



Dr. Saifuddin, M.Ag.

TADWÎN HADIS:

KONTRIBUSINYA DALAM PERKEMBANGAN
HISTORIOGRAFI ISLAM

ANTASARI PRESS

***TADWÎN* HADIS:**
Kontribusinya dalam Perkembangan
Historiografi Islam

Dr. Saifuddin, M.Ag.

***TADWÎN* HADIS:
Kontribusinya dalam Perkembangan
Historiografi Islam**

ANTASARI PRESS
BANJARMASIN
2008

TADWĪN HADIS:
Kontirbusinya dalam Perkembangan
Historiografi Islam
© Antasari Press, 2008

Penulis:
Dr. Saifuddin, M.Ag.

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak buku ini sebagian atau seluruhnya dalam
bentuk apapun juga, baik secara mekanis maupun elektronik,
termasuk fotokopi, rekaman dan lain-lain tanpa izin dari penerbit

x + 542 halaman; 14,5 x 21 cm
ISBN: 979-17097-9-3

Editor: Akh. Fauzi Aseri
Penata Isi: Syahrani
Rancang Sampul: Azhari

Penerbit:
ANTASARI PRESS
Jl. Ahmad Yani Km. 4,5
Banjarmasin, Kalimantan Selatan
Telp. (0511) 3252829, 3254344

Cetakan I: Desember 2008

Percetakan:
PT. LKiS Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4, 4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Sambutan **Rektor IAIN Antasari**

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Seraya mengucapkan Alhamdulillah dan shalawat atas Rasulullah serta pengikut beliau, kami pada kesempatan ini menyambut gembira atas penerbitan buku ini. Buku yang berjudul *Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam*, karya Saifuddin yang sekarang berada ditangan Bapak/Ibu ini merupakan salah satu dari enam buku yang diterbitkan Antasari Press di tahun 2008. Pada awalnya, buku ini adalah disertasi mahasiswa terpilih yang diterbitkan.

Meskipun demikian, kami meyakini bahwa masih banyak lagi disertasi yang layak untuk diterbitkan. Oleh karena itu, pada masa yang akan datang penerbitan buku semacam ini akan terus ditingkatkan, baik dari segi kualitas atau kuantitas.

Usaha penerbitan buku karya mahasiswa serta dosen ini telah dimulai sejak tahun 2003. Penerbitan buku tersebut dimaksudkan sebagai upaya menyebarluaskan ke tengah masyarakat hasil kerja akademis IAIN Antasari sebagaimana disebutkan dalam salah satu visi 2001-2010 IAIN Antasari, yaitu menjadikan perguruan tinggi Islam terdepan dalam aspek informasi ilmiah keislaman kawasan Kalimantan. Di samping itu, kami juga mengharapkan penerbitan buku ini dapat menjadi motivasi mahasiswa dan dosen untuk lebih menghasilkan karya ilmiah yang bermutu dan layak untuk dikomsumsi publik.

Terlepas dari hal tersebut, kami menyampaikan terima kasih kepada pihak Antasari Press yang telah menyiapkan penerbitan buku ini. Kepada penulis, kami menyampaikan terima kasih, dan sekali lagi, penerbitan buku ini semoga menjadi pendorong bagi Saudara dan rekan-rekan, untuk lebih produktif melahirkan karya ilmiah.

Harapan kami, semoga buku ini tidak hanya bermanfaat bagi masyarakat Kalimantan Selatan, tetapi juga seluruh bangsa Indonesia.

Wassalamua'laikum Wr. Wb.

Banjarmasin, Nopember 2008
Rektor

Prof. Dr. H. Kamrani Buseri, MA

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR IAIN ANTASARI.....	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II <i>TADWĪN</i> HADIS DAN HISTORIOGRAFI ISLAM: TINJAUAN KONSEPTUAL	
A. Konsep dan Bentuk Dasar <i>TadwĪn</i> Hadis	33
1. Pengertian <i>TadwĪn</i> Hadis	33
2. Persamaan dan Perbedaan <i>TadwĪn</i> , <i>Tashnġf</i> , <i>Ta'ġġf</i> , <i>Jama'</i> dan <i>Kitābah</i>	37
3. Bentuk-bentuk Awal Naskah Hadis dan Bahan-bahan Dasarnya	41
B. Historiografi Islam: Konsep, Bentuk dan Isi.....	52
1. Pengertian Historiografi Islam	52
2. Bentuk-bentuk Dasar Historiografi Islam	55
3. Garis-garisIsi Karya Historiografi Islam	63
C. Hadis dan Perkembangan Historiografi Islam.....	68
1. Hadis dan Konsep-konsep Terkait.....	68
2. Hadis sebagai Cikal-bakal Historiografi Islam.....	77
BAB III KRONOLOGI HISTORIS <i>TADWĪN</i> HADIS	
A. Periode Permulaan: Tonggak Awal Dokumentasi Tertulis Hadis	94
1. Tradisi Tulis-menulis di Jazirah Arabia sebelum dan Awal Islam	94
2. Teori-teori tentang Awal Dokumentasi Tertulis Hadis	107
3. Dokumen-dokumen Awal Hadis.....	114

B. Periode Sahabat: Munculnya Sahifah-sahifah Sahabat.....	139
1. Sikap Sahabat terhadap Dokumentasi Tertulis hadis.....	139
2. Dokumen-dokumen tertulis Hadis dari Generasi Sahabat.....	143
C. Periode Tabiin: Melangkah ke Dokumentasi Resmi dan Publik	158
1. Sikap Tabiin terhadap Dokumentasi Tertulis hadis	158
2. Dokumen-dokumen tertulis Hadis dari Generasi Tabiin	159
3. Dokumen Resmi dan Publik Era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz.....	167
D. Periode <i>Atbâ' al-Tâbi'in</i> : Kemunculan Karya-karya Hadis yang Sistematis.....	172
1. Karakteristik <i>Tadwîn</i> Hadis Periode <i>Atbâ' al-Tâbi'in</i>	172
2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi <i>Atbâ' al-Tâbi'in</i>	173
E. Periode <i>Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in</i> : Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Sunni.....	185
1. Karakteristik <i>Tadwîn</i> Hadis Periode <i>Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in</i>	185
2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi <i>Atbâ'Atbâ' al-Tâbi'in</i>	186
F. Periode Pasca <i>Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in</i> : Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Syiah.....	196
1. Karakteristik <i>Tadwîn</i> Hadis Periode Pasca <i>Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in</i>	196
2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi Pasca <i>Atbâ'Atbâ' al-Tâbi'in</i>	196

BAB IV KERANGKA METODOLOGIS <i>TADWĪN</i> HADIS	
A. Langkah Pengumpulan Hadis	221
1. Metode Pengumpulan Sumber dan Jejak Peninggalan Hadis.....	227
2. Perjalan Ilmiah Mencari Hadis (<i>al-riḥlat fī</i> <i>Thalab al-Ḥadīts</i>	247
B. Langkah-langkah Kritik Hadis	256
1. Pengertian dan Ruang Lingkup Kritik Hadis.....	256
2. Jejak Langkah Kritik Hadis: Melacak Akar Historis dan Metodologi	260
3. Metode Kritik Hadis.....	284
C. Langkah Penyusunan Kitab Hadis	349
1. Jenis-jenis Kitab Hadis dan Metode Penyusunannya: Sketsa Umum	349
2. Penjabaran Metode Penyusunan Kitab Hadis.....	354
BAB IV KONTRIBUSI <i>TADWĪN</i> HADIS DALAM ARUS PERKEMBANGAN HISTORIOGRAFI ISLAM	
A. Kontribusi Literatur Hadis sebagai Sumber Informasi Historiografi	370
B. Kontribusi Metode Pengumpulan Hadis terhadap Historiografi Islam	403
C. Kontribusi Metode Kritik Hadis terhadap Historiografi Islam.....	422
D. Kontribusi Metode Penyusunan Literatur Hadis terhadap Historiografi Islam	457
BAB VI PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	495
B. Implikasi.....	503
DAFTAR PUSTAKA.....	507

Bab I

PENDAHULUAN

Salah satu persoalan utama yang tetap ramai diperbincangkan kendati telah lama memicu polemik dan kontroversi dalam kancan studi hadis adalah problem kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Problem ini boleh jadi akan terus berkembang menjadi agenda perdebatan yang cukup hangat dan menyita banyak energi di kalangan para sarjana keislaman, khususnya mereka yang menaruh minat pada studi hadis. Pasalnya, sampai sejauh ini, dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih menyisakan sejumlah persoalan hermeneutik yang cukup pelik, utamanya menyangkut problem historis-metodologis dan ontologis dari kitab hadis ketika dihadapkan pada kritik sejarah. Artinya, ditilik dari kritik sejarah, masalah historisitas dan otentisitas literatur hadis masih menjadi semacam “misteri” yang perlu diungkap dan dikaji. Sehingga tidak heran jika persoalan itu kemudian menjelma menjadi objek kajian ilmiah yang cukup menarik, di samping juga kontroversial bagi banyak kalangan.

Karena proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih banyak diselimuti “misteri” dan kontroversi, maka dalam perspektif kritik historis, posisi kitab hadis tidak dapat disejajarkan dengan kitab suci al-Qur’an, meskipun secara teologis hadis juga diakui sebagai sumber otoritatif syariat Islam.¹

¹ Otoritas hadis sebagai salah satu sumber utama syariat Islam diakui oleh hampir seluruh mazhab dalam Islam, termasuk Ahl al-Sunnah wa al-Jam’ah dan Syi’ah. Bahkan, menurut Rasul Ja’fariyan, seluruh mazhab dalam Islam menyetujui pentingnya hadis sebagai sumber ajaran Islam. Lihat Rasul Ja’fariyan, “Tadwin al-Hadits: Studi Historis tentang Kompilasi dan Penulisan Hadis”, terj. Dedy Jamaluddin Malik, *Al-Hikmah*, no. 1, 1990, h. 14. Di antara dasar argumen yang digunakan untuk menunjukkan otoritas hadis sebagai sumber utama syariat Islam adalah: (1) al-Qur’an, misalnya QS. al-Hasyr/59: 7; QS. al-Nisâ’/4: 59, 80; al-Mâ’idah/5: 92; dan seterusnya; (2) hadis Nabi saw., misalnya hadis yang menyatakan, “Kutinggalkan bagi kalian dua perkara yang tidak akan tersesat selama kalian berpegang teguh pada keduanya: Kitâbullâh dan sunnah Nabi.” (Hadis diriwayatkan oleh Mâlik ibn Anas), dan sebuah

Bagaimanapun mesti diakui bahwa dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*jam'*) al-Qur'an tidak terdapat problem hermeneutik yang cukup pelik sebagaimana dialami oleh kitab hadis, karena memang sejak awalnya kitab suci umat Islam ini telah diabadikan dalam dokumen tertulis sehingga terhindar dari manipulasi historis.² Selain itu, dalam modus transmisinya, al-Qur'an juga ditopang oleh mata-rantai transmisi yang secara historis-ilmiah diakui sangat akurat sehingga terbebas dari unsur pemalsuan.³

hadis yang menyebutkan, "Sesungguhnya kutinggalkan bagimu dua pusaka: Kitâbullâh dan Ahli Baitku." (Hadis diriwayatkan oleh Muslim, al-Tirmidziy, *Aḥmad* ibn *Ḥanbal*, Ibn Bâbawaih, dan al-Shaffâr al-Qummiy). Lebih lanjut, ada sebagian ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah menambahkan dua dasar argumen: (1) ijmak; dan (2) akal atau keimanan. Lihat Muḥammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts: 'Ulûmuhu wa Mushtabalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 36-41; al-Sayyid Muḥammad Taqiy al-Ḥakîm, *Ushûl al-'Ammat li al-Fiqh al-Muqâran*, (Qum: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M), h. 120-122; Ja'far al-Subḥâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, (Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 344; Muḥammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîḥain*, (Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1408 H/1988 M), h. 29.

² Penjelasan lebih lanjut tentang proses kompilasi dan kodifikasi al-Qur'an, lihat Ibrâhîm al-Abyâriy, *Târîkh al-Qur'an*, (Kairo, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Mishriy dan Dâr al-Kitâb al-Libnâniy, 1411 H/1991 M), h.102-113; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), juz I, h. 58-63; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâḥîts fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1414 H/1994 M), h. 118-134; Shubhiy al-Shâlîḥ, *Mabâḥîts fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyi'n, 1988), h. 65-89; Muḥammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), 49-61; Muḥammad Qubaisiy, *Tadwîn al-Qur'an al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1401 H/1981 M), h.13-51; Sahr al-Sayyid 'Abd al-'Azîz Sâlim, *Adhwâ' alâ Mushḥaf Utsmân ibn 'Affân*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.), h. 5-32.

³ Transmisi al-Qur'an sejak dari lisan Nabi saw. hingga berbentuk mushaf seperti yang dijumpai sekarang ini seluruhnya berlangsung secara *mutawâtir*. Lihat Badr al-Dîn Muḥammad ibn 'Abdillâh al-Zarkasyy, *al-Burbân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 133-134; Muḥammad Bakr Ismâ'îl, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1411 H/1991 M), h.23; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'an al-Karîm*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1412 H/1992 M), h. 7; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *Fî Ribâb al-Sunnat al-Kutub al-Sihâḥ al-Sittab*, (Kairo: Majma' al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1389 H/1969 M), h. 32; al-Sayyid Muḥammad Bâqir al-Ḥakîm, *'Ulûm al-Qur'an*, (Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H), h.

Sementara itu, untuk kasus kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis rupanya masih rentan terhadap berbagai kritik dan perdebatan. Ada beberapa faktor yang barangkali membuat persoalan ini tidak kedap terhadap kritik historis dan perdebatan. *Pertama*, sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis sejak periode pewahyuan hingga tercapai dokumentasi yang dianggap final telah melewati rentang waktu yang panjang. Menurut Arkoun, tenggang waktu yang panjang bagi proses kompilasi dan kodifikasi hadis, telah memunculkan berbagai kontroversi dan polemik yang terus berlanjut hingga kini antara tiga arus tradisional dalam Islam: Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij. Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mengakui kompilasi hadis al-Bukhâriy (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M), Syi'ah Imamiyah (Itsna' Asyariyah) mengakui kompilasi hadis *al-Kâfi fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H/939 M), yang dilengkapi dengan kompilasi hadis Ibn Bâbawaih (w. 381 H/991 M) dan al-Thûsiy (w. 460 H/1067 M), dan Khawarij memegang kompilasi *al-Jâmi' al-Shahîh* karya al-Rabî' ibn Habîb (akhir abad II H/VIII M).⁴

Faktor *kedua*, proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, kendati secara khusus telah berlangsung sejak periode Nabi saw., pada kenyataannya belum menjangkau seluruh hadis yang telah beredar saat itu. Sementara dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat sendiri tidak diperoleh bukti yang kuat bahwa seluruhnya telah dilakukan pemeriksaan di hadapan Nabi saw.⁵ Hal itu tampaknya juga menjadi salah satu titik rawan dalam perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis. Padahal, seandainya seluruh hadis telah ditulis pada periode Nabi saw. dan

17; al-Qaththân, *'Ulûm al-Qur'ân*, h.26; al-Shâbûniy, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 8; al-Shâlih, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 21.

⁴ Mohammed Arkoun, *al-Fiker al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr al-Sâqiyy, 1990), h. 101-102; Mohammed Arkoun, *Retbinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994), h. 45.

⁵ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 12.

sekaligus diperiksa di hadapan beliau, maka dengan sendirinya literatur hadis akan mempunyai daya tahan yang sangat tinggi jika dihadapkan pada kritik sejarah.

Ketiga, kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, terutama yang bersifat resmi dan publik, baru terjadi setelah munculnya gelombang besar pemalsuan hadis. Dalam kaitan ini, dua ulama hadis terkemuka Ibn Hajar al-‘Asqalâniy (w. 852 H/1449 M) dan al-Suyûthiy (w. 911 H/1505 M) memberikan penegasan bahwa usaha kompilasi dan kodifikasi hadis dilakukan di tengah mewabahnya berbagai bidah yang disebarkan oleh beberapa kelompok Islam.⁶ Awal pemalsuan hadis itu, menurut pandangan yang paling populer, telah berlangsung sejak era pemerintahan ‘Aliy ibn Abî Thâlib,⁷ tetapi sebagian pendapat menyebutkan telah terjadi sejak akhir pemerintahan ‘Utmân ibn ‘Affân,⁸ atau bahkan ada yang menariknya ke masa yang lebih awal lagi, tepatnya pada periode Nabi saw.⁹ Akibat gelombang pemalsuan hadis itu, maka dalam proses kompilasi dan kodifikasi

⁶ Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 6; Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râsiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâniy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 65; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 39.

⁷ Mushthafâ al-Sibâ‘iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyri’ al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyah li al-Thibâ‘ah wa al-Nasyr, t.th.), h.76; Muḥammad al-Shabbâgh, *al-Ḥadîts al-Nabawiyy: Mushthalabuhû, Balâghatuhû, ‘Ulûmuhû, Kutubuhû*, (t.t.: Mansyûrât al-Kutub al-Islâmy, 1392 H/1973 M), h. 123; Shubhiy al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalabuhû*, (Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiin, 1988), h. 266; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 415-416; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadîs: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 106.

⁸ Maḥmûd Abû Rayyah, *Adhwâ’ ‘alâ al-Sunnat al-Muḥammadiyyah au Difâ’ ‘an al-Ḥadîts*, (Mesir: Dâr al- Ma‘ârif, t. th.), h. 118; Musfir ‘Azmulâh al-Dâmiiny, *Maqâyîs Naqd Mutûm al-Sunnab*, (Riyadl: t.p., 1414 H/1984 M), h. 30.

⁹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 204; al-Syarîf al-Râdliy, *Nahj al-Balâghab*, disyarah oleh Syaikh Muḥammad ‘Abduh, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1424 H/2004 M), h. 285; al-Nu‘mân ‘Abd al-Muta‘âl al-Qâdliy, *al-Ḥadîts al-Syarîf: Rivâyât wa Dirâyab*, (Kairo: al-Majlis al-A‘lâ li al-Syu‘ûn al-Islâmiyah, 1395 H/1975 M), h. 61.

hadis, para ulama dituntut bekerja keras untuk mendapatkan hadis-hadis yang asli di antara tumpukan hadis-hadis palsu.

Faktor *keempat*, selama proses transisi dari tradisi lisan menuju dokumentasi tertulis, periwayatan hadis umumnya berlangsung secara *âḥād*¹⁰ dan hanya sedikit yang berlangsung secara *mutawâtir*.¹¹ Sehingga sebagian besar hadis berkedudukan sebagai *ḡhanniy al-nurûd*¹² dan sebagian kecil saja berkedudukan sebagai *qath'iy al-nurûd*.¹³ Padahal, seandainya transmisi hadis itu

¹⁰ Kata *âḥād* merupakan bentuk jamak dari kata *âḥad* yang secara literal berarti satu. Sedangkan menurut terminologi ilmu hadis, hadis *âḥād* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu periwayat atau lebih yang tidak sampai pada tingkatan *mutawâtir*. Lihat Mahmûd al-Thahhân, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 H/1979 M), h. 21; Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimy, *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Îsâ al-Ḥalabiy, t.th.), h. 147; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânât al-Shahîḥain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyat al-Hadîtsah, 1402 H), h. 129; 'Adil Muḥammad Muḥammad Darwisy, *Nazḥrât fî al-Sunnat wa 'Ulûm al-Hadîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 191; Badrân Abû al-'Ainaini Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmîy*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.), h. 80-81.

¹¹ Shalâḥ al-Dîn ibn Aḥmad al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamâ' al-Hadîts al-Nabany*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1403 H/1983 M), h. 239. Kata *mutawâtir* secara literal berarti *talâbu'*, yakni berurut. Sementara dalam terminologi ilmu hadis, hadis *mutawâtir* berarti hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka sepakat terlebih dahulu untuk berdusta. Lihat al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 16; Abû Abdillâh Badr al-Dîn Muḥammad ibn Ibrâhîm ibn Jamâ'ah, *al-Manhal al-Râwiy fî Mukhtashar 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H/1990 M), h. 38; Aḥmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 143; al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 18; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 301; Mulâkhathir, *Makânât al-Shahîḥain*, h. 129.

¹² Maksud *ḡhanniy al-nurûd* adalah kebenaran beritanya tidak sampai pada tataran meyakinkan. Lihat Muḥammad ibn 'Aliy ibn Muḥammad al-Syaukāniy, *Irsyād al-Fuhûl ila Tahqiq 'Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyah Mushthafâh Aḥmad al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 92-93; Mahmûd Syaltût, *al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 64-65; Abû Rayyah, *Adhwâ' alâ al-Sunnat*, h. 178-179.

¹³ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibiy, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Aḥkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), jilid II, juz IV, h. 3; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 239. Maksud *qath'iy al-nurûd* adalah kebenaran beritanya sampai pada tataran meyakinkan. Lebih lanjut, lihat al-Shâliḥ, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 151; 'Abd

seluruhnya berlangsung secara *mutawâtir*, maka sejumlah titik rawan akibat tertundanya proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dapat teratasi. Itulah sebabnya, berbeda dengan al-Qur'an, tidak seluruh hadis mempunyai validitas yang tinggi jika dihadapkan pada kritik sejarah.

Dengan mempertimbangkan sejumlah faktor yang telah disebutkan, secara jelas diketahui bahwa posisi kitab hadis tidaklah sebanding dengan al-Qur'an. Sehingga dapat dimengerti jika Maurice Bucaille hanya mensejajarkan kitab hadis dengan Bibel. Menurutnya, kedua kitab ini mempunyai dua segi kesamaan: *pertama*, ditulis oleh pengarang-pengarang yang tidak menjadi saksi mata atas peristiwa yang mereka laporkan; dan *kedua*, ditulis lama setelah peristiwa itu terjadi.¹⁴ Karena itu, sejarah penulisan kitab hadis dan Bibel masih menyimpan problem hermeneutik yang cukup pelik ketika dihadapkan pada kritik historis.

Problem historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis menjadi semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Meski sama-sama menyetujui hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—diketahui memiliki sejarah *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap kelompok mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Perbedaan itu, menurut Arkoun, pada dasarnya merujuk kepada akar kultural yang berbeda dari tiap-tiap aliran yang bersaing untuk memonopoli hadis dan sekaligus mengontrolnya. Bentuk persaingan itu terlihat dalam berbagai hal, termasuk judul-judul bab pada masing-masing kompilasi hadis yang mencerminkan kemuliaan satu aliran atas aliran lainnya, dan masing-masing kelompok menganggap kompilasi hadis dari

al-Wahhâb Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1388 H/1968 M), h. 42.

¹⁴ Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*, (Aligarh: Crescent Publishing Company, 1978), h. 243.

kelompok lainnya sebagai tidak sah dan palsu.¹⁵ Studi tentang dinamika sejarah *tadwîn* hadis secara lintas aliran (inter-sektarian) akan mengungkap lebih jauh tentang pluralitas kitab hadis dan bagaimana faktor ideologis telah ikut memberikan pengaruh terhadap munculnya karya-karya kompilasi hadis yang berbeda di antara aliran-aliran Islam.

Agenda lain yang tak kalah pentingnya untuk dibicarakan adalah kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Kajian seputar tema ini akan mengungkap data penting tentang bagaimana proses historis *tadwîn* hadis dibangun di atas landasan dan dasar-dasar metodologis yang kokoh. Pembentukan dasar-dasar metodologis itu sesungguhnya telah dilakukan oleh generasi awal Islam.¹⁶ Para sahabat, tabi'in, dan *atbâ' al-tâbi'în*, telah

¹⁵ Arkoun, *al-Fiker al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 45. Ini barangkali merupakan bagian dari sejarah masa lampau yang terus diwariskan kepada generasi sesudahnya. Namun, belakangan mulai muncul sikap yang lebih positif. Sebagai misal, kaum Syi'ah mulai memakai koleksi hadis milik kaum Sunni, kendati mereka selektif dalam menerima hadis dari sahabat-sahabat Nabi saw. yang otoritasnya diakui, dan menganggap hadis dari para imam sepenuhnya otoritatif. Sehingga bukanlah hal yang aneh bila ada ulama Syi'ah yang mengutip hadis-hadis dari ulama Sunni, seperti yang terdapat pada karya Muthahhari dan Thabathaba'i. Bahkan, Seyyed Hossein Nasr mengakui bahwa sebagian besar substansi hadis-hadis Syi'ah pada dasarnya sama dengan yang ada di kalangan Sunni. Lebih lanjut, lihat R. Marston Speight, "Hadith", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. II, h. 84; Haidar Bagir, "Syi'ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau", *Ulumul Qur'an*, no. 4, vol. VI, 1995, h. 3.

¹⁶ Proses pembentukan dasar-dasar metodologis itu telah dimulai sejak periode sahabat. Nûr al-Dîn 'Itr dan Sya'bân Muhammad Ismâ'il membagi tahap perkembangan ilmu hadis ke dalam tujuh fase. Fase *pertama*, fase pertumbuhan, yang berlangsung dari awal masa sahabat hingga akhir abad I H. Fase *kedua*, fase penyempurnaan bentuk tiap-tiap bidang hadis dan peletakan kaidah-kaidah oleh ulama tanpa disertai kodifikasi, yang berlangsung sejak awal abad II H hingga awal abad III H. Fase *ketiga*, fase kodifikasi cabang-cabang ilmu hadis secara terpisah-pisah, yang berlangsung dari abad III H sampai pertengahan abad IV H. Fase *keempat*, fase penyusunan secara lebih menyeluruh dan munculnya disiplin ilmu-ilmu hadis secara terkodifikasi, yang berlangsung sejak pertengahan abad IV H sampai awal abad VII H. Fase *kelima*, fase kematangan dan kesempurnaan dalam kodifikasi ilmu-ilmu hadis, yang dimulai sejak VII sampai X H. Fase *keenam*, fase kemandekan dan

mengikuti kaidah-kaidah ilmiah dalam penerimaan hadis, meski belum dikemukakan secara eksplisit. Setelah mereka, para ahli hadis kemudian merumuskan kaidah untuk menerima hadis dan mengetahui periwayat yang dapat diterima atau ditolak, kriteria periwayatan, dan kaidah *al-jarh wa al-ta'dîl*.¹⁷

Dari sini dapat dimengerti jika seiring dengan perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi hadis berkembang pula metode kritik dan *musthalah al-hadîts*. Zubayr Shiddiqi mengakui bahwa alamiah ketika seseorang tertarik kepada satu peristiwa dan mau menerima berita tentang peristiwa itu, maka ia menyelidiki karakter dan keabsahan pembawa berita, serta kejadian yang disampaikan.¹⁸ Lebih tandas lagi, Abû Syuhbah mengungkapkan, “*al-jam‘ wa al-naqd sâra janban ilâ janbin*” (penghimpunan dan kritik hadis dilakukan secara beriringan).¹⁹ Bahkan, menurut al-Jâbiriy, proses *tadwîn* dan *tabwîb*, dalam arti pengumpulan dan klasifikasi, tidak mungkin terlaksana tanpa adanya proses seleksi, koreksi, pengakhiran dan pengawalan.²⁰ Jika demikian, maka proses *tadwîn* hadis setidaknya melewati tiga langkah kegiatan yang berjalan beriringan: (1) pengumpulan hadis; (2) kritik hadis; dan (3) penyusunan kitab hadis.

kebekuan, yang terjadi sejak abad X H sampai abad XIV H. Fase *ketujuh*, fase kebangkitan di abad modern, yang berlangsung sejak awal abad XIV H sampai sekarang. Lihat Nûr al-Dîn ‘Itr, *al-Madkhal ilâ ‘Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmîyah, 1972), h.18-19; Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fîkr, 1418 H/1997 M), h. 36-70; Sya’bân Muḥammad Ismâ’îl, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân wa al-Sunnat wa al-‘Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th.), juz II, h. 57-58.

¹⁷ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h.10-11.

¹⁸ Muhammad Zubayr Shiddiqi, “The Science and Critique of Hadith (*‘Ulûm al-Hadîth*)”, dalam P. K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 85-86.

¹⁹ Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî ‘Ulûm wa Mushthalah al-Hadîts*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1427/2006 M), h. 81; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 37.

²⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 104.

Usaha intelektual yang dibangun oleh para sarjana hadis dalam merumuskan perangkat metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis tampaknya merupakan kontribusi besar yang barangkali tak tertandingi oleh para sarjana al-Qur'an sekalipun. Hal ini boleh jadi karena proses historis kompilasi dan kodifikasi (*jam'*) al-Qur'an tidak banyak dipermasalahan dan otentisitasnya telah diakui secara luas sehingga tidak memerlukan perangkat metodologis seperti yang ada dalam proses *tadwîn* hadis. Lebih jauh, perangkat metodologis yang mereka ajukan dinilai telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi perkembangan ilmu-ilmu lainnya, termasuk bidang sejarah dan historiografi Islam. Penilaian itu antara lain diungkapkan oleh 'Umar Hâsyim,²¹ Abû Syuhbah,²² Shubhîy al-Shâlih,²³ Akram Dliyâ' al-'Umarîy,²⁴ Yusrî Abdul Ghani Abdullah,²⁵ Azyumardi Azra,²⁶ dan Badri Yatim.²⁷

Kontras dengan pendapat 'Umar Hâsyim dan beberapa sarjana lainnya, sebagian ahli tampak skeptis terhadap kontribusi studi *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam, dan sebaliknya mereka lebih menonjolkan pengaruh-pengaruh

²¹ Ahmad 'Umar Hâsyim, *Manhaj al-Dijâ' 'an al-Ḥadîts al-Nabawiy*, (Kairo: Wizârat al-Auqâf, 1410 H/1989 M), h.106.

²² Abû Syuhbah, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 82-85.

²³ al-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 337.

²⁴ Akram Dliyâ' al-'Umarîy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrifah*, (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Ḥikam, 1415 H/1994 M), h. 273-276; Akram Dliyâ' al-'Umarîy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, terj. Huda Khatthab, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/1991 M), vol. I, h. 15-17.

²⁵ Yusrî Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 15-16.

²⁶ Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 36-56; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 20-45; Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam M. Fethullah Gülen, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw.*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. vi.

²⁷ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 13, 41, 42, 55, 63, dan 80.

dari kebudayaan di luar Islam.²⁸ Dari situ kemudian muncul suatu asumsi bahwa tidak ada yang orisinal dalam historiografi Islam. Menyangkut kebenaran asumsi itu tampaknya masih perlu dilakukan studi lebih jauh. Karena itu, persoalan yang disebut terakhir juga layak untuk diteliti, di samping problem *tadwîn* hadis yang telah lebih awal diutarakan.

Penelitian tentang proses *tadwîn* hadis beserta kontribusinya dalam arus perkembangan historiografi Islam penting karena beberapa alasan. *Pertama*, proses *tadwîn* hadis dalam banyak hal masih diselimuti “misteri” dan mengundang kontroversi di kalangan para ahli yang hingga kini belum dicapai kesimpulan yang tuntas. Begitupun kontribusi *tadwîn* hadis terhadap historiografi Islam masih menyisakan perdebatan di kalangan para ahli. Karenanya, usaha untuk menyingkap “misteri” dan mencari penyelesaian terhadap kontroversi seputar *tadwîn* hadis berikut kontribusinya dalam perkembangan historiografi Islam dirasa penting dan mendesak.

Kedua, hadis maupun sejarah Islam menempati posisi yang istimewa dalam jantung kesadaran komunitas muslim. Hadis merupakan rekaman terhadap ucapan, tindakan, persetujuan, dan hal ihwal Nabi saw. yang masih terus menjadi rujukan umat Islam sampai kini. Sementara sejarah Islam merupakan rekaman terhadap seluruh aspek kehidupan Nabi saw., sahabat, dan umat Islam di masa lampau yang seringkali dijadikan contoh teladan dalam kehidupan umat Islam dari dahulu hingga kini. Dengan demikian, hadis dan sejarah Islam bukanlah data kesejarahan yang mati atau hanya merupakan bagian dari masa silam, tetapi lebih

²⁸ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*, (Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 4; W. Heffening, “Tabakât”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), Supplement, vol. IX, h. 215; W. Heffening, “Thabaqât”, dalam Ahmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz XV, h. 77; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 31-33, 76. Silang pendapat itu akan dikupas lebih jauh pada pembahasan bab V.

dari itu keduanya merupakan fenomena yang terus hidup dalam jantung kesadaran komunitas muslim. Karenanya, *tadwîn* hadis dan historiografi Islam merupakan persoalan klasik yang senantiasa aktual dibicarakan.

Ketiga, hadis dan sejarah Islam pada dasarnya merupakan dua cabang disiplin ilmu yang mempunyai keterkaitan erat. Lebih jauh, kajian sejarah Islam pada awalnya merupakan cabang dari studi hadis. Sehingga hampir dapat dipastikan jika historiografi Islam yang lebih awal banyak dipengaruhi oleh studi hadis. Namun, yang terjadi kemudian, kedua cabang disiplin ilmu itu cenderung berjalan sendiri-sendiri dan seolah tidak ada keterkaitan antara keduanya. Apalagi setelah sejarawan muslim mengadopsi metode kritik historis dari Barat, maka hubungan antara studi hadis dan historiografi Islam tampak semakin jauh. Di sejumlah universitas Islam—termasuk UIN dan IAIN—studi hadis dan sejarah Islam merupakan dua bidang kajian yang satu dengan lainnya tidak saling berhubungan dan ditempatkan pada fakultas yang terpisah. Selain itu, alasan yang tak kalah menariknya, para penulis historiografi awal Islam hampir keseluruhannya adalah ahli hadis. Atas dasar itu, maka melacak kontribusi *tadwîn* hadis terhadap historiografi Islam mempunyai alasan yang tepat.

Berdasarkan butir-butir pemikiran yang telah tersaji di muka, maka diketahui bahwa *tadwîn* hadis beserta kontribusinya dalam historiografi Islam merupakan persoalan yang cukup penting dan menarik untuk didiskusikan dalam kancah studi hadis. Karena alasan itulah persoalan ini patut diangkat dalam penelitian ilmiah.

Studi ini berusaha memusatkan perhatian pada masalah pokok tentang bagaimana dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dan sejauh mana hal itu memberikan kontribusi terhadap perkembangan historiografi Islam. Agar diperoleh jawaban yang tuntas, masalah pokok tersebut dirinci lagi ke dalam sub-sub masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep dasar *tadwîn* hadis? Apakah ada perbedaan yang mendasar antara konsep *tadwîn* dengan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'liif*, *jam'*, dan *kitâbah*?
2. Bagaimana proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis? Mengapa muncul karya-karya kompilasi hadis yang berbeda di antara aliran-aliran dalam Islam?
3. Bagaimana perangkat metodologis yang digunakan dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis tersebut? Sub masalah ketiga ini dapat dirinci lagi menjadi tiga sub sub masalah berikut:
 - a. Bagaimana metode pengumpulan sumber (hadis) yang digunakan dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
 - b. Bagaimana metode kritik sumber (hadis) yang digunakan selama proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
 - c. Bagaimana metode penyusunan atau penulisan yang dipakai selama proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
4. Apa saja sumbangan materi dan bagaimana kontribusi metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam?

Karena perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis melewati serangkaian fase historis yang panjang dan melintasi medan yang luas, setidaknya mencakup tiga arus tradisional dalam Islam—Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—yang masing-masing mempunyai sejarah *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, maka pembahasan *tadwîn* hadis di sini hanya difokuskan pada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Alasannya karena kedua arus tradisional itu masih eksis di dunia Islam hingga kini dan memiliki tradisi keilmuan yang demikian mantap—termasuk bidang hadis—sehingga masih memungkinkan untuk melakukan pelacakan sumber. Sementara dari segi waktu, pembahasan dibatasi pada abad I H sampai V H karena sepanjang abad ini proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*)

hadis mengalami perkembangan yang cukup kreatif dan dinamis dibandingkan abad-abad sesudahnya. Seperti yang akan dibuktikan nanti, kegiatan kompilasi dan kodifikasi hadis telah berlangsung sejak abad I H dan kegiatan ini terus berlanjut hingga mencapai puncaknya pada abad III H (kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah) serta abad IV H dan V H (kalangan Syi'ah). Selanjutnya, menyangkut kontribusi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam, pembahasannya hanya akan diarahkan pada dua aspek, yakni aspek materi dan metodologi. Sementara dari segi waktu, perkembangan historiografi Islam juga dibatasi dari abad I H hingga V H.

Sejauh ini, telah ada beberapa karya penelitian ilmiah ataupun buku yang mengungkap persoalan *tadwîn* hadis. Pada bagian berikut akan diulas beberapa karya yang dianggap penting. Karya paling awal tentang subjek ini yang masih bertahan hingga kini adalah kitab *Taqyîd al-'Ilm* yang ditulis oleh al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H).²⁹ Ditilik dari metode pembahasannya, karya ini tampaknya berbeda dengan karya-karya sejenis yang muncul pada abad kontemporer. Dalam membahas kitab tersebut, al-Baghdâdiy umumnya mendasarkan diri pada metode riwayat, yakni dengan menghimpun sejumlah besar riwayat yang berkaitan dengan problem penulisan hadis. Pada bagian pertama, penulis menyajikan riwayat-riwayat yang melarang atau menolak penulisan hadis, baik dari Nabi saw., sahabat, ataupun tabi'in. Pada bagian kedua disebutkan alasan-alasan hukum (*'illat*) seputar larangan penulisan hadis yang didasarkan pada sejumlah riwayat. Pada bagian ketiga dikemukakan riwayat-riwayat yang membolehkan penulisan hadis, baik dari Nabi saw., sahabat, ataupun tabi'in, dan juga dijelaskan seputar keutamaan kitab dan hal-hal yang terkait dengannya.

²⁹ Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, (t.t.: Dâr Ihya' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974), h. 28-150.

Karya akademis selanjutnya yang patut disebutkan adalah *al-Sunnat qabl al-Tadwîn* karya Muḥammad ‘Ajjâj al-Khathîb.³⁰ Karya yang semula merupakan tesis magister pada Universitas al-Azhâr, ini telah dinilai oleh Juynboll sebagai sebuah studi yang luas lagi komprehensif mengenai hadis, dan disertai bibliografi yang bagus.³¹ Di dalam karya ini dilakukan pelacakan terhadap dokumen-dokumen hadis yang ditulis pada masa Nabi saw., sahabat, dan tabiîn. Akhirnya diketahui bahwa kegiatan *tadwîn* hadis yang bersifat individual telah dimulai sejak dini, yakni pada periode Nabi saw. dan sahabat. Temuan ilmiah ini sekaligus merupakan koreksi terhadap kesalahan yang terlanjur berkembang bahwa hadis tidak pernah dituliskan sampai awal abad II H.

Studi yang cukup komprehensif mengenai subjek ini dilakukan oleh Muḥammad ibn Mathar al-Zahrâniy melalui karyanya *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyah*.³² Karya ini merupakan kajian historis dan metodologis terhadap proses *tadwîn* hadis dari abad I hingga IX H. Pembahasannya bukan hanya menyangkut perkembangan sejarah *tadwîn* hadis, tetapi juga metode yang dipakai dalam kegiatan tersebut.

Kajian akademis yang tak kurang komprehensifnya mengenai subjek ini dapat ditemukan dalam kitab *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsûn* karya Abû Zahwu.³³ Dalam karyanya ini, Abû Zahwu telah memotret perjalanan sejarah hadis berikut proses kodifikasinya sejak abad I H hingga abad XIV H yang dibagi menjadi tujuh periode: periode *pertama*, masa Nabi saw.; periode *kedua*, masa *al-ḥulafâ’ al-râsyidûn*; periode *ketiga*, masa pasca *al-ḥulafâ’ al-râsyidûn* sampai akhir abad I H; periode *keempat*, abad II H; periode *kelima*,

³⁰ Muḥammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 293-382.

³¹ Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, h. 40.

³² Muḥammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyah*, (Tha’if: Maktabaṭ al-Shâdiq, 1412 H), h. 65-250.

³³ Muḥammad Muḥammad Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabiyy, t.th.), h. 46-495.

abad III H; periode *keenam*, mulai tahun 300 H sampai 656 H; dan periode *ketujuh*, mulai tahun 656 H sampai sekarang.

Karya akademis lainnya yang juga layak disebutkan di sini adalah *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrifah* yang disusun oleh Akram Dliyâ' al-'Umariy.³⁴ Semula kitab ini merupakan tesis magister di bidang sejarah Islam pada Fakultas Sastra Universitas Baghdad.³⁵ Dalam kitabnya, al-'Umariy berusaha menelusuri jejak historis *tadwîn* hadis dari masa Nabi saw. hingga abad V H. Selain itu, ia juga berusaha melacak karya-karya biografis tentang para periwayat (*rijâl*) hadis. Yang cukup menarik dan sekaligus membedakannya dengan karya-karya di muka, buku ini selain menyajikan karya-karya *rijâl* yang ditulis oleh kalangan ulama hadis Sunni, juga menyinggung secara sekilas karya-karya biografis (*kutub al-rijâl*) yang disusun oleh kalangan ulama hadis Syi'ah. Namun sayangnya, dalam buku ini tidak disinggung sama sekali karya-karya kompilasi hadis yang ditulis oleh para ulama Syi'ah. Berbeda dengan studi-studi sebelumnya yang secara umum menempatkan subjek ini sebagai bagian dari studi hadis, al-'Umariy berusaha meletakkan sejarah hadis sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kajian sejarah Islam secara lebih luas.

Studi mengenai perkembangan *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah masa awal ditulis oleh Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy dalam bukunya *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkîr li al-Sunnat al-Nabawiyat al-Syarifah*.³⁶ Menurutnya, *tadwîn* hadis secara resmi bagi kalangan Syi'ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. dan atas prakarsa beliau sendiri. Nabi saw. telah mendiktekan kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib sebuah sahifah besar yang biasa disebut dengan *al-Shahîfat al-Jâmi'ah* atau *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Di dalamnya memuat berbagai hal mulai masalah

³⁴ al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 11-430.

³⁵ al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 499.

³⁶ Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkîr li al-Sunnat al-Nabawiyat al-Syarifah*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Allâqat al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 21-77.

hukum hingga masalah hari kebangkitan. Selain itu, karya yang sama juga menelusuri beberapa sahifah lain yang ada di tangan Ahli Bait. Studi historis tentang proses *tadwîn* hadis juga pernah dilakukan oleh seorang sarjana Syi'ah lainnya, Rasul Ja'fariyan, melalui karyanya *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*.³⁷ Buku kecil ini merupakan hasil terjemahan dari tulisan Ja'fariyan yang dimuat dalam jurnal *Al-Tawbid*, vol. V, no. 2-4, vol. VI, no. 1. Dalam karyanya ini, Ja'fariyan berusaha menelusuri tradisi penulisan hadis, tidak hanya terbatas di kalangan Syi'ah, tetapi juga di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Berdasarkan hasil penelusurannya, proses penulisan hadis di kalangan Syi'ah telah dimulai sejak masa yang paling awal dalam sejarah Islam dan para imam Syi'ah justru yang memerintahkan penulisan hadis. Sementara aktivitas yang sama di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah baru terjadi pada abad-abad berikutnya karena adanya larangan dari para khalifah Sunni. Kalaupun ada aktivitas penulisan hadis dari masa awal Islam, maka jumlahnya sangat terbatas.

Muhammad Ridlâ al-Jalâliy, seorang sarjana Syi'ah, melalui karyanya *Tadwîn al-Sunnat al-Syar'fah* telah melakukan kajian yang cukup mendalam tentang perkembangan awal *tadwîn* hadis, terutama di kalangan mazhab Ahli Bait, yang kemudian dibandingkan dengan aliran Islam lainnya.³⁸ Dalam studinya itu, ia berkesimpulan bahwa hadis telah dituliskan sejak periode Nabi saw. Salah satu dokumen hadis yang pernah dicatat waktu itu adalah *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Selain itu, juga terdapat sejumlah dokumen hadis yang ditulis oleh para imam Syi'ah sepeninggal 'Aliy. Namun, berbeda dengan dua karya sarjana Syi'ah sebelumnya, karya ini secara luas juga mengungkap

³⁷ Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, terj. Dedy Djamiluddin Malik, (Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M), h. 1-100.

³⁸ al-Sayyid Muhammad Ridlâ al-Husainiy al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syar'fah*, (Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1413 H), h. 21-564.

keberadaan dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para ulama non-Ahli Bait, khususnya dari kalangan sahabat dan tabiin.

Ali al-Shahristâniy, penulis Syi'ah lainnya, juga melakukan kajian terhadap subjek ini dalam bukunya *Man' Tadwîn al-Ḥadîts* yang telah dialihbahasakan dengan judul *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*.³⁹ Karya ini secara luas mengkaji sebab-sebab dilarangnya penulisan hadis berikut dampak-dampaknya. Larangan itu pada dasarnya datang dari para penguasa dan ulama Sunni. Sementara kalangan Ahli Bait sejak awal justru mendorong penulisan hadis. Dalam karya ini pun ditunjukkan naskah-naskah hadis yang disusun oleh para imam dan ulama Syi'ah.

Karya-karya akademis yang telah disebutkan pada umumnya ditulis dengan mengikuti sudut pandang ortodoksi Islam (Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah), kecuali karya al-ʿÂmiliy, Ja'fariyan, Ridlâ al-Jalâliy, dan al-Shahristâniy, yang disusun dengan menggunakan sudut pandang Syi'ah. Sebenarnya ada beberapa karya keserjanaan muslim maupun Barat yang ditulis dengan pendekatan baru dan boleh jadi akan menjembatani kesenjangan antara metode keserjanaan Barat dan pandangan ortodoksi Islam. Salah satu karya dimaksud adalah *Studies in Early Hadith Literature* yang ditulis oleh Muhammad Mustafa Azami.⁴⁰ Dalam edisi Arabnya, buku ini diberi judul *Dirâsat fî al-Ḥadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*.⁴¹ Karya itu berasal dari disertasi doktoral yang diajukan pada Universitas Cambridge di bawah supervisi Serjeant. Di Barat karya itu memperoleh pujian antara lain dari Arberry sebagai karya pioner yang bernilai sangat tinggi dan dikerjakan menurut standar keilmuan yang teliti. Selain itu, juga dinilai sebagai salah satu investigasi paling orisinal dan menggairahkan di bidangnya

³⁹ Sayyid Ali al-Shahristâniy, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 504-505.

⁴⁰ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 1-291.

⁴¹ Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsat fî al-Ḥadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1413 H/1992 M), juz I dan II, h. 1-712.

pada abad modern.⁴² Di dunia Islam, karya itu juga memperoleh penghargaan yang tinggi dan bahkan berhasil mengantarkan Azami meraih hadiah internasional Raja Faisal. Azami telah menelusuri secara cermat naskah-naskah hadis yang dicatat mulai masa Nabi saw, sahabat, hingga awal abad II H. Akhirnya, berdasarkan bukti-bukti yang ada, disimpulkan bahwa kebanyakan hadis telah diabadikan dalam dokumen tertulis selama masa hidup para sahabat.

Karya Imtiyâz Aḥmad, *Dalâ'il al-Tauṣīq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Ḥadīṣ* juga mempunyai pendekatan yang searah dengan karya Azami. Buku ini merupakan terjemahan dari karya disertasi penulis di Universitas Edinburgh dengan judul *The Significance of Sunnah and Hadith and Their Early Documentation* di bawah bimbingan Montgomery Watt. Di dalamnya mencoba melacak dokumen-dokumen hadis masa awal, baik dari periode Nabi saw., sahabat, maupun tabi'in. Sisi menarik dari karya ini adalah tesisnya bahwa dokumentasi tertulis hadis yang bersifat resmi telah dimulai pada periode Nabi saw., misalnya berupa kitab tentang sedekah, peraturan tentang zakat dan peraturan perundang-undangan yang tertulis lainnya, pakta-pakta dan perjanjian-perjanjian, surat-surat Nabi saw., dan seterusnya.⁴³

Pendekatan baru dalam studi *tadwîn* hadis juga dilakukan oleh Nabia Abbott melalui karyanya *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*.⁴⁴ Karya ini menyajikan penelusuran yang cukup cermat dan sistematis mengenai papirus-papirus hadis masa awal. Menurut Abbott, sebagian hadis telah dicatat pada masa Nabi saw. Karya penting lainnya yang masih senafas adalah *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. I yang

⁴² A. J. Arberry, "Foreword", dalam Azami, *Early Hadith Literature*, h. vii.

⁴³ Imtiyâz Aḥmad, *Dalâ'il al-Tauṣīq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Ḥadīṣ*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1410 H/1990 M), h. 147-590.

⁴⁴ Abbott, *Arabic Literary Papyri*, vol. II, h. 1-83.

ditulis oleh Fuat Sezgin.⁴⁵ Dalam karyanya yang terdiri dari 9 volume ini, pada vol. I Sezgin menguraikan secara kritis dan mendalam terhadap tulisan-tulisan hadis yang beredar pada abad I H hingga IV H.

Fokus studi karya-karya terdahulu umumnya diarahkan pada tradisi *tadwîn* hadis yang berlangsung di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah atau Syi'ah secara linear dan belum ada yang mencoba melakukan tinjauan ulang secara kritis dan komprehensif, misalnya dengan mempertemukan antara tradisi *tadwîn* hadis yang berlangsung di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Padahal, tinjauan ulang semacam ini, menurut Arkoun, akan dapat memecahkan problem tradisi Islam secara menyeluruh dari sudut pandang yang benar-benar historis.⁴⁶ Memang harus diakui bahwa karya Rasul Ja'farian di muka telah berusaha membandingkan antara tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Akan tetapi, buku kecil itu, selain pembahasannya singkat, juga masih kurang objektif dan berimbang jika dilihat dari perspektif Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Demikian pula halnya, dengan karya Muḥammad 'Ajjāj al-Khathīb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn* yang telah disebutkan di muka. Dalam karya ini telah disajikan pembahasan secara mendalam tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan sedikit disinggung tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah. Namun, pembahasannya tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan yang disebut terakhir tampak kurang objektif dan berimbang.⁴⁷ Selain itu, ada satu karya lagi yang ditulis oleh seorang ulama Syi'ah, Muḥammad Shâdiq Najmiy yang berjudul *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*.⁴⁸ Di dalam karya ini disajikan pembahasan tentang sejarah *tadwîn* hadis menurut kalangan Ahl

⁴⁵ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: E.J. Brill, 1969), vol. I, h. 53-233.

⁴⁶ Arkoun, *al-Fîkr al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 46.

⁴⁷ al-Khathīb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 364-373.

⁴⁸ Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 32-49.

al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah dan Syi‘ah. Akan tetapi, pembahasan di dalamnya juga cenderung subjektif dan tendensius, sehingga tidak banyak membantu untuk menjernihkan persoalan. Studi perbandingan yang lebih berimbang dan objektif mengenai subjek ini—dengan mempertemukan tradisi *tadwîn* di kalangan mazhab Ahli Bait dan mazhab-mazhab Islam lainnya, khususnya Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah—telah ditempuh oleh Muḥammad Ridlâ al-Jalâliy dalam karyanya yang telah disebutkan sebelumnya.⁴⁹ Namun sayangnya, pembahasan *tadwîn* hadis dalam karya itu hanya terbatas pada periode kenabian, sahabat, hingga tabi'in.

Seluruh karya yang telah disebutkan tidak ada satu pun yang mencoba melihat keterkaitan *tadwîn* hadis dengan historiografi Islam. Tulisan Azyumardi Azra berjudul “Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam”,⁵⁰ termasuk karya penting yang berusaha melacak kontribusi literatur hadis terhadap perkembangan historiografi Islam. Karya yang semula merupakan makalah orasi ilmiah pada Dies Natalis ke-36 IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, ini menyajikan informasi penting tentang perkembangan awal literatur hadis beserta kontribusinya dalam perkembangan historiografi awal Islam. Seperti layaknya makalah, dalam tulisan ini hanya disajikan pembahasan yang singkat saja. Akan tetapi, kelebihanannya, tulisan itu telah menjadi inspirasi paling penting bagi munculnya studi ini.

Karya lain yang perlu dicatat adalah *Early Muslim Historiography* oleh Nisar Ahmed Faruqi. Dalam bab VII buku ini, Faruqi berusaha menelusuri literatur-literatur hadis periode awal. Selain itu, juga sedikit disinggung tentang peran hadis yang sangat penting sebagai sumber sejarah Islam awal. Selanjutnya, dalam bab IX karyanya, Faruqi mencoba melacak perkembangan

⁴⁹ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 197-254.

⁵⁰ Azra, “Peranan Hadis”, h. 35-56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 19-45.

literatur-literatur *sîrah* dan *maghâziy*, serta pengaruh kuat disiplin hadis terhadap perkembangan literatur-literatur tersebut.⁵¹

Ahmad Amîn dalam *Fajr al-Islâm* pernah pula menelusuri sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis, serta kontribusi metodologis literatur hadis terhadap historiografi Islam. Menurut ahli sejarah, ini literatur-literatur sejarah Islam awal seperti *Sîrah* karya Ibn Hisyâm dan *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy, hampir semuanya mengikuti metode dan *uslûb* hadis.⁵² Sementara itu, Ibn Khaldûn dalam karyanya, *Muqaddimah* yang terkenal itu mengungkapkan tentang pentingnya metode kritik hadis (*al-ta'dîl wa al-tajrîh*) untuk menguji kebenaran narasi sejarah. Akan tetapi, metode ini bukan satu-satunya alat uji untuk mengukur kebenaran narasi sejarah. Berita-berita tentang suatu peristiwa, misalnya, tingkat kebenarannya harus pula dilihat dari segi kemungkinan terjadinya dan yang terakhir ini justru lebih penting dari sekadar *al-ta'dîl wa al-tajrîh*.⁵³

Shubhiy al-Shâlih dalam kitabnya *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, terutama pada bab IV, pasal 3, dan bab V, pasal 1, telah melakukan pelacakan tentang pengaruh studi hadis terhadap ilmu sastra (*adab*), sejarah (*târikh*) dan biografi (*sîrah*), serangan-serangan militer (*maghâziy*) dan penaklukan-penaklukan (*futûh*), serta kumpulan biografi (*tarâjim*) dan lapisan-lapisan generasi (*thabaqât*).⁵⁴ Begitu pula halnya, 'Aliy al-Râjihiy dalam karyanya *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu 'alâ al-Dars al-Lughawiy 'inda al-'Arab*, telah melakukan penelusuran seputar pengaruh disiplin ilmu hadis terhadap studi bahasa (*lughah*) dan, dalam batas-batas

⁵¹ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979), h. 171-280.

⁵² Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 202-215.

⁵³ 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 35-37.

⁵⁴ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 315-348.

tertentu, juga sastra Arab (*adab*).⁵⁵ Hanya saja, lingkup studi bahasa dan sastra dalam karya ini tampaknya tidak dimaksudkan untuk pengertian yang luas, sehingga dapat mencakup studi sejarah. Selain itu, Zubayr Shiddiqi melalui tulisannya yang berjudul “Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography” berusaha melacak secara singkat pengaruh literatur hadis terhadap bahasa Arab ataupun penyusunan kamus Arab, dan dalam batas-batas tertentu termasuk pula kamus biografis.⁵⁶

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan dalam membahas masalah pokok dan sub-sub masalah yang telah dirumuskan. Karena subjek utama studi ini berkisar pada proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, maka metode yang pertama-tama diambil dalam langkah pengumpulan data adalah metode historis.⁵⁷ Metode ini sangat berguna untuk merekonstruksi jejak peninggalan hadis secara akurat dan objektif. Dengan metode historis, studi ini berusaha mengungkap secara objektif berbagai fakta dan pandangan yang muncul di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah dan Syi‘ah. Di sini kedua mazhab diposisikan pada jarak yang sama secara kritis.⁵⁸ Sehingga

⁵⁵ Syaraf al-Dîn ‘Aliy al-Râjihîy, *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu ‘alâ al-Dars al-Lughawiy ‘Inda al-‘Arab* (Beirut: Dâr al-Nahdlat al-‘Arabiyah, 1983 M), h. 11-285.

⁵⁶ Muhammad Zubayr Shiddiqi, “Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography” dalam Mohamed Teher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1998), vol. XI, h. 126-140.

⁵⁷ Metode historis merupakan metode penelitian yang bertujuan untuk merekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi, dan mensistesisasi bukti untuk menetapkan fakta-fakta dan mencapai kesimpulan yang tegak. Lihat Stephen Issac dan William B. Michael, *Handbook in Research and Evaluation*, (California: Robert R. Knapp, Publisher, 1974), h. 14-17.

⁵⁸ Hal ini sejalan dengan pernyataan Arkoun bahwa seorang sejarawan semestinya menempatkan aliran-aliran Islam pada jarak yang sama secara kritis, tanpa ada pretensi untuk membenarkan suatu pandangan yang dominan. Jika seorang sejarawan telah terlibat dalam membenaran salah satu klaim, maka ia

munculnya berbagai pandangan yang berbeda dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah seputar problem *tadwîn* hadis akan diungkapkan sebagai sebuah realitas sejarah, tanpa berpretensi untuk terlibat dalam membenaran pandangan tertentu. Lebih jauh, metode historis dalam konteks ini bukan hanya memaparkan fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga melihat secara horizontal dengan mengungkap keterkaitan dan keterpengaruhannya, baik dari sisi ideologi ataupun nalar yang ada pada diri pengarang.⁵⁹

Selain itu, untuk melacak pengaruh atau kontribusi⁶⁰ *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam, dalam studi ini digunakan metode historis-komparatif. Hal itu dilakukan dengan cara menelusuri jejak kemunculan kedua disiplin tersebut hingga masa yang paling awal dalam sejarah Islam, dan sekaligus melakukan studi perbandingan antara keduanya, sehingga dapat diketahui bagaimana kontribusi *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam.

Dalam konteks studi sejarah, pengukuran terhadap pengaruh sendiri pada dasarnya merupakan proses yang bersifat subjektif.

tidak lagi berposisi sebagai sejarawan, melainkan sebagai seorang yang partisan. Lihat Arkoun, *al-Fikr al-Islâmîy*, h. 247.

⁵⁹ Penjelasan tentang metode itu misalnya dapat dilihat dalam Arkoun, *al-Fikr al-Islâmîy*, h. 240; Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", wawancara dengan Hashem Shaleh, *Ulumul Qur'an*, no. 5 dan 6, 1994, h. 163.

⁶⁰ Istilah "pengaruh" (*influence*) dan "kontribusi" (*contribution*) sering dipakai oleh para penulis dalam karya mereka. Sebagian sarjana, seperti W. Montgomery Watt, Muhammad A. R. Khan, Ziauddin Ahmad, dan I. H. Qureshi, telah menggunakan istilah "pengaruh" (*influence*) dan "kontribusi" (*contribution*) secara bergantian dengan makna yang kurang lebih sama. Lihat W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 1; Muhammad A. R. Khan, *A Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993), h. 63-64; Ziauddin Ahmad, *Influence of Islam on World Civilization*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996), h. 18-19; I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1197. Dalam studi ini pun istilah "pengaruh" dan "kontribusi" dipakai secara bergantian dengan maksud yang kurang lebih sama.

Walaupun begitu, Louis Gottschalk telah mengajukan konsiderasi-konsiderasi yang dapat menegaskan bahwa suatu tokoh, benda, dan peristiwa sejarah memberikan pengaruh atau kontribusi terhadap yang lain: (1) jika A mempunyai pengaruh terhadap B, maka A tentunya merupakan anteseden (hal yang mendahului) atau minimal bersamaan waktunya dengan B; (2) kemiripan pikiran atau perilaku B dengan A mungkin pula merupakan indikasi mengenai adanya pengaruh, namun secara intrinsik dalam dirinya sendiri tidak cukup untuk membuktikan hal itu. Begitupun ketidakmiripan bukan merupakan bukti tentang tidak adanya pengaruh, karena pengaruh itu mungkin merupakan suatu protes atau reaksi nyata yang menghasilkan seperangkat gagasan atau perilaku yang tidak dapat diterangkan dengan cara lain; (3) pengakuan B mengenai pengaruh A, mungkin pula membantu dalam menegaskan pengaruh, tetapi pengaruh itu mungkin saja dapat bekerja secara efektif meski tidak diketahui dan karenanya juga tidak diakui. Di lain pihak, suatu pengaruh mungkin diakui secara tulus, namun dalam kenyataannya lebih merupakan imajinasi daripada realitas, misalnya apabila pengarang memperlihatkan preferensi dan kesetiaan sastra atau seni, atau apabila pengarang mempergunakan kutipan untuk memperoleh efek retorik; dan (4) karena semua bentuk pengujian tersebut, kecuali ujian waktu, tidak bersifat memastikan, padahal waktu hanya memberikan kepastian apabila dapat dibuktikan adanya suatu anakronisme dalam urutan sebab-akibat, maka bukti yang paling baik bahwa B dipengaruhi oleh A adalah mencoba mengeliminasi sebab-sebab lain yang muncul pada pikiran dan tindakan B.⁶¹

⁶¹ Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 249-250. Dalam konteks penelitian sejarah, definisi pengaruh (*influence*) sendiri, seperti diungkapkan Gottschalk, yaitu “*a persistent, shaping effect upon the thought and behavior of human being, singly or collectively.*” (suatu bentuk efek yang bersifat teguh dan membentuk terhadap pemikiran dan tingkah laku manusia, baik secara perorangan ataupun kolektif). Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 233.

Berdasarkan konsiderasi-konsiderasi di atas, maka pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam dapat diuji dengan cara: (1) menelusuri jejak sejarah *tadwîn* hadis dan historiografi Islam pada masa yang paling awal dalam sejarah Islam, sehingga diketahui bahwa literatur hadis lebih dahulu muncul daripada karya historiografi Islam, dan bahkan pada awalnya studi sejarah Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari studi hadis; (2) melihat kesamaan-kesamaan atau kemiripan-kemiripan antara literatur hadis dan karya historiografi Islam dalam hal isi dan metodologi; (3) melacak pengakuan dari sejumlah ahli sejarah tentang pengaruh *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam, baik lewat pengakuan langsung ataupun dalam bentuk pengutipan; dan (4) mencoba mengeliminasi sebab-sebab lain di luar *tadwîn* hadis yang mungkin pula memberikan pengaruh terhadap perkembangan historiografi Islam.

Namun demikian, karena hadis merupakan masalah sensitif yang bersentuhan langsung dengan jantung kesadaran keagamaan umat Islam, maka penggunaan metode historis atau historis-komparatif dianggap belum memadai. Untuk melengkapinya dalam studi ini juga diterapkan metode *ushûl al-ḥadîts* (*mushthalah al-ḥadîts*).⁶² Jadi, penelitian ini berupaya memadukan antara metode historis atau historis-komparatif di satu sisi dengan metode *ushûl al-ḥadîts* (metodologi hadis) di sisi yang lain. Para sarjana hadis sendiri pada dasarnya terbuka terhadap semua kritik yang ditujukan terhadap karya-karya hadis, sepanjang kritik itu tidak didasarkan pada asumsi yang keliru bahwa tidak ditemukannya rekaman tertulis menjadi petunjuk atas tiadanya

⁶² *Mushthalah al-Ḥadîts* adalah kaidah-kaidah untuk mengetahui kondisi sanad dan matan hadis, periwayatan hadis, dan sifat-sifat periwayat. Lihat Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, (t.t.; Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttaḥidah, t.th.), h. 6; al-Thahhan, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 14; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 7-8. Dalam *mushthalah al-ḥadîts* sendiri tercakup berbagai cabang disiplin ilmu hadis, di antaranya yang terpenting dan relevan dengan studi ini adalah: ilmu *târîkh al-ruwâb*, ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dîl*, ilmu *thabaqât al-muḥaddîtsîn*.

hadis. Ini barangkali sejalan dengan prinsip yang terkenal dalam filsafat Islam, bahwa “*‘adam al-wujdân lâ yadallu ‘alâ ‘adam al-wujûd’*” (tidak adanya pengetahuan tentang sesuatu bukanlah merupakan bukti bagi tiadanya sesuatu).⁶³ Karena itu, studi ini berupaya mempertemukan antara bukti-bukti dokumenter dengan informasi-informasi historis yang berasal dari para nara-sumber (periwat), sejauh mereka dapat dipercaya (*tsiqah*) dan didukung oleh mata-rantai transmisi yang berkesinambungan (*muttashil*).

Dalam proses pengumpulan data, studi ini lebih banyak mendasarkan diri pada telaah naskah atau dokumen.⁶⁴ Sumber data yang digunakan terdiri atas sumber primer dan sekunder.⁶⁵ Sumber primer dalam penelitian ini meliputi naskah-naskah atau kitab-kitab hadis yang ditulis oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah dan Syi’ah antara abad I H hingga V H, seperti: *Musnad* Imam Zaid (w. 122 H), *Muwaththa’* Mâlik (w. 179 H), *al-Sunan al-Ma’tsurah* dan *Musnad* al-Syâfi’iy (w. 204 H), *Musnad* al-Humaidiy (w. 219 H), *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H), *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H), *Sunan* Abi Dâwud (w. 275 H), *Jâmi’* al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Mahâsin* al-Barqiy (w. 280 H), *Sunan* al-Nasâ’iy (w. 303 H), *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), h. 15.

⁶⁴ Penjelasan tentang metode penelitian naskah dan dokumentasi dapat dilihat dalam Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), h. 30-43, 70-96; Sartono Kartodirdjo, “Metode Penggunaan Bahan Dokumen”, dalam Koentjaraningrat *et al.*, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 61-92.

⁶⁵ Karena penelitian ini menerapkan metode historis, maka yang dimaksud dengan sumber primer adalah sumber yang disampaikan oleh saksi mata. Apa yang disebut sumber primer oleh sejarawan seringkali dianggap sebagai sumber sekunder dalam penelitian ilmu sosial. Hal demikian terjadi karena yang dianggap sumber primer dalam kancah penelitian ilmu sosial adalah hasil wawancara langsung dengan responden. Kemudian yang dimaksud dengan sumber sekunder adalah sumber yang disampaikan oleh bukan saksi mata. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 53; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Benteng, 1995), h. 96.

H), *al-Kâfiy* al-Kulainiy (w. 329 H), *Shahîh* Ibn Hîbbân (w. 354 H), *al-Mu'jam* al-Thabrâniy (w. 360 H), *Man lâ Yahdlurub al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), *Nahj al-Balâghah* karya al-Syarîf al-Radliy (w. 406 H), *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H), serta *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istîsbâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H).⁶⁶

Sumber-sumber primer lainnya adalah: *al-Sîrat al-Nabawiyah* karya Ibn Ishâq (w. 151 H), *Kitâb al-Amwâl* karya Ibn Salâm (w. 224 H), *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Târîkh* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târîkh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Ma'ârif* karya Ibn Qutaibah (w. 276 H), *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H), *Târîkh* karya al-Ya'qûbiy (w. 292 H), *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy (w. 310 H), *al-Jarh wa al-Ta'dîl* karya Ibn Abî Hâtîm al-Râziy (w. 327 H), *al-Futûh* karya Ahmad ibn A'tsam (w. 314 H), *Murîj al-Dzahab* karya al-Mas'ûdiy (w. 346 H), *Kitâb al-Tsiqât* karya Ibn Hîbbân (w. 354 H), *Dalâ'il al-Nubumwab* karya Abû Nu'aim al-Ashbahâniy (w. 430 H), *Rijâl al-Najâsiy* karya al-Najâsiy (w. 450 H), *Dalâ'il al-Nubumwat wa Ma'rifaat Ahwâl Shâhib al-Syarî'ah* karya al-Baihaqiy (w. 458 H), *Rijâl al-Thûsiy* dan *al-Fibriy* karya al-Thûsiy (w. 460 H), *Taqyîd al-'Ilm*, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, dan *Târîkh al-*

⁶⁶ Sumber-sumber primer yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini hampir sepenuhnya menggunakan sumber cetakan. Hal ini barangkali tidak terlalu menjadi problem. Pasalnya, menurut Louis Gottschalk, sumber primer tidak perlu asli dalam pengertian hukum dari kata asli, yakni dokumen itu sendiri (biasanya versi tulisan yang pertama) yang isinya menjadi subjek pembicaraan, karena seringkali suatu kopi yang belakangan atau atau suatu edisi cetakan juga memenuhi syarat sebagai sumber primer. Misalnya saja, mengenai karya-karya klasik Yunani dan Romawi jarang sekali ada kopi-kopi asli. Sumber primer, lanjut Gottschalk, hanya harus asli dalam arti kesaksiannya tidak berasal dari sumber lain, melainkan berasal dari tangan pertama. Hal demikian, menurut Gottschalk, perlu ditekankan untuk menghindari kekacauan antara sumber asli dan sumber primer. Kekacauan itu timbul karena penggunaan yang sangat serampangan dari kata asli. Kata itu sering digunakan oleh sejarawan sebagai sinonim dari kata manuskrip atau yang berasal dari arsip. Padahal, sumber manuskrip tidak lebih primer dari suatu sumber cetakan, dan boleh jadi sumber manuskrip merupakan suatu turunan dan bukan sumber asli. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 53-54.

Baghdâd karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), serta *Jâmi' Bayân al-Ilm wa Fadlîh* dan *al-Durar fî Iktishâr al-Maghâziy wa al-Siyar* karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H).

Karya-karya awal yang berkaitan dengan ilmu hadis juga ditempatkan sebagai sumber primer. Di antaranya adalah: *al-Risâlah* karya al-Syâfi'iy (w. 204 H), *Kitâb al-Tamyîz* karya Muslim (w. 261 H), *al-'Ilal al-Kabîr* dan *al-'Ilal al-Shaghîr* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Muhaddîts al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy* karya al-Râmahhurmuziy (360 H), *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah* dan *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâbiy al-Sâmi'* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Ma'rifa' 'Ulûm al-Hadîts* karya al-Hâkim (w. 405 H).

Sumber-sumber sekunder dalam penelitian ini adalah kitab-kitab hadis yang muncul setelah abad V H, seperti: *Jâmi' al-Ushûl* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *Kanz al-'Ummâl* karya al-Muttaqiy al-Hindiy (w. 975 H) dan *Bihâr al-Anwâr* karya al-Majlisiy (w. 1111 H). Selain itu, juga karya-karya sejarah dan biografis, seperti: *Mu'jam al-Udabâ'* dan *Mu'jam al-Buldân* karya Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H), *al-Kâmil fî al-Târikh* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân* karya Ibn Khallikân (w. 681 H), *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ'il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs (w. 734 H), *Tabdzîb al-Kamâl* karya al-Mizziy (w. 742 H), *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, *Tadzkirat al-Huffâdz*, dan *Târikh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A'lâm* karya al-Dzahabiy (w. 748 H), *al-Bidâyat wa al-Nihâyah* dan *al-Sîrat al-Nabawiyah* karya Ibn Katsîr (w. 774 H), *Ahâdîts Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn 'Uqbah* karya Yûsuf ibn Muḥammad (w. 789 H), *Muqaddimat Ibn Khaldûn* karya Ibn Khaldûn (w. 808 H), *Tabdzîb al-Tabdzîb* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 852 H), *al-Mukhtasbar fî 'Ilm al-Târikh* karya al-Kâfiyajiyy (w. 879 H), dan *I'lân bi al-Taubîkh li Man Dzamma al-Târikh* karya al-Sakhâwiy (w. 902 H), dan *Majma' al-Rijâl* karya al-Qahyâ'iy.

Sumber sekunder lainnya adalah kitab-kitab ilmu hadis yang ditulis pasca abad V H. Di antaranya adalah: *'Ulûm al-Hadîts* karya

Ibn al-Shalâh (w. 643 H), *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma'rifat al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr* karya al-Nawâwiy (w. 676 H), *al-Kbulâshab fî Ushûl al-Ḥadîts* karya al-Thîbîy (w. 743 H), *Iktishâr 'Ulûm al-Ḥadîts* karya Ibn Katsîr (w. 774 H), *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfîyat al-Ḥadîts* dan *al-Taqyîd wa al-Idlâh limâ Uthliqa wa Ughliqa min Muqaddimat ibn al-Shalâh* karya al-'Irâqiy (w. 806 H), *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah Ahl al-Atsar* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 852 H), *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfîyyat al-Ḥadîts li al-'Iraqiy* karya al-Sakhâwiy (w. 902 H), *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy* karya al-Suyûthiy (w. 911 H), *Ma'âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtabidîn* karya Ibn Zain al-Dîn (w. 1010 H), *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Ḥadîts* karya al-Qâsimiy (w. 1332 H), *Manhaj Dzawiy al-Nazhar* karya al-Tirmisiy (w. 1338 H), *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarh Iktishâr 'Ulûm al-Ḥadîts* karya Syâkir (w. 1377 H), dan *Ushûl al-Ḥadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah* karya al-Subahâniy.

Karya-karya akademis yang ditulis pada abad belakangan ini juga dijadikan sebagai sumber sekunder. Di antaranya yang terpenting adalah: *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawîyyah* karya al-Zahrâniy, *al-Ḥadîts wa al-Muhadditsîn* karya Abû Zahwu, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn* karya al-Khathîb, *Studies in Early Hadith Literature* karya Azami, *Dalâil Tausîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Ḥadîts* karya Imtiyâz Ahmad, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition* karya Nabia Abbott, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. I karya Fuat Sezgin, *Târîkh al-Adab al-'Arabiy* karya Brockelmann, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawîyyat al-Syarîfah* karya al-'Âmiliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah* karya Ridlâ al-Jalâliy, *The Prohibition of Recarding the Hadith: Causes and Effects* karya Ali al-Shahristâniy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain* karya Shâdiq Najmiy, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis* karya Rasul Ja'fariyan, *al-Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah dan Madinan Society at the Time of the Prophet* karya al-'Umariy, *Majmû'at al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyat li al-'Abd al-Nabawiy wa al-Khulafâ' al-Râsyidah* karya Hamidullah, *Fajr al-Islâm* karya Ahmad Amîn, *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*

karya Shibli Nu‘mani, *Early Muslim Historiography* karya Faruqi, *Manhaj Kitâbat al-Târikh al-Islâmiy* karya al-Sulamîy, *A History of Muslim Historiography* karya Rosenthal, *Nasy’at al-Tadwîn al-Târikiyy* ‘*Ind al-‘Arab* karya Husain Nashshâr, *Mashâdir al-Târikh al-Islâmiy wa Manâhij al-Bahs fih* karya Ismâ‘il Kâsyif, *Madkhal ilâ al-Sirat al-Nabawîyyah* karya al-Mahdiliy, *Filsafat Kebudayaan Islam* karya al-Sharqawi, *Historiografi Islam Kontemporer* karya Azyumardi Azra, dan *Historiografi Islam* karya Badri Yatim.

Kemudian dalam pengolahan dan analisis data diterapkan metode kualitatif.⁶⁷ Sebagai konsekuensi logis dari metode atau pendekatan sejarah yang telah diajukan sebelumnya, maka data-data primer ataupun sekunder yang diperoleh melalui proses pengumpulan data (sumber) selanjutnya diuji dan diseleksi melalui prosedur kritik sumber, baik kritik ekstern maupun intern, yang dipadukan dengan metode kritik sanad dan matan. Perlu diutarakan bahwa data-data yang dihimpun pada dasarnya telah melewati prosedur kritik dan seleksi yang ketat karena umumnya diperoleh dari karya-karya hadis, *sîrah*, *asmâ’ al-rijâl*, dan *târikh* yang otoritatif. Atas dasar itu, maka prosedur kritik sumber dalam studi ini tidak dilakukan secara ketat dan kaku, misalnya dengan menguji secara keseluruhan kredibilitas tiap-tiap nara-sumber (periwayat), mata-rantai transmisi (sanad), ataupun isi kandungan masing-masing teks. Lagi pula, para sarjana hadis sendiri menetapkan standar kritik yang lebih longgar dalam menghadapi

⁶⁷ Metode kualitatif merujuk pada prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif. Lihat Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method*, (New York: John Wiley & Sons, 1975), h. 4. Dalam penelitian kualitatif antara lain tercakup ciri-ciri berikut: (1) realitas sosial bersifat subjektif dan plural; (2) konteks penelitian bersifat holistik; (3) metode penelitian bercorak historis, etnografis, dan studi kasus; (4) analisis data bersifat deskriptif; dan (5) pola penalaran bersifat induktif. Penjelasan yang saling melengkapi, lihat Madeleine Leininger, “Evaluation Criteria and Critique of Qualitative Research Studies”, dalam Janice M. Morse (ed.), *Critical Issue in Qualitative Research Methods*, (California, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc, 1994), h. 106; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), h. 31-37.

hadis-hadis historis ataupun *kehabbar* dibanding dengan hadis-hadis hukum.

Proses selanjutnya, data-data dari hasil seleksi itu dilakukan analisis yang dalam perspektif studi sejarah disebut dengan interpretasi atau penafsiran. Interpretasi sejarah ditempuh melalui dua bentuk, yakni analisis dan sintesis.⁶⁸ Tanpa interpretasi, data-data sejarah pada dasarnya tidak bisa berbicara.⁶⁹ Namun demikian, karena sumber-sumber data di sini kebanyakan dalam bentuk *kehabbar*—berupa riwayat hadis, *sīrah* atau *maghâzīy*, serta *asmâ' al-rijâl*—maka tiap-tiap *kehabbar* pada dasarnya telah melingkupi dirinya sendiri, tanpa adanya dukungan referensi lain.⁷⁰ Jadi, tanpa dilakukan interpretasi pun, data-data itu telah mampu berbicara sendiri. Hal demikian bukan berarti bahwa interpretasi tidak diperlukan lagi di sini. Interpretasi sejarah tetap dibutuhkan, misalnya untuk mencari jawaban tentang mengapa muncul karya-karya kompilasi hadis yang berbeda antara aliran-aliran Islam dan bagaimana proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis itu berlangsung.

Dalam proses analisis atau interpretasi, data-data dari hasil seleksi kemudian ditafsirkan guna menjelaskan hubungan antarfakta berdasarkan kerangka teoretis yang telah disusun. Untuk keperluan interpretasi, data-data itu dikelompokkan berdasarkan kategori aliran, yakni Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Dari dua kategori aliran itu, kemudian dijabarkan kronologi historis *tadwīn* hadis dan perangkat metodologis yang digunakan dalam proses *tadwīn* hadis. Meskipun Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah merupakan dua kategori yang berbeda, dalam proses analisis data di sini keduanya ditempatkan dalam satu kesatuan unit analisis secara terintegrasi (holistik). Setelah analisis

⁶⁸ Analisis berarti menguraikan, sedangkan sintesis berarti menyatukan, yakni mengelompokkan data-data menjadi satu. Lihat Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 100-101.

⁶⁹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 100.

⁷⁰ Penjelasan tentang karakteristik *kehabbar* ini, lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66.

data dilakukan, akhirnya fakta-fakta sejarah yang dihasilkan direkonstruksi secara sistematis dengan memperhatikan aspek kronologis.

Bab II

TADWĪN HADIS DAN HISTORIOGRAFI ISLAM: TINJAUAN KONSEPTUAL

Sebagai kerangka teoretis, dalam bab ini diketengahkan tinjauan umum tentang konsep dasar *tadwīn* hadis, historiografi Islam, dan konsep hadis berikut posisinya sebagai cikal-bakal historiografi Islam. Ketiga konsep itu penting dijabarkan untuk memberikan landasan teoretis yang kokoh bagi pembahasan bab-bab selanjutnya yang berturut-turut akan menelusuri perjalanan historis *tadwīn* hadis, kerangka metodologis *tadwīn* hadis, dan kontribusi *tadwīn* hadis dalam perkembangan historiografi Islam.

A. Konsep dan Bentuk Dasar *Tadwīn* Hadis

1. Pengertian *Tadwīn* Hadis

Kata *tadwīn* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *dawwana*, “menulis” atau “mendaftar”.¹ Secara literal, kata *tadwīn* mengandung arti “penghimpunan”, seperti disebutkan dalam kamus *Tāj al-‘Arūs: dawwanahu tadwīnan jama‘ahu*.² Al-Zahrāniy, dengan mengutip kamus Arab, mengartikan kata *tadwīn* dengan “kumpulan *shuḥuḥ*”,³ sehingga dalam makna ini *tadwīn* identik dengan *dīwān*. Selain itu, kata *tadwīn* dapat berarti “mengikat

¹ G. H. A. Juynboll, “Tadwīn”, dalam P. J. Bearman *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 2000), vol. X, h. 81; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 350.

² Abū Faidl al-Sayyid Muḥammad Murtaḍlā al-Husainiy al-Wasithiy al-Zabīdiy al-Hanafiy, *Syarḥ al-Qāmūs al-Musammā Tāj al-‘Arūs min Jawābir al-Qāmūs*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), juz IX, h. 304. Atas dasar itu, menurut Azami, kata *tadwīn* tidak mengandung makna yang persis sama dengan “penulisan”. Lihat Muḥammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 20.

³ Muḥammad ibn Mathar al-Zahrāniy, *Tadwīn al-Sunnat al-Nabawīyyah: Nas‘atuhu wa Tathannuruḥu*, (Tha’if: Matkatabat al-Shādiq, 1412 H), h. 74. Bandingkan dengan Muḥammad ibn Ya‘qûb al-Firûz Âbâdiy, *al-Qāmūs al-Muḥîṭ*, (Mesir: Mushtafâ al-Bâbiy al-Ḥalabiy wa Aulâduḥ, 1371 H/1952 M), juz IV, h. 226.

sesuatu yang terpisah-pisah atau tercerai-berai dan menghimpunnya dalam sebuah *divân* atau kitab yang memuat di dalamnya lembaran-lembaran.”⁴

Seakar dengan kata *tadwîn* adalah *divân* yang mengandung arti “kumpulan *shubuh*”.⁵ Kata *divân* terkadang juga digunakan dengan arti “buku yang memuat nama-nama anggota tentara dan donatur”.⁶ Peletak pertama *divân* dalam Islam adalah Khalifah ‘Umar ibn al-Khaththâb.⁷ Sejumlah sumber menyebutkan bahwa kata *divân* sendiri berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab.⁸

Kata *tadwîn* telah umum digunakan dalam sejumlah literatur studi hadis, baik yang ditulis oleh ulama Sunni ataupun Syi‘ah, untuk menunjuk proses kompilasi dan kodifikasi hadis.⁹ Berbeda halnya dengan literatur studi al-Qur‘an yang tampaknya jarang menggunakan kata *tadwîn*, dan sebaliknya lebih sering memakai kata *jam‘*, untuk merujuk pengertian serupa.¹⁰ Selain dalam studi

⁴ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 11.

⁵ al-Zabîdiy, *Tâj al-‘Arûs*, juz IX, h. 304; Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Makram ibn Manzhûr al-Ifriqiy al-Mishriy, *Lisân al-‘Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1410 H/1990 M), jilid XIII, h. 166; al-Fîrûz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mubâḥḥ*, juz IV, h. 226.

⁶ al-Zabîdiy, *Tâj al-‘Arûs*, juz IX, h. 304; al-Fîrûz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mubâḥḥ*, juz IV, h. 226.

⁷ al-Zabîdiy, *Tâj al-‘Arûs*, juz IX, h. 304.

⁸ Aḥmad ibn ‘Aliy al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-‘Aṣyâ fî Shinâ‘at al-Insyâ’*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz I, h. 123-124; Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, jilid XIII, h. 166.

⁹ Lihat, misalnya, Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaththîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993); Mushthafâ Qushair al-‘Amiliy, *Kitâb ‘Alîy ‘Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyat al-Syarîfah*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-‘Allâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M); al-Sayyid Muḥammad Ridlâ al-Husain al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, (Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-‘Ilâm al-Islâmiy, 1413 H).

¹⁰ Lihat, misalnya, Shubḥiy al-Shâlih, *Mabâḥits fî ‘Ulûm al-Qur‘ân*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1988), h. 65-89; Muḥammad ‘Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur‘ân*, (Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1405 H/1985), h. 49-61; Mannâ‘ al-Qaththân, *Mabâḥits fî ‘Ulûm al-Qur‘ân*, (t.t.: Mansyurât al-‘Ashr al-Ḥadîts, 1393 H/1973 M), h. 118-134. Namun demikian, ada pula sebagian ulama yang menggunakan kata *tadwîn* untuk merujuk proses kompilasi dan

hadis, kata *tadwîn* juga sering digunakan dalam studi tafsir,¹¹ fikih,¹² ushul fikih,¹³ sejarah Islam,¹⁴ dan berbagai disiplin ilmu keislaman lainnya.

Secara terminologis, sejumlah sarjana telah mendefinisikan *tadwîn* hadis secara beragam. Muḥammad Darwisy, misalnya, mengartikan *tadwîn* hadis dengan “penulisan (*kitabâh*) hadis-hadis yang berasal dari Nabi saw. dan penghimpunannya (*jam*) dalam satu atau beberapa sahifah, sampai akhirnya menjadi sebuah kitab yang tertib dan teratur, serta menjadi rujukan umat Islam setiap kali menjadikannya sebagai dalil.”¹⁵ Mannâ‘ al-Qaththân mendefinisikan *tadwîn* hadis dengan “usaha pengumpulan hadis yang tertulis dalam bentuk *shuhuf* atau yang masih terpelihara dalam bentuk hafalan, dan kemudian menyusunnya hingga

kodifikasi al-Qur’an. Ibn al-Khathîb dan al-Shâbûniy, misalnya, pernah memakai kata *tadwîn* untuk merujuk proses yang sama. Bahkan, Muḥammad Qubaisy memberi nama kitabnya yang membahas seputar sejarah kompilasi dan kodifikasi al-Qur’an dengan judul *Tadwîn al-Qur’ân al-Karîm*. Lihat Ibn al-Khathîb, *al-Furqân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 33; al-Shâbûniy, *‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 49; Muḥammad Qubaisy, *Tadwîn al-Qur’ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1401 H/1981 M).

¹¹ Lihat, misalnya, Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânîy, *Manâbil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 31; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân al-Karîm*, (Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1412 H/1992 M), 30-31; al-Qaththân, *‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 340-342.

¹² Lihat, misalnya, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Jauziy al-Tsa‘âlaby al-Fârisiy, *al-Fîkr al-Sâmiy fî Târikh al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1995 M), juz I, h. 401; Abû al-Ḥasan ‘Aliy al-Ḥusniy al-Nadwiy, *Rijâl al-Fîkr wa al-Da’wat fî al-Islâm*, (Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M), juz I, h. 104.

¹³ Lihat, misalnya, Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fîkr al-‘Arabiy, t.th.), h. 10-11; ‘Abd al-Wahhâb Khalâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Kuwaitiyah, 1388 H/ 1968 M), h. 17.

¹⁴ Lihat, misalnya, Ḥussain Nashshâr, *Nasy’at al-Tadwîn al-Târikiy ‘ind al-‘Arab*, (Kairo: Maktabaṭ al-Nahdlat al-Mishriyah, t.th.), h. 5-8; Muḥammad Aḥmad Tarhîniy, *al-Mu’arrikhîn wa al-Târikh ‘ind al-‘Arab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1991 M), h. 33-38.

¹⁵ ‘Âdil Muḥammad Muḥammad Darwisy, *Nazhrât fî al-Sunnat wa ‘Ulûm al-Ḥadîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 75.

menjadi sebuah kitab.”¹⁶ Sedangkan al-Zahrâniy mengajukan pengertian *tadwîn* (hadis) dengan “*tashnîf* dan *ta’lîf*.”¹⁷

Ahmad Amîn mengartikan *tadwîn* dengan “mengikat (*taqyîd*) *akhbâr* dan *âtsâr* dalam bentuk tulisan.”¹⁸ Sementara itu, Juynboll mencatat bahwa dalam terminologi ilmu hadis, *tadwîn* diartikan dengan “usaha penghimpunan hadis dalam sebuah tulisan yang bertujuan untuk mendapatkan aturan-aturan hukum darinya, dan bukan untuk tujuan hafalan semata.”¹⁹

Dari kelima definisi di atas, setidaknya dapat dipahami bahwa *tadwîn* hadis merupakan upaya penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, ataupun kitab. Namun demikian, masih ada perbedaan tertentu antara masing-masing definisi. Dalam definisi Muhammad Darwisy, *tadwîn* hadis mencakup penulisan teks hadis untuk yang pertama kali dan umumnya berasal dari rekaman lisan (*kitâbah*), lalu pengumpulan tulisan-tulisan hadis yang berasal dari rekaman lisan tersebut (*jam’*), dan akhirnya penyusunan hadis dalam sebuah kitab secara tertib dan teratur (*tashnîf*). Sementara Mannâ’ al-Qaththân membatasi *tadwîn* hadis hanya pada penghimpunan (*jam’*) hadis yang berasal dari sahifah-sahifah (*shuhuf*) ataupun dari rekaman lisan dalam sebuah kitab. Menurut definisi al-Zahrâniy, *tadwîn* hadis mencakup pengertian *tashnîf* (penyusunan hadis dalam sebuah kitab secara tertib dan sistematis) dan *ta’lîf* (penyusunan hadis dalam sebuah kitab). Berbeda dengan rumusan Ahmad Amîn yang membatasi pengertian *tadwîn* dengan mengikat hadis dalam bentuk tulisan secara lebih umum. Sedangkan Juynboll membatasi cakupan *tadwîn* hanya pada penghimpunan hadis dalam sebuah tulisan yang memuat aturan-aturan hukum.

¹⁶ Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Ĥadîts*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1412 H/1992 M), h. 33.

¹⁷ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 11.

¹⁸ Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 163.

¹⁹ Juynboll, “Tadwîn”, h. 81.

Untuk memberikan gambaran yang lebih utuh seputar konsep *tadwîn* hadis, dalam pembahasan berikut ini diuraikan segi-segi persamaan dan perbedaan antara konsep *tadwîn* dengan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'lif*, *jam'*, dan *kitâbah*.

2. Persamaan dan Perbedaan *Tadwîn*, *Tashnîf*, *Ta'lif*, *Jam'*, dan *Kitâbah*

Menurut pengamatan Azami, sejauh ini telah muncul misinterpretasi terhadap istilah *tadwîn* (penghimpunan), *tashnîf* (pengklasifikasian), dan *kitâbah* (penulisan), yang berakibat pada kesalahpahaman tentang awal penulisan hadis.²⁰ Imtiyâz Ahmad juga mengakui jika terjadi misinterpretasi atas istilah *tadwîn*, *tashnîf*, *jam'*, *kitâbah*, dan sejenisnya, yang membawa kepada persepsi yang keliru mengenai keterlambatan dokumentasi tertulis hadis.²¹

Terjadinya misinterpretasi dan kesalahpahaman seperti itu barangkali dapat dimaklumi karena sesungguhnya antara istilah *tadwîn* dengan beberapa istilah lainnya, semisal *tashnîf*, *ta'lif*, *jam'*, maupun *kitâbah*, terdapat persinggungan makna yang pada intinya merujuk kepada "penulisan".²² Namun, seperti yang akan dijelaskan, antara istilah-istilah itu terdapat perbedaan tertentu dalam hal cakupan makna.

Dari seluruh istilah tadi yang paling luas cakupannya barangkali adalah *kitâbah* (penulisan). Istilah *kitâbah* secara umum merujuk kepada seluruh bentuk penulisan hadis, baik yang diikuti dengan usaha penghimpunan atau tidak, yang disertai dengan usaha pengklasifikasian atau tidak. Meski begitu, Mannâ' al-Qaththân mengartian *kitâbah* secara lebih ketat dengan "penulisan

²⁰ Muhammad Mustafa Azami, *Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Centre, 1977), h. 27; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 19.

²¹ Imtiyâz Ahmad, *Dalâ'il Tausîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Hadîs*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1410 H/ 1990 M), h. 238-285.

²² Misalnya dalam sebuah kamus dikemukakan bahwa istilah-istilah itu mengandung arti penulisan, meskipun tiap-tiap istilah memiliki arti yang lebih khusus. Lihat Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 29, 160, 351, 616, 951.

hadis dalam satu sahifah (*shahîfah*) atau beberapa sahifah (*shuhuf*).²³ Selain itu, istilah *kitâbah* juga bisa diartikan dengan penulisan teks hadis untuk yang pertama kali.²⁴

Sebagian ahli telah menyamakan pengertian *tadwîn* dengan *kitâbah* (penulisan).²⁵ Karena itu, tidak mengherankan jika ungkapan Mâlik ibn Anas yang menyebutkan, “*Anwalu ma dawwana al-‘ilm Ibn Syihâb*”,²⁶ secara keliru dipahami bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu (hadis) adalah Ibn Syihâb al-Zuhriy.²⁷ Padahal, menurut Imtiyâz Aḥmad, ungkapan itu seharusnya dipahami bahwa orang yang pertama kali mengumpulkan tulisan-tulisan hadis adalah al-Zuhriy. Sebab *tadwîn* mengandung arti pengumpulan teks-teks tertulis hadis dari naskah yang sudah ada, bukan untuk penulisan yang pertama kali (*kitâbah*).²⁸ Namun, yang menjadi persoalan, ternyata al-Zuhriy juga melakukan penulisan teks hadis pertama kali yang berasal dari rekaman lisan (*kitâbah*). Aḥmad tidak menolak kenyataan bahwa al-Zuhriy ataupun orang-orang yang semasa dengannya terkadang menghimpun hadis-hadis yang berasal dari periwayatan lisan, tetapi capaian mereka yang paling utama adalah himpunan dari tulisan-tulisan hadis.²⁹ Sedangkan menurut al-Zahrâniy, maksud dari ungkapan itu bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat publik atau massal dimulai oleh al-Zuhriy atas perintah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz.³⁰ Karena itu, dapat dipahami bahwa *tadwîn* hadis

²³ al-Qaththân, *Ulûm al-Ḥadîs*, h. 33.

²⁴ Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 281-283.

²⁵ ‘Abd al-Majîd Dayyâb, misalnya, mengungkapkan bahwa yang dimaksud dengan *tadwîn* tidak lain adalah *kitâbah*. Lihat ‘Abd al-Majîd Dayyâb, *Tahqîq al-Turâts al-‘Arabîy: Manhajuhu wa Tathawwuruhu*, (Kairo: Mansyûrât Samîr Abû Dâwud, 1983), h. 47.

²⁶ Abû ‘Umar Yûsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Numairiy al-Qurthubiy, *Jâmi’ Bayân al-‘Ilm wa Fadlîh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 76.

²⁷ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 20; Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 281.

²⁸ Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 281.

²⁹ Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 281-282.

³⁰ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 11.

yang tidak bersifat publik telah dimulai pada periode sebelumnya.³¹

Penggunaan istilah *tadwîn* dalam konteks yang berbeda dapat pula memunculkan dua makna yang berlainan, atau bahkan kontras antara satu dengan lainnya. Misalnya dalam sebuah ungkapan ditemukan kata *tadwîn* yang mengandung arti penulisan teks untuk yang pertama (*kitâbah*), tetapi dalam ungkapan lain kata yang sama memiliki arti sebaliknya. Sebagai contoh, dilaporkan bahwa suatu ketika Mu'âwiyah yang terkesan dengan ketinggian ilmu dan pengetahuan 'Ubaid ibn Syariyyah al-Jurhumiy memintanya untuk melakukan *tadwîn* seputar sejarah masa lalu dan berita tentang raja-raja Arab atau non-Arab. Ketika pengetahuan sejarah itu selesai ditulis 'Ubaid, lalu diserahkan kepada Mu'âwiyah, maka ia pun memerintahkan orang lain lagi untuk melakukan *tadwîn* terhadap apa yang telah disampaikan 'Ubaid dan menisbahkan hasil tulisan itu kepadanya. Dalam kasus ini, *tadwîn* pertama yang dilakukan 'Ubaid mengandung arti penulisan untuk yang pertama (*kitâbah*), sedangkan *tadwîn* kedua yang dilakukan oleh orang lain lagi berarti penulisan ulang dari teks sebelumnya.³²

Di luar pengertian *kitâbah*, istilah *tadwîn* sering pula disejajarkan maknanya dengan *tashnîf*. Pada batas-batas tertentu, istilah *tadwîn* dan *tashnîf* memang memiliki keserupaan, karena keduanya sama-sama mengandung arti penghimpunan hadis ke dalam suatu manuskrip atau kitab. Namun bedanya, *tashnîf* merupakan penghimpunan hadis secara sistematis yang diklasifikasikan menurut subjek-subjek atau bab-bab tertentu.³³ Karenanya, *tashnîf* terkadang juga disebut dengan *tabwîb*

³¹ Lebih jauh, lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 92.

³² Abû al-Faraj Muḥammad ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 143.

³³ Abû Manshûr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azhariy, *Tabdzîb al-Lughah*, (Kairo: al-Dâr al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th.), juz XII, h. 202; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VI, h. 168; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 20.

(penyusunan hadis berdasarkan bab-bab tertentu).³⁴ Di samping itu, *tashnîf* dapat berarti penyusunan ulang materi tertulis secara praktis ke dalam juz-juz dan pasal-pasal yang berlainan.³⁵

Istilah lainnya yang juga mempunyai banyak kemiripan dengan *tadwîn* atau *tashnîf* adalah *ta'lif*. Kata *ta'lif* mempunyai makna pokok “menggabungkan satu atau banyak entitas dengan entitas lainnya.”³⁶ Dalam *Tâj al-'Arûs* disebutkan, “*allafa bainabumâ ta'lifan*”, yang artinya “mempersatukan atau mengumpulkan keduanya setelah bercerai-berai, dan menyambungkannya.”³⁷ Menurut al-Jurjâniy, istilah *ta'lif* mengandung arti “menjadikan sesuatu yang banyak dengan nama yang satu, sama saja sebagian juznya dihubungkan dengan bagian yang lain, dengan pengawalan dan pengakhiran ataupun tidak”.³⁸ Dari sini, maka pengertian *ta'lif* (hadis) adalah usaha penghimpunan hadis dalam sebuah kitab, baik disertai dengan pengklasifikasian ataupun tidak. Jadi, *ta'lif* pemakaiannya lebih umum daripada *tartîb* atau *tashnîf*.

Dibanding dengan *kitâbah*, *tashnîf*, dan *ta'lif*, tampaknya istilah *jam'* mempunyai pengertian yang lebih dekat dengan *tadwîn*. Seperti disinggung sebelumnya, kata *tadwîn* secara literal berarti “penghimpunan” (*jam'*). Hanya saja, kata *jam'* lebih sering digunakan dalam konteks dokumentasi al-Qur'an yang mengandung dua pengertian: (1) perekaman dalam hafalan (*hifẓ*); dan (2) penulisan (*kitâbah*).³⁹

Dalam konteks pemakaian yang umum, kata *jam'* lebih sering diartikan dengan *kitâbah* dari pada *hifẓ*. Sebagai misal, ada sebuah istilah “*jam' dîwân al-'Arab*”, kata *jam'* di sini mengandung arti

³⁴ Juynboll, “Tadwîn”, h. 81.

³⁵ Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 283-284.

³⁶ Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1402 H/ 1981 M), juz I, h. 131.

³⁷ al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VI, h. 44.

³⁸ 'Aliy ibn Muhammad al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rifât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 50.

³⁹ al-Shâlih, *Ulûm al-Qur'ân*, h. 65; al-Sayyid Muhammad Bâqir al-Hakîm, *Ulûm al-Qur'ân*, (Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H), h. 114.

penulisan (*kitâbah*). Pengertian itu masih dapat diterima dan sesuai dengan fakta karena rekaman tertulisnya sampai ke tangan periwayat, yakni Hammâd (w. 156 H) dan Jannâd.⁴⁰ Terlebih lagi dalam kasus hadis, kata *jam'* hampir seluruhnya berkaitan dengan materi tertulis. Misalnya Nu'aim ibn Hammâd dinyatakan sebagai "*awwalu man jama'a al-musnad*" (orang yang pertama kali menulis *musnad*).⁴¹ Kata *jam'* dalam ungkapan ini secara jelas mengandung arti penulisan (*kitâbah*).⁴²

3. Bentuk-bentuk Awal Naskah Hadis dan Bahan-bahan Dasarnya

Selain terjadi misinterpretasi terhadap istilah-istilah yang mengacu pada penulisan hadis semacam *tadwîn*, *tashnîf*, *jam'*, *kitâbah*, dan lainnya, menurut Imtiyâz Ahmad, muncul pula kesalahan tafsir terhadap istilah-istilah yang merujuk pada bentuk-bentuk dan bahan-bahan penulisan hadis semisal *shahîfah*, *nuskah*, *kitâb*, *risâlah*, *majallah*, *daftâr*, *kurrâsah*, *qirthâs*, *tumar*, atau sejenisnya.⁴³ Kesalahan itu juga telah membawa kepada persepsi yang keliru mengenai keterlambatan dokumentasi tertulis hadis. Dalam pembahasan berikut diuraikan lebih jauh tentang bentuk-bentuk dan bahan-bahan dasar penulisan hadis.

a. *Shahîfah*

Kata *shahîfah* telah lama dikenal di lingkungan masyarakat Arab, bahkan sebelum Islam datang.⁴⁴ Secara harfiah kata itu mengandung arti lembaran.⁴⁵ Bentuk jamaknya adalah *shuhuf*, yang secara umum diartikan dengan potongan-potongan lepas dari

⁴⁰ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 146. Hannâd yang dimaksud di sini adalah Abû al-Qâsim Hannâd ibn Sâbûr ibn al-Mubâarak ibn 'Ubaid. Sedangkan Jannâd adalah Abû Muḥammad Jannâd ibn Wâshil al-Kûfîy. Lihat Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 146-147.

⁴¹ Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Muḥammad al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâzih*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 277.

⁴² Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 277.

⁴³ Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 246, 310-363.

⁴⁴ W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 33.

⁴⁵ Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 589.

bahan tulisan, seperti kertas, kulit, papirus, dan sejenisnya.⁴⁶ Meski makna dasar dari kata *shahîfah* adalah sebuah lembaran, tetapi kata itu tidak diartikan secara ketat dan terkadang dipakai dalam arti sebuah buku kecil atau brosur.⁴⁷ Bahkan, adakalanya *shahîfah* digunakan untuk merujuk buku catatan (*daftar*) yang berukuran besar.⁴⁸ *Shahîfat* Hammâm ibn Munabbih, misalnya, memuat 138 hadis dan menghabiskan 18 halaman cetak, dan *Shahîfat* ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh berisikan seribu hadis yang jelas tidak mungkin ditulis dalam satu lembar kertas biasa.⁴⁹

b. *Kitâb* dan *Risâlah*

Secara etimologis, kata *kitâb* merupakan bentuk *masbûd* dari kata kerja *kataba*, “menulis”⁵⁰ atau “menghimpun”.⁵¹ Kata *kitâb* merujuk pada kumpulan huruf hijaiyah sebagaimana kumpulan pasukan berkuda disebut dengan *katîbah* (batalyon).⁵² Ahmad al-Qalqasyandiy (w. 821 H),⁵³ mengungkapkan bahwa huruf-huruf hijaiyah yang terkumpul dalam suatu tulisan dikenal dengan nama *kitâbah*.⁵⁴ Sehingga setiap materi tertulis dinamakan dengan *kitâb*.

⁴⁶ Ahmad von Denffer, *‘Ulum al-Qur’an: An Introduction to Science of the Qur’an*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1996), h. 44.

⁴⁷ Jamila Shaukat, “Pengklasifikasian Literatur Hadis”, *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 18.

⁴⁸ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, (Surrey: Curzon Press, 2000), h. 20.

⁴⁹ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 30.

⁵⁰ Muḥammad ibn Ya‘qûb al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Muḥîṭh*, juz I, h. 125; Ibrâhîm Mushthafâ *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasîṭh*, (Teheran: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 780.

⁵¹ al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-A‘yâ*, juz I, h. 81.

⁵² al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-A‘yâ*, juz I, h. 81; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Muḥîṭh*, juz I, h. 126.

⁵³ Dia adalah Ahmad ibn ‘Aliy ibn Ahmad ibn ‘Abdillâh al-Qalqasyandiy al-Qâhiriy al-Syâfi‘iy. Ia dilahirkan pada 756 H dan meninggal dunia pada 821 H. Lihat ‘Umar Kahhalah, *Mu‘jam al-Mu‘allifîn*, (Beirut: Dâr Iḥyâ’ wa al-Turâṭs al-‘Arabiy, t.th.), juz I, h. 317.

⁵⁴ al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-A‘yâ*, juz I, h. 81.

Kata *kitâb* dianggap sinonim dengan *risâlah*.⁵⁵ Pada umumnya kata *kitâb* memang mengandung dua arti: (1) surat (*letter*); (2) buku (*book*).⁵⁶

Dalam kasus hadis, penyebutan kata *kitâb* mengandung beberapa arti, misalnya:

- (1) Surat (*risâlah*). Dilaporkan bahwa Nabi saw. menulis *kitâb* kepada penduduk Yaman berisi ketentuan zakat, sedekah, diat, dan sejenisnya.⁵⁷ Laporan lainnya menyebutkan bahwa Nabi saw. menulis *kitâb* kepada ‘Alâ’ ibn al-Hadramiy khusus tentang zakat ternak, buah-buahan, dan barang dagangan. Dikatakan bahwa *kitâb* ini dibacakan kepada para pendengar dari penduduk Bahrain, dan Ibn al-Hadramiy melakukan penarikan zakat sesuai dengan hukum yang terkandung dalam

⁵⁵ Muhammad Zubayr Shiddiqi, “Hadith—A Subject of Keen Interest”, dalam P. K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 15.

⁵⁶ Azami, *Early Hadith Literature*, h. 28. Imtiyâz Aḥmad, agak sedikit berbeda, menunjukkan arti umum kata *kitâb*, yakni: (1) surat (*keḥṭâb*) khusus dan resmi, misalnya surat perjalanan yang dikirimkan Nabi saw. kepada Suhail ibn ‘Amr, surat Nabi saw. kepada Abû Bushair yang memberikan toleransi padanya untuk kembali ke Madinah, surat Bujair ibn Zuhair kepada saudaranya, Ka‘ab ibn Zuhair yang memberitahukan kebenaran bahwa mereka akan diperangi oleh Nabi Muḥammad saw. karena telah melakukan fitnah, dan lain-lain. Surat-surat itu mengandung arti *kitâb*; dan (2) surat edaran (*nasyrah*), buku catatan (*mudẓâkarah*), dan surat (*risâlah*). Lihat Aḥmad, *Dalâ’il Tautisq*, h. 319-320.

⁵⁷ ‘Abdullâh ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 381; ‘Alâ’ al-Dîn ‘Aliy ibn Balbân al-Fârisiy, *Shahâh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M), jilid XIV, h. 501-504; Abû Bakr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ’ al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974), h. 72; Abû Bakr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 103-104; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi’ Bayân al-‘Ilm*, juz I, h. 71; Abû ‘Uбайд al-Qâsim ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), h. 34-35; Aḥmad ibn Abî Ya‘qûb ibn Ja‘far ibn Wahb ibn Wâdliḥ al-Ya‘qûbiy, *Tarikh al-Ya‘qûbiy*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 80-81; al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-A‘yâ’,* juz I, h. 81-82.

kitâb itu.⁵⁸ Kata *kitâb* dalam riwayat-riwayat itu berarti surat (*risâlah*).

- (2) Buku kecil (*kutayyib*). Dilaporkan bahwa suatu ketika sebuah *kitâb* yang di dalamnya memuat sebagian hukum peradilan milik ‘Aliy ibn Abî Thâlib ada di tangan ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs.⁵⁹ Diriwayatkan pula bahwa Anas ibn Mâlik memiliki sebuah *kitâb* yang berisi ketentuan hukum zakat yang telah didiktekan oleh Abû Bakr.⁶⁰ Kata *kitâb* dalam kedua riwayat ini berarti “buku kecil” (*kutayyib*).
- (3) Buku dengan bentuk seperti yang ada sekarang. Disebutkan dalam sebuah riwayat bahwa ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs pada akhir-akhir kehidupannya mengalami lemah penglihatan dan orang-orang terbiasa membacakan padanya kitab-kitab (*kutub*).⁶¹ Kata *kutub*, sebagai bentuk plural dari kata *kitâb*, dalam hal ini dipahami tidak lebih dari maknanya yang hakiki (denotatif). Hal itu barangkali dapat diterima dan sesuai dengan kenyataan karena pada faktanya Ibn ‘Abbâs memiliki sejumlah besar kitab tulisan tangan (manuskrip).⁶² Demikian juga, kompilasi hadis Basyîr ibn Nahîk yang diriwayatkan dari Abû Hurairah pada prinsipnya dianggap seperti halnya *kitâb*.⁶³ Basyîr biasanya mencatat hadis-hadis yang didengar dari gurunya, Abû Hurairah, lalu menghadapkan kepada gurunya

⁵⁸ Muḥammad ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid I, h. 263; jilid IV, h. 360.

⁵⁹ Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj, *Shahîḥ Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 6; Abû al-Sa‘adât ibn al-Atsîr Mubâarak ibn Muḥammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi‘ al-Ushûl min Ahadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabiy, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 22.

⁶⁰ al-Baghdâdiy, *Taqyûd al-‘Ilm*, h. 87.

⁶¹ Syams al-Dîn Muḥammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm al-Nabâlâ’*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz III, h. 354-355.

⁶² Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid V, h. 293; Muḥammad ibn Shâmil al-Sulamiy, *Manhaj Kitâbat al-Târîkh al-Islâmiy*, (Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M), h. 327.

⁶³ al-Baghdâdiy, *Taqyûd al-‘Ilm*, h. 101; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, juz I, h. 72.

itu kumpulan lengkap materi tertulis dan selanjutnya diberi izin untuk meriwayatkan hadis-hadis yang termuat dalam kitab itu.⁶⁴ Karena Abû Hurairah terkenal sebagai periwayat hadis dalam jumlah besar, maka kitab Basyîr yang berisikan hadis-hadis riwayat dari Abû Hurairah dapat dimasukkan ke dalam jenis kitab besar sebagaimana lazimnya.⁶⁵

c. *Nuskah*

Secara etimologis, kata *nuskah* mengandung arti “salinan”.⁶⁶ Pengertian itu barangkali berasal dari praktik penyalinan hadis-hadis dari kitab seorang guru hadis.⁶⁷ Dalam hal ini biasa dikenal dua istilah: *ashl* dan *nuskah*. Naskah tulisan tangan yang merupakan hasil salinan murid dari buku gurunya disebut dengan *nuskah*, sedangkan tulisan tangan guru hadis yang disalin disebut dengan *ashl*.⁶⁸ Contoh dari pemakaian istilah itu, Ibn Abî Hâtîm al-Râziy misalnya menyebutkan bahwa Ibn Wahb dan Ibn al-Mubâarak biasa mengikuti buku-buku aslinya (*ushûl*) dari Ibn Lahî‘ah, sedangkan yang lainnya mencatat hadis dari salinan-salinannya (*nusakh*).⁶⁹

Kata *nuskah*, seperti halnya *kitâb*, dalam pengertian yang umum merujuk pada buku besar atau kecil.⁷⁰ Hal itu misalnya pernah digunakan al-Khathîb al-Baghdâdiy dalam pernyataannya, “Sesungguhnya para ahli hadis memiliki *nuskah-nuskah* (*nusakh*) yang terkenal, tiap-tiap *nuskah* berisikan sejumlah hadis.”⁷¹ Maka

⁶⁴ Abû ‘Îsâ Muḥammad ibn ‘Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi‘ al-Shabîḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz V, pada bagian *kitâb al-‘ilal*, h. 706.

⁶⁵ Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 331.

⁶⁶ al-Zabîdiy, *Tâj al-‘Arûs*, juz II, h. 282; al-Thâhir Aḥmad al-Zâwiyy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, (Riyadh: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 1417 H/1997 M), juz IV, h. 362.

⁶⁷ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 29.

⁶⁸ Lihat, misalnya, al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Rivâyah*, h. 239.

⁶⁹ Abû Muḥammad ‘Abd al-Rahman ibn Abû Hâtîm al-Râziy, *al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid V (jilid II, juz II), h. 147.

⁷⁰ Aḥmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 333.

⁷¹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Rivâyah*, h. 214.

beberapa kumpulan hadis disebut dengan *nuskebah*. Terkadang *nuskebah* merupakan kumpulan besar dari hadis, tetapi ada juga yang merupakan kumpulan terbatas dari hadis.⁷²

Adakalanya kata *nuskebah* juga dianggap sinonim dengan *shahîfah* ataupun *kitâb*.⁷³ *Nuskebah* yang merupakan sinonim *shahîfah* misalnya adalah *Shahîfat* Hammâm ibn Munabbih yang biasa juga disebut *Nuskebat* Hammâm ibn Munabbih. Begitupun kumpulan hadis ‘Abdullâh ibn ‘Umar yang diriwayatkan oleh Nâfi‘ disebut dengan *nuskebah* dan *shahîfah*.⁷⁴ Kumpulan hadis Ibn Wahb pada dasarnya juga disebut *Shahîfat* Ibn Wahb dan *Nuskebat* Ibn Wahb. Sementara itu, *nuskebah* yang merupakan sinonim dari kata *kitâb*, misalnya Abân ibn Taghlab (w. 141 H) dan Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Aslamîy (w. 148 H), dilaporkan mempunyai *nusakeb* (bentuk jamak dari *nuskebah*) yang dengan jelas maksudnya adalah *kutub* (bentuk jamak dari *kitâb*).⁷⁵

d. Majallah

Kata *majallah* biasa diartikan dengan lembaran tertulis,⁷⁶ atau sahifah yang berisi kata-kata hikmah.⁷⁷ Bahkan, menurut catatan Abû ‘Ubaid, bagi bangsa Arab tiap-tiap kitab disebut dengan *majallah*.⁷⁸ Seperti halnya *shahîfah*, kata *majallah* telah digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Sebut saja sebagai misal, *Majallat* Luqmân, sebuah naskah tulisan tangan yang berisi kata-kata mutiara dan tamsil-tamsil dari Luqmân. Naskah ini masih dijumpai hingga awal Islam.⁷⁹ Lebih lanjut, kata *majallah* juga

⁷² Ahmad, *Dalâ'il Tantsiq*, h. 333.

⁷³ Ahmad, *Dalâ'il Tantsiq*, h. 336.

⁷⁴ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 214; Ahmad, *Dalâ'il Tantsiq*, h. 336-337.

⁷⁵ Ahmad, *Dalâ'il Tantsiq*, h. 336-337.

⁷⁶ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120.

⁷⁷ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Mubîth*, juz III, h. 361.

⁷⁸ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261.

digunakan dalam konteks dokumentasi hadis. Misalnya karya kompilasi hadis yang ditulis oleh Anas ibn Mâlik (w. 93 H) telah dikenal dengan sebutan *majallâh*, yakni buku kecil yang dituliskan pada lembaran-lembaran kertas tipis.⁸⁰ Jadi, *majallah* di sini mempunyai makna yang sepadan dengan *shahîfah*.

e. *Kurrâsah*

Kata *kurrâsah*, yang bentuk jamaknya *karârîs*, biasa diartikan dengan buku kecil (*booklet*) atau buku catatan (*note book*).⁸¹ Secara harfiah, kata itu biasa juga mengandung arti gabungan sisi-sisi kertas yang lebar.⁸² Menurut al-Fîruz Âbâdiy, *kurrâsah* adalah bagian dari sahifah (*juz' min al-shahîfah*).⁸³ Dalam beberapa sumber tidak disebutkan batasan mengenai besarnya *kurrâsah*, tetapi istilah ini mengacu kepada sejenis buku kecil yang berisi kumpulan kertas yang lebar.⁸⁴ Menurut Sprenger, jumlah kertas dalam sebuah *kurrâsah* dapat mencapai sepuluh helai.⁸⁵ Menurut Buthrus al-Bustâniy, *kurrâsah* pada umumnya terdiri atas delapan helai kertas.⁸⁶ Sedangkan menurut sarjana lainnya, sebuah *kurrâsah*

⁷⁹ Dilaporkan bahwa Nabi saw. pernah mengajak Suwaid ibn al-Shâmit untuk memeluk Islam. Namun, ajakan itu ditolak oleh Suwaid sambil mengemukakan alasan bahwa dia telah memiliki *Majallat* Luqmân. Lihat kisahnya dalam Abû Muḥammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 427; Abû al-Qâsim 'Abd al-Rahmân ibn 'Abdillâh ibn Aḥmad ibn Abî al-Ḥasan al-Khats'amiy al-Suhailiy, *al-Raudl al-Unuf fî Tafsîr al-Sîrat al-Nabawîyyat li Ibn Hisyâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), juz II, h. 175; Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid II, h. 432; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 69; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol. II, h. 5.

⁸⁰ al-Baghdâdiy, *Taqyûd al-'Ilm*, h. 95.

⁸¹ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 30.

⁸² Aḥmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 358.

⁸³ al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Muḥîth*, juz II, h. 255.

⁸⁴ Aḥmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 359.

⁸⁵ Seperti dikutip dalam Aḥmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 359.

⁸⁶ Buthrus al-Bustâniy, *Quthr al-Muḥîth*, (Beirut: Maktabat Libnân, 1869), jilid II, h. 1838.

terdiri atas sepuluh atau dua puluh sisi kertas.⁸⁷ Namun, seiring dengan perputaran waktu, *kurrâsah* juga dikenakan pada kompilasi-kompilasi hadis besar, misalnya adalah *kurrâsah* yang memuat hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abdullâh ibn Ja‘far (w. 178 H).⁸⁸

Ada banyak indikator yang menunjukkan bahwa istilah *kurrâsah* telah digunakan dalam konteks dokumentasi dan kodifikasi al-Qur‘an ataupun hadis Nabi saw. Secara khusus dalam konteks *tadwîn* hadis, ada laporan yang menyebutkan bahwa Ibn Jurajj (w. 150 H) menghadapkan kepada Abân ibn Abî ‘Ayyâsy (w. 138 H) sebuah *kurrâsah* agar mendapatkan ijazah darinya. Meski begitu, ada sebagian ulama hadis, misalnya Ibrâhîm al-Nakha‘iy (w. 96 H), Mujâhid (w. 102 H), dan Dlahhâk ibn Muzâhîm (w. 105 H), yang tidak suka menuliskan hadis ke dalam *kurrâsah*.⁸⁹ Alasannya karena hal itu dapat menyerupai al-Qur‘an yang juga dituliskan dalam *kurrâsah*.⁹⁰

f. Daftar

Kata *daftar* merupakan sinonim dari kata *kitâb* dan *shabîfah*.⁹¹ Semula kata itu berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab dengan makna: buku kecil (buklet) yang diikat atau dijahit,⁹² (buku) daftar,⁹³ dan kumpulan dari beberapa helai kertas yang dituangkan dalam bentuk buku tulis.⁹⁴ Pada awal Islam, kata *daftar* digunakan dengan pengertian naskah kuno berbentuk buku atau buklet, yang biasanya dibedakan dengan

⁸⁷ Ahmad, *Dalâ‘il Tausîq*, h. 359.

⁸⁸ Ahmad, *Dalâ‘il Tausîq*, h. 361.

⁸⁹ ‘Abdullâh ibn ‘Abd al-Rahmân al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 121; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 47-48.

⁹⁰ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 121; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 47.

⁹¹ Ahmad, *Dalâ‘il Tausîq*, h. 338.

⁹² Bernard Lewis, “Daftar”, dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, h. 77.

⁹³ Lewis, “Daftar”, h. 77.

⁹⁴ ‘Abd al-Na‘îm Muḥammad Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah: Fârisiy-‘Arabiy*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1402 H/1982 M), h. 253.

lembaran-lembaran terpisah.⁹⁵ Meski pada awalnya dipakai untuk makna buku catatan yang berukuran kecil semisal buku catatan (*daftar*) untuk hitungan, kata *daftar* dengan cepat digunakan untuk merujuk manuskrip yang besar.⁹⁶ Hal itu misalnya digunakan al-Zuhriy dalam ungkapannya, “Kami diperintahkan ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz untuk menghimpun hadis. Kami pun menuliskannya pada *daftar* demi *daftar*, lalu dikirim ke seluruh wilayah kekuasaan Islam masing-masing satu *daftar*.”⁹⁷ Kata *daftar* di sini berarti kumpulan besar hadis.⁹⁸

Penggunaan kata *daftar* sebagai sinonim dari kata *kitâb* dikemukakan dalam beberapa sumber. Misalnya saja, dilaporkan bahwa ‘Ubaidullâh ibn ‘Ubaid (w. 118 H) suatu ketika menyerahkan *daftar* yang berisikan hadis-hadis hukum (halal-haram), kemudian berkata, “Ambillah *daftar* (kitab) ini, dan riwayatkanlah atas otoritasku.”⁹⁹ Diriwayatkan pula bahwa Yahyâ ibn al-Zubair berusaha mendapatkan dari Hisyâm ibn ‘Urwah (w. 146 H) hadis-hadis yang telah diriwayatkan bapaknya, maka Hisyâm mengeluarkan sebuah *daftar* (kitab). Lalu ia berkata, “Dalam (*daftar*) ini termuat hadis-hadis riwayat bapakku. Sungguh aku telah mengetahui dan membenarkan apa yang terkandung di dalamnya, maka riwayatkanlah atas otoritasku.”¹⁰⁰

g. *Dîwân*

Sudah disinggung sebelumnya bahwa kata *dîwân* mengandung arti “kumpulan *shubuh*”. Menurut sejumlah sarjana, kata itu berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab,¹⁰¹

⁹⁵ Lewis, “Daftar”, h. 77.

⁹⁶ Ahmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 338.

⁹⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi’ Bayân al-‘Ilm*, h. 76.

⁹⁸ Ahmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 338. Hal ini dengan mudah dapat dipahami karena suatu fakta bahwa pada masa al-Zuhriy yang dikenal dengan sebutan “era manuskrip”, disaksikan adanya kegairahan sastra yang besar dari ulama hadis. Lihat Ahmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 338.

⁹⁹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 320.

¹⁰⁰ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 321.

¹⁰¹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, jilid XIII, h. 166; al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A’yâd*, juz I, h. 123-124.

dengan arti beberapa lembaran buku,¹⁰² kumpulan syair,¹⁰³ kumpulan catatan atau lembaran,¹⁰⁴ daftar kumpulan nama-nama orang,¹⁰⁵ dan buku catatan.¹⁰⁶ Akan tetapi, menurut sebagian sarjana, kata itu asli dari bahasa Arab.¹⁰⁷ Seperti halnya *daftar*, *kurrâsah*, *shabâfah*, dan *kitâb*, kata *dîwân* mengacu pada sejenis bentuk datar dari materi tertulis yang berwujud seperti buku.¹⁰⁸ Penggunaan kata *dîwân* dalam konteks dokumentasi hadis misalnya *Dîwân* al-Zuhriy dalam tulisan tangan miliknya sendiri.¹⁰⁹

h. Qirthâs

Kata *qirthâs* telah digunakan dalam syair-syair Arab pra-Islam. Dalam al-Qur'an sendiri kata yang sama juga digunakan, baik dalam bentuk tunggal, *qirthâs* (QS. 6: 7) ataupun plural, *qarâthbâs* (QS. 6: 91), yang barangkali bermakna lontar, karena seperti diungkapkan Watt dan Bell, kata *qirthâs* terambil dari bahasa Yunani *chartes* yang bermakna selebar atau sehelai lontar.¹¹⁰ Dalam kamus Arab, kata *qirthâs* antara lain diartikan dengan: (1) sahifah dari jenis bahan apa saja; (2) lembaran kulit yang dipasang untuk perlombaan memanah; dan (3) papirus dari Mesir.¹¹¹

Selain itu, kata *qarâthbâs* pernah digunakan untuk menunjukkan pengertian arsip atau dokumen, khususnya dokumen negara.

¹⁰² Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London: Stacey International, 1989), h. 101.

¹⁰³ Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah*, h. 275; Glasse, *Encyclopaedia of Islam*, h. 101; C. L. Huart, "Dîwân (Divan)", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. II, h. 979; C. L. Huart, "Dîwân", dalam Ahmad al-Syantânâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IX, h. 378.

¹⁰⁴ A. A. Duri, "Dîwân", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, h. 323.

¹⁰⁵ Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah*, h. 275.

¹⁰⁶ Glasse, *Encyclopaedia of Islam*, h. 101.

¹⁰⁷ al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 123-124.

¹⁰⁸ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 201.

¹⁰⁹ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 201.

¹¹⁰ Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 33.

¹¹¹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid VI, h. 172; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 249.

Sebagai misal, pada periode awal Islam telah ditemukan adanya *Bait al-Qarâthîs* (*Bait al-Watsâ'iq*) yang artinya adalah kantor untuk menyimpan arsip atau dokumen negara.¹¹² Pada akhir abad I H, 'Umar ibn 'Abd al-Azîz telah menggunakan kata *qarâthîs* dengan arti lembaran-lembaran yang lebar, pada saat ia menulis sebuah surat yang ditujukan kepada Abû Bakr ibn Muḥammad ibn 'Amr ibn Hazm (w. 117 H), Gubernur Madinah. Dalam surat itu, 'Umar ibn 'Abd al-Azîz meminta beberapa papirus (hadis) untuk pemakaian secara resmi.¹¹³ Selanjutnya, pada abad II H ada laporan bahwa Ibn Juraij (w. 150 H) menghadapkan kepada al-Zuhriy (w. 124 H) tiga lembar *qirthâs* yang berisi hadis.¹¹⁴ Kata *qirthâs* di sini juga berarti lembaran yang lebar. Namun demikian, kata *qirthâs* pernah pula digunakan dengan arti lebih dari sekadar lembaran yang lebar. Misalnya, diriwayatkan bahwa Abû Bakr mengumpulkan al-Qur'an dalam *qarâthîs*, yang menunjukkan arti kumpulan kertas, bukan hanya lembaran-lembaran kertas yang lebar.¹¹⁵

i. Tumar atau Darj

Kata *tûmâr* dan *darj* umumnya merujuk pada bentuk surat yang digulung (*scroll*).¹¹⁶ Al-Qalqasyandiy menyebutkan bahwa kata *darj* dalam pengertian umum adalah kertas persegi panjang, terdiri atas beberapa potong kertas yang tersambung. Biasanya mencapai dua puluh potong kertas yang saling melekat.¹¹⁷ Sementara kata *tûmâr* dalam pemakaiannya terkadang dianggap sinonim dengan *qirthâs* yang secara harfiah berarti naskah kuno

¹¹² Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 348. Kantor itu letaknya boleh jadi bersebelahan dengan rumah 'Utmân ibn 'Affân. Lihat Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin et al., (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 184.

¹¹³ Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 347.

¹¹⁴ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Rimâyah*, h. 319.

¹¹⁵ Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 348.

¹¹⁶ Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. III, h. 868; vol. V, h. 1880; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 201.

¹¹⁷ al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-A'yâ*, juz I, h. 173.

(manuskrip) dari kertas. Dalam suatu riwayat dikisahkan bahwa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz berusaha mendapatkan dari Abû Bakr ibn Hazm (w. 117 H) *qarâthb̄s*. Di sini kata *qarâthb̄s* mempunyai makna yang sama dengan *tûmâr*.¹¹⁸

B. Historiografi Islam: Konsep, Bentuk, dan Isi

1. Pengertian Historiografi Islam

Dari segi kebahasaan, kata “historiografi” mengandung arti: penulisan sejarah,¹¹⁹ tulisan sejarah,¹²⁰ dan literatur sejarah.¹²¹ Sedangkan dari segi istilah, Louis Gottschalk mengartikan historiografi dengan “rekonstruksi imajinatif terhadap masa lampau berdasarkan data yang diperoleh melalui proses pengujian dan analisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau tersebut.”¹²² Nisar Ahmed Faruqi mengajukan definisi, “*historiography is the science of committing anecdotes and their causes to writing with reference to the time of their occurrence.*”¹²³ Badri Yatim mengartikan historiografi dengan “penulisan sejarah, yang didahului oleh penelitian (analisis) terhadap peristiwa-peristiwa di masa silam.”¹²⁴

Dari ketiga definisi itu dapat dipahami bahwa historiografi secara umum adalah proses rekonstruksi sejarah dalam sebuah tulisan. Rekonstruksi itu, menurut Gottschalk dan Yatim, telah

¹¹⁸ Ahmad, *Dalâ'il Tausiq*, h. 351.

¹¹⁹ William Morris et al. (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979), vol. I, h. 625; Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language*, (Mexico: William Collins Publishers, Inc, 1980), h. 863; James A. H. Murray et al. (ed.), *The Oxford English Dictionary*, (Oxford: The Clarendon Press, 1978), vol. V, h. 305.

¹²⁰ Murray et al. (ed.), *The Oxford English Dictionary*, h. 305.

¹²¹ Morris et al. (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary*, h. 625.

¹²² Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 48.

¹²³ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabita-i Delli, 1979), h. 2.

¹²⁴ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 5-6.

didahului oleh proses penelitian (pengujian) dan analisis terhadap peristiwa masa lampau. Namun, tidak cukup jelas apakah proses pengujian dan analisis data sejarah itu merupakan bagian dari historiografi. Kalaupun dimasukkan, maka hal itu tidak menjadi masalah. Pasalnya, ada juga rujukan yang menyebutkan bahwa historiografi berarti “prinsip-prinsip atau metodologi studi sejarah” (*the principles or methodology of historical study*),¹²⁵ atau “studi tentang teknik-teknik penelitian dan penulisan sejarah” (*the study of the techniques of historical research and historical writing*).¹²⁶ Bahkan, Kerlinger menyepadankan historiografi dengan metode sejarah.¹²⁷

Secara terminologis, Rosenthal mengartikan “historiografi Islam” dengan “karya sejarah yang ditulis oleh penganut agama Islam dari berbagai aliran.”¹²⁸ Sementara itu, Gibb menyamakan pengertian historiografi (Islam) dengan ‘*ilm al-ta’rîkh*, yang dalam literatur Arab mencakup bentuk *annalistic* (kronologis) maupun biografis.¹²⁹

Dalam rumusan pengertian di atas, Rosenthal tampaknya memahami historiografi Islam sebagai sebuah hasil yang mencakup karya penulisan sejarah Islam. Sedangkan Gibb

¹²⁵ Morris *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary*, vol. I, h. 625.

¹²⁶ Webster, *Webster’s New Twentieth Century*, h. 863.

¹²⁷ Fred N. Kerlinger, *Asas-asas Penelitian Behavioral*, terj. Landung R. Simatupang, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002), h. 1089. Metode sejarah ini mencakup langkah-langkah: heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 28; Uka Tjandrasasmita, *Kajian Naskah-naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2006), h. 32.

¹²⁸ Franz Rosenthal, “Islamic Historiography”, dalam David L. Shills (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), vol. V, h. 407; Franz Rosenthal, “Historiografi Islam”, dalam Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.), *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arab dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 56.

¹²⁹ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1968), h. 108; Hamilton A. R. Gibb, “Ta’rîkh (‘Ilm al-Ta’rîkh)”, dalam Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia*, Supplement, vol. IX, h. 233; Hamilton A. R. Gibb, “Ta’rîkh (‘Ilm al-Ta’rîkh)”, dalam al-Syantana’wiy *et al.* (ed.), *Dâ’irat al-Ma’ârif*, juz IV, h. 483.

memahami historiografi (Islam) sebagai sebuah ilmu, merupakan padanan dari *‘ilm ta’rikh* (ilmu sejarah). Meski begitu, antara keduanya tidak harus dipertentangkan. Pasalnya, Rosenthal sendiri dalam karyanya, *A History of Muslim Historiography*, telah mengajukan arti *‘ilm al-târikh* dengan historiografi.¹³⁰ Sampai di sini, maka dapat dirumuskan pengertian yang lebih komprehensif bahwa historiografi Islam adalah “suatu ilmu ataupun karya penulisan sejarah yang dihasilkan oleh umat Islam.”

Lebih jauh, dari sisi terminologis, Rosenthal telah menggunakan term “historiografi Islam” (*Islamic historiography*) untuk menyebut karya sejarah Islam, namun lebih sering memakai istilah “historiografi muslim” (*muslim historiography*) untuk menyebut hal yang sama.¹³¹ Searah dengan itu, Faruqi juga lebih cenderung menggunakan term “historiografi muslim” (*muslim historiography*) untuk menyebut “historiografi Islam”, dan terkadang memakai istilah “historiografi Arab” (*Arab historiography*) untuk pengertian yang sedikit lebih luas.¹³² Duri juga menggunakan istilah “historiografi muslim” (*muslim historiography*) untuk merujuk penulisan sejarah Islam.¹³³ Merlet lebih sering memakai term “historiografi Arab” (*Arab historiography*), dan terkadang menggunakan istilah “historiografi muslim” (*muslim historiography*) dengan pengertian yang kurang lebih sama.¹³⁴ Demikian juga, Choueiri, Faris, dan Rizzitano menggunakan istilah “historiografi Arab” (*Arabic historiography*) untuk menunjuk

¹³⁰ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 245. Sebagai misal, judul kitab *al-Mukhtashar fî ‘Ilm al-Târikh* karya al-Kâfiyâji telah diterjemahkan dengan *The Short Work on Historiography*.

¹³¹ Lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 3 dan seterusnya.

¹³² Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 1-77.

¹³³ A. A. Duri, “Muslim Historiography of Iraqi School”, dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, (Delhi: Global Vision Publishing House, 2003), vol. II, h. 690-695.

¹³⁴ Shukriekh R. Merlet, “Arab Historiography”, dalam Mohamed Taher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), vol V, h. 80-89.

pengertian serupa.¹³⁵ Sedangkan Lichtenstadter menggunakan term “historiografi Arab” (*Arabic historiography*) untuk merujuk penulisan sejarah di kalangan masyarakat Arab pra-Islam ataupun Islam, dan memakai term “historiografi Islam” (*Islamic historiography*) untuk menunjuk penulisan sejarah Islam.¹³⁶ Barangkali perbedaan penyebutan itu lebih dari sekadar pilihan kata, tetapi berakar pada perbedaan pandangan para ahli yang menyebut kebudayaan dalam komunitas muslim dengan “kebudayaan Islam”, “kebudayaan muslim”, dan “kebudayaan Arab”.¹³⁷

2. Bentuk-bentuk Dasar Historiografi Islam

Rosenthal mengajukan tiga bentuk dasar historiografi Islam: (a) *khabar* (*khabar history*); (b) kronologis (*the annalistic form*); dan (c) tematik (*lesser forms of historical periodization*).¹³⁸ Badri Yatim menyebutkan tiga bentuk atau corak historiografi Islam: (a) *khabar*; (b) kronologis (*hauilyyât*); dan (c) tematik (*mandlû'yyât*).¹³⁹ Muin Umar membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi lima macam: (a) *khabar*; (b) bentuk analistik; (c) historiografi dinasti; (d) pembagian *thabaqât*; dan (e) nasab.¹⁴⁰

¹³⁵ Y. M. Choueiri, N. A. Fariş, dan U. Rizzitano, “Arabic Historiography”, dalam Singh dan Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography*, vol. I, h. 92-105.

¹³⁶ Ilse Lichtenstadter, “Arabic and Islamic Historiography”, *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977, h. 126-132.

¹³⁷ Perbedaan pandangan di kalangan para ahli sejarah seputar penyebutan istilah “kebudayaan Islam”, “kebudayaan muslim”, atau “kebudayaan Arab” ini, misalnya dapat dilihat dalam ‘Effat al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rafi’ Usmani, (Bandung: Pustaka, 1406 H/1986 M), h. 9-16; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 3-5.

¹³⁸ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66-98.

¹³⁹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 100-107.

¹⁴⁰ A. Muin Umar, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 29-51. Namun, menurut Badri Yatim, pembagian ini tidaklah tepat, karena sebenarnya “historiografi dinasti”, “pembagian *thabaqât*”, dan “nasab” bukanlah bentuk dasar historiografi Islam, tetapi merupakan bagian dari *lesser forms of historical periodization* (betuk tematik, *al-târikh hasb al-mandlû'ât*). Lihat Badri Yatim, *Historiografi Islam*, h. ix-x. Muin Umar sendiri dalam karyanya yang lain telah membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi tiga jenis

Sementara itu, Tarhîniy membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi lima jenis: (a) *khabar*; (b) kronologis (*ḥauliyyât*); (c) tematik (*maudlû'ât*); (d) sejarah universal (*tawârikh 'âlamîyyah*); dan (e) sejarah lokal (*tawârikh mahalliyyah*).¹⁴¹

a. *Khabar*

Secara etimologis, kata *khabar* berarti “berita” (*al-nabâ'*)¹⁴² dan “pembicaraan yang masih mengandung kemungkinan benar atau dusta.”¹⁴³ *Khabar* adalah tipe sejarah yang bersifat naratif, yang tidak begitu mementingkan penanggalan kronologis.¹⁴⁴ Jenis *khabar* ini termasuk bentuk historiografi Islam paling tua yang langsung berhubungan dengan cerita-cerita perang dengan uraian yang baik dan sempurna, dan biasanya mengenai suatu peristiwa yang kalau ditulis hanya beberapa halaman saja.¹⁴⁵ Ada tiga hal yang menjadi ciri *khabar*: (1) antara satu riwayat dengan riwayat lain tidak terjalin hubungan sebab akibat, tiap-tiap *khabar* sudah melengkapi dirinya sendiri dan membiarkan saja cerita itu tanpa dukungan referensi yang lain; (2) riwayat itu ditulis dalam bentuk cerita yang biasanya dalam bentuk dialog; dan (3) riwayat itu diselang-selingi syair yang seringkali digunakan sebagai penguat kandungan *khabar*.¹⁴⁶

saja, yakni: (a) *khabar*; (b) kronologis; dan (c) bentuk yang lebih kecil mengenai periodisasi sejarah, yang meliputi: historiografi dinasti, pembagian *thabaqât*, dan susunan genealogis. Lihat A. Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 7.

¹⁴¹ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131-161. Namun, pembagian ini juga masih dapat dipersoalkan, karena menurut Rosenthal, “sejarah universal” dan “sejarah lokal” bukan merupakan bentuk dasar (*basic forms*) historiografi Islam, tetapi merupakan bentuk campuran (*mixed forms*) dari karya sejarah. Lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 133-150.

¹⁴² Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, h. 294; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VIII, h. 337; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 17.

¹⁴³ 'Aliy ibn Muḥammad al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfât*, h. 96; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 215.

¹⁴⁴ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, (Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990), h. 163.

¹⁴⁵ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

¹⁴⁶ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66-67; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 132; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 100-101.

Bentuk *khabar* telah berakar cukup kuat pada masa pra-Islam, dan tradisi oral maupun tulisan masuk ke dalam masyarakat Islam tanpa putus.¹⁴⁷ Bahkan, tradisi penulisan *khabar* merupakan kelanjutan alamiah dari kisah-kisah perang antar kabilah-kabilah Arab (*ayyâm al-'Arab*).¹⁴⁸ Gaya bahasa (*style*) *khabar* juga mempunyai kemiripan dengan kisah-kisah perang (*ayyâm*).¹⁴⁹ Akan tetapi, penulisan *khabar* yang dilakukan oleh sejarawan Arab dan muslim berkembang lambat laun dengan menyertakan sanad pada bagian awalnya.¹⁵⁰ Dalam penulisan *khabar* tersebut, pada dasarnya para sejarawan hanya mengumpulkan riwayat-riwayat dan menuliskannya dengan bersumber dari ingatan dan hafalan. Jadi, posisi para sejarawan dalam hal ini tidak lebih dari penyampai riwayat (periwayat) yang menuangkannya dalam tulisan.¹⁵¹

Sebagaimana bentuk-bentuk dasar historiografi Islam lainnya, jarang sekali ditemukan suatu karya sejarah berbentuk *khabar* yang masih murni. Biasanya bentuk itu selalu dikombinasikan dengan unsur-unsur lain. Sehingga dalam penyajian biografi Nabi saw. (*sîrah*) umumnya telah dilengkapi dengan nasab dan informasi terkait, seperti daftar nama-nama tokoh terkenal yang berjasa dalam perjuangannya.¹⁵²

Sejauh ini, telah banyak sejarawan yang menyusun karya historiografi Islam berbentuk *khabar*, di antaranya adalah al-Madâ'iniy (w. 215 H). Dia menulis sejumlah karya sejarah yang antara lain berisi tentang pertempuran-pertempuran perorangan,

¹⁴⁷ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 68.

¹⁴⁸ Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

¹⁴⁹ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 281.

¹⁵⁰ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131. Penggunaan sanad secara insidental telah ditemukan dalam literatur Arab pra-Islam, dengan cara yang kurang jelas, tanpa banyak memberi arti, di samping juga secara lebih luas dalam transmisi syair pra-Islam. Lihat Azami, *Hadîth Methodology*, h. 32.

¹⁵¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 101.

¹⁵² Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70; I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1209.

penaklukan-penaklukan yang dilakukan oleh orang Islam, biografi-biografi perorangan, dan deskripsi tentang perjuangan-perjuangan perorangan.¹⁵³ Selain itu, ada juga beberapa sejarawan muslim yang menulis karya sejenis, misalnya Abû Miḥnaf (w. 157 H), Haitsam ibn ‘Adiy (w. 206 H), dan Ibn Ḥabîb.¹⁵⁴

b. Kronologis (*Ḥauliyyât*)

Maksud dari *Ḥauliyyât* (kronologis) adalah bentuk atau metode penulisan sejarah yang menggunakan pendekatan tahun demi tahun. Dalam metode ini, dihimpun berbagai macam peristiwa sejarah pada tiap tahun.¹⁵⁵ Materi dasar yang digunakan sebagai bahan penulisan sejarah secara kronologis (*Ḥauliyyât*) ini pada hakikatnya berasal dari materi *khbar* yang belum disusun secara kronologis.¹⁵⁶

Bentuk kronologis (*Ḥauliyyât*) ini, sebagaimana diungkapkan sejumlah pemerhati historiografi Islam, mengalami perkembangan secara lengkap pada masa al-Thabariy (w. 310 H).¹⁵⁷ Al-Thabariy telah menulis sebuah karya monumental di bidang sejarah dengan menggunakan metode kronologis (*Ḥauliyyât*) yang diberi judul *Târikh al-Umam wa al-Mulûk*. Kitab ini, menurut Qureshi, merupakan karya historiografi Islam pertama dalam bentuk *annalistic* (kronologis) yang sampai ke tangan kita.¹⁵⁸ Hanya saja, penilaian itu tampaknya tidak cukup kuat. Sekalipun merupakan karya terbesar yang menggunakan metode *Ḥauliyyât*, kitab ini bukanlah karya pertama yang menggunakan metode *Ḥauliyyât*. Rosenthal mencatat bahwa sebelumnya sudah ada karya sejenis yang mula-mula dalam bentuk kecil dan kemudian berkembang. Di antara karya itu adalah: *Târikh* Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240

¹⁵³ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70; Qureshi, “Historiography”, 1209; Duri, “Muslim Historiography”, h. 692.

¹⁵⁴ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70.

¹⁵⁵ Tarḥîniy, *al-Mu’arrikhûn*, h. 133; Qureshi, “Historiography”, h. 1211; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 103.

¹⁵⁶ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 282.

¹⁵⁷ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 71.

¹⁵⁸ Qureshi, “Historiography”, h. 1212.

H) yang masih bertahan hingga sekarang, *Târîkh* Ya‘qûb ibn Sufyân (w. 277 H), dan *Târîkh* Ibn Abî Hâitsamah (w. 279 H). Selain itu, ada juga karya-karya sejarah dari Haitsam ibn ‘Adiy (w. 206 H), Abû ‘Isâ ibn al-Munajjim (w. 279 H), Ja‘far ibn Muḥammad ibn al-Azhâr (w. 279 H), dan Abû Zur‘ah al-Dimasyqiy (w. 282 H), yang ditulis berdasarkan urutan tahun.¹⁵⁹ Abdul Ghani Abdullah meyakini bahwa pelopor metode *ḥauliyyât* adalah Haitsam ibn ‘Adiy.¹⁶⁰ Ia telah menulis sebuah karya sejarah yang berjudul *al-Târîkh ‘alâ al-Sinîn*.¹⁶¹

Setelah mencapai bentuk yang sempurna pada masa al-Thabariy, historiografi Islam dalam bentuk kronologis (*ḥauliyyât*) masih terus diterapkan oleh para sejarawan muslim pada abad-abad berikutnya. Hal itu antara lain ditemukan dalam karya Ibn Miskawaih (w. 421 H), Ibn al-Jauziy (w. 598 H), Ibn al-Atsîr (w. 630 H), al-Dzahabiy (w. 748 H), al-Nuwairiy (w. 723 H), dan Ibn Katsîr (w. 774 H).¹⁶²

Lebih jauh, menurut Rosenthal, historiografi Islam berdasarkan tahun ini ternyata bukan temuan sejati para sejarawan muslim, melainkan diilhami oleh penulisan sejarah dari tradisi Yunani dan Suryani.¹⁶³ Jika tidak ada pengaruh dari luar, model penulisan sejarah semacam itu tidak akan muncul di dunia Islam, karena sejak awal historiografi Islam dicatat sesuai dengan urutan bulan.¹⁶⁴

Namun demikian, asumsi seperti itu telah ditolak sebagian sarjana muslim. ‘Abd al-‘Azîz Sâlim, misalnya, menegaskan bahwa karya-karya tulis Yunani dan Suryani pada saat itu belum

¹⁵⁹ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 71-73.

¹⁶⁰ Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 56.

¹⁶¹ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 160; Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 64; Duri, “Muslim Historiography”, h. 694.

¹⁶² Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 133-134; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 106.

¹⁶³ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 75-77; Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

¹⁶⁴ Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

mempengaruhi sejarawan muslim, dan apa yang mereka kutip dari mereka terbatas pada masalah-masalah yang berkaitan dengan studi filsafat, matematika, astronomi, geografi, kimia, kedokteran, dan obat-obatan. Lebih jauh, Salim tidak yakin jika penulisan sejarah Arab (Islam) secara kronologis (*ḥauliyyât*) diambil langsung dari karya-karya sejarah Yunani, karena karya-karya sejarah orang Yunani diketahui sejarawan muslim melalui Syria dengan perantaraan orang-orang Kristen, dan karya-karya itu ternyata tidak ada hubungannya dengan metode kronologis (*ḥauliyyât*).¹⁶⁵ Ismâ'îl Kâsyif juga menandakan bahwa historiografi Suryani sama sekali tidak berpengaruh terhadap sejarawan muslim, meski di Raha, Nisibin, dan Yundishapur terdapat sekolah-sekolah yang menerjemahkan karya-karya Yunani.¹⁶⁶

c. Tematik (*Maudlû'iyât*)

Bentuk atau metode tematik (*maudlû'iyât*) adalah metode penulisan sejarah berdasarkan tema.¹⁶⁷ Hal itu bisa ditempuh dengan cara memaparkan sejarah dinasti-dinasti atau periode-periode pemerintahan para khalifah dan penguasa, ataupun memaparkan biografi-biografi (*siyar*) dan *thabaqât*.¹⁶⁸ Umumnya para ahli historiografi Islam membagi bentuk ini menjadi tiga macam: (1) historiografi dinasti; (2) pembagian *thabaqât*; dan (3) susunan genealogis (nasab).¹⁶⁹

1) Historiografi Dinasti

Dinasti dalam bahasa Arab biasa diistilahkan dengan *daulah*. Secara semantik, kata *daulah* sering digunakan dengan arti “perputaran zaman”¹⁷⁰ atau “suatu yang saling bertukar”.¹⁷¹

¹⁶⁵ Seperti dikutip dalam Yatim, *Historiografi Islam*, h. 106.

¹⁶⁶ Sayyidah Ismâ'îl Kâsyif, *Mashâdir al-Târikh al-Islâmiyy wa Manâbij al-Bahth Fîh*, (Kairo: Maktabat al-Khanjiyy, 1976), h. 49-50.

¹⁶⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 103.

¹⁶⁸ Tarḥîniyy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 141.

¹⁶⁹ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 87-98; Tarḥîniyy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 141-146; Umar, *Pengantar Historiografi Islam*, h. 7.

¹⁷⁰ Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 304.

¹⁷¹ al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, juz II, h. 264.

Pengertian ini dalam Islam dihubungkan dengan teori pergantian penguasa seperti terjadi pada masa al-Kindiy.¹⁷² Al-Kindiy menulis karya yang berjudul *Risâlat fî Mulke al-‘Arab*. Sebagai kombinasi antara aspirasi nasionalis Persia dan Syi‘ah, gagasan itu dapat dikatakan sudah lebih tua, dan faktanya kata *daulah* yang selalu disebut dalam karya-karya sejarah digunakan dengan arti “dinasti”.¹⁷³

Historiografi dinasti sudah dikenal sejak awal penulisan sejarah Islam. Menurut Rosenthal, yang mula-mula menulis sejarah dinasti—dalam hal ini dinasti Abbasiyah—adalah Muḥammad ibn Shâlih ibn Mihrân ibn al-Naththân (w. 120 H). Namun, Ibn al-Nashriy, guru Ibn al-Naththân, sudah pernah menulis sebuah buku tentang dinasti yang menjadi sumber bagi Ibn al-Naththân, karena ia adalah penyunting yang merevisi karya gurunya.¹⁷⁴ Selain itu, Wahb ibn Munabbih (w. 110/114 H) pernah menulis karya jenis ini yang berjudul *Kitâb al-Muluk al-Mutawajjah min Himyâr wa Akhbârûhum wa Qisa’uhum wa Quburubum wa Asy‘ârûhum*.¹⁷⁵ Sejumlah sejarawan berikutnya juga telah menulis karya-karya sejenis. Di antaranya mereka Abû Hanîfah al-Dînawariy yang menulis *al-Akbbâr al-Thiwâl*, Abû Syâmah yang menyusun *Raudlatain fî Akhbâr al-Daulatain*, Ibn Wâshil yang menulis *Mufarrij al-Kurûb fî Akhbâr Banî Ayyûb*, Abû Bakar al-Shaufiy yang menulis *al-Anwâr al-Jaliyyat fî Akhbâr al-Daulat al-Murâbithiyyah*, Lisân al-Dîn ibn al-Khathîb yang menyusun *al-Luhmat al-Badariyyat fî al-Daulat al-Nashiriyyah*, dan Ibn Khaldûn yang menyusun *al-‘Ibar wa Dîwân al-Mubtada’ wa al-Khabar fî Ayyâm al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa man ‘Asharubum min Dzawiy al-Sulthân al-Akbar*.¹⁷⁶

¹⁷² Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89.

¹⁷³ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89; Umar, *Historiografi Islam*, h. 46.

¹⁷⁴ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89.

¹⁷⁵ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 96.

¹⁷⁶ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 141.

2) Pembagian *Thabaqât*

Pengertian *thabaqab* (bentuk jamaknya *thabaqât*) secara bahasa adalah “tingkatan”, “derajat”, “golongan”, dan “generasi”.¹⁷⁷ Dalam konteks historiografi Islam, *thabaqât* berarti kumpulan biografi tokoh berdasarkan pelapisan generasi. Pada awalnya, istilah *thabaqât* digunakan untuk merujuk lapisan generasi para periwayat hadis.¹⁷⁸ Namun belakangan, *thabaqât* biasanya menghimpun sejumlah tokoh dalam bidang yang lebih luas, misalnya para ahli fikih, hakim agama, sastrawan, dokter, dan seterusnya.¹⁷⁹ Pembagian *thabaqât*, menurut Rosenthal, adalah *genuine* dari Islam.¹⁸⁰

Historiografi Islam berdasarkan *thabaqât* ini dapat ditemukan dalam sejumlah karya sejarawan muslim. Sebut saja sebagai contoh, *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâbir al-A'lâm* karya al-Dzahabiy, *Thabaqât al-Kubrâ* karya al-Sya'râniy, '*Uyûn al-Anbâ*' fî *Thabaqât al-Athibbâ*' karya Ibn Abî Ushaibi'ah, *Thabaqât al-Athibbâ*' karya Ibn Juljul, *Thabaqât al-Syu'arâ*' karya Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât al-Shûfiyyah* karya al-Sulamiy, *Thabaqât al-Nahwîyyîn* karya al-Zubairiy, *Thabaqât al-Fuqabâ*' karya Abû Ishâq al-Syîrâziy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah* karya al-Subkiy, dan *Thabaqât al-Hanabilah* karya Abû Ya'lâ.¹⁸¹

3) Genealogi (Nasab)

Secara semantik nasab (bentuk jamaknya *ansâb*) berarti “asal-usul”, “silsilah”, “sanak keluarga”, dan “genealogi”.¹⁸² Penulisan

¹⁷⁷ Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 557; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 646.

¹⁷⁸ Qureshi, “Historiography”, h. 1213.

¹⁷⁹ Syams al-Dîn Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sakhâwiy, *al-I'lân bi al-Taubîkîh li Man Dẓamm al-Târîkh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 150-214; Qureshi, “Historiography”, h. 1213; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 202.

¹⁸⁰ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 93.

¹⁸¹ Tarḥîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94-95.

¹⁸² al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, juz I, h. 136; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîth*, juz IV, h. 360; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 924; Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. VIII, h. 2787.

sejarah berdasarkan nasab telah mendapat perhatian yang cukup besar dari bangsa Arab sejak masa pra-Islam dan terus berlanjut hingga masa Islam.¹⁸³ Hal itu akan dikupas pada pembahasan berikutnya.

3. Garis-garis Besar Isi Karya Historiografi Islam

Rosenthal telah membagi isi karya historiografi Islam sebagai berikut: (a) genealogi (nasab); (b) biografi; (c) geografi dan kosmografi; (d) astrologi; (e) filsafat; (f) ilmu sosial dan politik; dan (g) penggunaan dokumen, prasasti, dan koin.¹⁸⁴ Pembagian itu juga disetujui oleh Muin Umar.¹⁸⁵ Sedangkan Tarhîniy membagi isi karya historiografi Islam menjadi enam macam: (a) *al-ansâb*; (b) biografi; (c) geografi; (d) astrologi; (e) filsafat; dan (f) dokumen dan mata uang logam.¹⁸⁶ Sementara Badri Yatim membagi isi karya historiografi Islam pada periode klasik dan pertengahan menjadi tiga macam: (a) sejarah dinasti; (b) biografi; dan (c) *al-ansâb*.¹⁸⁷

a. Nasab

Pembahasan seputar nasab (genealogi) telah sedikit disinggung pada bagian sebelumnya. Yang jelas materi nasab telah memperoleh perhatian serius sejak era jahiliyah. Pada fajar kebangkitan Islam, perhatian terhadap studi nasab, terutama diawali oleh para sejarawan dari aliran Irak. Ada sejumlah sejarawan yang memberikan perhatian pada penulisan nasab, di antaranya adalah Mu'arrîj ibn 'Amr al-Saddusiy, Muḥammad ibn Sâ'ib al-Kalbiy (w. 146 H), Hisyâm ibn Muḥammad al-Kalbiy (w. 204 H), Mush'ab al-Zubairiy, Abû al-Yaqzhân (w. 190 H), al-

¹⁸³ Akram Dliyâ' al-'Umarîy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktaba' al-'Ulûm wa al-Hikam, 1415 H/1994 M), h. 231.

¹⁸⁴ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 99-128.

¹⁸⁵ Umar, *Historiografi Islam*, h. 55-85.

¹⁸⁶ Tarhîniy, *al-Mu'arrîkhûn*, h. 165-180.

¹⁸⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 192-216.

Madâ'iniy (w. 215 H), al-Jamahiy, al-Balâdzûriy (w. 279 H), Ahmad ibn Muḥammad al-Râziy, dan Ibn Hazm.¹⁸⁸

b. Biografi

1) *Sîrah*

Kata *sîrah* secara bahasa berarti “jalan” (*tharîqah*) atau “perilaku” (*sunnah*).¹⁸⁹ Dalam konteks historiografi, *sîrah* berarti perjalanan hidup atau biografi. Jika disebut *sîrah* saja, tanpa dihubungkan dengan nama tokoh tertentu, maka yang dimaksudkan adalah perjalanan hidup atau biografi Nabi saw.¹⁹⁰ Secara terminologis, *sîrah* adalah “perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irbâsh* (kejadian luar biasa sebelum kenabian) yang melapangkan jalan bagi kenabiannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, lalu menjalankan dakwahnya, hingga akhirnya meninggal dunia.”¹⁹¹ Ada pula yang mengartikan *sîrah* dengan “*the study of the life and career of the Prophet Muḥammad, shallallâh ‘alaih wa sallam, as it happened in history.*” (studi tentang kehidupan dan karier Nabi Muḥammad saw., sebagaimana hal itu terjadi dalam sejarah).¹⁹²

Penulisan *sîrah* pada mulanya dikembangkan oleh para sejarawan dari aliran Madinah. Para penulis awal tentang *sîrah* atau *maqhbâziy* dapat dibagi menjadi tiga peringkat (generasi). Peringkat pertama merupakan generasi peralihan dari studi hadis ke penulisan sejarah (biografi). Mereka adalah Abân ibn ‘Utsmân (w. 105 H), ‘Urwah ibn Zubair (w. 92 H), dan Syurahbil ibn Sa‘ad (w.

¹⁸⁸ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 95-98; Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 166; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 213.

¹⁸⁹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, jilid IV, h. 390; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, juz II, h. 56; al-Zâwiyy, *Tartīb al-Qâmûs al-Muḥîṭ*, juz II, 606; Unais *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, juz I, h. 467.

¹⁹⁰ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 196.

¹⁹¹ Sa‘ad al-Murshifiy, *al-Jâmi‘ al-Shabih li al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M), h. 62.

¹⁹² Zakaria Bashier, *Sunshine at Madinah*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1410 H/1990 M), h. 11.

123 H). Peringkat kedua merupakan generasi ketika penulisan biografi mulai berdiri sendiri sebagai ilmu. Di antara mereka adalah ‘Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm (w. 135 H), ‘Ashim ibn ‘Amr ibn Qatâdah (w. 120 H), dan al-Zuhriy (w. 124 H). Peringkat ketiga merupakan generasi ketika studi *sîrah* mulai mengalami perkembangan. Di antara mereka adalah Mûsâ ibn ‘Uqbah (w. 141 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), dan al-Wâqidiy (w. 207 H).¹⁹³ Setelah mereka masih dijumpai beberapa sejarawan muslim yang mempunyai perhatian sama, seperti al-Qâdlî ‘Iyyâdl (w. 544 H), al-Suhailiy (w. 581 H), Muḥammad ibn Abî Bakr al-Zar‘iy (w. 751 H), dan seterusnya.¹⁹⁴

2) *Thabaqât, Tarâjim, Siyar, dan Ma‘âjim*

Pembahasan tentang *thabaqât* sudah banyak disajikan pada bagian terdahulu dan karenanya tidak perlu dipaparkan lagi di sini. Selain *thabaqât*, karya-karya sejarah yang menghimpun biografi para tokoh juga dikenal dengan nama *tarâjim*, *siyar*, dan *ma‘âjim*. *Tarâjim* (bentuk jamak dari *tarjamah*) berarti biografi. *Siyar* (bentuk jamak dari *sîrah*) juga berarti biografi. Sedangkan *ma‘âjim* (bentuk jamak dari *mu‘jam*) secara harfiah berarti kamus.¹⁹⁵ Di antara buku sejarah jenis ini adalah *Siyar A‘lâm al-Nubalâ’* karya al-Dzahabiy¹⁹⁶ dan *Mu‘jam al-Udabâ’* karya Yâqût al-Hamawiy.¹⁹⁷

c. Geografi

Selain nasab (genealogi) dan biografi, karya-karya historiografi Islam juga berisi materi geografi. Ahli-ahli sejarah yang menulis sejarah Arab, ternyata pada saat yang sama juga menulis tentang

¹⁹³ al-Sulamiy, *Manhaj Kitâbat al-Târikh*, h. 329-343; Syauqiy Abû Khalîl, *Athlas al-Sîrat al-Nabawiyah*, (Damaskus: Dâr al-Fîkr, 1423 H/2003 M), h. 239-240; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 199.

¹⁹⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 199.

¹⁹⁵ Rûhiy al-Ba‘albakiy, *al-Maurid: Qâmûs ‘Arabiy-Inklîzîy*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M), h. 1069; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 694.

¹⁹⁶ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz I-XXIII, h. 1 dan seterusnya.

¹⁹⁷ Abû ‘Abdillâh Yâqût ibn ‘Abdillâh al-Rûmiy al-Hamawiy, *Mu‘jam al-Udabâ’ au Irsyâd al-Arib ila Ma‘rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H/1991 M).

geografi Arab. Hal itu terjadi karena dalam anggapan orang Arab, sejarah dan geografi merupakan dua cabang ilmu yang saling melengkapi dari batang pengetahuan “*al-adab*” (sastra) dalam pengertian yang luas.¹⁹⁸

Hisyâm ibn Muḥammad al-Kalbiy (w. 204 H), misalnya, menulis sejumlah karya sejarah, salah satunya membahas tentang negeri-negeri (*buldân*), yang meliputi: daratan-daratan, sungai-sungai, wilayah-wilayah geografis, dan keajaiban-keajaiban laut. Demikian pula, ‘Abd al-Muluk ibn Kuraib al-Ashma‘iy (w. 217 H) telah menulis sebuah karya tentang tumbuh-tumbuhan dan pepohonan, serta tentang kondisi Jazirah Arabia.¹⁹⁹ Selain itu, juga ditemukan beberapa sejarawan muslim yang menulis karya sejenis, misalnya al-Khawârizmiy (w. 235 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), Abû Hanîfah al-Dînawariy (w. 282 H), al-Ya‘qûbiy (w. 284 H), Ibn al-Faḡîh al-Hamadzâniy (w. akhir abad III H), al-Mas‘ûdiy (w. 345 H), Zakariyâ ibn Muḥammad al-Qazwîniy (w. 682 H), Aḥmad ibn Sahal al-Balkhiy (w. 322 H), Muḥammad ibn Hauqal (w. 380 H), al-Maqdisiy (w. 387 H), dan Yâqût al-Ḥamawiy (w. 626 H).²⁰⁰

d. Astrologi

Ahli-ahli sejarah, sesuai dengan tugasnya memberi laporan terhadap masa silam, mengambil sumber dari para ahli astronomi mengenai kalkulasi-kalkulasi mereka seputar sejarah (usia) bumi dan sejarah sebelum Islam.²⁰¹ Meski begitu, mereka hanya sedikit menaruh perhatian pada ramalan-ramalan astrologis, kecuali jika ingin tahu pada suatu kejadian yang kebetulan sehingga ramalan itu diperlukan,²⁰² atau karena suatu ramalan memiliki signifikansi

¹⁹⁸ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 169.

¹⁹⁹ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 169.

²⁰⁰ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 106-109; Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 169-172.

²⁰¹ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 172; Umar, *Historiografi Islam*, h. 70-71.

²⁰² ‘Aliy ibn Yahyâ al-Munajjim, misalnya, suatu hari pernah membacakan kepada Khalifah al-Mutawakkil sebuah buku tentang ramalan dan sampailah—saat membaca itu—pada suatu bagian yang menyebutkan bahwa khalifah kesepuluh akan terbunuh di majelisnya. Khalifah al-Mutawakkil tidak

historis secara khusus.²⁰³ Di antara karya sejarah yang berisi materi astrologi adalah *Kitâb al-Ulûf* karya Abû Ma'syar al-Falakiy.²⁰⁴

e. Filsafat

Sebagaimana halnya astrologi, filsafat juga menjadi salah satu bagian dari isi karya historiografi Islam. Filsafat populer yang diekspresikan melalui kata-kata hikmah termasuk bagian penting dari pembahasan *siyar* dan *tarâjim* dalam karya-karya sejarah Islam.²⁰⁵ Materi filsafat seperti ini misalnya ditemukan dalam *Ghurar Akhbâr Mulûk al-Fars wa Siyaribim* karya 'Abd al-Mâlik ibn Muḥammad al-Tsa'âlabiy (w. 429 H).²⁰⁶

f. Ilmu Sosial dan Politik

Ilmu politik Islam, menurut Rosenthal, secara luas berasal dari literatur kesusastraan Persia dan dalam aspek tertentu berasal dari etika Yunani. Sedangkan ilmu sosial diperkenalkan dalam Islam melalui karya-karya ekonomi Yunani.²⁰⁷ Kandungan materi ilmu sosial dan politik juga tidak ketinggalan dicantumkan dalam karya-karya historiografi Islam.²⁰⁸ Pembahasan tentang materi ilmu politik misalnya ditemukan dalam karya Ibn Thiqthaqâ, *Fab'riy fî al-Âdat al-Sulthânîyyah*. Sementara pembahasan tentang materi ilmu sosial antara lain ditemukan dalam karya Qudâmah ibn

menganggap ramalan itu mengenai dirinya, tetapi kemudian hal itu benar-benar terjadi atas dirinya. Lihat al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid X, h. 82-83.

²⁰³ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 110-111; Umar, *Historiografi Islam*, h. 71.

²⁰⁴ Tarḥîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 111. Abû Ma'syar al-Falakiy merupakan tokoh di bidang astrologi, dan bahkan dianggap sebagai nabi di bidang ikonografi. Karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh John dari Seville dan Adelard dari Bath pada abad XII M. Lihat Umar, *Historiografi Islam*, h. 71.

²⁰⁵ Tarḥîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173.

²⁰⁶ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 114; Tarḥîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173. Karya ini pertama kali dipublikasikan di Paris dalam bahasa Prancis, lalu dalam bahasa Arab di Teheran Iran (1963 M). Lihat Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 56.

²⁰⁷ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 115-116.

²⁰⁸ Qureshi, "Historiography", h. 1217.

Ja'far, *al-Kharrāj*. Berbeda dengan *Kitāb al-Kharrāj* karya Abû Yûsuf dan Yahyâ ibn Âdam, atau *Kitāb al-Ammâl* karya Abû 'Ubaid ibn Salâm, karya Qudâmah ini mempunyai karakteristik tersendiri karena memuat uraian tentang sejarah penaklukan-penaklukan yang dilakukakan oleh orang-orang Islam. Penaklukan-penaklukan itu merupakan dasar hukum bagi sistem pajak yang diterapkan oleh umat Islam.²⁰⁹ Secara lebih luas, materi ilmu sosial dan politik ini dimuat dalam karya sejarah Ibn Khaldûn, *Kitāb al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Asharahum min Dżawiy al-Sulthân al-Akbar*. Kitab ini berisi kajian sejarah yang diawali dengan pembahasan khusus mengenai masalah-masalah sosial yang dikenal dengan nama *Muqaddimah ibn Khaldûn* dan sekaligus merupakan jilid pertama dari kitab *al-'Ibar*. *Muqaddimah* ini telah membuka jalan lebar-lebar menuju pembahasan ilmu-ilmu sosial.²¹⁰ Selain itu, dalam kitab yang sama juga terkandung materi ilmu politik, misalnya saja tentang teori '*ashabiyyah*'.²¹¹

C. Hadis dan Perkembangan Awal Historiografi Islam

1. Hadis dan Konsep-konsep Terkait

Dalam khazanah ilmu hadis ditemukan beberapa istilah yang dari sisi terminologis memiliki pengertian serupa, yakni: hadis, *khabar*, *atsar*, dan *sunnah*. Setidaknya menurut mayoritas ulama hadis, keempat istilah itu dianggap sinonim, sehingga dalam pemakaiannya dapat dipertukarkan satu sama lain. Sementara sebagian ulama beranggapan bahwa tiap-tiap istilah itu

²⁰⁹ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 115-117; Umar, *Historiografi Islam*, h. 76.

²¹⁰ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 142-143. Untuk lebih jelasnya, lihat juga 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), h. 3-588.

²¹¹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, h. 127-161. Teori '*ashabiyyah*' beserta peranannya dalam pembentukan negara, kejayaan, dan keruntuhannya, bahkan dinilai oleh seorang pakar politik Islam, Munawir Sjadzali, sebagai satu sumbangan yang asli dari Ibn Khaldûn kepada ilmu politik. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 72.

mempunyai kandungan makna yang berbeda. Dalam pembahasan berikut ini akan diulas pengertian hadis dan konsep-konsep terkait lainnya, semisal *kebabar*, *atsar*, dan *sunnah*.

a. Hadis

Secara literal kata hadis mengandung arti “baru” (*jadîd*) dan “berita” (*kebabar*).²¹² Selain itu, kata hadis dapat pula berarti “pemberitaan” (*ikebbâr*).²¹³ Penggunaan arti “pemberitaan” (*ikebbâr*) untuk mensifati hadis telah dikenal di kalangan masyarakat Arab pra-Islam.²¹⁴ Pengertian umum kata hadis itu—sebagaimana halnya kata *shalâh*, *rukû‘*, *sujûd*, dan *zakâh*—kemudian mengalami pergeseran di bawah pengaruh kuat ajaran Islam.²¹⁵ Kata hadis selanjutnya digunakan secara khusus untuk menunjuk salah satu jenis pekabaran dalam agama, dengan tanpa meninggalkan maknanya yang umum.

Ketika menjadi istilah teknis, hadis kemudian didefinisikan secara beragam oleh banyak ulama dari berbagai latar belakang keilmuan dan aliran. Sebagian ulama hadis Sunni mendefinisikan hadis sebagai “sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti.”²¹⁶ Definisi tersebut, menurut ‘Itr, merupakan pandangan al-Kirmâniy,²¹⁷ al-Thîbiy,²¹⁸ dan yang sejalan

²¹² al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 170; al-Zâwiyy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 600; Unais *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasîth*, juz I, h. 160; Muḥammad Shâdiq al-Munsiyâwiyy, *Qâmûs Mushthalahât al-Ḥadîts al-Nabawiyy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.), h. 53.

²¹³ Shubḥiyy al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiin, 1988), h. 4.

²¹⁴ al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 4.

²¹⁵ Shiddiqi, “Hadith”, h. 3.

²¹⁶ Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 26; Azami, *Hadîth Methodology*, h. 3.

²¹⁷ Nama lengkapnya adalah Syams al-Dîn Muḥammad ibn Yûsuf ibn ‘Aliy ibn Sa‘îd al-Kirmâniy al-Baghdhâdiy. Dia dilahirkan pada 717 H dan meninggal dunia pada 786 H. Lihat Khair al-Dîn al-Zirikliy, *al-A‘lâm: Qâmûs Tarâjim* (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiin, 1990 M), jilid VII, h. 153; Kahḥalah, *Mu‘jam al-Mu‘allifîn*, juz XII, h. 129.

dengannya.²¹⁹ Sementara jumbuh ulama hadis Sunni memasukkan hadis *mauqûf* dan *maqthû'* dalam kategori hadis, dan menganggap hadis identik dengan *khabar*.²²⁰ Ibn Hajar²²¹ dalam kitabnya, *Nuzhat al-Nazhar* menyatakan, “*khabar* menurut ulama hadis sinonim dengan hadis.”²²² Dengan demikian, hadis, seperti halnya *khabar*, mencakup yang *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*. Bertolak dari pandangan jumbuh ulama hadis, 'Itr mengajukan definisi yang terpilih, yaitu “suatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti, serta sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabiin.”²²³

Berbeda dengan pandangan ahli hadis, ulama ushul fikih justru mengartikan hadis secara lebih sempit. Menurut mereka, hadis adalah “perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan Nabi saw.”²²⁴ Dalam hal ini, budi pekerti dan penampilan fisik bukanlah bagian dari hadis. Ada pula yang menyebutkan jika digunakan kata hadis, maka dalam persepsi ulama usul fikih, maksudnya adalah sunnah *qauliyyah* (perkataan).²²⁵

²¹⁸ Dia adalah Syaraf al-Dîn al-Husain ibn Muḥammad ibn 'Abdillâh al-Thîbiy (w. 743 H). Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, juz IV, h. 53.

²¹⁹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27. Namun demikian, dalam sumber lain justru disebutkan bahwa menurut al-Thîbiy, hadis meliputi perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan Nabi saw., sahabat, dan tabiin. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 26.

²²⁰ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27.

²²¹ Nama lengkapnya adalah Aḥmad ibn 'Aliy ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Aliy ibn Maḥmûd ibn Aḥmad ibn Hajar al-Kanâniy al-'Asqalâniy al-Syâfi'iy. Dia dilahirkan pada 773 H dan meninggal dunia kira-kira pada 852 H. Lihat Muḥammad Kamâl al-Dîn 'Izz al-Dîn, *Ibn Hajar al-'Asqalâniy Mu'arrikhân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.th.), h. 13-14, 106.

²²² Aḥmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar Syarb Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah Abl al-Atsar*, (Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M), h. 14.

²²³ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27.

²²⁴ Muḥammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts: Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 19.

²²⁵ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 27.

Sementara itu, kalangan ulama hadis Syi'ah mendefinisikan hadis sebagai "perkataan, perbuatan, dan persetujuan orang yang maksum."²²⁶ Jadi, berbeda dengan ulama Sunni, mereka berpendirian bahwa hadis bukan terbatas pada sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., tetapi juga yang disandarkan kepada dua belas maksum.

b. *Khabar*

Kata *khabar* secara harfiah berarti "berita" (*al-nabâ'*)²²⁷ atau "pembicaraan yang masih mengandung kemungkinan benar dan dusta".²²⁸ Dengan makna kebahasaan seperti itu, maka kata *khabar* menjadi ekuivalen dengan hadis. Kata hadis sendiri secara harfiah memang bisa berarti "berita" (*khabar*). Dibanding dengan sunnah, *khabar* lebih pantas dijadikan sebagai sinonim kata hadis, karena yang disebut *tahdîts* tidak lain adalah *ikhbâr*, dan demikian pula hadis Nabi saw. tidak lain adalah *khabar* yang disandarkan kepada beliau (*marfû'*).²²⁹

Sedangkan dari segi terminologis *khabar* juga dianggap sinonim dengan hadis.²³⁰ Jumhur ulama hadis Sunni mendefinisikan *khabar* sebagai "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabi'in."²³¹ Dengan demikian, *khabar* meliputi sesuatu yang *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.

Namun demikian, ada sebagian sarjana hadis yang menganggap *khabar* dan hadis bukan sinonim. Dikemukakan

²²⁶ Ja'far al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts wa Abkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H), h. 15; Muḥammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shabîḥain*, (Beirut: Dâr al-'Ulum, 1408 H/1988 M), h. 27. Yang dimaksud orang maksum di sini adalah Nabi saw. dan dua belas imam Syi'ah. Lihat Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shabîḥain*, h. 27.

²²⁷ Ibn Manzḥûr, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, h. 294; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VIII, h. 337; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mubtâḥ*, juz II, h. 17; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Mubtâḥ*, juz II, h. 6; al-Munsiyâwiy, *Qâmûs Musbthalahât*, h. 56.

²²⁸ al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rifât*, h. 96; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 215.

²²⁹ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

²³⁰ al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 15.

²³¹ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 28; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 29.

bahwa hadis adalah sesuatu yang datang dari Nabi saw., sedangkan *khabar* adalah sesuatu yang datang dari selain beliau.²³² Sehingga orang yang menekuni bidang sejarah disebut “*akhbâriy*”, sementara yang berkecimpung dalam sunnah disebut “*muhaddits*”.²³³ Ada pula yang berpendapat bahwa antara *khabar* dan hadis mengandung pengertian umum dan khusus. Disebutkan bahwa seluruh hadis adalah *khabar*, dan sebaliknya tidak semua *khabar* adalah hadis.²³⁴ Maksud dari pernyataan itu adalah bahwa hadis hanya mencakup sesuatu yang *marfû‘* (disandarkan kepada Nabi saw.), sedangkan *khabar* mencakup sesuatu yang *marfû‘* (disandarkan kepada Nabi saw.) dan sesuatu yang *mauqûf* (disandarkan kepada sahabat).²³⁵ Ada lagi pendapat yang menyebutkan bahwa kata hadis tidak pernah digunakan untuk sesuatu yang selain *marfû‘*, kecuali jika ada syarat pembatasan.²³⁶

c. *Atsar*

Kata *atsar* dari sudut kebahasaan mengandung arti “sisa dari sesuatu”.²³⁷ Al-Jurjâniy telah mengajukan tiga makna kebahasaan untuk kata *atsar*, yakni: “hasil dari sesuatu”, “tanda”, dan “bagian”.²³⁸ Selain itu, kata *atsar* dapat juga berarti “*khabar*”.²³⁹

Secara terminologis *atsar* dianggap sinonim dengan hadis, *khabar*, dan sunnah. Jumbuh ulama hadis mengartikan *atsar*

²³² al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 14; Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ‘id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: ‘Isâ al-Halabiy, t.th.), h. 61.

²³³ al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 14; Muḥammad Thâhir al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhaddîtsîn fî Naqd Main al-Hadîts al-Nabawiyy al-Syarîf*, (t.t.: Mu‘assasât ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abdillâh, t.th.), h. 61; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 28.

²³⁴ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 27; al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 15; al-Qâsimiy, *Qawâ‘id al-Tahdîts*, h. 61; al-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

²³⁵ Lihat anotasi Ishâq ‘Azûz dalam al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 15.

²³⁶ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 27.

²³⁷ al-Munsyâwiyy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 16; al-Fîruz Âbâdiyy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 375; al-Zâwiyy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 112.

²³⁸ al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta’rîfât*, h. 9.

²³⁹ al-Zâwiyy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 112; Unais *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasîth*, juz I, h. 5.

dengan “sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin.”²⁴⁰ Sementara al-Nawâwiy²⁴¹ menyebutkan bahwa *atsar* dalam terminologi ulama salaf dan mayoritas ulama khalaf adalah sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw. (*marfûʿ*) maupun dari sahabat (*mauqûf*).²⁴² Pengertian *atsar* seperti itu telah digunakan oleh al-Thahâwiy²⁴³ lewat karyanya, *Syarh Maʿâniy al-Âtsâr* yang di dalamnya memuat hadis *marfûʿ* dan *mauqûf*,²⁴⁴ al-Baihaqiy²⁴⁵ dalam karyanya, *Maʿrifat al-Sunan wa al-Âtsâr*,²⁴⁶ al-Thabariy²⁴⁷ dalam kitabnya, *Tabdzîb al-Âtsâr*,²⁴⁸ dan ulama

²⁴⁰ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 28.

²⁴¹ Dia adalah Muḥy al-Dîn Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf ibn Mariy ibn al-Ḥasan al-Ḥazâmiy al-Ḥaurâniy al-Nawâwiy al-Syâfiʿiy. Al-Nawâwiy dilahirkan pada 631 H dan meninggal dunia pada 676 H. Lihat Muḥammad ibn Syâkir al-Kutubiy, *Fawât al-Wafayât*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1974), jilid IV, h. 264-265; al-Zirikliy, *al-ʿIlm*, jilid VIII, h. 149.

²⁴² Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawâwiy, *Shâhîḥ Muslim bi Syarḥ al-Imâm al-Nawâwiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid I, juz I, h. 63.

²⁴³ Dia adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salâmah ibn Salmah ibn ʿAbd al-Muluk ibn Salmah ibn Salîm ibn Sulaimân al-Azdiy al-Thahâwiy al-Mishriy al-Ḥanafiy. Al-Thahâwiy dilahirkan pada 229 H dan meninggal dunia pada 321 H. Lihat Kaḥḥalah, *Muʿjam al-Muʿallifîn*, juz II, h. 107.

²⁴⁴ Abû Jaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salâmah ibn ʿAbd al-Malik ibn Salimah al-Azdiy al-Mishriy al-Thahâwiy al-Ḥanafiy, *Syarḥ Maʿâniy al-Âtsâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1407 H/1987 M), juz I-III, h. I dan seterusnya.

²⁴⁵ Nama lengkapnya adalah Abû Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ʿAliy ibn ʿAbdillâh ibn Mûsâ al-Baihaqiy al-Khurasâniy al-Syâfiʿiy. Dia dilahirkan pada 384 H dan meninggal dunia 458 H. Lihat Kaḥḥalah, *Muʿjam al-Muʿallifîn*, juz I, h. 206.

²⁴⁶ Lihat Abû Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-Baihaqiy, *Maʿrifat al-Sunan wa al-Âtsâr*, (Aleppo, Kairo: Dâr al-Wâʿiy, 1412 H/1991 M), jilid I-XV, h. 1 dan seterusnya.

²⁴⁷ Dia adalah Muḥammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Katsîr ibn Ghâlib al-Thabariy. Al-Thabariy dilahirkan pada 224 H dan meninggal dunia pada 310 H. Lihat Ḥusain ʿAshiy, *Abû Jaʿfar Muḥammad ibn Jarîr al-Thabariy wa Kitâbuhu Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1413 H/1992 M), h. 51-52, 61.

²⁴⁸ Lihat Abû Jaʿfar Muḥammad ibn Jarîr ibn Yazîd al-Thabariy, *Tabdzîb al-Âtsâr wa Tafshîl al-Tsâbit ʿan Rasûlillâh Shallallâh ʿalaih wa Sallam min al-Akbbâr*, (Kairo: Mathbaʿat al-Madaniy, 1372 H/1952 M).

lainnya.²⁴⁹ Demikian juga, Ibn Hajar menamakan kitabnya, *Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah Ahl al-Atsar* yang dalam konteks ini *atsar* adalah hadis atau *khabar*.²⁵⁰ Sementara itu, al-‘Irâqiy²⁵¹ juga menggelari dirinya dengan *atsariy* yang maksudnya adalah ahli hadis (*muhaddits*).²⁵²

Menurut sebagian sarjana hadis, yang dimaksud dengan *atsar* adalah suatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*) dan tabiîn (*maqthû‘*), baik berupa perkataan ataupun perbuatan.²⁵³ Namun, secara tidak langsung, pendapat itu telah disanggah oleh Shubhiy al-Shâlih. Menurutnya, kata *atsar* adalah sinonim dengan kata *khabar*, hadis, dan sunnah.²⁵⁴ Sebuah ungkapan menyebutkan *atst sartu al-hadîts* yang artinya adalah saya telah meriwayatkan hadis.²⁵⁵ Sementara ahli hadis (*muhaddits*) disebut sebagai *atsariy* karena dinisbatkan kepada kata *atsar*.²⁵⁶ Jadi, tidak ada alasan untuk membatasi pengertian *atsar* hanya pada sesuatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*) dan tabiîn (*maqthû‘*), karena baik yang *marfû‘*, *mauqûf*, maupun *maqthû‘* merupakan riwayat yang *ma’tsûr*.²⁵⁷

²⁴⁹ Lihat Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Sakhâwiy, *Fathh al-Mughbîts bi Syarḥ Alfîyat al-Hadîts li al-‘Irâqiy*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz I, h. 124; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhaddîtsîn*, h. 62.

²⁵⁰ Lihat al-‘Asqalâniy, *Nuzḥat al-Naẓḥar*, h. 1 dan seterusnya.

²⁵¹ Dia adalah Zain al-Dîn Abû al-Fadll ‘Abd al-Raḥîm ibn al-Ḥusain ibn ‘Abd al-Raḥmân al-‘Irâqiy. Al-‘Irâqiy dilahirkan pada 725 H dan meninggal dunia pada 806 H. Lihat al-Zirikliy, *al-A‘lâm*, jilid III, h. 344.

²⁵² Zain al-Dîn ‘Abd al-Raḥîm ibn Ḥusain al-‘Irâqiy, *Fathh al-Mughbîts bi Syarḥ Alfîyat al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416 H/1995 M), h. 4; al-Sakhâwiy, *Fathh al-Mughbîts*, juz I, h. 3.

²⁵³ al-‘Asqalâniy, *Nuzḥat al-Naẓḥar*, h. 55; Mahmûd al-Thahḥân, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur‘ân al-Karim, 1399 H/1979 M), h. 15.

²⁵⁴ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

²⁵⁵ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; Zhafar Aḥmad al-‘Utsmâniy al-Tahânawiy, *Qawâ'id fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Aleppo: Maktabat al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M), h. 26.

²⁵⁶ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; al-Tahânawiy, *Ulûm al-Hadîts*, h. 26; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 62; Shubhiy al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 10-11.

²⁵⁷ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 11.

Ulama fikih Khurasan memiliki pandangan yang lain lagi. Mereka menganggap sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw. (*marfûʿ*) sebagai *khabar* dan sesuatu yang diriwayatkan dari sahabat (*mauqûf*) sebagai *atsar*.²⁵⁸ Jadi, pengertian *atsar* hanya terbatas pada sesuatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*).

d. Sunnah

Sunnah secara literal berarti “jalan hidup (*sîrah*) atau jalan (*tharîqah*) yang baik maupun yang buruk”.²⁵⁹ Ibn Taimiyyah²⁶⁰ mengungkapkan bahwa sunnah adalah “adat kebiasaan (*al-ʿādah*), yakni jalan (*tharîqah*) yang terus diulang-ulang oleh beragam manusia, baik yang dianggap sebagai ibadah ataupun bukan ibadah.”²⁶¹

Ulama hadis Sunni umumnya beranggapan bahwa sunnah merupakan sinonim dari kata hadis, *khabar*, dan *atsar*. Mereka mendefinisikan sunnah sebagai “sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti, *sîrah* ataupun *maghâziy*, sama

²⁵⁸ al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughbîs*, juz I, h. 123-124; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; al-Nawâwiy, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Nawâwiy*, jilid I, juz I, h. 63; al-Tahânawiy, *Ulûm al-Hadîs*, h. 25; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîs*, h. 61; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhaddîsîn*, h. 62; al-Khathîb, *Usbûl al-Hadîs*, h. 28.

²⁵⁹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-ʿArab*, jilid XIII, h. 225; al-Jurjânîy, *Kitâb al-Taʿrîf*, h. 122; Unais *et al.*, *al-Muʿjam al-Wasîl*, juz I, h. 456.

²⁶⁰ Dia adalah Taqîyy al-Dîn Abû al-ʿAbbâs Ahmad ibn al-Syaikh al-Imâm al-ʿAllâmah Syihâb al-Dîn Abî al-Mahâsin ʿAbd al-Halîm ibn al-Syaikh al-Imâm al-ʿAllâmah Syaikh al-Islâm Majd al-Dîn Abî al-Barakât ʿAbd al-Salâm ibn Abî Muḥammad ʿAbdillâh ibn Abî al-Qâsim al-Khadlîr ibn Muḥammad ibn al-Khadlîr ibn ʿAliy ibn ʿAbdillâh ibn Taimiyyah al-Numairiy al-Harrâniy al-Dimasyqiyy al-Hanzaliy. Ibn Taimiyyah dilahirkan pada 661 H dan meninggal dunia pada 728 H. Lihat Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Hayâtuhu wa ʿAsbruhu wa Arâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-ʿArabiy, t.th.), h. 17; Bakr ibn ʿAbdillâh Abû Zaid, *al-Madkhal ilâ ʿAsâr Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, (Makkah: Dâr ʿĀlam al-Fawâ'id, 1422 H), h. 15; Kâmil Muḥammad Muḥammad ʿUwaidlah, *Taqîyy al-Dîn Ahmad ibn Taimiyyah Syaikh al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1413 H/1992 M), h. 5.

²⁶¹ Seperti dikutip dalam Mahmud Abû Rayyah, *Adlwâ' ʿalâ al-Sunnat al-Muḥammadiyyat au Dîfâ' ʿan al-Hadîs*, (Mesir: Dâr al-Maʿârif, t.th.), h. 38.

saja sebelum kenabian ataupun setelahnya.”²⁶² Atau lebih luas lagi, sunnah adalah “sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin.”²⁶³ Mayoritas ulama ushul fikih Sunni mendefinisikan sunnah sebagai “sesuatu yang berasal dari Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan.”²⁶⁴

Sementara itu, ulama Syi‘ah memberikan definisi yang agak berbeda dibanding dengan ulama Sunni, meski mereka umumnya mengakui bahwa sunnah merupakan sinonim dari kata hadis dan *khabar*. Sebagaimana halnya hadis, kaum Syi‘ah Imamiyah mendefinisikan sunnah dengan “perkataan, perbuatan, serta persetujuan orang yang maksum.”²⁶⁵ Dengan begitu, sunnah bagi mereka mencakup suatu yang disandarkan kepada Nabi saw. atau dua belas imam yang maksum.

Muhammad Taqiy al-Hakim, seorang ulama Syi‘ah Imamiyah, mengakui bahwa di antara umat Islam muncul silang pendapat tentang kandungan makna sunnah, dari segi luas dan sempitnya cakupan makna itu. Pada dasarnya mereka menyepakati pengertian sunnah yang mencakup sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan. Sementara letak perbedaannya, sebagian kelompok

²⁶² Muhammad Muhammad Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.), h. 10; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 19; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhaddîtsîn*, h. 59.

²⁶³ ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 29.

²⁶⁴ Khalâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 36; Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 82; Mushthafâ al-Sibâ‘iy, *al-Sunnat wa Makânatubâ fî al-Tasyrî‘ al-Islâmîy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyat li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr, 1379 H/1960 M), h. 53.

²⁶⁵ Muhammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâhîts al-Alfâz wa al-Mulâzamat al-‘Aqliyyah*, (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablighât al-Islâmîy Hauzat al-‘Ilmiyah, 1419 H), jilid I, h. 63; al-Sayyid Muhammad Taqiy al-Hakim, *Ushûl al-‘Ammat li al-Fiqh al-Muqâran*, (Qum: al-Majma‘ al-‘Alamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M), h. 117; al-Sayyid Muhammad Taqiy al-Hakim, *al-Sunnat fî al-Syarî‘at al-Islâmiyyah*, (Teheran: Mu‘assasat al-Bi’tsa‘ Iran, 1412 H), h. 8; al-Syaikh al-A‘zham Murtadlâ al-Anshâriy, *Farâ‘id al-Ushûl*, (Qum: Intisyârât Ismâ‘iliyân, 1375 H), juz I, h. 130; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 15; Murtadha Muthahhari dan M. Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqih dan Ushul Fiqih Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h. 144.

memperluas cakupan sunnah hingga meliputi sesuatu yang disandarkan kepada para sahabat, sebagaimana halnya kalangan Syi'ah yang mengartikan sunnah hingga mencakup para imam yang maksum.²⁶⁶

2. Hadis Sebagai Cikal-bakal Historiografi Islam

Sudah disinggung sebelumnya bahwa hadis atau biasa dipertukarkan dengan sunnah, *kehaba*r, dan *atsar*, berisi pemberitaan tentang diri Nabi saw. dalam sejumlah aspeknya, dan adakalanya diperluas hingga mencakup para sahabat, tabiin, dan imam yang maksum. Jika para sarjana usul fikih (*ushûliyyîn*) membatasi cakupan hadis hanya pada tiga aspek pokok: perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), dan persetujuan (*taqrîr*),²⁶⁷ maka para sarjana hadis (*muhadditsîn*) justru memperluas cakupan hadis hingga meliputi empat elemen utama: perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), persetujuan (*taqrîr*), serta budi pekerti dan penampilan fisik (*shifah*).²⁶⁸ Lebih dari itu, menurut catatan al-Qaradlâwiy, hadis dalam pandangan *muhadditsîn* bukan hanya mencakup elemen-elemen perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), persetujuan (*taqrîr*), serta budi pekerti dan penampilan fisik (*shifah*), tetapi juga biografi (*sîrah*) Nabi saw.²⁶⁹

Lebih jauh, di luar materi materi biografi (*sîrah*), ekspedisi militer (*maghâziy*) atau terkadang disebut pula dengan peperangan (*ayyâm*),²⁷⁰ oleh para sarjana hadis juga dianggap sebagai bagian

²⁶⁶ al-Hakîm, *Ushûl al-'Ammat*, h. 116-117; al-Hakîm, *al-Sunnat fî al-Syari'at*, h. 8.

²⁶⁷ Khalâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 36.

²⁶⁸ Muhammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Muthabharat Qism min Wahy al-Ilâhîy al-Munzil*, (Makkah: Râbithat al-'Âlam al-Islâmiy, 1417 H), h. 28-35.

²⁶⁹ Yûsuf al-Qaradlâwiy, *al-Madkhal li Dirâsat al-Sunnat al-Nabawiyyah*, (Kairo: Maktsabat Wahbah, 1425 H/2004 M), h. 14-34.

²⁷⁰ Istilah *ayyâm* telah populer di kalangan masyarakat Arab pra-Islam. Istilah *ayyâm 'Arab* yang dari segi bahasa berarti hari-hari penting bangsa Arab, biasa diartikan dengan kejadian-kejadian perang antar kabilah-kabilah Arab. Disebut *ayyâm* karena peperangan itu terjadi pada siang hari. Ketika malam tiba, peperangan dihentikan sampai fajar menyingsing. Lihat Amîn, *Fajr al-*

yang tak terpisahkan dari hadis.²⁷¹ Meskipun sebenarnya antara materi *sîrah* dan *maghâziy* sendiri tampak tumpang tindih atau terkadang keduanya dianggap identik.²⁷² Bahkan, menurut al-Sakhâwiy dan al-Kattâniy, gerak dan diam Nabi saw. dalam kondisi jaga dan tidur termasuk juga bagian dari hadis.²⁷³

Pendek kata, dalam persepsi *muhadditsîn*, hadis mencakup seluruh aspek kehidupan Nabi saw. Sudut pandang mereka dalam menatap hadis lebih tertuju pada penukilan setiap apa yang disandarkan kepada Nabi saw.²⁷⁴ Figur Nabi saw. mereka pandang sebagai seorang pemimpin yang memberi petunjuk, pemandu jalan, dan pemberi nasihat, atau dalam bahasa al-Qur'an disebut sebagai "*uswab*" (contoh teladan). Karena itulah, ahli hadis menukil setiap apa yang berkaitan dengan diri Nabi saw. berupa biografi (*sîrah*), budi pekerti dan penampilan fisik (*kbuluq* dan *kbalq*), tabiat-tabiat (*syamâ'il*), pekabaran-pekabaran (*akbbâr*), perkataan-perkataan (*aqwâl*), serta perbuatan-perbuatan (*af'âl*), baik yang mengandung ketetapan hukum syariat ataupun tidak.²⁷⁵ Berbeda dengan sarjana usul fikih yang melihat hadis lebih terfokus pada sisi dalil syariat.²⁷⁶ Mereka memosisikan Nabi saw. sebagai seorang legislator yang memberikan penjelasan kepada umat manusia undang-undang kehidupan dan meletakkan kaidah-kaidah hukum bagi para mujtahid yang datang setelahnya. Atas

Islâm, h. 72; Lichtenstadter, "Islamic Historiography", h. 127; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 47; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 30.

²⁷¹ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsîn*, h. 10; Muḥammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathbrafab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 3.

²⁷² Shibli Nu'mani, *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*, terj. M. Tayyib Budayuni (New Delhi: Rightway Publications, 2001), h. 8; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 29.

²⁷³ al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 8; al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathbrafab*, h. 3.

²⁷⁴ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsîn*, h. 9.

²⁷⁵ al-Sibâ'iy, *al-Sunna wa Makânatuhâ*, h. 54; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 18.

²⁷⁶ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsîn*, h. 9.

dasar itu, maka mereka hanya meriwayatkan sesuatu yang berasal dari Nabi saw. dalam bentuk perkataan-perkataan (*aqwâl*), perbuatan-perbutan (*af'âl*), dan persetujuan-persetujuan (*taqrîrât*), yang mengandung ketetapan hukum syariat.²⁷⁷ Namun, seperti yang akan ditunjukkan nanti, sikap para sarjana usul fikih itu tampak ambivalen ketika pada saat yang sama mereka juga menyetujui pembagian hadis antara yang bersifat legislatif (*tasyrî'yyah*) dan non-legislatif (*ghair tasyrî'yyah*).

Sejak masa yang paling awal, generasi muslim telah membuat pembedaan (*distinction*) antara hadis hukum (*ḥadîts al-ahkâm*) dan hadis yang murni historis (*maghâzîy*).²⁷⁸ Sejumlah sahabat dikabarkan memiliki penguasaan yang baik di bidang fikih (hadis hukum), sementara yang lainnya dianggap ahli di bidang *maghâzîy* (hadis historis). Mereka tampak hati-hati dan kritis terhadap hadis-hadis hukum, dan sebaliknya longgar ketika menghadapi hadis-hadis historis.²⁷⁹ Sikap itu tidak harus diartikan sebagai bentuk diskriminasi (*discrimination*), karena kenyataannya mereka telah menghimpun hadis-hadis hukum, *sîrah*, dan *maghâzîy* sekaligus. Faruqi mencatat: “*At first no discrimination the was shown in collection of Sîrah and maghâzîy vis a vis the hadith literature. In fact the early transmitter narrated both Sîrah and maghâzîy as well as other sayings of the Prophet as one and the same subject.*”²⁸⁰

Para pionir studi *sîrah* dan *maghâzîy* sendiri pada umumnya, selain sebagai ahli hadis, juga dikenal sebagai ahli fikih.²⁸¹ Ibn ‘Abbâs, misalnya, di samping terkenal sebagai salah seorang sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, juga tercatat

²⁷⁷ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatubâ*, h. 55; al-Khathîb, *Usbûl al-Ḥadîts*, h. 18.

²⁷⁸ Shiddiqi, “Hadith”, h. 13. Fazlur Rahman menyebut hadis hukum (*ḥadîts al-ahkâm*) dengan hadis teknis, dan hadis yang murni historis (*maghâzîy*) dengan hadis historis atau biografis. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 71; Fazlur Rahman, “Sunnah and Ḥadîth”, *Islamic Studies*, vol. I, no. 2, 1962, h. 34.

²⁷⁹ Shiddiqi, “Hadith”, h. 13.

²⁸⁰ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216.

²⁸¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 56.

sebagai sahabat yang paling banyak memberikan fatwa.²⁸² Demikian juga, ‘Abân ibn ‘Utmân diakui sebagai seorang ulama hadis dan fikih sekaligus.²⁸³ ‘Urwah ibn al-Zubair bahkan termasuk salah satu di antara tujuh ahli fikih (*fuqahâ’*) pada era tabiin senior.²⁸⁴ Al-Zuhriy, selain ahli hadis, juga dikenal sebagai ahli fikih.²⁸⁵ Mûsâ ibn ‘Uqbah juga disebutkan sebagai ahli fikih (*faqîh*) dan ahli hadis yang terpercaya.²⁸⁶ Maka dapat diduga, selain mengumpulkan materi-materi *sîrah* atau *maghbâziy*, mereka juga menghimpun materi-materi hadis (hukum).

Pemisahan yang tegas antara studi *sîrah* atau *maghbâziy* dengan studi hadis boleh jadi muncul belakangan ketika hadis-hadis hukum tereliminasi dari perbendaharaan hadis dan menyisakan materi *sîrah* atau *maghbâziy* yang disediakan untuk penulisan biografi Nabi saw. Faruqi lebih lanjut menulis: “*Later on, those Traditions which served the purpose of Shari’a legislation were eliminated from this stock and the remaining material was left for the use of Sîrah-writers.*”²⁸⁷

Menurut Joseph Schacht, al-Syâfi‘iy (w. 204 H) adalah sarjana yang telah membuat perbedaan antara hadis-hadis historis (*sîrah* dan *maghbâziy*) dengan hadis-hadis hukum. Subjek khusus mengenai hadis-hadis historis telah digunakan al-Auzâ‘iy (w. 158 H) dalam kumpulan besar hadis (hukum) yang ada. Akan tetapi, secara gradual masuknya hadis-hadis historis dalam pembicaraan hukum masih terus berlangsung selama periode antara al-Auzâ‘iy

²⁸² Ibn al-Shalâh Abû ‘Amr ‘Utmân ibn ‘Abd al-Rahmân al-Syahrzuriy, *Ulûm al-Ḥadîts*, (Madinah: Maktabat al-Ilmiyah, 1972), h. 266; Ibrâhîm Dasûqi al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ‘at al-Fanniyat al-Muttaḥidah, t.th), h. 126-127.

²⁸³ Nashshâr, *Nasy’at al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 27.

²⁸⁴ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 273; al-Suyûthiy, *Tadrib al-Râwiy*, h. 503; al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, 199.

²⁸⁵ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 388; Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 396; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 493.

²⁸⁶ al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâzb*, juz I, h. 148.

²⁸⁷ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216.

dan al-Syâfi'iy.²⁸⁸ Pendapat Schacht ini kemudian digugat oleh Bravmann. Mungkin sekali terjadi mispersepsi terhadap pernyataan al-Syâfi'iy, sehingga Schacht berkesimpulan bahwa al-Syâfi'iy telah membuat perbedaan antara *sîrah* dengan *sunnah* atau hadis-hadis historis (*sîrah* dan *maghâziy*) dengan hadis-hadis hukum. Untuk menolak argumen Schacht, Bravmann berusaha merujuk secara langsung terhadap pernyataan al-Syâfi'iy dalam kitab *al-Umm*. Di antara pernyataan al-Syâfi'iy tersebut adalah: (1) *...wa bâdzâ min amri al-Thâ'ifi wa ghairihâ mahfûzûhun masyhûrun min sunnati Rasûlillâhi wa sîratihî, tsumma lam yazal al-Muslimûna wa al-salaf al-shâlihu min ash-hâbi Muḥammadin (shl'm)... 'alâ dzâlika*; (2) *qâla Abû Yûsufa: fa mâ kuntu ahsibu ahadan ya'rifu al-sunnata wa al-sîrata yajbalu bâdzâ*. Menurut Bravmann, kata *sunnah* dan *sîrah* di sini mengandung arti yang sama (ekuivalen), sehingga penyebutan keduanya dalam satu frase secara beriringan tidak memiliki arti apa-apa, selain sebagai gaya bahasa (*stylistic device*).²⁸⁹

Shibli Nu'mani mencatat bahwa di kalangan para sarjana hadis memang muncul dua arus pendapat yang saling berseberangan dalam melihat hubungan antara hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy*. Pertama, sebagian sarjana hadis beranggapan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari hadis. Dalam sudut pandang mereka, seandainya fakta-fakta tentang kehidupan Nabi saw. disisihkan dari literatur hadis, maka secara nyata akan diperoleh materi tentang *sîrah* Nabi saw. Kedua, sebagian sarjana hadis lainnya beranggapan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* sungguh berbeda dengan hadis.²⁹⁰ Belakangan, perbedaan itu tampak nyata dan, dalam beberapa kasus, penulis *sîrah* atau *maghâziy* dianggap sebagai kelompok yang berseberangan dengan para ahli hadis. Sebagaimana dicatat Faruqi, belakangan para periwayat *maghâziy* ditempatkan dalam satu posisi dengan para pelapor *akhbâr*, dan status mereka dianggap berada di bawah ahli

²⁸⁸ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1959), h. 139.

²⁸⁹ Bravmann, *The Spiritual Background*, h. 129-130.

²⁹⁰ Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 8-9.

hadis. Itulah yang menjadi alasan mengapa para sarjana hadis tidak mau menerima laporan hadis menurut versi al-Wâqidîy, meski mereka mengakuinya sebagai orang yang ahli di bidang *maghâziy*.²⁹¹

Benturan antara kelompok ahli hadis dan kelompok sejarawan dengan baik tercermin dalam pernyataan kritis Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) terhadap kredibilitas al-Wâqidîy (w. 207 H) sebagai periwayat hadis. Satu hal yang dikritik Aḥmad ibn Ḥanbal adalah penggunaan *isnâd* kolektif seperti yang dilakukan al-Wâqidîy.²⁹² Misalnya dia menyebutkan, “*mimmâ ankarahu ‘alaibi jam‘uhu al-asânîda wa maji‘uhu bi al-matn wâhidan*”.²⁹³ Lebih eksplisit lagi dia mengungkapkan, “*laisa unkiru ‘alaibi syai’an illâ jam‘ahu al-asânîda wa maji‘ahu bi matnin wâhidin ‘alâ siyâqat wâhidat ‘an jamâ‘at, wa rubbamâ ikhtalafû*.”²⁹⁴ Meski demikian, tidak semua sarjana hadis menyetujui sikap Aḥmad ibn Ḥanbal. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Ishâq al-Ḥarbiy (w. 285 H), salah seorang murid Aḥmad ibn Ḥanbal, justru membela al-Wâqidîy dan menegaskan bahwa penggunaan *isnâd* kolektif bukan suatu kesalahan karena terbukti Ḥammâd ibn Salamah, al-Zuhriy dan Ibn Ishâq juga melakukan hal yang sama.²⁹⁵

Terlepas dari silang pendapat itu, yang pasti banyak sarjana hadis pada abad III H tetap mengakui *sîrah* dan *maghâziy* sebagai bagian integral dari hadis. Sejumlah sarjana hadis kenamaan, seperti al-Bukhâriy, Muslim, dan al-Tirmidziy, secara jelas

²⁹¹ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 215-216.

²⁹² Michael Lecker, “Wâqidî’s Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report”, dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 28-29.

²⁹³ Abû Bakr ibn ‘Aliy al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Târikh Baghdâd*, (Kairo: Maktabaṭ al-Khanjiy, t.th.), juz III, h. 15.

²⁹⁴ al-Baghdâdiy, *Târikh Baghdâd*, juz III, 16.

²⁹⁵ al-Baghdâdiy, *Târikh Baghdâd*, juz III, 16. Menurut Lecker, perbedaan antara al-Ḥarbiy dan Aḥmad ibn Ḥanbal, gurunya, dalam hal ini karena Ibn Ḥanbal hanya sedikit menaruh respek terhadap sejarah, sementara al-Ḥarbiy boleh jadi mengikuti langkah al-Wâqidîy dan mengambil materi-materi sejarah darinya. Lihat Lecker, “Wâqidî’s Account”, h. 29.

memasukkan materi *sîrah* dan *maghâziy* dalam karya kompilasi hadis mereka.²⁹⁶ Bahkan, Ahmad ibn Hanbal juga telah mencantumkan sejumlah besar materi *sîrah* dan *maghâziy* dalam kitab kompilasi hadisnya.²⁹⁷ Hal ini barangkali membenarkan analisis Uri Rubin bahwa dalam pandangan Ahmad ibn Hanbal dan sarjana-sarjana yang segaris dengannya, materi *sîrah* dan hadis hukum pada esensinya tidak berbeda satu sama lain, tapi hanya berbeda dalam derajat otentisitasnya. Dengan kata lain, hadis-hadis yang dicatat oleh para penulis *sîrah* seperti Ibn Ishâq dan al-Wâqidîy dianggap kurang terpercaya dibanding dengan hadis-hadis yang dicatat oleh para penyusun hadis otoritatif seperti al-Bukhâriy dan Muslim.²⁹⁸

Hingga abad belakangan ini di kalangan sarjana muslim, tak terkecuali sarjana ushul fikih, banyak yang mengakui pengklasifikasian hadis antara hadis hukum dan non-hukum. Artinya, dalam hal ini, hadis-hadis historis (non-hukum) dimasukkan dalam kategori hadis, sebagaimana halnya hadis-hadis hukum. Mahmûd Syaltût, misalnya, telah membagi hadis (sunnah) antara yang bersifat legislatif (*tasyri'*) dan non-legislatif (*ghair tasyri'*). Hadis yang bersifat legislatif (*tasyri'*) meliputi: (1) suatu yang bersumber dari Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai nabi atau rasul, misalnya menjabarkan redaksi al-Qur'an yang bersifat global atau membatasi yang mutlak, menjelaskan tata-cara ibadah, dan hukum halal-haram; (2) suatu yang bersumber dari Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai kepala negara dan pemimpin masyarakat, seperti mengirim pasukan perang, membelanjakan harta di Baitulmal, dan lainnya; dan (3) suatu yang bersumber dari

²⁹⁶ Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M), juz II, h. 711-765; juz III, h. 5-302; Muslim, *Shahîḥ Muslim*, h. 451-478; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, juz IV, h. 119-163.

²⁹⁷ Lihat Ahmad 'Abd al-Rahmân al-Bannâ, *al-Fath al-Rabbâniy Tartîb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syaibâniy*, (Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.), juz XII, 2-285; juz XX, h. 175-302.

²⁹⁸ Uri Rubin, "Introduction: the Prophet Muḥammad and the Islamic Sources", dalam Rubin (ed.), *The Life of Muḥammad*, h. xxvi.

Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai hakim. Sedangkan hadis yang bersifat non-legislatif (*ghairu tasyrî'*) mencakup: (1) suatu yang merupakan bagian dari kebutuhan manusia, seperti: makan, minum, tidur, berjalan, saling mengunjungi, mendamaikan dua pihak yang berseteru, memberi pertolongan, mengajukan penawaran, dan berjual beli; (2) suatu yang merupakan bagian dari pengalaman dan adat kebiasaan, baik pribadi maupun masyarakat, seperti: masalah pertanian, pengobatan, dan memanjangkan pakaian atau memendekkannya; dan (3) suatu yang menjadi bagian dari strategi kemanusiaan, seperti: menempatkan laskar di medan perang, mengatur barisan di medan perang, dan sejenisnya.²⁹⁹

Hashem Kamali juga membagi hadis (sunnah) antara yang berstatus hukum (*tasyrî'yyah*) dan non-hukum (*ghair tasyrî'yyah*). Hadis yang berstatus hukum (*tasyrî'yyah*) adalah sesuatu yang dicontohkan Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan, yang termasuk dalam kategori hukum dan prinsip-prinsip syariat. Jenis hadis ini dibedakan menjadi tiga: (1) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai rasul Allâh, seperti masalah-masalah ibadah, halal haram, dan lain-lain yang semuanya merupakan legislasi umum (*tasyrî' al-'âm*); (2) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai imam atau kepala negara, seperti masalah alokasi dana publik, strategi militer dan perang, pembagian harta rampasan, dan lain-lain yang semuanya bukan merupakan legislasi umum; dan (3) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai hakim yang dapat dibagi menjadi dua bagian: (a) yang berhubungan dengan klaim, fakta, dan bukti faktual; dan (b) keputusan yang dibicarakan sebagai suatu hasil. Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan legislasi umum, sedangkan bagian kedua ditempatkan sebagai legislasi umum. Sedangkan hadis yang berstatus hukum (*ghair tasyrî'yyah*) secara umum adalah aktivitas-aktivitas Nabi saw. yang merupakan bagian dari tabiat

²⁹⁹ Maḥmūd Syaltût, *al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*, (t.t.: Dâr al-Qalam, 1966), h. 508-509.

kemanusiaan, seperti: makan, minum, tidur, berpakaian, dan lain-lain aktivitas yang tidak termasuk dalam kategori syariat.³⁰⁰

‘Abd al-Wahhâb Khalâf telah membagi hadis (sunnah) antara yang bersifat legislatif dan non-legislatif. Hadis yang bersifat legislatif mencakup suatu yang disandarkan kepada Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai nabi atau rasul. Sementara hadis yang bersifat non-legislatif meliputi: (1) suatu yang berasal dari tabiat kemanusiaan, seperti: berdiri, duduk, berjalan, makan, dan minum; (2) suatu yang merupakan bagian dari pengalaman kemanusiaan, seperti: perdagangan, pertanian, pengaturan tentara, strategi perang, serta pengobatan; dan (3) suatu yang ditunjuk oleh syariat sebagai kekhususan Nabi saw. yang tidak menjadi contoh teladan ataupun legislasi umum, misalnya dapat beristri lebih dari empat orang.³⁰¹

Al-Syaukânîy telah mengelompokkan aktivitas Nabi saw. menjadi tujuh jenis: (1) aktivitas yang merupakan bagian dari perasaan jiwa dan pergerakan manusia pada umumnya, seperti gerakan tubuh ataupun anggota badan; (2) aktivitas yang bukan berhubungan dengan masalah ibadah dan merupakan bagian dari tabiat kemanusiaan, seperti: berdiri, duduk, dan sejenisnya; (3) aktivitas yang bergerak dari tabiat kemanusiaan menuju *tasyrî‘* dengan dilakukannya secara teratur, seperti: tata cara makan, minum, berpakaian, dan tidur; (4) aktivitas yang secara khusus hanya untuk Nabi saw., seperti beristri lebih dari empat orang; (5) aktivitas Nabi saw. saat menanti datangnya wahyu; (6) aktivitas yang terkait dengan orang lain menyangkut perkara hukuman; dan (7) aktivitas yang bersifat murni.³⁰²

Demikian pula, Sulaimân al-Asyqar dalam disertasi doktoralnya mengemukakan sepuluh jenis aktivitas Nabi saw. dan

³⁰⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), h. 50-52.

³⁰¹ Khalâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 43-44.

³⁰² Muḥammad Ibn ‘Alîy ibn Muḥammad al-Syaukânîy, *Irsyâd al-Fuhûl ila Tahqîq ‘Ilm al-Ushûl* (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyah Mushthafâ Ahmâd al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 72-73.

paling tidak enam di antaranya bukan merupakan objek peneladanan atau tidak harus diikuti (non-hukum). Keenam jenis aktivitas itu adalah: (1) aktivitas yang berasal dari tabiat kemanusiaan (*al-fi'l al-jibilliy*), seperti: makan, minum, berpakaian, dan seterusnya; (2) aktivitas yang merupakan bagian dari adat kebiasaan masyarakat Arab (*al-fi'l al-'âdiy*), seperti: memakai pakaian dari bulu yang dibalutkan pada tubuh ataupun jubah, memanjangkan rambut, dan lainnya; (3) aktivitas dalam urusan duniawi (*al-fi'l fî al-umûr al-dunyâviyyah*), seperti: perdagangan, pertanian, pengobatan, perindustrian, strategi perang, administrasi kenegaraan, dan lainnya; (4) aktivitas yang bersifat supra-natural (*al-fi'l al-kebâriq li al-'âdah*), seperti: mukjizat dan karomah; (5) aktivitas yang hanya dikhususkan untuk Nabi saw. (*al-fi'l al-kehasbâ'ish al-nabawiyyah*), misalnya beristri lebih dari empat orang; dan (6) aktivitas saat menanti datangnya wahyu (*al-fi'l al-mu'aqqat li intizhâr al-wahy*). Empat jenis aktivitas lainnya adalah: (1) aktivitas yang bersifat penjelasan atas kemuskilan hukum-hukum syariat (*al-fi'l al-bayâniy*); (2) aktivitas yang merupakan pelaksanaan atas perintah-perintah dan arahan-arahan ilahi (*al-fi'l al-tanfîdîy*); (3) aktivitas yang terkait dengan yang lainnya (*al-fi'l al-muta'addiy*); dan (4) aktivitas yang asli dan murni (*al-fi'l al-mubtada' al-mujarrad*).³⁰³

Lebih lanjut, dalam perkembangannya materi hadis hukum (*hadîts al-ahkâm*) telah menjadi bahan utama dalam perumusan hukum Islam (fikih).³⁰⁴ Sementara itu, materi hadis non-hukum atau historis (*maghâziy*) telah memberikan bahan yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam. Materi hadis historis yang demikian banyak menjadi tambang informasi bagi historiografi Islam awal,

³⁰³ Muḥammad Sulaimân al-Asyqar, *Af'âl al-Rasûl Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Dalâlatubâ 'alâ al-Ahkâm al-Syar'iyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1412 H/1991 M), juz I, h. 213-319.

³⁰⁴ Shiddiqi, "Hadith", h. 14.

khususnya dalam bentuk *sîrah* (biografi) dan *maghâziy* (razia atau serangan militer).³⁰⁵

Kesimpulan

Dari penjelasan Bab II ini diketahui bahwa *tadwîn* hadis masih dipahami secara beragam oleh para sarjana muslim dan Barat. Namun, dari pendapat yang beragam itu setidaknya dapat diajukan sebuah kesimpulan bahwa *tadwîn* hadis merupakan upaya penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, dan kitab, baik yang disusun secara acak (tidak beraturan) ataupun sistematis berdasarkan subjek-subjek tertentu.

Secara konseptual terdapat hubungan yang erat dan bahkan tumpang tindih antara studi *tadwîn* hadis dan historiografi Islam—terutama *sîrah* atau *maghâziy*. Studi *tadwîn* hadis memotret seluruh aspek kehidupan Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, sifat, dan juga *sîrah* atau *maghâziy*. Sedangkan studi *sîrah* atau *maghâziy* memotret perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irbâsh* (kejadian luar biasa sebelum kenabian) yang melapangkan jalan bagi kenabiannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, lalu menjalankan dakwahnya, hingga meninggal dunia.

³⁰⁵ Azyumardi Azra, “Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam”, *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 43, 55; Azra, *Historiografi Islam*, h. 29, 44.

BAB III

KRONOLOGI HISTORIS *TADWĪN* HADIS

Perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis telah melewati serangkaian fase historis yang panjang dan rumit. Diawali dengan penyampaian hadis dari Nabi saw. dan selanjutnya diterima oleh para sahabat, yang selain direkam dalam bentuk hafalan, ada pula yang dicatat dalam bentuk dokumen tertulis. Kemudian para sahabat menyampaikan hadis kepada generasi tabi'in yang sebagiannya juga telah direkam secara tertulis, sampai akhirnya pada penghujung abad I H atau awal abad II H mulai ditempuh *tadwīn* hadis secara resmi dan publik.¹ Memasuki pertengahan abad II H, sejarah *tadwīn* hadis mengalami kemajuan yang signifikan ketika mulai dilakukan klasifikasi dan sistematisasi hadis berdasarkan subjek-subjek atau bab-bab tertentu, dan usaha itu untuk kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mencapai puncaknya pada abad III H ketika berhasil disusun "Enam Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Sittah*).² Sementara bagi kaum Syi'ah, sejauh diungkapkan Hasan Shadr, penyusunan hadis berdasarkan bab telah diawali oleh Abū Râfi',³ dan upaya itu mencapai puncaknya pada abad IV H dan V H, ketika berhasil disusun "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*).⁴

¹ Muḥammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Tadwīn al-Sunnat al-Nabawiyyah: Nas'atuhu wa Tathammurubu*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 83-85; Subḥiyy al-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadīts wa Musbthalahubu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'în, 1988 M), h. 44-45.

² Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadīts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 45; al-Zahrâniy, *Tadwīn al-Sunnat*, h. 86-147.

³ Seperti dikutip dalam Maḥmûd Abū Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muḥammadiyyah au Dîfâ' 'an al-Ḥadīts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 272; Maḥmûd Abū Rayyah, *Lights on the Muhammadan Sunnah or Defence of the Hadith*, terj. Hasan M. Najafi, (Qum: Ansariyan Publications, 1419 H/1999 M), 331.

⁴ T. P. Hughes, *Outline of Islam*, (New Delhi: Aryan Books International, 2002), h. 35; Th. W. Juynboll, "Ḥadīth", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. III, h. 193; Majid Ma'aref, "An Introduction to the History of Shia Hadiths", *Al-Huda*, vo. III,

Salah satu persoalan hermeneutik yang masih perlu diungkap dalam perjalanan sejarah *tadwîn* hadis ini adalah adanya sebuah fakta bahwa di antara aliran-aliran dalam Islam ternyata mempunyai karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Menurut Arkoun, aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri dan pada gilirannya mereka mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya.⁵ Fakta yang sama juga diakui oleh Gibb⁶ dan Fazlur Rahman.⁷ Jika demikian, maka tradisi *tadwîn* hadis tidaklah tunggal.

Karena itulah, jika umat Islam hendak merekonstruksi secara total warisan tradisi profetis, maka unsur keberagaman (pluralitas) kitab hadis yang dimiliki oleh aliran-aliran dalam Islam perlu juga diapresiasi. Sampai sejauh ini, menurut Arkoun, belum pernah ada upaya rekonstruksi secara menyeluruh terhadap karya-karya kompilasi hadis dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—dengan mengesampingkan perdebatan dogmatis antara ketiganya—yang akan menjadikan umat Islam mampu mengatasi persoalan pelik di seputar tradisi Islam dari sudut pandang yang benar-benar historis. Rekonstruksi semacam

no. 12, 2006, h. 130-132; I K. A. Howard, “*al-Kutub al-Arba'ah*: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlbait”, *Al-Huda*, vol. 2, no. 4, 2001, h. 17-18.

⁵ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islamî: Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr al-Sâqiy, 1990), h. 101-102; Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994), h. 45.

⁶ Gibb aliran yang berbeda-beda dalam Islam cenderung menggunakan koleksi-koleksi hadis tersendiri. Lebih spesifik, kaum Syi'ah telah menyusun karya-karya standar mereka sendiri, dan tidak mau mengakui hadis-hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, serta hanya menganggap valid hadis-hadis yang berasal dari 'Aliy dan pengikut setianya. Lihat H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970), h. 59.

⁷ Fazlur Rahman mengakui bahwa kaum Syi'ah pada kenyataannya mempunyai kompilasi hadis tersendiri yang sama sekali berbeda dengan kelompok lainnya. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 65.

itu, lanjut Arkoun, mengharuskan adanya perbandingan secara sistematis dan integral terhadap seluruh sanad dan teks hadis yang diriwayatkan oleh ketiga aliran, agar problem otentisitas hadis dapat dikaji ulang dengan sarana-sarana penelitian modern dan menyelidiki ilmiah—yakni melalui komputer untuk menangani teks-teks hadis—dan kritik historis.⁸

Barangkali unsur perbedaan antara hadis-hadis Sunni, Syi'ah, dan Khawarij tidak sebesar apa diduga banyak orang. Hossein Nasr berani menyatakan bahwa pada dasarnya substansi hadis-hadis Syi'ah sama dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.⁹ Senada dengan Nasr, Hamidullah pada prinsipnya mengakui jika ada perbedaan antara kitab-kitab hadis Sunni dan Syi'ah, namun keliru jika muncul anggapan bahwa terdapat perbedaan dalam keseluruhan hadis Sunni dan Syi'ah. Baginya perbedaan itu hanya terletak pada rangkaian sanad, bukan pada substansi hadis.¹⁰ Hal yang sama juga ditemukan dalam koleksi hadis dari kelompok Khawarij, *al-Jâmi' al-Shahih* karya al-Rabi' ibn Habîb, yang seperti diungkapkan Ahmad Jaliy, banyak materi hadisnya dianggap sahih dan telah diriwayatkan oleh penulis-penulis kitab hadis yang otoritatif, seperti al-Bukhâriy, Muslim, atau lainnya.¹¹ Pernyataan dari Nasr, Hamidullah, dan Ahmad Jaliy tersebut boleh jadi tidak merepresentasikan suara mayoritas dalam batang tubuh umat Islam dan belum didasarkan pada hasil penelitian ilmiah yang

⁸ Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 74.

⁹ Seperti dikutip dalam Haidar Bagir, "Syi'ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau", *Ulumul Qur'an*, no. 4, Vol. VI, 1995, h. 3.

¹⁰ Hamidullah menulis, "In principle it is correct to say that there can be a difference between the *Shi'î* and *Sunnî* books of *Hadîth* but in practice this is mere presumption. There is certainly a different chain of narrators... The presumption that there is a difference in all the *Shi'î* and *Sunnî* traditions is incorrect. The difference exists only in the case of narrators, and not in the contents of traditions narrated." Lihat Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, (India: Adam Publisher & Distributors, 1995), h. 54.

¹¹ Ahmad Muhammad Ahmad Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq fî Târîkh al-Muslimîn: al-Khawârij wa al-Syi'ah*, (Riyad: Markaz al-Mâlik al-Faishâl li al-Buhûts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah, 1408 H/1988 M), h. 78.

benar-benar komprehensif. Akan tetapi, hal itu setidaknya dapat dijadikan sebagai titik awal untuk merekonstruksi warisan tradisi profetis secara lebih terbuka dan menyeluruh.

Sejauh ini, kajian-kajian tentang *tadwîn* hadis pada umumnya dilakukan secara historis linear atomistis. Maksudnya, para pengkaji dalam membahas subjek ini hanya melihat dari satu sudut pandang alirannya saja, dengan mengesampingkan pandangan aliran lainnya. Kecenderungan itu misalnya dapat dilihat dalam kajian sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh para ulama Sunni yang hanya menyoroiti subjek ini dari sudut pandang alirannya saja, tanpa melihat tradisi *tadwîn* hadis di lingkungan Syi'ah. Hal yang sama juga dilakukan oleh para ulama Syi'ah.¹² Namun, belakangan ini ada beberapa sarjana yang mengkaji *tadwîn* hadis secara paralel dengan memaparkan dua tradisi yang berbeda, tanpa ada upaya untuk mengintegrasikan antara keduanya.¹³

¹² Muhammad 'Âbid al-Jâbiriy mengakui bahwa ulama Sunni telah mendiamkan kodifikasi (*tadwîn*) dan klasifikasi (*tabwîb*) ilmu di kalangan Syi'ah. Padahal, pada era Ja'far al-Shâdiq (w. 148 H), imam Syi'ah yang agung, berlangsung kodifikasi hadis, fikih, dan tafsir dari perspektif Syi'ah, dan berkat pengawasannya berlangsung pula sistematisasi pemikiran Syi'ah dan teoretisasi persoalan-persoalan politik. Demikian juga, historiografi terhadap proses kompilasi (*tadwîn*) dan klasifikasi (*tabwîb*) ilmu oleh ulama Syi'ah melakukan hal yang sama dengan mendiamkan ilmu Sunni. Dengan demikian, berarti terjadi proses pengontrolan yang berlangsung secara bergantian: pendiaman terhadap ilmu Syi'ah sebagai bagian dari 'syarat-syarat objektif' yang membatasi dan meringkai syarat-syarat keabsahan ilmu Sunni, dan juga pendiaman terhadap ilmu Sunni sebagai bagian dari 'syarat-syarat objektif' yang membatasi dan meringkai syarat-syarat keabsahan ilmu Syi'ah. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 108.

¹³ Sebagai misal, lihat Muhammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shabîhain*, (Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1408 H/1988 M), h. 32-53; Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 295-382; Rasul Ja'fariyan, *Penulisan Hadis dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, (Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M), h. 1-100; Âli Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syiab*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), Jilid II, h. 3-205; Fadhlullah Muh. Said, "Konsep Hadîts Shabîh Menurut Sunnî dan Syi'î", Tesis, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN)

Kajian akademis seputar *tadwîn* hadis, baik secara linear atomistis ataupun paralel, tampaknya masih menyimpan sejumlah kelemahan mendasar. Sudut pandang pertama seolah tidak mau tahu terhadap tradisi *tadwîn* yang ada di luar alirannya, sedangkan sudut pandang kedua terkesan ada keterpisahan yang lebar antara kedua tradisi sehingga tidak bisa diintegrasikan satu sama lain. Sebagai jalan keluarnya, dalam kajian ini akan dilakukan tinjauan secara organis holistik,¹⁴ dengan tetap memperhatikan aspek

Syarif Hidayatullah, 2004), h. 1-216; O. Hashem, “Problematisasi Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Sunnah dan Syi’ah”, *Al-Huda*, vo. I, no. 2, 2000, h. 45-51; Âyatullâh ‘Ali al-Mishkiniy, “Sunnah dalam Pandangan Syi’ah dan Sunni”, *Al-‘Ibrâh*, vol. 1, no. 2, 2003, h. 79-86.

¹⁴ Istilah “holistik” telah dipakai dalam berbagai bidang keilmuan. Secara umum, istilah itu diartikan dengan metode atau pendekatan yang memandang suatu masalah atau gejala sebagai satu kesatuan yang terintegrasi (utuh). Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), h. 210; Koentjaraningrat *et al.*, *Kamus Istilah Antropologi*, (Jakarta: Progress & Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003), h. 77; B. N. Marbun, *Kamus Politik*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2002), h. 202; Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 406. Lebih jelas lagi, istilah “holisme” biasanya dipakai untuk mengacu pada ajaran atau pendapat yang menekankan bahwa fenomena kemasyarakatan atau kesejarahan harus dipahami dan ditafsirkan dalam kerangka totalitas konteks yang meliputi semua unsur yang ada pada fenomena itu. Sebagai lawan dari holisme adalah individualisme yang menekankan bahwa fenomena sosial harus dapat direduksi pada penjelasan terhadap perilaku setiap individu. Lihat Muhaimin AG, “Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme”, *Studia Islamika*, vol. 12, no. 1, 2005, h. 173. Paradigma holisme pada dasarnya merupakan salah satu bentuk respon terhadap sains modern yang cenderung berwatak reduksionistis, atomistis, dan parsial dalam memadamang realitas. Sebagai bentuk respon atas watak sains modern yang seperti itu, posmodernisme berusaha menawarkan pandangan alternatif: posstrukturalisme dan holisme. Kedua pandangan itu mencoba melampaui paradigma modernitas dengan sejenis kesatuan. Kesatuan yang diajukan posstrukturalisme adalah pluralisme, relativisme mutlak, dan fragmentasi. Sedangkan yang diajukan holisme adalah monodualisme, relativisme kontekstual, dan integrasi. Lihat Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), h. xxvii-xxviii. Pendekatan holistik pada dasarnya telah mulai dipakai dalam kancan studi keislaman, terutama yang berangkat dari disiplin antropologi. Lihat, misalnya, Muhaimin AG, *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, (Jakarta: Centre for Research and Development of Sosio-

kronologis. Berbeda dengan dua sudut pandang yang disebutkan sebelumnya, kajian ini berusaha mempertemukan kedua arus tradisi *tadwîn* hadis itu dalam satu kesatuan unit pembahasan yang utuh. Dalam hal ini kajian historis *tadwîn* hadis bukan hanya memaparkan fakta-fakta historis secara linear atau kronologis, tetapi juga berupaya mengungkap faktor keterpengaruhannya, baik sisi ideologi ataupun nalar yang dibangun oleh masing-masing aliran.¹⁵

A. Periode Permulaan: Tonggak Awal Dokumentasi Tertulis Hadis

1. Tradisi Tulis-menulis di Jazirah Arabia Sebelum dan Awal Islam

Pelacakan historis terhadap budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia pada saat menjelang dan awal kedatangan Islam menjadi sebuah agenda yang cukup penting artinya karena hal itu akan dapat dijadikan sebagai pertimbangan yang lebih objektif untuk melihat kemungkinan mengenai sejauh mana *tadwîn* hadis dapat dilangsungkan pada masa yang paling awal dalam sejarah Islam. Sejauh ini, ada asumsi yang berkembang luas di kalangan sarjana muslim bahwa bangsa Arab merupakan bangsa yang buta huruf, yakni tidak bisa baca-tulis. Hal itu pula yang oleh sebagian kalangan dijadikan sebagai salah satu alasan mengapa hadis belum

Religious Affairs Office of Religious Research, Development, and In-Service Training, Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2004). Bahkan, pendekatan holistik juga mulai merambah dalam kancah studi tafsir. Menurut Mustansir Mir, para penulis tafsir modern telah menerapkan pendekatan organis-holistik ketika menafsirkan sebuah surah dalam al-Qur'an, dan sebaliknya para penulis tafsir tradisional umumnya masih menggunakan pendekatan linear-atomistik ketika menafsirkan sebuah surah dalam al-Qur'an. Lihat Mustansir Mir, "The Surâ as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ân Exegesis", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'ân*, (London, New York: Routledge, 1993), h. 211-224.

¹⁵ Hal itu misalnya merujuk pada pandangan Arkoun. Lihat Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 240.

dituliskan pada periode paling awal dalam Islam.¹⁶ Akan tetapi, asumsi itu tidak sepenuhnya dapat diterima.

Bagaimanapun tradisi tulis-menulis di kalangan masyarakat Arabia, berdasarkan bukti-bukti yang bisa dipercaya, telah dimulai jauh sebelum Islam datang. Beberapa peribahasa, parabel, kata-kata mutiara, dan peristiwa-peristiwa besar dari masa pra-Islam telah dicatat—dengan menggunakan tinta putih atau hitam—dalam suatu bahan yang dikenal dengan nama *shabîfah*, *majallah*, dan *rausam*.¹⁷ Jejak tertulis ini bahkan masih dijumpai pada masa hidup Nabi saw. Seperti dilaporkan bahwa Nabi saw. mengajak Suwaid ibn al-Shâmit untuk masuk Islam, tetapi ditolak olehnya dengan mengemukakan alasan, “Apa yang ada padamu barangkali serupa dengan apa yang telah ada padaku.” Rupanya dia telah memiliki kitab yang disebut dengan *Majallat* Luqmân, sebuah naskah tulisan tangan yang berisikan kata-kata mutiara dan parabel dari Luqmân. Nabi saw. kemudian meminta kepadanya untuk dapat membaca *majallah* itu. Selesai membaca, Nabi saw. pun berkata kepadanya bahwa ia memiliki sesuatu yang lebih utama dari *majallah* itu, yakni al-Qur’an yang diturunkan kepadanya.¹⁸

¹⁶ Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy bi Syarh Shabîh al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 6; Muḥammad ibn Ja‘far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1400 H), h. 5; Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts al-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1913 H/1992 M), juz I, h. 72.

¹⁷ Imtiyâz Ahmad, *Dalâ’il al-Tausîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Ḥadîts*, (Kairo: t.p., 1410 H/1990 M), h. 158-159.

¹⁸ Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sira’ al-Nabawiyah*, (Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 427; Abû al-Qâsim ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abdillâh ibn Ahmad ibn Abî al-Hasan al-Khats’amiy al-Suhailiy, *al-Randl al-Unuf fî Tafsi’r al-Sira’ al-Nabawiyat li Ibn Hisyâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), juz II, h. 175; Abû Ja‘far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid II, h. 432; Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 69.

Penting pula dicatat bahwa di kalangan masyarakat Arab pra-Islam dijumpai sejumlah bukti bahwa para kabilah seringkali menuliskan syair-syair yang berasal dari para tokoh mereka. Mereka juga mencatat cerita-cerita perang, kehidupan sehari-hari, perjanjian-perjanjian dan persetujuan-persetujuan antar suku, silsilah dan keturunan, dokumen-dokumen, dan sumpah-sumpah.¹⁹ Begitupun dari tangan mereka diperoleh bukti-bukti tertulis berupa surat-surat pinjaman, surat-surat pribadi, dan sejenisnya.²⁰

Bukti tertulis lainnya yang juga telah dikenal di kalangan masyarakat Arab pra-Islam adalah berupa teks-teks sakral keagamaan yang termuat dalam Taurat, Injil, kitab Daniel, dan kitab-kitab keagamaan lainnya dari kaum *Hanîfiyyah* maupun Sabean.²¹ Jejak dari kitab-kitab ini pun sebagiannya bahkan masih ditemukan pada awal Islam. Misalnya saja, dikabarkan bahwa ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh telah menghimpun dan menguasai ajaran-ajaran tertentu yang tertulis dalam kitab Taurat.²² Contoh lainnya, dikisahkan bahwa ‘Umar ibn al-Khaththâb pernah menyalin sebuah kitab yang berasal dari ahli kitab—Taurat atau mungkin kitab Daniel—di atas sebuah kulit berwarna merah kemudian diperlihatkan kepada Nabi saw. Begitu melihat kitab itu

¹⁹ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 1-2.

²⁰ *Aḥmad, Dalâ'il al-Tausiq*, h. 175.

²¹ Data yang saling melengkapi, lihat ‘Abdullâh ibn ‘Abd al-Rahmân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 115-116; Abû al-Faraj Muhammad ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 36-38; Abû Bakr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khaththîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ’ al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974), h. 51-52; Abû ‘Amr Yûsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Namariy al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadlîh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 42; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 35; Aḥmad, *Dalâ'il al-Tausiq*, h. 161-166.

²² Muhammad ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid IV, h. 268; Abû Nu‘aim Aḥmad ibn ‘Abdillâh al-Ashfahâniy, *Hilyat al-Auliya' wa Thabaqât al-Ashfiya'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 288.

berada di tangan ‘Umar, kontan Nabi saw. memarahi dan mencelanya.²³ Boleh jadi karena peristiwa itu, ketika menjadi khalifah, ‘Umar pernah memanggil salah seorang dari kabilah ‘Abd al-Qais lantaran telah menyalin kitab Daniel dan meminta untuk merobeknya serta yang bersangkutan diancam dengan hukuman berat jika ada orang lain yang membacanya.²⁴ Jejak lainnya, ada sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa Waraqah ibn Naufal telah menyalin Injil ke dalam bahasa Ibrani²⁵ ataupun Arab.²⁶

Sejumlah temuan arkeologis juga membuktikan bahwa tulis-menulis telah dikenal di Jazirah Arabia beberapa abad sebelum Islam. Prasasti dalam abjad Nabatean, Lihyanik, dan Tsamudik ditemukan di Arabia bagian barat laut yang berasal dari abad-abad sebelum kedatangan Islam. Sementara untuk bahasa Arab klasik dan tulisan-tulisan berbahasa Arab, peninggalan paling awal adalah tiga grafiti yang tertera pada dinding sebuah kuil di Syria, yang berasal dari abad ke-3 M, sementara empat prasasti Kristen yang ditemukan berasal dari abad keenam.²⁷ Prasasti yang lebih

²³ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 115-116; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 51-52; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, h. 42; ‘Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), h. 436.

²⁴ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 51-52.

²⁵ Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhârîy, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M), juz I, h. 12.

²⁶ Abû al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjâj al-Qusyairiy, *Shahîḥ Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 49. Menurut perkiraan Azami, mungkin saja dalam riwayat Muslim ini terjadi kesalahan tulis (cetak), atau Waraqah ibn Naufal memang menguasai kedua bahasa itu (Arab dan Ibrani). Lihat Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 46.

²⁷ W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur’an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 31. Ada pula laporan yang menyebutkan bahwa aksara Arab pernah digunakan dalam penulisan batu nisan Imra al-Qais, raja Hirah, yang ditemukan di Namara, sebelah tenggara Damaskus, dengan angka tahun 328 M. Itu adalah prasasti tertua dalam bahasa Arab utara yang diketahui hingga sejauh ini. Dalam prasasti itu disebutkan bahwa yang dimakamkan di situ adalah raja seluruh wilayah Arabia, mencakup

awal dari kedatangan Nabi saw. memang belum ditemukan di sekitar Makkah dan Madinah. Namun, tidak juga dapat dilupakan bahwa Makkah merupakan kota niaga yang mengandalkan perdagangan untuk keberadaannya. Dalam hubungannya yang teratur dengan wilayah-wilayah yang tulis-menulis telah menjadi tradisi, para pedagang Makkah tentu telah mencatat semua transaksinya. Jadi, bisa diasumsikan bahwa tulisan sudah cukup dikenal di situ.²⁸

Dengan demikian, tidak disangsikan bahwa beberapa abad sebelum kedatangan Islam di sebelah utara Jazirah Arabia sudah dikenal tradisi baca-tulis. Kota Makkah sebagai pusat perniagaan yang istimewa menjadi saksi adanya orang-orang yang memiliki keahlian baca-tulis, dan dari segi jumlahnya mereka lebih banyak dibanding dengan orang-orang yang memiliki keahlian sama di Madinah.²⁹ Lebih jauh, sumber-sumber historis pun menunjukkan bahwa di kawasan utara Jazirah Arabia pernah berdiri kerajaan-kerajaan protektorat. Di sebelah utara agak ke barat ada kerajaan Ghassan yang berada di bawah perlindungan Romawi, sedangkan di sebelah utara agak ke timur terdapat kerajaan Hirah yang berada di bawah pengaruh Persia. Kedua kerajaan itu telah mengambil peranan dalam penyebaran pelbagai macam peradaban Romawi dan Persia. Digambarkan oleh Syalabiy, kedua kerajaan itu laksana jembatan yang dilintasi aneka ragam peradaban dari Romawi dan Persia menuju Jazirah Arabia. Di antara jenis peradaban tersebut yang terpenting adalah pelbagai

banyak bagian di Arab utara yang pernah ditaklukkannya, bahkan sampai ke Najran di Arabia bagian selatan. Disebutkan pula, bahwa ia telah menempatkan anak-anaknya di suku-suku yang pernah ditaklukkan dan mengirim mereka dalam misi-misi ke Persia dan Romawi. Lihat Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979), h. 17; J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab*, terj. Alwiyah Abdurrahman, (Bandung: Mizan, 1996), h. 18.

²⁸ Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 31.

²⁹ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 14.

macam ilmu pengetahuan, keahlian baca-tulis, dan seni berperang.³⁰

Sementara itu, penduduk di bagian selatan Jazirah Arabia dapat dikatakan selangkah lebih maju dibanding penduduk di bagian utara kawasan itu dalam hal tulis-menulis. Penduduk Yaman, misalnya, sejak lama telah mencatat peristiwa-peristiwa dialami. Mereka juga sudah mengenal kalender sejak tahun 115 SM. Berita yang diperoleh dari tulisan-tulisan yang ditemukan di tempat-tempat peribadatan mereka sebelum Islam, yang terpenting adalah berita tentang runtuhnya bendungan Ma'rib yang menimbulkan banjir besar dan memaksa penduduk negeri itu hijrah ke Hijaz, Tihamah, Nejd, Irak, dan Syria.³¹ Penduduk Yaman diketahui telah mengenal bentuk tulisan yang disebut dengan *musnad*.³² Sejumlah naskah tertulis dengan aksara Himyar (*musnad*), yang kebanyakan berisi doa-doa, telah ditemukan di Yaman.³³

Kegiatan tulis-menulis di Jazirah Arabia terus berlanjut ketika Islam datang. Diperoleh kabar dari sebagian sejarawan bahwa pada saat datangnya Islam di Makkah hanya terdapat tujuh belas orang yang dapat menulis.³⁴ Akan tetapi, kabar itu dinilai Azami

³⁰ Ahmad Syalabiy, *Mausû'ah al-Târîkh al-Islâmîy*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1416 H/1996 M), h. 110.

³¹ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 48-49.

³² Muhammad al-Khudlariy Bik, *Mubadlarât Târîkh al-Umam al-Islâmîyyah*, (Kairo: Mathba'at al-Istiqâmah, 1370 H), h. 48. Disebut *musnad* boleh jadi karena bentuknya yang kaku seperti pilar. Lihat Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, h. 15.

³³ Jurji Zaidân, *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmîy*, (t.t.: Dâr al-Hilâl, t.th.), juz I, h. 25. Di tempat ini pula ditemukan banyak prasasti dalam aksara Himyar yang berangka tahun jauh sebelum Masehi. Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present*, (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), h. 51-52; Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 31.

³⁴ Abû al-Hasan Ahmad ibn Yahyâ ibn Jâbir ibn Dâwud al-Baghdâdiy al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M), h. 457. Ketujuh belas orang itu adalah: (1) 'Umar ibn al-Khaththâb; (2)

terasa ganjil mengingat Makkah merupakan kota kosmopolitan, pasar barter, dan persimpangan jalan yang dilalui para kafilah. Lagi pula, data yang dikemukakan ternyata belum memasukkan sejumlah nama yang juga dikenal memiliki kemampuan tulis-menulis.³⁵ Kalaupun sumbernya benar, menurut Shubhīy al-Shâlih, kabar ini pasti bukan berdasarkan hasil penghitungan yang rinci atau penelitian yang komprehensif, melainkan hanya perkiraan yang masih samar dan tidak pasti.³⁶ Apalagi jika mau menengok kembali kepada sejarah peradaban dan sastra Arab pra-Islam, maka dapat diperkirakan bahwa jumlah orang Arab yang melek huruf, tentu lebih banyak lagi.³⁷

Terlepas dari perbedaan pandangan itu, yang jelas kehadiran Islam telah ikut menanamkan benih bagi tumbuhnya budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam sejak wahyu yang pertama telah memberikan indikasi betapa pentingnya tradisi baca-tulis.³⁸ Sementara Nabi saw. sebagai pembawa risalah Islam juga memberikan stimulasi bagi pertumbuhan dunia pendidikan dan pengajaran, termasuk baca-tulis.³⁹ Bahkan, naluri dasar dari risalah Islam itu sendiri

'Aliy ibn Abi Thâlib; (3) 'Utmân ibn 'Affân; (4) Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâh; (5) Thalhah ibn Abi Sufyân; (6) Yazid ibn Abi Sufyân; (7) Abû Hudzaifah ibn 'Utbah ibn Rabi'ah; (8) Hâthab ibn 'Amr; (9) Abû Salamah ibn 'Abd al-Asad al-Makhzûmiy; (10) Abân ibn Sa'îd ibn al-Âshiy ibn Umayyah; (11) Khalid ibn Sa'îd ibn al-Âshiy ibn Umayyah; (12) 'Abdullâh ibn Sa'ad ibn Abi Sarah al-Âmiriy, (13) Huwaihthab ibn 'Abd al-'Uzzâ al-Âmiriy; (14) Abû Sufyân ibn Harb ibn Umayyah; (15) Mu'âwiyah ibn Abi Sufyân; (16) Juhaim ibn al-Shalt ibn Makhrimah ibn al-Muththalib ibn 'Abdi Manâf; dan (17) al-'Alâ' ibn al-Hadramiy. Lihat al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 457; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 140-141.

³⁵ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 1.

³⁶ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 14-15.

³⁷ Ahmad, *Dalâ'il al-Tausîq*, h. 158.

³⁸ Lihat QS. al-'Alaq/96: 1-5. Unit-unit wahyu yang diturunkan kemudian pun banyak yang merujuk pada aktivitas tulis-menulis. Lihat misalnya, QS. al-Qalam/68: 1; QS. al-Baqarah/2: 282-283.

³⁹ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 65-66.

membutuhkan banyak pencari ilmu, pembaca, dan penulis.⁴⁰ Pencatatan wahyu, misalnya, jelas memerlukan beberapa juru tulis. Sementara itu, urusan-urusan kenegaraan seperti surat-menyurat, pakta-pakta, dan piagam-piagam juga membutuhkan sejumlah sekretaris.⁴¹

Lebih jauh, data-data historis pun memberikan informasi bahwa Nabi saw. memiliki sejumlah sekretaris yang ditugaskan untuk menulis wahyu dan jumlah mereka bisa mencapai empat puluhan orang.⁴² Nabi saw. juga dilaporkan masih memiliki

⁴⁰ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khathīb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 298; Muḥammad ‘Ajjāj al-Khathīb, *Ushûl al-Ḥadîts: ‘Ulûmuhû wa Mushtabalahûhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 142; Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 142.

⁴¹ al-Khathīb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298; al-Khathīb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 142.

⁴² Shubḥiy al-Shâlih, *Mabâhîs fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’în, 1988), h. 69; al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 17; al-Khathīb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298. Di antara sekretaris Nabi saw. yang ditugaskan untuk menulis wahyu adalah: (1) Abû Bakr; (2) Umar ibn al-Khaththâb; (3) ‘Utmân ibn ‘Affân; (4) ‘Aliy ibn Abî Thâlib; (5) Ubay ibn Ka‘ab; (6) Zaid ibn Tsâbit; (7) Mu‘âdz ibn Jabal; (8) Abû Zaid; (9) ‘Abdullâh ibn Sa‘ad ibn Abî Sarah; (10) al-Zubair ibn al-‘Awwâm; (11) Mu‘âwiyah ibn Abî Sufyân; (12) Khâlid ibn Sa‘id ibn al-Âsh ibn Umayyah; (13) Abân ibn Sa‘id ibn al-Âsh ibn Umayyah; (14) Khalid ibn al-Walid; (15) Tsâbit ibn Qais; (16) ‘Amr ibn al-Âsh; (17) Syurahbîl ibn Ḥasanah; (18) ‘Abdullâh ibn Rawâḥah; (19) al-Arqam ibn Abî al-Arqam; (20) ‘Abdullâh ibn al-Arqâm al-Zuhriy; (21) Ḥanzhalah ibn al-Rab‘ al-Asadiy; dan (22) Mu‘aiqib ibn Abî Fâthimah; (23) Muḥammad ibn Maslamah; (24) al-‘Alâ’ ibn ‘Utbah; (25) al-Mughirah ibn Syu‘bah; dan (26) ‘Abdullâh ibn Zaid ibn ‘Abd Rabbih. Data yang saling melengkapi, lihat Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl ibn Katsîr, *al-Fushûl fî Iktibshâr Sirat al-Rasûl*, (Damaskus, Beirut: Dâr al-Qalam, 1399 H/1400 M), h. 228-229; Ahmad ibn Abî Ya‘qûb ibn Ja‘far ibn Wahb ibn Wâdliḥ al-Ya‘qûbiy, *Târikḥ al-Ya‘qûbiy*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 89; Muḥammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqâniy, *Manâbil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 367; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân al-Karîm*, (Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1412 H/1992 M), 300-301; al-Shâlih, *‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 69; Muḥammad ‘Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 52-53; Khairullâh Thalafâh, *Kuntum Khaira Ummatin Ukbrijat li al-Nâs*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiyy, 1395 H/1975 M), juz IV, h. 82; Murtadha Muthahhari, *Akhlak Nabi yang Ummi*, terj. Dicky Sofyan dan Agustín, (Bandung: Mizan, 1995), h. 25-26.

beberapa sekretaris lagi yang bertugas untuk mencatat sumbangan dari para dermawan, hutang-piutang, jual-beli, sewa dan lainnya, serta surat-surat yang ditulis dengan aneka ragam bahasa.⁴³ Tidak diperoleh data yang pasti mengenai jumlah sebenarnya sekretaris Nabi saw. Sebagian sumber menyebutkan nama-nama sekretaris Nabi saw. yang berjumlah 47 orang.⁴⁴ Sumber lainnya mengajukan nama-nama sekretaris Nabi saw. yang jumlahnya lebih dari 50 orang.⁴⁵ Data-data seperti ini barangkali belum menggambarkan secara akurat berapa jumlah sekretaris Nabi saw., tetapi setidaknya telah memberikan informasi betapa banyaknya sekretaris Nabi saw.

Keahlian tulis-menulis yang dimiliki oleh para sekretaris Nabi saw. sebagiannya ada yang sudah terbina sejak masa pra-Islam, tetapi tidak sedikit pula yang baru terbangun pada masa awal Islam. Beberapa orang sekretaris Nabi saw. terbukti telah memiliki kemahiran di bidang tulis-menulis sejak mereka masih berada di era jahiliyah. Seperti yang baru saja diuraikan, di kalangan masyarakat Arab pra-Islam memang dijumpai tokoh-tokoh yang pandai baca-tulis, termasuk di antara mereka adalah nama-nama yang nantinya ditugaskan Nabi saw. sebagai sekretarisnya. Di sisi lain, ada sejumlah sekretaris Nabi saw. yang baru belajar dan memiliki keahlian di bidang tulis-menulis pada masa awal Islam. Apresiasi masyarakat Arab sendiri terhadap orang-orang yang memiliki kemahiran di bidang tulis-menulis sebelum dan awal kedatangan Islam terbukti sangat tinggi. Menurut mereka orang yang sempurna (*al-kâmil*) adalah yang pandai menulis, ahli memanah, serta pintar berenang.⁴⁶ Jadi,

⁴³ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298.

⁴⁴ Khâlid Sayyid 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy Sallallâh 'Alaih wa Sallam ila al-Muluk wa al-Umarâ' wa al-Qabâ'il*, (Kuwait: Maktabat Dâr al-Turâts, 1407 H/1987 M), h. 13-14.

⁴⁵ Ahmad, *Dalâ'il al-Tausiq*, h. 168.

⁴⁶ al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 459; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 141.

dalam hal ini, keahlian tulis-menulis dianggap sebagai salah satu unsur kesempurnaan seseorang.

Dibanding dengan masa pra-Islam, budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia pada masa permulaan Islam dapat dikatakan sudah semakin berkembang. Ketika Nabi saw. menjalankan misinya di Makkah dan umat Islam masih dalam posisi minoritas, aktivitas tulis-menulis memang belum begitu menonjol. Namun, yang pasti sebuah fakta menunjukkan bahwa dari seluruh nama sekretaris Nabi saw. yang ditugaskan untuk menulis wahyu kebanyakan adalah orang-orang Islam Makkah dan mereka itu sudah ditugaskan untuk mencatat unit-unit wahyu yang turun di Makkah sebelum hijrah.⁴⁷ Setelah Nabi saw. berhijrah ke Madinah, budaya tulis-menulis mengalami perkembangan yang lebih pesat. Kebutuhan akan tulis-menulis pun meningkat seiring dengan pertumbuhan negara Madinah. Selain masih dibutuhkan para juru tulis untuk kepentingan keagamaan, khususnya pencatatan wahyu, juga diperlukan sejumlah sekretaris yang bertugas untuk menulis pakta-pakta perdamaian dan perdagangan, zakat, pajak, harta rampasan perang, dan surat-surat Nabi saw. yang dikirim ke berbagai negara dengan menggunakan bahasa berbeda-beda.⁴⁸

Meskipun Nabi saw. sendiri dikatakan sebagai nabi yang “buta huruf” (*ummīy*), kebijakan-kebijakan yang diambilnya tidak ragu lagi sangat mendukung aktivitas pendidikan dan tulis-menulis. Nabi saw., misalnya, memberikan dispensasi kepada para kafir Makkah yang tertawan dalam Perang Badar agar tiap-tiap orang yang pandai baca-tulis dapat mengajari membaca dan menulis kepada sepuluh atau beberapa orang anak di Madinah sebagai tebusan atas kemerdekaan dirinya.⁴⁹ Masjid-masjid di Madinah

⁴⁷ al-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîs*, h. 17.

⁴⁸ al-Khathîb, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, h. 298; Muthahhari, *Akhlak Nabi yang Ummi*, h. 24.

⁴⁹ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 22; Abû ‘Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûriy, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiy, t.th.), juz II, h. 140; Ibn Sayyid al-Nâs Abû al-Fath Muḥammad ibn

pada masa Nabi saw. yang berjumlah sembilan buah, di samping masjid Nabi saw., juga telah dijadikan sebagai tempat belajar untuk menyebarkan ilmu. Di tempat-tempat inilah umat Islam mempelajari al-Qur'an, agama Islam, dan baca-tulis.⁵⁰ Untuk kepentingan pengajaran, orang-orang Islam yang sudah pandai baca-tulis ditugaskan untuk mengajari saudara-saudaranya yang belum mampu. Dari sejumlah nama tenaga pengajar yang telah ditunjuk oleh Nabi saw. yang cukup terkenal adalah: 'Ubâdah ibn al-Shâmit, Sa'ad ibn al-Râbi', Busyair ibn Sa'ad, Abân ibn Sa'îd ibn al-Âsh, dan Mush'ab ibn Umair.⁵¹ Nabi saw. juga menyuruh

Muhammad ibn Muhammad al-Ya'muriy, *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ'il wa al-Siyar*, (Madinah: Maktabat Dâr al-Turâts, 1413 H/1992 M), juz I, h. 434. Dalam peristiwa Perang Badar pasukan Islam telah membunuh 70 orang dan berhasil menawan 70 orang tentara Quraisy. Menyangkut tawanan Perang Badar itu, Nabi saw. melakukan konsultasi dengan para sahabatnya. Abû Bakr pun mengusulkan agar mereka dilepas saja dengan membayar uang tebusan. Sementara Umar ibn al-Khaththâb menyarankan agar mereka dipenggal saja lehernya. Atas usulan-usulan itu, Nabi saw. tampaknya lebih condong kepada pendapat Abû Bakr yang mengusulkan agar para tawanan itu dilepas dengan menyerahkan uang tebusan. Para sahabat pun melepaskan tawanan mereka dengan meminta uang tebusan. Bagi yang tidak mampu membayar uang tebusan, namun memiliki kemampuan baca-tulis, dibebankan agar tiap-tiap orang mengajari baca-tulis kepada sepuluh orang anak di Madinah. Tidak lama berselang kemudian turunlah Q.S. al-Anfal/8: 67-69, yang tidak membenarkan pengambilan uang tebusan dari para tawanan. Lihat Ibn Katsîr Abû al-Fidâ' Ismâ'il al-Qurasyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, (Kairo: al-Makbat al-Tsaqâfiy, 2001), jilid II, h. 292, 328; Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1984 M), jilid VI, h. 43-44; Ibn al-Jauziy Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn 'Aliy ibn Muhammad al-Qurasyiy al-Baghdâdiy, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid III, h. 258; Abû al-Hasan 'Aliy ibn Ahmad al-Wâhidiy al-Naisâbûriy, *Asbâb al-Nuzûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 160-161; Munawir Sjadzali, *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 14.

⁵⁰ al-Khaththib, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, h. 299; al-Khaththib, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 143; al-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 17.

⁵¹ al-Khaththib, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, h. 299; Ahmad, *Dalâ'il al-Tawtsiq*, h. 182.

anak-anak untuk belajar di masjid kampungnya.⁵² Selain masjid, terdapat pula *kuttâb* yang ditempati anak-anak untuk belajar membaca, menulis, di samping juga belajar al-Qur'an. Kalau di Makkah terdapat *bait al-Arqâm* (rumah al-Arqâm) yang menjadi pusat pendidikan agama,⁵³ maka di Madinah ada rumah Makhrimah ibn Naufal yang dikenal dengan *dâr al-qurrâ'* (rumah para penghafal al-Qur'an), sebagai salah satu pusat pendidikan agama.⁵⁴ Pengajaran baca-tulis di kota ini bukan hanya monopoli laki-laki. Kaum perempuan di rumah masing-masing dapat memperoleh hak yang sama.⁵⁵ Nabi saw. juga mengirim rombongan guru agama ke sejumlah negeri, seperti Najran dan Yaman.⁵⁶

Penyebarluasan pendidikan, termasuk baca-tulis, di Jazirah Arabia menjadi semakin pesat seiring dengan migrasi sahabat ke berbagai wilayah Islam. Halakah-halakah terus meningkat dan terbentuk di sejumlah masjid. Sebagian halakah bahkan menampung 1.500 lebih pencari ilmu.⁵⁷ Jumlah guru semakin banyak dan sekolah-sekolah tersebar di pelbagai penjuru negeri Islam yang semuanya penuh sesak dengan anak-anak. Demikian

⁵² al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 17.

⁵³ Lihat anotasi Mushthafâ al-Saqâ' *et al.* dalam Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyah*, juz I, h. 253; Abû al-Walid Muḥammad ibn 'Abdillâh ibn Aḥmad al-Azraqiy, *Akhhâr Makkah*, (Makkah: Dâr al-Tsaqâfah, 1408 H/1988 M), juz II, 260; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), h. 15.

⁵⁴ Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid IV, h. 205.

⁵⁵ Abû Dâwud Sulaimân ibn al-'Asy'ats al-Sijistâniy al-Azdiy, *Sunan Abî Dâwud*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1408 H/1988 M), juz IV, h. 10; Abû 'Abdillâh Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M), juz VI, h. 372.

⁵⁶ Aḥmad, *Dalâ'il al-Tausîq*, h. 182-183. Di antara anggota rombongan guru itu adalah Mu'âdz ibn Jabal dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy yang dikirim ke Yaman, serta Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâh dan 'Amr ibn Ḥazm al-Anshâriy yang dikirim ke Najran.

⁵⁷ al-Khathîb, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, h. 300; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 144-145.

membludaknya jumlah siswa, sampai-sampai al-Dlāḥak ibn Muzāhim harus berkeliling dengan menunggang keledai agar dapat mengawasi siswa-siswa di sekolahnya yang jumlahnya mencapai tiga ribu orang.⁵⁸

Berangkat dari fenomena itu tidaklah mengherankan jika pada akhir abad I H mulai berkembang gerakan ilmiah dan bermunculan klub-klub yang merupakan tonggak bagi sebuah kebangkitan ilmiah. Misalnya, al-Hakam ibn ‘Amir dikabarkan membuat sebuah rumah, di dalamnya disediakan permainan catur, dadu, permainan untuk anak-anak, dan buku-buku dari seluruh jenis ilmu. Di dinding rumah itu juga dipasang sejumlah paku yang bagi para pengunjung dapat mencantelkan bajunya pada salah satu paku, kemudian mengambil buku dan membacanya.⁵⁹

Pada abad selanjutnya, kebangkitan ilmiah yang lebih fenomenal pun terjadi di dunia Islam. Bersamaan dengan itu, komunitas muslim berhasil membangun peradaban raksasa yang ditopang oleh budaya tulis-menulis yang sangat kuat. Sehingga tidak berlebihan jika Nashr Hâmid menyebut peradaban Arab-Islam sebagai “peradaban teks.” Artinya, dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan yang menempatkan teks sebagai pusatnya.⁶⁰ Seperti yang dibuktikan dalam sejarah, produk-produk intelektual yang sangat kaya pada era kejayaan Islam, seperti tafsir, hadis, fikih, kalam, tasawuf, filsafat, sejarah, dan lainnya hampir seluruhnya diawetkan dalam buku atau teks tertulis. Karena itu, cukuplah

⁵⁸ Abû ‘Abdillâh Yâqût ibn ‘Abdillâh al-Rûmîy al-Ḥamawîy, *Mu’jam al-Uḍabâ’ au Iṣyâd al-Arîb ilâ Ma’rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H/1991 M), jilid III, h. 426.

⁵⁹ Abû al-Faraj ‘Aliy ibn al-Ḥusain al-Ashbahâniy, *Kitâb al-Aghâniy*, (Beirut: Mu’assasat al-Jamâl li al-Ṭhibâ’at wa al-Nasyr, t.th.), juz IV, h. 253.

⁶⁰ Nashr Hâmid Abû Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirâsat fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyah, 1993 M), h. 11. Teks di sini dalam pengertian yang paling umum tentu mengacu pada bahan tertulis.

tepat jika Pedersen mengungkapkan, “Buku di dunia Arab berakar dari Islam.”⁶¹

2. Teori-teori tentang Awal Dokumentasi Tertulis Hadis

Sumber-sumber Sunni pada era klasik dan pertengahan umumnya menyatakan bahwa hadis belum didokumentasikan secara tertulis sepanjang abad I H.⁶² Hal itu antara lain diwakili oleh pendapat Ibn Hajar al-‘Asqalâniy (w. 852 H) yang menyatakan bahwa hadis belum disusun dan dibukukan selama periode sahabat dan tabiîn senior karena didasarkan pada dua argumen berikut: *pertama*, pada mulanya mereka memang dilarang untuk menuliskan hadis seperti yang disebutkan dalam *Shahîh* Muslim karena dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur’an; *kedua*, mereka mempunyai hafalan yang kuat dan otak yang cerdas, di samping juga mayoritasnya memang tidak mampu menulis.⁶³ Argumen Ibn Hajar itu kemudian diperkokoh oleh al-Suyûthiy (w. 911 H), yang juga mengakui bahwa hadis belum disusun dan dibukukan sepanjang periode sahabat dan tabiîn senior karena dua alasan itu.⁶⁴

Pendapat Ibn Hajar di atas, menurut al-Kândahlawiy, tidaklah dimaksudkan bahwa penulisan hadis baru dimulai pada akhir periode tabiîn. Akan tetapi, maksudnya adalah penulisan hadis dalam bentuk *kutub* atau *rasâ’il* memang baru dimulai pada akhir periode tabiîn, sementara penulisan hadis sendiri telah dimulai pada periode Nabi saw.⁶⁵ Di sisi lain, Azami masih

⁶¹ Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, h. 15.

⁶² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 88.

⁶³ al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 6.

⁶⁴ Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Navâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 65; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 39.

⁶⁵ Muḥammad Zakariyâ al-Kandahlawiy, *Anjaz al-Masâlik ilâ Muwaththa’ Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1989 M), h. 13.

mempertanyakan maksud dari pernyataan Ibn Hajar bahwa, “hadis belum disusun dan dibukukan selama periode sahabat dan tabiîn senior” apakah dia tidak mengakui adanya penulisan dan penyusunan hadis dalam bentuk buku atau tidak mengakui adanya penulisan hadis secara keseluruhan. Jika maksudnya adalah yang pertama, maka menurut Azami hal itu dapat diterima. Namun, jika yang dimaksud adalah yang kedua—dan ini tampaknya yang dimaksud jika melihat pendapat beserta argumen-argumennya—maka hal itu tidak dapat diterima sama sekali.⁶⁶

Pendapat yang dikemukakan oleh Ibn Hajar dan al-Suyûthiy, itu tampaknya telah merepresentasikan pandangan yang dominan di kalangan ulama hadis Sunni dari abad klasik hingga pertengahan. Meski begitu, tidak semua ulama hadis Sunni mempunyai pendapat yang senada. Al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), misalnya, memiliki pendapat tersendiri bahwa penulisan atau *tadwîn* hadis pada dasarnya telah berlangsung sejak periode Nabi saw.⁶⁷

Demikian kuatnya pengaruh kedua ulama itu, sehingga tidak mengherankan jika al-Kattâniy (w. 1345 H), seorang ulama hadis Sunni dari abad modern, juga mengajukan pendapat yang sama dengan alasan: *pertama*, semula mereka memang dilarang untuk menuliskan hadis seperti yang disebutkan dalam *Shahîh* Muslim karena dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur’an; *kedua*, mereka mempunyai hafalan yang kuat dan otak yang cerdas, selain juga mayoritasnya memang tidak mampu baca-tulis.⁶⁸

Sejalan dengan pandangan kalangan ulama hadis Sunni, beberapa penulis muslim kontemporer berpendirian bahwa hadis belum dicatat sepanjang abad I H. Ahmad Amîn berpendapat bahwa hadis belum dikodifikasikan pada masa Nabi saw. hingga

⁶⁶ Azami, *Early Hadith Literature*, h. 73.

⁶⁷ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 64-86, 115.

⁶⁸ al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 5-6.

pertengahan abad II H.⁶⁹ Abû Rayyah menyebutkan bahwa hadis belum dituliskan selama periode sahabat sampai akhir periode tabi'in.⁷⁰ Rasyîd Ridlâ berpendirian bahwa hadis belum dituliskan hingga akhir abad I H.⁷¹ Taufiq Shidqiy menyatakan bahwa hadis pada abad-abad pertama belum dicatat dan lebih mengandalkan transmisi oral.⁷²

Sejumlah orientalis Barat juga mempunyai pandangan yang senada. Muir, misalnya, berpendapat bahwa hadis belum dicatat sepanjang abad I H. Dia juga sependapat bahwa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-Azîz merupakan orang yang pertama kali memerintahkan agar hadis ditulis secara resmi.⁷³ Sprenger juga mempunyai pendapat yang sejalan dengan Muir.⁷⁴ Juynboll juga menyetujui pendapat bahwa hadis baru dicatat setelah hampir satu abad berlalu, dan khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîzlah yang pertama kali memerintahkan agar hadis dicatat secara resmi. Juynboll pun mengakui jika ada sebagian sahabat yang telah mencatat beberapa hadis dalam *shuhuf*, tetapi menurutnya para sejarawan muslim telah bersepakat bahwa *shuhuf* yang jumlahnya tidak banyak itu harus dianggap sebagai pengecualian.⁷⁵

Sedangkan orientalis lainnya, Goldziher, berpendapat bahwa hadis baru ditulis dan dihimpun pada era yang lebih belakangan

⁶⁹ Ahmad Amîn, *Dluhâ al-Islâm*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1974), h. 106-107; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 202-203.

⁷⁰ Abû Rayyah, *Adhwâ 'alâ al-Sunnat*, h. 259-261.

⁷¹ Komentari Rasyîd Ridlâ dalam Rafiq Bik al-'Azhm, "al-Tadwîn fî al-Islâm", *al-Manâr*, jilid X, juz X, 1907, 754-755.

⁷² Muhammad Taufiq Afandiy Shidqiy, "al-Islâm Huwa al-Qur'ân Wahdah", *al-Manâr*, jilid IX, juz VIII, 1906, h. 516.

⁷³ William Muir, *The Life of Mohammed*, (Edinburgh: John Grant, 1923), h. xxxiii.

⁷⁴ Seperti dikutip dalam Suhaib Hasan Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Ibn Maja*, (London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1407 H/1986 M), h. 11.

⁷⁵ G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), h. 7-8.

lagi. Goldziher memang mengakui kalau ada data tentang *shuhuf* yang berasal dari generasi pertama Islam. Akan tetapi, dia sendiri ragu apakah *shuhuf* itu cocok dengan kenyataan atau hanya penemuan dari generasi-generasi yang lebih belakangan.⁷⁶ Ia pun mengakui kalau ada data yang mengisahkan bahwa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz telah menginstruksikan Ibn Hazm Abû Bakr ibn ‘Umar untuk mencatat hadis. Data lainnya menceritakan bahwa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz pernah memerintahkan agar kumpulan-kumpulan hadis yang ada di tangan individu juga dituliskan, misalnya kumpulan hadis yang dimiliki oleh ‘Amrah bint ‘Ubaidillâh (w. 106 H). Demikian pula, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz dikabarkan telah memberi perintah kepada al-Zuhriy untuk menuliskan hadis. Hanya saja, data-data itu cenderung ditolak Goldziher karena dianggap bertentangan satu sama lain.⁷⁷

Schacht juga memiliki pandangan bahwa hampir tidak ada hadis yang berkaitan dengan hukum Islam yang dianggap otentik. Sebab hadis itu dibikin dan diedarkan di kalangan masyarakat sejak paruh pertama abad II H sampai seterusnya.⁷⁸ Dari pandangan Schacht ini dapatlah diketahui bahwa pencatatan hadis yang dilakukan semasa khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz adalah palsu. Sebab, menurutnya, hadis-hadis hukum itu baru muncul pasca era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz. Demikian pula, Guillaume menilai tidak asli beberapa kumpulan hadis yang ditulis pada masa yang lebih awal dari pertengahan atau akhir abad II H.⁷⁹

Namun demikian, pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para ulama hadis Sunni, penulis muslim kontemporer, dan orientalis Barat tadi tampaknya telah digugat oleh sejumlah

⁷⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C. R. Barber dan S. M. Stern, (London: George Allens & Unwin Ltd., 1971), h. 22.

⁷⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, h. 155-196.

⁷⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1971), h. 34; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1959), h. 145.

⁷⁹ Alfred Guillaume, *The Tradition of Islam*, (Beirut: Khayats, 1966), h. 19.

sarjana. Azami, misalnya, setelah melakukan penelitian serius terhadap berbagai dokumen tertulis hadis dari masa awal Islam berketetapan bahwa hadis telah mulai ditulis oleh para sahabat sejak periode Nabi saw. dan pada kesempatan tertentu beliau telah mendiktekan hadisnya kepada para sahabat. Ia pun mengajukan sejumlah nama sahabat yang terlibat aktif dalam penulisan hadis dan berdasarkan fakta yang ada ia pun berkesimpulan bahwa kebanyakan hadis sudah didokumentasikan secara tertulis sejak masa hidup para sahabat.⁸⁰

Imtiyâz Ahmad dalam penelitiannya yang cukup cermat terhadap dokumen-dokumen awal hadis berkesimpulan bahwa hadis mulai dituliskan pada periode Nabi saw.⁸¹ Demikian pula, Nabia Abbott setelah menguji sejumlah papyrus mengenai hadis berkesimpulan bahwa hadis telah dicatat pada periode Nabi saw.⁸² Fuad Sezgin, setelah meneliti secara kritis dan mendalam mengenai naskah-naskah hadis dari abad I H hingga IV H juga berketetapan bahwa hadis telah dicatat sejak periode Nabi saw.⁸³

Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, seorang ulama hadis Sunni, dalam penelitian tesisnya yang mengangkat tema seputar perkembangan sunnah pada masa sebelum dilakukan *tadwîn* secara resmi dan publik, berkesimpulan bahwa hadis telah mulai dicatat dan dihimpun sejak periode Nabi saw.⁸⁴ Abû Syuhbah mengakui bahwa kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang bersifat umum belum dilaksanakan selama periode Nabi saw.,⁸⁵ tetapi yang bersifat khusus justru telah dimulai sejak

⁸⁰ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 34-60.

⁸¹ Ahmad, *Dalâ'il al-Tauzîq*, h. 147-590.

⁸² Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyrus: Qur'anic Commentary an Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol. II, h. 1-83.

⁸³ Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), vol. I, h. 53-233.

⁸⁴ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 363-382.

⁸⁵ Muhammad Muhammad Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Shihâb al-Sittah*, (Kairo: Majma' al-Buĥûts al-Islâmiy, 1389 H/1969 M), 17.

periode kenabian.⁸⁶ Sejumlah ulama hadis Sunni belakangan akhirnya menyetujui teori bahwa hadis mulai dicatat dan dihimpun pada periode Nabi saw.⁸⁷

Abû Hasan al-Nadwiy juga mencatat bahwa kekeliruan perspesi tentang keterlambatan dokumentasi tertulis hadis hingga abad II H atau III H setidaknya dipengaruhi oleh dua faktor: *pertama*, umumnya para ahli sejarah hanya mengungkap karya-karya hadis yang berasal dari abad II H, dan sebaliknya tidak memperhitungkan sahifah-sahifah (*shubuhuf*) ataupun kumpulan hadis yang disusun pada abad I H karena pada umumnya naskah-naskah itu telah musnah atau terserap dalam kitab-kitab hadis yang lebih belakangan; *kedua*, para ahli hadis hanya menyebutkan kumpulan hadis yang berukuran besar dan tidak memperhitungkan bahwa hadis-hadis itu juga pernah dimuat dalam kumpulan hadis yang berukuran kecil yang ditulis pada abad I H.⁸⁸

Sementara itu, kalangan ulama Syi'ah mempunyai pandangan yang lebih seragam mengenai permulaan *tadwîn* hadis. Menurut Shâdiq Najmiy, kaum Syi'ah berpendirian bahwa *tadwîn* hadis telah mulai berlangsung sejak periode Nabi saw. yang antara lain dilakukan oleh 'Aliy ibn Abî Thâlib.⁸⁹ Asad Haidar juga

⁸⁶ Dia misalnya mengungkapkan, "*al-Sunnat lam yathull al-'abd bi 'adami tadwînihâ, wa anna al-tadwîn bada'a bi shifât khashshat fî ashr al-Nabiy.*" Lihat Muḥammad Muḥammad Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat wa Radd Syubah al-Muḥtasyriqîn wa al-Kuttâb al-Mu'âshirîn*, (Beirut: Dâr al-Jil, 1991 H/1411 M), h. 23.

⁸⁷ Lihat misalnya, Muḥammad Muḥammad Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsân*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, t.th.), h. 123-125; Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsânî al-Hijriyy: Ususubu wa Ittijâhatubn*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiyy, 1400 H/1981 M), h. 43-53; Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiyy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, 1379 H/1960 M), h. 63-64; al-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 23-32; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 60-74.

⁸⁸ Abû al-Hasan 'Aliy al-Husniy al-Nadwiy, *Rjjâl al-Fiker wa al-Da'wat fî al-Islâm*, (Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M), juz I, h. 94-95.

⁸⁹ Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 32-53.

menyetujui hal yang sama.⁹⁰ Begitupun Muḥammad Ridlâ al-Jalâliy mengakui bahwa hadis telah dituliskan sejak periode Nabi saw. Salah satu dokumen hadis yang pernah dicatat waktu itu adalah *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm*.⁹¹

Rasul Ja‘fariyan juga menandakan bahwa dokumentasi tertulis hadis bagi kalangan Syi‘ah sudah berlangsung sejak periode awal Islam. Misalnya saja, ‘Aliy ibn Abî Thâlib pernah menuliskan hadis dalam sebuah buku dan buku itu selalu dirujuknya setiap kali membutuhkan. Sementara dokumentasi tertulis hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, menurutnya, baru dimulai pada periode-periode berikutnya karena adanya larangan dari para penguasa Sunni untuk menuliskan hadis.⁹²

Begitu pula halnya, Ja‘far al-Subḥâniy berpendirian bahwa hadis telah mulai dituliskan pada periode Nabi saw. Menurutnya, ‘Aliy telah menulis beberapa kitab sepanjang periode Nabi saw. dan terkadang Nabi saw. mendiktekan banyak hadis mengenai hukum kepada menantunya itu.⁹³ Lebih jauh, al-Subḥâniy menandakan bahwa Nabi saw. tidak pernah melarang penulisan hadis. Berita yang menyebutkan bahwa Nabi saw. pernah melarang penulisan hadis tidak lebih dari sebuah mitos yang jelas-jelas menyalahi logika wahyu Ilahi, hadis Nabi saw., dan akal sehat. Akar dari pelarangan itu sendiri berasal dari generasi awal Islam. Hal itu dilakukan untuk tujuan-tujuan politik yang mampu menggeser tujuan agama.⁹⁴

⁹⁰ Asad Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq wa al-Madzâhib al-Arba‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiyy, 1390 H/1969 M), jilid I, h. 546-547.

⁹¹ al-Sayyid Muḥammad Ridlâ al-Ḥusain al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syar‘fah*, (Qum: Markaz al-Nasyr al-Tâbi‘ li Maktab al-‘Ilâm al-Islâmiyy, 1414 H), h. 15-571.

⁹² Ja‘fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis*, h. 1-100.

⁹³ Ja‘far Subḥâniy, *Buḥûts fî al-Milal wa al-Niḥal*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-‘Ilmiyah, 1413 H), juz VI, h. 554.

⁹⁴ al-Subḥâniy, *Buḥûts fî al-Milal*, juz I, h. 60-72.

Musthafâ Qushair al-‘Âmiliy menandakan bahwa *tadwîn* hadis secara resmi bagi kalangan Syi‘ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. dan atas inisiatifnya sendiri. Nabi saw. telah mendiktekan kepada ‘Aliy ibn Abî Thâlib sebuah sahifah besar yang biasa disebut dengan *al-Shahîfat al-Jâmi‘ah* atau *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm*. Dalam kitab ini termuat berbagai masalah dari hukum hingga hari kebangkitan.⁹⁵

Dari sejumlah pendapat di atas, yang terkuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa dokumentasi tertulis hadis—baik yang otoritasnya diakui oleh komunitas Sunni ataupun Syi‘ah—sesungguhnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. atau sahabat. Namun demikian, sangatlah problematis untuk menyatakan bahwa tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah dan Syi‘ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Pasalnya, secara historis kedua aliran itu baru lahir setelah Nabi saw. wafat, meski sebagian sarjana Sunni dan Syi‘ah mengklaim bahwa aliran mereka telah dikenal sejak periode kenabian dan Nabi saw. merupakan peletak dasar aliran-aliran itu.⁹⁶

3. Dokumen-dokumen Awal Hadis

Sejumlah data sejarah menunjukkan bahwa pada periode Nabi saw. telah ditulis beberapa dokumen hadis. Bahkan, berseberangan dengan pendapat yang dominan, sebenarnya dokumentasi hadis yang bersifat resmi, namun belum bersifat publik, pada dasarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw.⁹⁷ Banyak sumber yang menjelaskan tentang adanya dokumen-dokumen hadis yang dibuat secara resmi berdasarkan instruksi

⁹⁵ Mushthafâ Qushair al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy ‘Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarifah*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-‘Allâqat al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 21.

⁹⁶ Mâni‘ ibn Hammâd al-Juhaniy, *al-Mausû‘at al-Muyassarat fî al-Adyân wa al-Madzâhib wa al-Ahzhâb al-Mu‘ashirah*, (Riyadl: Dâr al-Nadwat al-‘Âlamiyyat li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr wa al-Tauzî‘, 1418 H), jilid I, h. 40; Muhammad al-Husain Âlu Kâsyif al-Ghithâ’, *Asbl al-Sy‘ah wa Usbûlhubâ*, (Beirut: Mu‘assasat al-‘Âlamiy li al-Mathbû‘ât, 1413 H/1993 M), h. 44-46; Jâliy, *Dirâsat ‘an al-Firaq*, h. 152.

⁹⁷ Ahmad, *Dalâ’il Tantsîq*, h. 368-415.

dan inisiatif Nabi saw., khususnya dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara atau pemimpin masyarakat. Selain itu, pada saat yang sama juga ditulis beberapa dokumen hadis oleh sahabat-sahabat tertentu atas inisiatif mereka sendiri.

Imtiyâz Aḥmad telah menelusuri sejumlah dokumen hadis dari periode Nabi saw., baik yang resmi maupun tak resmi, dan ternyata jumlahnya cukup banyak. Untuk dokumen resmi secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi empat bagian. *Pertama*, dokumen-dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik legislasi dan harta benda. Termasuk dalam kelompok ini adalah: (a) *Kitâb al-Shadaqah*; (b) aturan-aturan tentang zakat dan berbagai masalah legislasi lainnya yang ditulis dalam bentuk surat. *Kedua*, Dokumen-dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik politik dan administrasi. Termasuk dalam kategori ini adalah: (a) piagam perjanjian; (b) surat kontrak (jaminan), putusan pengampunan umum, dan pemberian tanah; (c) surat-surat yang ditujukan kepada para kabilah dan pemimpin kabilah; (d) surat-surat yang ditujukan kepada para penguasa negeri tetangga; (e) surat pemberitahuan kepada para pegawai di berbagai kota; (f) data sensus resmi; (g) catatan tentang berbagai peperangan; dan (h) daftar para utusan dan delegasi. *Ketiga*, dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik perdagangan dan perjanjian jual-beli lainnya. *Keempat*, dokumen-dokumen tertulis mengenai topik-topik khusus yang berisi kata-kata nasihat dan yang sejenisnya. Sementara untuk dokumen tak resmi secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua bagian. *Pertama*, dokumen-dokumen tertulis milik sahabat yang disebut dengan *shahîfah*, *nuskah*, *majallah* ataupun *kitâb*. Misalnya *Shahîfat* ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh, *Nuskah* Samurah ibn Jundub, *Kitâb* Mu‘adz ibn Jabal, dan *Majallah* Anas ibn Mâlik. *Kedua*, dokumen-dokumen tertulis milik sahabat yang tidak secara khusus dinamakan dengan *shahîfah* atau sejenisnya. Misalnya dokumen hadis yang dimiliki oleh Abû Bakr,

Fâthimah al-Zahrâ', Abû Syâh, 'Umar ibn al-Khaththâb, Salman al-Fârisiy, Fâthimah bint Qais, Abû al-Dardâ', dan lainnya.⁹⁸

a. *Kitâb al-Shadaqah* dan Dokumen-dokumen Sejenis

Kitâb al-Shadaqah adalah buku kecil (*kitâb*) yang berisi tentang keabsahan jumlah minimal hewan yang harus dikeluarkan zakatnya.⁹⁹ Dilaporkan bahwa Nabi saw. telah mendiktekan *Kitâb al-Shadaqah* pada masa akhir hayatnya untuk dikirim kepada para gubernur. Namun, naskahnya belum sempat terkirim hingga Nabi saw. wafat. Buku itu telah disimpan pada sarung pedang beliau.¹⁰⁰ Sepeninggal Nabi saw., khalifah Abû Bakr kemudian merealisasikan aturan yang ada di dalamnya hingga wafat. Khalifah 'Umar juga menerapkan aturan yang sama hingga wafat.¹⁰¹ Setelah 'Umar wafat, kitab itu tersimpan dalam sarung pedang atau kumpulan wasiatnya.¹⁰² Untuk lebih jelasnya, berikut ini dikemukakan riwayat dan isi dari kitab itu:

كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابَ الصَّدَقَةِ
فَلَمْ يَخْرُجْهُ إِلَى عُمَّالِهِ حَتَّى قَبِضَ، فَقَرَنَهُ بِسَيْفِهِ،
فَعَمِلَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ حَتَّى قَبِضَ، ثُمَّ عَمِلَ بِهِ عُمَرُ
حَتَّى قَبِضَ، فَكَانَ فِيهِ ((فِي خُمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ،
وَفِي عَشْرٍ شَاتَانِ، وَفِي خُمْسِ عَشْرَةِ ثَلَاثِ شِيَاهٍ،

⁹⁸ Ahmad, *Dalâ'il Tausiq*, h. 368-590.

⁹⁹ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; Abû 'Îsâ Muḥammad ibn 'Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 281-282; Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz I, h. 562, 565.

¹⁰⁰ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

¹⁰¹ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

¹⁰² al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

وفي عشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين ابنة
مخاض، الى خمس وثلاثين، فإن زادت واحدة
ففيها ابنة لبون، الى خمس وأربعين، فإن زادت
واحدة ففيها حقة، الى ستين، فإن زادت واحدة
ففيها جذعة، الى خمس وسبعين، فإن زادت واحدة
ففيها بنتا لبون، الى تسعين، فإن زادت واحدة
ففيها حقتان، **العشرين** و مائة، فإن كانت الإبل
أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة وفي كل
أربعين ابنة لبون، وفي الغنم في كل أربعين شاة
شاة، **العشرين** ومائة، فإن زادت واحدة فشتان،
إلى مائتين، فإن زادت [واحدة] على المائتين ففيها
ثلاث [شياه]، إلى ثلاثمائة، فإن كانت الغنم أكثر من
ذلك ففي كل مائة شاة شاة وليس فيها شيء حتى
تبلغ المائة)) (رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه
والدارمي)¹⁰³

‘Rasûlullâh saw. telah menulis *Kitâb al-Shadaqah* dan belum sempat dikirim kepada para pegawainya hingga wafat. Kitab itu kemudian disimpan pada sarung padangnya. Khalifah Abû Bakr selanjutnya merealisasikan aturan di dalamnya hingga meninggal dunia. Kemudian Khalifah ‘Umar memberlakukan pula aturan itu sampai meninggal dunia. Dalam kitab itu berlaku ketentuan, “Setiap 5 ekor unta zakatnya seekor kambing, 10 ekor unta zakatnya 2 ekor kambing, 15 ekor unta zakatnya 3 ekor kambing, 20 ekor unta zakatnya 4 ekor

¹⁰³ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 562, 565; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

kambing, 25 sampai 35 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur satu tahun lebih), 36 hingga 45 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih), 46 sampai 60 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih), 61 hingga 75 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur empat tahun lebih), 76 sampai 90 ekor unta zakatnya dua ekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih), 91 hingga 120 ekor unta zakatnya dua ekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih). Apabila lebih dari 120 ekor, maka setiap 50 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih), dan setiap 40 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih). Sementara tentang zakat kambing, 40 hingga 120 ekor kambing zakatnya seekor kambing, 121 sampai 200 ekor kambing zakatnya 2 ekor kambing, 201 hingga 300 ekor kambing zakatnya 3 ekor kambing. Jika lebih dari 300, maka setiap 100 ekor kambing zakatnya seekor kambing, dan tidak dikeluarkan zakatnya, kecuali setelah mencapai 100 ekor.’ (Hadis diriwayatkan oleh Abû Dâwud, al-Tirmidziy, Ibn Mâjah, dan al-Dârimiy).

Selanjutnya, menurut informasi dari al-Zuhriy, naskah asli dari kitab itu ada di tangan ‘Abdullâh ibn ‘Umar. Sâlim ibn ‘Abdillâh ibn ‘Umar, telah mengajarkan kitab itu kepada al-Zuhriy. Al-Zuhriy sendiri mengaku telah hafal di luar kepala isi kitab itu. ‘Umar ibn ‘Abd al-Aziz telah mendapatkan salinan naskah kitab itu dari Sâlim ibn ‘Abdillâh ibn ‘Umar. Al-Zuhriy pun mengaku telah memiliki salinan yang sama.¹⁰⁴ Jika demikian, maka naskah tertulis hadis yang didiktekan langsung oleh Nabi saw. ini masih tetap eksis hingga berlangsungnya kompilasi dan kodifikasi

¹⁰⁴ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 100-101; Abû ‘Ubaid al-Qâsim ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), h. 449; ‘Aliy ibn ‘Umar al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid I, h. 87; Justice Muhammad Taqî Utsmani, *The Authority of Sunnah*, (New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.), h. 100-101.

(*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik pada era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz.

Semasa hidupnya, Nabi saw. telah menetapkan aturan-aturan tertulis tentang zakat dan sedekah yang bukan hanya tertuang dalam *Kitâb al-Shadaqah*, tetapi juga dalam naskah-naskah tertulis lain yang pada umumnya berbentuk surat. Surat-surat itu umumnya ditulis lebih awal dibanding *Kitâb al-Shadaqah*. Misalnya Nabi saw. pernah memberikan surat kepada ‘Amr ibn Hazm (w. 51 H) ketika ia dikirim ke Yaman untuk menjadi gubernur. Surat itu berisi ketentuan tentang zakat dan masalah-masalah sejenis lainnya seperti sedekah, diat, dan faraid.¹⁰⁵ Menurut sebuah sumber, surat itu ternyata belum hilang hingga era khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-Azîz dan ia berhasil mendapatkan dokumen aslinya.¹⁰⁶ Nabi saw. juga pernah mengirim surat kepada Syurahbîl ibn ‘Abd Kilâl, Hârîts ibn ‘Abd Kilâl, dan Nu‘aim ibn ‘Abd Kilâl, yang berisi ketentuan-ketentuan zakat untuk hewan dan masalah-masalah sejenis lainnya.¹⁰⁷ Demikian pula, Nabi saw. pernah mengirim surat kepada ‘Alâ’ ibn al-Hadlramiy (w. 14 H) yang tengah menjalankan tugas pemerintahan di Bahrain berupa aturan-aturan tertulis mengenai pajak (zakat) unta, sapi, kambing kacang, domba, buah-buahan, dan bahan makanan.¹⁰⁸ Selain itu, masih ada belasan surat lainnya dari Nabi saw. yang dikirim ke

¹⁰⁵ Abû ‘Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu‘aib al-Nasâ‘iy, *Sunan al-Nasâ‘iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid IV, juz VIII, h. 60; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 381; ‘Alâ’ al-Dîn ‘Aliy ibn Balbân al-Fârisiy, *Shahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M), jilid XIV, h. 501-504; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 72; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi’ Bayân al-‘Ilm*, h. 71.

¹⁰⁶ al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, jilid I, h. 89 Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 447.

¹⁰⁷ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 381; Ibn Balbân, *Shahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, jilid XIV, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 20, 35; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 264-265.

¹⁰⁸ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 263; jilid IV, h. 360.

sejumlah orang atau kabilah yang berisi ketentuan tentang zakat, sedekah, dan sejenisnya.¹⁰⁹

b. *Shahîfat al-Madînah*

Shahîfat al-Madînah merupakan perjanjian tertulis yang dibuat Nabi saw., mewakili komunitas muslim, dengan komunitas-komunitas lain yang ada di Madinah. Isi dari perjanjian itu pada intinya menguraikan hak dan kewajiban seluruh komunitas yang berdiam di kota itu.¹¹⁰ Selain dinamakan *shahîfab* (lembaran tertulis), naskah perjanjian ini biasa pula disebut dengan *kitâb* (buku), *watsîqah* (dokumen), ataupun *dustûr* (konstitusi).¹¹¹

Di kalangan sarjana muslim dan Barat masih terjadi silang pendapat apakah sahifah itu merupakan dokumen tunggal atau beberapa dokumen yang kemudian disatukan. Wellhausen menganggap dokumen itu sebagai satu kesatuan yang utuh.¹¹² Sarjana Barat lainnya, Montgomery Watt menilai bahwa dokumen itu terdiri atas dua naskah perjanjian atau lebih yang kemudian digabung dalam satu dokumen.¹¹³ Serjeant memandang bahwa dokumen itu merupakan gabungan dari delapan naskah perjanjian yang terpisah dan kemudian disatukan.¹¹⁴ Sementara menurut al-

¹⁰⁹ Khalifah ibn Khayyâth al-‘Ashfariy, *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M), h. 62-63; Ahmad, *Dalâ’il Tausîq*, h. 370-371.

¹¹⁰ Teks dan isi selengkapnya dokumen itu dapat dilihat dalam Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyah*, juz II, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, h. 260-264.

¹¹¹ Akram Dliyâ’ al-Umariy, *Madinan Society at the Time of Time of the Prophet*, terj. Hudâ Khaththâb, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/1991 M), vol. I, h. 99.

¹¹² Seperti dikutip dalam W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, (Karachi: Oxford University Press, 1956), h. 225.

¹¹³ Watt, *Muhammad at Madina*, h. 227-228.

¹¹⁴ R. B. Serjeant, “The Constitution of Madina”, *Islamic Quarterly*, vol. VII, 1964, h. 11-15; R. B. Serjeant, “The Sunnah Jâmi’ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called “Constitution of Medina””, dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 158-190.

‘Umariy, dokumen itu pada mulanya merupakan dua naskah perjanjian yang berbeda yang kemudian dikumpulkan dalam satu dokumen.¹¹⁵

Sejumlah sarjana muslim secara jelas mengklaim bahwa *Shahîfat al-Madînah* termasuk dokumen tertulis hadis.¹¹⁶ Klaim itu masih dapat dibenarkan karena, menurut *muhadditsîn*, hadis adalah segala perkataan, perbuatan, persetujuan, dan juga hal-ihwal Nabi saw. Sementara lahirnya sahifah atau piagam ini merupakan hasil dari perbuatan, atau barangkali juga perkataan dan hal-ihwal Nabi saw. Hal itu lebih dikuatkan dengan kenyataan bahwa para *mukharrij* hadis, seperti al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, at-Tirmidziy, Ibn Mâjah, dan Ibn Hanbal, telah meriwayatkan keberadaan piagam itu dan menyebutkan sebagian dari isinya. Dalam hadis yang bersumber dari ‘Aliy disebutkan:

مَا كَتَبْنَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا الْقُرْآنَ،
وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: ((الْمَدِينَةُ حَرَامٌ مَا بَيْنَ عَائِرِ إِلَى كَذَا؛ فَمَنْ
أَحَدَّثَ حَدَّثًا، أَوْ آوَى مُحَدِّثًا؛ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ،
وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ عَدْلٌ وَلَا
صَرْفٌ، وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ؛
فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا؛ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، وَالْمَلَائِكَةِ،
وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ،
وَمَنْ وَآلَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ،
وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ

¹¹⁵ al-Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 102.

¹¹⁶ Lihat misalnya, Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 38; Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-‘Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 48.

وَلَا عَدْلٌ)) (رواه البخاري ومسلم واحمد بن حنبل)

117

‘Kami tidak pernah menulis suatu pun dari Nabi saw. selain al-Qur’an dan apa yang ada dalam sahifah ini. Nabi saw. bersabda, “Kota Madinah adalah suci antara ‘Ā’ir sampai ke tempat itu. Barangsiapa yang melakukan perbuatan jahat atau melindungi pelaku kejahatan, maka akan terkena laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima tebusan dan penyesalan darinya. Jaminan (perlindungan) bagi kaum muslimin hanyalah satu yang akan diberikan kepada pihak yang paling lemah di antara mereka. Barangsiapa yang melanggar janji terhadap seorang muslim, maka akan tertimpa laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima penyesalan dan tebusan darinya. Barangsiapa yang mengambil sekutu bukan dari sekutunya sendiri, maka akan terkena laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima penyesalan dan tebusan darinya.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, dan Ahmad ibn Hanbal).

Selain itu, dalam hadis yang juga bersumber dari ‘Aliy disebutkan:

وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا
فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا فَهَمَّا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ،
وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ، قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟
قَالَ: الْعَقْلُ، وَفِكَالُ الْأَسِيرِ، وَأَنْ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ

¹¹⁷ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 43, 576, 581; juz IV, h. 392, 580; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 336, 483; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 119.

بِكَافِرٍ (رواه البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجة)¹¹⁸

‘Demi Dzat yang telah menaburkan benih dan menciptakan nafas kehidupan, kami tidak pernah memiliki selain apa yang ada dalam al-Qur’an, pemahaman yang diberikan Allâh kepada seseorang dalam Kitâbullâh, dan apa yang ada dalam sahifah ini. Aku (Abû Juhaifah) tanyakan, “apa isi dari sahifah itu?” ‘Aliy pun menjawab, “Masalah diat, tebusan tawanan perang, dan bahwa seorang muslim tidak boleh dibunuh lantaran membunuh seorang kafir.” (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, al-Tirmidziy, al-Nasâ’iy, dan Ibn Mâjah).

Berbagai literatur sejarah yang ditulis oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah ataupun Syi‘ah telah mengakui adanya Piagam Madinah (*Shahîfat al-Madînah*) itu.¹¹⁹ Jika hal itu diterima,

¹¹⁸ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 520; juz IV, h. 445, 448; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89. Hadis serupa—dengan adanya tambahan isi dan perbedaan redaksi tertentu—juga dimuat dalam kitab *Sunan Abî Dâwud*. Lihat Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179.

¹¹⁹ Ibn Hisyâm, *al-Sirat al-Nabawiyah*, juz II, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Ammâl*, h. 260-264; Ibn Sayyid al-Nâs, *Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 318-320; Shafiyy al-Rahmân al-Mubârkafuliy, *al-Rahîq al-Makhtûm*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1420 H/1999 M), h. 192-193; Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsiy wa al-Dîniy wa al-Tsaqafiy wa al-Ijtimâ‘iy*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyyah, 1416 H H/1996 M), juz I, h. 85-86; Muhammad Husain Haikal, *Hayât Muhammad*, (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1971), 239-241; Muhammad Husain Haikal, *The Life of Muhammad*, (Malaysia: Islamic Book Trust, 1993), h. 180-183; Muhammad Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq al-Siyâsiyyat li al-‘Ahd al-Nabawiy wa al-Kbulafâ’ al-Râsyidah*, (Kairo: Mathba‘at Lajnat al-Ta’lîf wa al-Tarjamah, 1376 H/1956 M), h. 15-21; al-Sayyid Ja‘far Murtaḍlâ al-‘Âmiliy, *al-Shahîh min Sirat al-Nabiy al-‘Aẓham*, (Beirut: Dâr al-Sirah, t.th.), juz IV, h. 248-252; Hâsyim Ma‘rûf al-Hasaniy, *Sirat al-Mushtafâ: Nazḥrat al-Jadîdah*, (Qum: Mathba‘ah Amîr, 1394 H), h. 277-280; Sayed Ali Asgher Razwy, *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan*

maka dokumentasi tertulis hadis—baik yang otoritasnya diakui oleh kaum Sunni ataupun Syi'ah—sebenarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. Keberadaan piagam itu setidaknya telah menjadi bukti sejarah yang cukup kuat tentang adanya proses dokumentasi tertulis hadis selama periode kenabian.

Lebih lanjut, menyangkut keberadaan *Shahîfat al-Madînah* itu tampaknya telah diakui secara luas, baik oleh sarjana muslim maupun sarjana Barat. Namun demikian, ada pula sebagian sarjana semisal Yusuf Eche yang menilai bahwa isi dokumen atau piagam itu adalah palsu. Dia menyatakan, “Dokumen itu tidak disebutkan dalam literatur-literatur fikih dan hadis yang otentik, terlepas dari kepentingan legislatif yang dimilikinya. Agaknya Ibn Ishâq menyebutkannya tanpa sanad dan Ibn Sayyid al-Nâs telah meriwayatkan dokumen itu dari Ibn Ishâq.”¹²⁰

Penilaian itu segera dibantah oleh al-'Umariy. Menurutnya, adalah sembrono untuk menganggap bahwa dokumen itu palsu. Dokumen itu secara keseluruhan memang tidak dapat dianggap berkualitas sahih. Ibn Ishâq melaporkannya dalam kitab *Sîrah* tanpa mencantumkan sanad, dan dengan demikian laporan itu bernilai daif. Al-Baihaqiy juga meriwayatkan dokumen yang sama dari Ibn Ishâq dengan menyebutkan sanad dan ternyata dalam mata-rantai periwayatannya hanya Sa'ad ibn Mundzir yang *maqbul* (dapat diterima). Ibn Abî Khaitamah meriwayatkan dokumen itu melalui Katsîr ibn 'Abdillâh ibn 'Amr al-Muzâniy yang diceritakan sebagai pemalsu hadis. Demikian pula, Abû 'Ubaid ibn Salâm meriwayatkan dokumen itu secara *munqathi'* (terputus). Meskipun demikian, beberapa teks dokumen itu telah disebutkan dalam kitab-kitab hadis di antaranya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim. Teks-teks itu termasuk hadis yang otentik. Para ahli fikih pun telah menjadikannya sebagai dalil dan dasar dalam keputusan

Timur dan Barat, terj. Dede Azwar Nurmansyah, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), h. 161-162.

¹²⁰ Seperti dikutip dalam al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 101.

hukum mereka. Beberapa teks Piagam Madinah juga diriwayatkan dalam *Sunan* Abî Dâwud, *Sunan* Ibn Mâjah, *Sunan* al-Tirmidziy, dan *Musnad* Aḥmad ibn Ḥanbal. Teks-teks dokumen itu diriwayatkan dari sumber yang beragam dengan yang sanad yang berbeda-beda pula. Kalaupun dokumen itu, sebagai keseluruhan, tidak dapat dijadikan sebagai dalil untuk keputusan hukum fikih—terlepas dari bagian-bagian tertentu yang diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis sahih—ia masih dapat dijadikan sebagai dasar dalam studi sejarah yang tidak menuntut standar otentisitas terlalu tinggi seperti yang terjadi dalam keputusan hukum fikih. Sementara menyangkut gaya bahasa dokumen itu juga mencerminkan keasliannya. Paragrafnya terdiri dari kalimat-kalimat pendek, banyak pengulangan, serta menggunakan kata-kata atau ungkapan yang sesuai dengan kondisi umum pada masa Nabi saw.¹²¹

c. Naskah Perjanjian Hudaibiyah dan Perjanjian Lainnya

Perjanjian Hudaibiyah merupakan perjanjian tertulis yang dibuat antara umat Islam dengan orang-orang kafir Quraisy pada 6 H.¹²² Dinamakan demikian karena perjanjian itu dilaksanakan di Hudaibiyah, sebuah tempat yang terletak 22 km sebelah barat laut kota Makkah.¹²³ Naskah perjanjian itu oleh beberapa penulis

¹²¹ al-ʿUmariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 102.

¹²² Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), juz III, h. 312; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Bidâyat wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.th.), jilid II, juz IV, h. 166.

¹²³ al-ʿUmariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 107-113.

sejarah disebut dengan *shahîfah* (lembaran tertulis),¹²⁴ tetapi terkadang juga disebut *kitâb* (buku)¹²⁵ dan *wats'iqah* (dokumen).¹²⁶

Dalam proses perjanjian damai tersebut, pihak muslim diwakili langsung oleh Nabi saw. dan pihak Quraisy diwakili oleh Suhail ibn 'Amr. Nabi saw. sendiri yang mendiktekan naskah perjanjian itu kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib dengan menerima keberatan-keberatan dari Suhail. Di awal naskah perjanjian Nabi saw. memerintahkan 'Aliy untuk menulis, "Dengan nama Allâh Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang." Suhail langsung memprotes dengan menyatakan, "Kami tidak mengenal slogan itu." Dia pun meminta agar redaksi itu diganti dengan, "Dengan nama-Mu, Ya Allâh." Nabi saw. menyetujui dan memerintahkan 'Aliy untuk menuliskan sesuai dengan permintaan Suhail. Selanjutnya Nabi saw. memerintahkan 'Aliy untuk menulis, "Berikut ini adalah naskah perjanjian yang dibuat antara Muḥammad, utusan Allâh, dengan Suhail ibn 'Amr." Suhail segera memprotesnya dengan menyatakan, "Andai kata kami bersaksi bahwa kamu adalah utusan Allâh, pastilah kami tidak akan memerangimu." Dia pun kemudian mengatakan, "Tulislah namamu dan nama bapakmu." Permintaan itu telah mengundang kemarahan para sahabat. Nabi saw. ternyata menuruti permintaan Suhail dan memerintahkan 'Aliy untuk menghapus kata "utusan Allâh" yang sekaligus menggantinya dengan redaksi, "Berikut ini adalah naskah perjanjian yang dibuat antara Muḥammad ibn

¹²⁴ al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid III, h. 229; Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Numairiy, *al-Durar fî Ikbâtisbâr al-Maghâziy wa al-Siyar*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 141; Ibn Hazm al-Andalusiy, *Jawâmi' al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Mesir: Maktabat al-Turâts al-Islâmiy, t.th.), h. 165; Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 322; Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 319.

¹²⁵ Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 318-319; Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 322; al-Mubârkafulîy, *al-Rahîq al-Makhtûm*, 342.

¹²⁶ Abû Bakr Jâbir al-Jazâ'iriy, *Hâdzâ al-Habîb Muḥammad Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam Yâ Muġîb*, (Jedah: Maktabat al-Sawâdiy li al-Tauzi', 1409 H/ 1989 M), h. 345; Lajnat al-Ta'lîf-Mu'assasat al-Balâgh, *Sîrat Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Abl Baitih*, (t.t.: al-Amîn, 1404 H), juz I, h. 151.

‘Abdillâh dengan Suhail ibn ‘Amr.’¹²⁷ Namun, ‘Aliy menolak untuk menghapuskan kata “utusan Allâh” dengan tangannya sendiri. Maka Nabi saw. meminta kepada ‘Aliy untuk menunjukkan kata itu lalu dihapus dengan tangannya sendiri. Setelah itu, Nabi saw. memerintahkan ‘Aliy untuk menuliskan kata “Muhammad ibn ‘Abdillâh”’.¹²⁸

Hasil dari perjanjian itu antara lain disepakati bahwa Nabi saw. dan para pengikutnya tidak boleh masuk kota Makkah pada tahun itu, tetapi orang-orang Quraisy berjanji akan mengizinkan mereka datang ke kota itu pada tahun berikutnya dan tinggal di sana selama tiga hari tanpa senjata selain pedang yang tetap berada dalam sarungnya. Kedua belah pihak juga bersepakat untuk tidak mengadakan peperangan selama sepuluh tahun. Di samping itu, antara keduanya juga tidak boleh menunjukkan rasa permusuhan atau melakukan aksi propaganda, namun diperbolehkan membina hubungan dengan suku-suku Arab lainnya atas dasar persamaan.¹²⁹

¹²⁷ Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 320-321. Dengan redaksi sedikit berbeda, laporan yang sama juga ditemukan dalam Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 101; Ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, h. 173; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid III, h. 229; al-Ya‘qûbiy, *Târîkh al-Ya‘qûbiy*, jilid II, h. 54; Ibn Hîbbân Abû Hâtîm Muhammad ibn Ahmad al-Bustiy, *Kitâb al-Tsiqât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H/1998 M), jilid I, h. 110; Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqiy, *Dalâ’il al-Nubunmat wa Ma’rifat Ahwâl Shâhib al-Syar‘ah*, (Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1408 H/1988 M), jilid IV, h. 105; Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâbir wa al-A‘lâm*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M), jilid I, h. 308; Ibn al-Atsîr ‘Izz al-Dîn Abî al-Hasan ‘Aliy ibn Abî al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd al-Wâhid al-Syaibâniy, *al-Kâmil fî al-Târîkh*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M), jilid II, h. 204.

¹²⁸ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Durur fî Iktishâr*, h. 141.

¹²⁹ Abû al-Sa‘âdât ibn al-Atsîr Mubârak ibn Muhammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi‘ al-Ushûl min Ahādîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabiy, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 220-222; ‘Alâ’ al-Dîn al-Muttaqiy ibn Hisâm al-Dîn al-Hindiy, *Kanẓ al-Ummâl*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1409 H/1989 M), juz X, h. 474-480; Muhammad Bâqir al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, (Teheren: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1388 H), juz XX, h. 371-372; Ibn Sa‘ad,

Selain tercatat dalam karya-karya sejarah, Perjanjian Hudaibiyah itu juga terekam dalam kitab-kitab hadis. Sebagai misal, al-Bukhâriy dan Muslim melaporkan:

لَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَهْلَ الْحُدَيْبِيَّةِ، كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ
بَيْنَهُمْ كِتَابًا فَكَتَبَ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالَ
الْمُشْرِكُونَ: لَا تَكْتُبْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ؛ لَوْ
كُنْتَ رَسُولًا لَمْ نُقَاتِلْكَ، فَقَالَ لِعَلِيِّ:
(أَمْحُهُ)، فَقَالَ عَلِيُّ: مَا أَنَا بِالَّذِي أَمْحَاهُ،
فَمَحَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
بِيَدِهِ، وَصَالَحَهُمْ عَلَى أَنْ يَدْخُلَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ
ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَلَا يَدْخُلُوهَا إِلَّا بِجُلْبَانِ
السَّلَاحِ، فَسَأَلُوهُ مَا جُلْبَانُ السَّلَاحِ؟ فَقَالَ:
(الْقِرَابُ بِمَا فِيهِ) (متفق عليه) ¹³⁰

Thabaqât al-Kubrâ, jilid II, h. 101; Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabaniyyah*, juz III, h. 321; Ibn al-Jauziy Abû al-Faraj ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Aliy ibn Muḥammad ibn ‘Aliy, *al-Wafâ’ bi Ahwâl al-Mushthafâ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 717; Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb dan ‘Abdullâh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb, *Mukhtasbar Sîrat al-Rasûl Shallallâh ‘alaiha wa Sallam*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 302; Hasan, *Târîkh al-Islâm*, juz I, h. 106-107; al-Ḥasaniy, *Sîrat al-Mushthafâ*, h. 541-542; al-Sayyid Muḥsin al-Amin, *A’yan al-Syri’ah*, (Beirut: Dâr al-Ma’ârif li al-Mathbu’ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 269; Ja’far Subḥâniy, *al-Sîrat al-Muḥammadiyyah*, (Qum: Mu’assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1420 H), h. 164; Razwy, *Muḥammad Rasûlullah Saw.*, h. 236.

¹³⁰ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, juz II, h. 370-371; Muslim, *Shahîḥ Muslim*, h. 466-467.

‘Tatkala Rasûlullâh saw. mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Hudaibiyah, ‘Aliy ibn Abî Thâlib telah menuliskan surat perjanjian di antara mereka. ‘Aliy menulis redaksi, “Muhammad utusan Allâh,” maka orang-orang musyrik menyatakan, “Janganlah kau tulis Muhammad utusan Allâh, jika kami mengakui bahwa engkau adalah seorang rasul, pastilah kami tidak akan memusuhimu.” Rasûlullâh saw. lantas memerintahkan kepada ‘Aliy, “Hapuslah” ‘Aliy menjawab, “Bukanlah saya yang harus menghapusnya.” Maka Rasûlullâh saw. menghapus redaksi itu dengan tangannya sendiri. Dia pun mengikat perjanjian dengan mereka bahwa dia dan para sahabatnya diperbolehkan memasuki kota Makkah (pada tahun berikutnya) dengan pedang yang tetap berada di sarungnya.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

Naskah perjanjian tersebut telah diriwayatkan dalam berbagai kitab sejarah ataupun hadis. Menyangkut otentisitasnya masih perlu dilakukan penelitian. Ibn Sa‘ad meriwayatkan dari Sulaimân ibn Harb—dari Hammad ibn Zaid—dari Ayyûb ibn Abî Tamîmah—dari ‘Ikrimah. Seluruh periwayat yang ada dalam sanad pada dasarnya *tsiqab*,¹³¹ namun sanadnya *mursal* karena ‘Ikrimah, salah seorang tabi‘in, meriwayatkan hadis itu secara langsung, tanpa melewati sahabat. ‘Abû ‘Ubaid ibn Salâm meriwayatkan dari Ismâ‘îl ibn Ja‘far—dari Isrâ‘îl ibn Yûnus—dari Abû Ishâq ‘Amr ibn ‘Abdillâh—dari Barrâ‘ ibn ‘Âzib. Seluruh periwayat dalam sanad pada dasarnya *tsiqab* dan mata-rantai sanadnya pun bersambung, sehingga dapat dianggap otentik.¹³²

¹³¹ Lihat Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz III, h. 9-10; juz IV, h. 157-158; juz VII, h. 230-239; Jamâl al-Dîn Abî al-Hajjâj Yûsuf al-Mizziy, *Tabdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ al-Rijâl*, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1413 H/1992 M), jilid III, h. 458-463.

¹³² Lihat Ahmad ibn ‘Aliy ibn Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Aliy al-Kanâniy al-‘Asqalâniy, *al-Ishâbat fî Tamyîz al-Shahâbah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 147; al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz VIII, h. 56-

Begitu pula, al-Bukhâriy dan Muslim telah meriwayatkan dokumen itu dan karya keduanya dianggap sebagai kitab hadis paling otentik.

Selain Perjanjian Hudaibiyah, selama periode Nabi saw. juga terdapat naskah-naskah perjanjian antara umat Islam dengan komunitas lainnya. Di antaranya adalah: (1) naskah perjanjian dengan kabilah Ghatfân; (2) naskah perjanjian dengan penduduk bukit Ailah; (3) naskah perjanjian dengan kabilah Bârik; (4) naskah perjanjian dengan kabilah Aslam; (5) naskah perjanjian dengan kabilah Juhainah; (6) naskah perjanjian dengan Tsaqîf; (7) naskah perjanjian dengan Bani Ghifâr; (8) naskah perjanjian dengan penduduk Najrân; (9) naskah perjanjian dengan penduduk Jarbâ' dan Adzruh; (10) naskah perjanjian dengan Bani Dzur'ah dan Bani Rub'ah; (11) naskah perjanjian dengan Bani al-Asyja'; (12) naskah perjanjian dengan dengan kabilah Dlamrah; (13) naskah perjanjian dengan Ukaidir, penguasa di Dûmaṭ al-Jandal; dan (14) perjanjian damai dengan penduduk Makna dan Bani Janbah.¹³³

d. Surat-surat Nabi Saw.

Perjajian damai disepakati oleh pihak Islam dan orang-orang Quraisy di Hudaibiyah tampaknya telah memberikan ruang gerak yang lebih luas bagi Nabi saw. dan umat Islam untuk menyebarkan dakwah ke berbagai penjuru Jazirah Arabia dan kawasan sekitarnya. Dalam menjalankan misinya, Nabi saw. telah

57; al-Mizziy, *Tabdżîb al-Kamâl*, jilid III, h. 54-59; Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz VII, h. 355-358.

¹³³ Data yang saling melengkapi, lihat Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 244-258; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 274-291; A. J. Wensinck, *Miftâḥ Kunûz al-Sunnah*, terj. Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bâqiy, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1412 H/2000 M), h. 460-451; al-Syaikh 'Aliy al-Aḥmadiy al-Muyânajjiy, *Mukâtib al-Rasûl*, (Teheran: Mu'assasat Dâr al-Ḥadîts al-Tsaqâfiyah, 1419 H), jilid III, h. 56-117; Mushthafâ al-Syuk'ah, *al-Bayân al-Muḥammadiy*, (Kairo: Dâr al-Mishriyat al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M), h. 233-243; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 53-64; Aḥmad, *Dalâ'il al-Tausiq*, h. 376-396

mengirim sejumlah surat tentang ajakan memeluk Islam kepada para pemimpin kabilah maupun pejabat dan kepala negara di sekitar Jazirah Arabia.¹³⁴

Sepanjang hidupnya, Nabi saw. dilaporkan telah mengirim beratus-ratus surat untuk berbagai tujuan. Surat-surat itu sebagiannya memang ditujukan ke berbagai kabilah dan pemimpin kabilah serta pejabat dan kepala negara non-muslim, namun sebagian lainnya ada yang ditujukan kepada para komandan tentara dan gubernur muslim.¹³⁵ Banyak di antara surat-surat itu yang cukup panjang dan merangkum masalah-masalah hukum yang berkaitan dengan zakat, pajak, dan bentuk-bentuk ibadah lainnya.¹³⁶ Surat-surat Nabi saw. yang berisi ketentuan hukum zakat dan pajak, telah banyak diungkap dalam pembahasan sebelumnya, terutama pada bagian *Kitâb al-Shadaqah*, dan karenanya tidak akan lagi dibahas di sini.

Meskipun surat-surat Nabi saw. pada umumnya berkaitan dengan masalah-masalah administratif, menurut penilaian Azami, hal itu dapat dimasukkan dalam kategori hadis.¹³⁷ Apalagi, seperti yang telah dikemukakan, banyak di antaranya yang memuat bentuk-bentuk ibadah ritual tertentu. Sebagian dari surat-surat itu bahkan telah dimuat dalam kitab-kitab hadis standar, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, dan *Jâmi'* al-Tirmidziy.¹³⁸

Sebagai ilustrasi, berikut ini dikemukakan bentuk-bentuk surat Nabi saw. yang dikirim ke berbagai tujuan. Secara umum surat-surat itu dapat dibedakan menjadi dua kategori. *Pertama*, surat-

¹³⁴ Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 258; 'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 127.

¹³⁵ Ahmad, *Dalâ'il al-Tausîq*, h. 370-375, 400-410.

¹³⁶ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), h. 9-10.

¹³⁷ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 79.

¹³⁸ Lihat Wensinck, *Miftâh Kunûz al-Sunnah*, h. 460-461.

surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kabilah dan pemimpin kabilah. Di antaranya adalah:

1. Surat Nabi saw. kepada Bani Hâritsah ibn ‘Amr ibn Quraizh yang berisikan ajakan untuk memeluk Islam. Dalam beberapa sumber disebutkan bahwa mereka tidak mau masuk Islam.¹³⁹
2. Surat Nabi saw. kepada Nahsyal ibn Mâlik al-Wâ’iliy yang mengunjungi beliau setelah penaklukan kota Makkah.¹⁴⁰ Di antara isi surat itu adalah bahwa Nabi saw. akan memberikan jaminan keamanan kepada Nahsyal beserta anggota kabilahnya dengan syarat mau masuk Islam, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, dan seterusnya. Berikut ini dikutipkan salah satu teks dari surat itu:

بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ لِنَهْشَلِ
بَنِي مَالِكٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنْ بَنِي وَايِلٍ لِمَنْ أَسْلَمَ وَأَقَامَ
الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَأَطَاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَأَعْطَى
مِنَ الْمَعْنَمِ خُمْسَ اللَّهِ وَسَهْمَ النَّبِيِّ وَأَشْهَدَ عَلَى إِسْلَامِهِ
وَفَارَقَ الْمُشْرِكِينَ فَإِنَّهُ آمِنٌ بِأَمَانِ اللَّهِ وَبِرِيٍّ إِلَيْهِ
مُحَمَّدٌ مِنَ الظُّلْمِ كُلِّهِ وَأَنَّ لَهُمْ أَنْ لَا يُحْشَرُوا وَلَا
يُعْشَرُوا وَعَامِلُهُمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ (رواه ابن سعد)¹⁴¹

‘Dengan nama-Mu, ya Allâh. Inilah surat dari Muḥammad rasul Allâh kepada Nahsyal ibn Mâlik dan para pengikutnya dari Bani Wâ’il. Bagi siapa yang mau memeluk Islam, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, mentaati Allâh dan rasul-Nya, menyerahkan harta rampasan perang seperlima

¹³⁹ Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq*, h. 247.

¹⁴⁰ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 284; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq*, h. 213.

¹⁴¹ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 284.

untuk Allâh dan sebagian untuk Nabi, memperlihatkan keislamannya, dan memisahkan diri orang-orang musyrik, maka akan merasakan aman dengan jaminan perlindungan Allâh, dan Muḥammad saw. akan membebaskannya dari semua bentuk penganiayaan, dan bahwasanya mereka tidak akan merasakan sedih ataupun susah, mereka pun merupakan pelayan atas dirinya sendiri.’ (Hadis riwayat Ibn Sa‘ad).

3. Surat Nabi saw. kepada penduduk Dâmâ yang mendiami sebuah desa di wilayah Oman—ketika itu berada di bawah kekuasaan Persia—yang juga berisi ajakan memeluk Islam.¹⁴²
4. Surat Nabi saw. kepada gerombolan orang dari berbagai kabilah penyamun yang berada di Jabal Tihamah. Dalam surat itu Nabi saw. berjanji, selain akan memberikan jaminan keamanan, juga akan memberikan hak-hak istimewa bagi mereka asalkan mau masuk Islam, mendirikan salat, dan membayar zakat.¹⁴³

Kedua, surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para penguasa dan kepala negara tetangga. Di antaranya adalah:

1. Surat Nabi saw. kepada raja Najâsyi di Abisinia yang dikirim melalui ‘Amr ibn Umayyah al-Dlamariy dan berisi tentang ajakan memeluk Islam.¹⁴⁴ Dalam dokumen aslinya ia terdiri atas 17 baris.¹⁴⁵ Dokumen asli itu sekarang tersimpan di Skotlandia.¹⁴⁶ Dunlop, seorang orientalis asal Inggris, pada tahun 1940 M mengumumkan di jurnal *Royal Asiatic Society*

¹⁴² Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 98; ‘Aliy, *Rasâ‘il al-Nabiy*, h. 87.

¹⁴³ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 278; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 200.

¹⁴⁴ Muslim, *Shahîb Muslim*, h. 463; al-Hindiy, *Kanz al-Ummâl*, juz X, h. 632; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 258; Ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, h. 32; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 245; Ibn Hîbbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 116; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 43-46; al-Amîn, *A‘yân al-Sy‘ab*, jilid I, h. 243.

¹⁴⁵ Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 45; ‘Aliy, *Rasâ‘il al-Nabiy*, h. 16-18.

¹⁴⁶ ‘Aliy, *Rasâ‘il al-Nabiy*, h. 18.

bahwa dia telah menemukan sehelai kulit yang di atasnya tertulis surat Nabi saw. kepada raja Najâsyi, tetapi dia sendiri ragu terhadap otentisitasnya.¹⁴⁷

2. Surat Nabi saw. kepada Heraclius, kaisar Romawi, yang dikirim melalui Dahyah ibn Khalîfah al-Kalbiy dan juga berisi tentang ajakan memeluk Islam.¹⁴⁸ Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 8 baris.¹⁴⁹ Naskah asli dari surat itu antara lain berada di tangan raja Husain (Yordania) yang penemuannya pernah disiarkan oleh televisi Yordania, setelah sebelumnya dilakukan uji keaslian dengan mengirim ke museum Britania (Inggris) dan ternyata dokumen itu memang berasal dari abad VII M.¹⁵⁰ Lebih jauh, teks surat itu juga terekam dalam kitab-kitab hadis standar. Sebagai misal, al-Bukhâriy dan Muslim meriwayatkan:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنْ
اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَا بَعْدُ فَأِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ،
أَسْلِمْتَ تَسْلَمَ يُوتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ؛
فَعَلَيْكَ إِنْهُمُ الْأَرِيسِيِّينَ وَ((يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى
كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ

¹⁴⁷ al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 101; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 18.

¹⁴⁸ Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 263; juz III, h. 133; al-Hindiy, *Kanz al-Ummâl*, juz X, h. 633; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 286-287; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 259; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 30-31; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 241; Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 115; Abû Nu'aim al-Ashbahâniy, *Dalâ'il al-Nubuwwah*, (Aleppo: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1392 H/1972 M), juz II, h. 443-448; al-Baihaqiy, *Dalâ'il al-Nubuwwah*, jilid IV, h. 377-381; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 49-50; al-Amîn, *A'yân al-Sy'ab*, jilid I, h. 243-244.

¹⁴⁹ Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 72; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 29-30.

¹⁵⁰ 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 30.

شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)) (متفق عليه)¹⁵¹

‘Dengan menyebut nama Allâh Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Dari Muḥammad putra ‘Abdullâh dan rasul Allâh kepada Heraclius, pembesar Romawi. Semoga keselamatan atas orang-orang yang mengikuti petunjuk (Allâh). *Ammâ ba’du*. Maka sesungguhnya aku mengajak engkau kepada seruan Islam. Masuklah Islam niscaya engkau akan selamat dan Allâh akan memberikan ganjaran kepadamu dua kali, tetapi jika engkau berpaling, maka kamu akan menanggung dosa para amir (pangeran), dan “Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allâh dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allâh. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri” [QS. Âli ‘Imrân/3: 64]’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

3. Surat Nabi saw. kepada Muqauqis, penguasa Mesir, yang dikirim melalui Hâthib ibn Abî Balta‘ah juga berisi seruan masuk Islam.¹⁵² Dalam naskah aslinya surat itu terdiri atas 12 baris.¹⁵³ Seorang orientalis asal Prancis, Barthelemy mengakui

¹⁵¹ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 18-19; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 463.

¹⁵² al-Hindiy, *Kanz al-Ummâl*, juz X, h. 603; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 260-261; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237-238; al-Baihaqiy, *Dalâ’il al-Nubuwat*, jilid IV, h. 395-396; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq al-Siyâsiyyat*, h. 72-73; al-Amîn, *A’yân al-Sy‘ab*, jilid I, h. 244.

¹⁵³ Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq*, h. 72; ‘Aliy, *Rasâ’il al-Nabiy*, h. 43-45.

telah mendapatkan surat Nabi saw. yang dikirim kepada Muqauqis (tertulis di atas lembaran kulit yang sudah kuno) di area Akhmim, Mesir hulu pada tahun 1850 M. Dia kemudian mempublikasikannya di *Majallat al-Asyâmiyah* pada tahun 1854 M.¹⁵⁴ Dokumen itu tersimpan di Museum Topkapi Istanbul.¹⁵⁵ Orientalis lainnya, Belin dan Noldeke telah mengakui keotentikan dokumen itu.¹⁵⁶

4. Surat Nabi saw. kepada raja Persia tentang ajakan memeluk Islam yang dikirim melalui ‘Abdullâh ibn Hudzâfah.¹⁵⁷ Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 15 baris.¹⁵⁸ Naskah asli surat itu antara lain ada di tangan Henry Fir‘aun di Libanon.¹⁵⁹ Shalâh al-Dîn al-Munajjid pada tahun 1963 M mengumumkan di sebuah surat kabar Beirut *al-Hayâh* tentang penemuan surat Nabi saw. kepada raja Persia, dan dia katakan bahwa kemungkinan besar surat itu otentik.¹⁶⁰
5. Surat Nabi saw. kepada Mundzir ibn Sâwâ al-‘Abdiy, gubernur Bahrain yang diangkat oleh raja Persia. Surat itu dikirim melalui ‘Alâ’ ibn al-‘Hadlramiy yang juga berisi ajakan

¹⁵⁴ Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. ii; al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 131.

¹⁵⁵ ‘Aliy, *Rasâ’il al-Nabiy*, h. 45; al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 131.

¹⁵⁶ al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 131.

¹⁵⁷ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 52; juz II, h. 479; juz III, 289; juz IV, h. 568; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 463; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 243; juz III, h. 133; al-Hindiyy, *Kanz al-Ummâl*, juz X, h. 632; al-Majlisiyy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 381; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 259-260; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; Ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, h. 31; al-Thabariyy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 247; Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 115; al-Ashbahâniyy, *Dalâ’il al-Nubuwvâh*, juz II, h. 450-453; al-Baihaqiyy, *Dalâ’il al-Nubuwvâh*, jilid IV, h. 387-389; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 76-77; al-Amin, *A’yân al-Sy‘ab*, jilid I, h. 244.

¹⁵⁸ al-Muyânajjiyy, *Mukâtîb al-Rasûl*, jilid II, h. 318; ‘Aliy, *Rasâ’il al-Nabiy*, h. 54-55.

¹⁵⁹ ‘Aliy, *Rasâ’il al-Nabiy*, h. 55.

¹⁶⁰ al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 132.

memeluk Islam.¹⁶¹ Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 10 baris.¹⁶² Manuskrip itu ditemukan di Damaskus kemudian disimpan di museum Britania (Inggris) dengan nomor kode (OR 8281), dan sekarang di Jerman dokumen itu dipublikasikan dalam majalah “Perhimpunan Orientalis Jerman” (ZDMG).¹⁶³

Secara umum, menurut Hamidullah, surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kabilah dianggap otentik karena tidak ada kepentingan bagi seorang pun untuk memalsukannya.¹⁶⁴ Azami juga mengakui keaslian surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada Heraclius, Mundzir ibn Sâwâ al-‘Abdiy, ataupun surat lainnya yang dianggap otentik oleh Hamidullah.¹⁶⁵ Bahkan, sebagian surat Nabi saw. yang ditujukan kepada raja Najâsiyy, Heraclius, dan raja Persia, telah diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, atau keduanya, sehingga isi surat itu dianggap sebagai hadis otentik. Ibn Sa‘ad telah meriwayatkan surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kepala negara dan kabilah dengan sanad kolektif, antara lain melalui jalur: (1) dari Muḥammad ibn ‘Umar al-Wâqidiy al-Aslamiy—dari Ma‘mar ibn Râsyid dan Muḥammad ibn ‘Abdillâh—dari al-Zuhriy—dari ‘Ubaidullâh ibn ‘Abdillâh ibn ‘Utbah—dari Ibn ‘Abbâs; (2) dari Abû Bakr ibn ‘Abdillâh ibn Abî Sabrah—dari Muḥamad ibn Yûsuf—dari al-Sâ‘ib ibn Yazîd—dari al-Alâ’ ibn al-Ḥadlramiy; (3) dari Mu‘âdz ibn Muḥammad al-Anshâriy—dari Ja‘far ibn ‘Amr ibn Umayyah al-Dlamiy—dari keluarga Ja‘far ibn ‘Amr—dari ‘Amr ibn

¹⁶¹ al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 396-397; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 263; Ibn Salâm, *Kitâb al-Awwâl*, h. 28; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 238; Ibn Ḥibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 123; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 80-81; al-Amin, *A‘yân al-Syî‘ab*, jilid I, h. 245.

¹⁶² Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. 81; ‘Aliy, *Rasâ‘il al-Nabiy*, h. 61-62.

¹⁶³ ‘Aliy, *Rasâ‘il al-Nabiy*, h. 62.

¹⁶⁴ Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ‘iq*, h. xxii.

¹⁶⁵ Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur‘ân dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin *et al.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 137.

Umayyah al-Dlamariy. Sejumlah nama dalam rangkaian sanad itu dianggap *tsiqab*. Akan tetapi, dalam jalur pertama terdapat nama Muḥammad ibn ‘Umar al-Wâqidiy yang dinilai sebagai periwayat lemah, *matrûk*, dan dusta, serta nama Muḥammad ibn ‘Abdillâh yang dinilai *tsiqab* oleh sebagian kritikus, dan *shaduq* serta *laisa bi al-qawîyy* oleh sebagian yang lain; dalam jalur kedua terdapat nama Abû Bakr ibn ‘Abdillâh ibn Abî Sabrah yang dinilai sebagai *dla‘if al-ḥadîts*, *laisa bi ḥujjah*; dan dalam jalur ketiga terdapat seorang periwayat yang *majhûl*, yakni keluarga Ja‘far ibn ‘Amr (yang tidak disebutkan namanya secara jelas).¹⁶⁶

e. Dokumen-dokumen Lainnya

Dokumen-dokumen lainnya yang ditulis selama periode Nabi saw. adalah berupa surat-surat jaminan dan akta pemberian tanah. Misalnya surat jaminan yang disampaikan kepada Namr ibn Taulab al-‘Aqliy. Namr ibn Taulab masuk Islam pada 7 H, lalu Nabi saw. menyampaikan surat jaminan kepadanya yang ditulis di atas potongan kulit yang disamak. Surat itu kemudian dikirim ke Bani Zuhair ibn Ukais, penguasa dari kabilah ‘Akkâ. Di dalam surat itu antara lain Nabi saw. berjanji akan memberikan jaminan perlindungan dan keamanan asalkan mereka mau mengakui keesaan Allâh, kenabian Muḥammad, tidak menyekutukan Allâh, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, dan memberikan kepada Nabi saw. seperlima dari harta rampasan perang.¹⁶⁷ Demikian pula, ditemukan surat jaminan atau akad antara Nabi saw. dengan al-Azraq ibn ‘Amr, Zaid al-Khair, ‘Akka Dzî Khaiwan, kabilah ‘Uqail ibn Ka‘ab, Ruqqâd ibn Rabi‘ah, ‘Abd al-Qais, Qailah bint Makhrimah al-Tamîmiyyah dan kabilahnya, Mâlik ibn Aḥmar al-

¹⁶⁶ al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz VII, h. 22; juz VIII, h. 6; juz IX, h. 248-249, 323-324, 471, 395-396, juz X, h. 175; juz XII, h. 32; al-Mizziy, *Tabdżîb al-Kamâl*, jilid V, h. 67-68; al-Dzahabiy, *Sîyar A‘lâm*, juz VII, h. 5-8.

¹⁶⁷ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 279; Aḥmad ibn ‘Aliy al-Qalqasyandiy, *Shubḥ al-‘A’syâ fî Shînâ‘at al-Insyâ’*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz XIII, h. 328-329.

Jadzâmiy, Bani al-Bakkâ', Bilâl ibn al-Hârîts al-Muzaniy, Mâlik ibn al-Numath dan kaumnya, serta lainnya.¹⁶⁸

Selama periode Nabi saw. juga ditemukan berbagai dokumen tertulis berupa surat-surat perjanjian jual beli. Misalnya ketika Nabi saw. membeli seorang budak dari al-'Adâ' ibn Khâlîd, maka akad jual-beli itu pun direkam secara tertulis.¹⁶⁹ Demikian pula, ketika memerdekakan seorang budaknya, Abû Râfi', Nabi saw. pun menyerahkan kepadanya surat bukti tertulis.¹⁷⁰ Selain itu, pada periode yang sama ditemukan pula dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat. Dokumen-dokumen hadis yang berasal dari kalangan sahabat ini akan dilacak pada pembahasan selanjutnya.

B. Periode Sahabat:¹⁷¹ Munculnya Sahifah-sahifah Sahabat

1. Sikap Sahabat terhadap Dokumentasi Tertulis Hadis

Sejumlah sumber menyebutkan bahwa sikap sahabat terbagi menjadi dua kelompok ketika dihadapkan pada persoalan penulisan hadis. Sebagian sahabat memang dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis, namun sebagian lagi justru membolehkannya. Ibn al-Shalâh dan Ibn Katsîr menyebutkan bahwa kelompok sahabat yang tidak menyetujui penulisan hadis adalah 'Umar ibn al-Khaththâb, Ibn Mas'ûd, Zaid ibn Tsâbit, Abû Mûsâ al-'Asy'ariy, Abû Sa'îd al-Khudriy, dan lainnya. Sedangkan kelompok sahabat yang membolehkan penulisan hadis adalah

¹⁶⁸ Data yang saling melengkapi, lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 272-283; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 95, 154, 177, 186, 201, 217, 234, 239, 241; Ahmad, *Dalâ'il al-Tausîq*, h. 385-395.

¹⁶⁹ Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 707; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 239-240.

¹⁷⁰ Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 238.

¹⁷¹ Periode sahabat secara umum berlangsung sejak tahun wafatnya Nabi saw. (10 H) hingga 110 H yang merupakan tahun wafatnya Abû al-Thufail 'Âmir ibn Wâ'ilah al-Laitsiy, seorang sahabat yang paling akhir meninggal dunia. Lihat Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyah, t.th.), h. 130.

‘Aliy ibn Abî Thâlib, al-Hasan ibn ‘Aliy, Anas ibn Mâlik, dan lainnya.¹⁷²

Muhammad Shâdiq Najmiy, seorang ulama Syi‘ah, tampaknya menerima pengelompokan seperti itu. Menurutnya, nama-nama sahabat seperti Abû Bakr, ‘Umar ibn al-Khaththâb, Ibn Mas‘ûd, Abû Sa‘îd al-Khudriy termasuk kelompok yang tidak menyetujui penulisan hadis, sementara nama-nama sahabat seperti ‘Aliy ibn Abî Thâlib dan al-Hasan ibn ‘Aliy termasuk kelompok yang membolehkan penulisan hadis. Karena itulah, sikap umat Islam dalam hal ini terbagi menjadi: (a) yang menyetujui penulisan hadis (‘Aliy dan pengikutnya); dan (b) yang menentangnya (Abû Bakr dan pengikutnya).¹⁷³ Hal ini memberi kesan bahwa sejak awal kaum Syi‘ah telah menyetujui penulisan hadis, sementara kaum Sunni pada mulanya justru menentang penulisan hadis. Asad Haidar, ulama Syi‘ah lainnya, menyetujui bahwa nama-nama sahabat seperti ‘Umar ibn al-Khaththâb dan Ibn ‘Abbâs termasuk kelompok yang tidak membolehkan penulisan hadis, sedangkan nama sahabat seperti ‘Aliy ibn Abî Thâlib termasuk dalam kelompok yang membolehkannya.¹⁷⁴

Meski telah diakui dan disebutkan dalam sumber-sumber Sunni maupun Syi‘ah, pengelompokan seperti itu tampaknya masih perlu dikaji ulang. Harus diakui memang ada sebagian sumber yang menyebutkan bahwa khalifah Abû Bakr dan ‘Umar ibn al-Khaththâb menunjukkan sikap yang menolak penulisan hadis. Sikap itu kemudian diikuti oleh sahabat-sahabat lainnya. Abu Bakr, misalnya, dikabarkan telah memiliki catatan yang berisi lima ratus hadis, tetapi kemudian ia membakarnya karena

¹⁷² Ibn al-Shalâh Abû ‘Amr ‘Utsmân ibn ‘Abd al-Rahmân al-Syahrzuriy, *‘Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: Maktabat al-Ilmiyah, 1972), h. 160; Abû al-Fidâ’ al-Hâfîzh ibn Katsîr al-Dimasyqiyy, *Iktibâr ‘Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 86; Ahmad Muhammad Syâkir, *al-Bâ’its al-Hatsîs Syarh Iktibâr ‘Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 127.

¹⁷³ Najmiy, *Ta’ammulât fî al-Shahâihain*, h. 32.

¹⁷⁴ Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 544-547.

khawatir berbuat kesalahan dalam periwayatan.¹⁷⁵ Begitu pula halnya, khalifah ‘Umar ibn al-Khaththâb dilaporkan pernah menyebarkan surat edaran ke berbagai daerah untuk membakar catatan-catatan hadis.¹⁷⁶ Akan tetapi, laporan pertama tentang Abû Bakr, dinilai al-Dzahabiy tidak benar sama sekali.¹⁷⁷ Sementara laporan kedua tentang ‘Umar ibn al-Khaththâb adalah bersumber dari Yahyâ ibn Ja’dah ataupun al-Qâsim ibn Muḥammad yang ternyata sanadnya *mursal* (terputus di akhir sanad).¹⁷⁸ Jika demikian, maka kedua laporan itu tidak dapat dijadikan sebagai dasar argumen yang sah.

Barangkali sikap yang diperlihatkan oleh para sahabat dalam hal penulisan hadis ini tidaklah bersifat permanen, tetapi hanya temporer. Pasalnya, menurut sebagian sumber, beberapa sahabat yang semula melarang penulisan hadis, pada akhirnya membolehkan juga ketika *‘illat* (alasan hukum) dari pelarangan itu sendiri sudah tidak ada lagi. Bahkan, menurut hasil penelusuran al-‘Umariy, sejumlah sahabat yang disebut-sebut telah melarang penulisan hadis pada kenyataannya juga memiliki catatan hadis. Lebih jauh, al-‘Umariy berusaha menelusuri ke sejumlah sumber nama-nama sahabat yang konon telah melarang ataupun membolehkan penulisan hadis dan ternyata nama-nama itu tampak tumpang-tindih. Di antara sahabat yang dikabarkan melarang penulisan hadis misalnya: (1) Abû Bakr yang pernah memiliki catatan berisi lima ratus hadis, tetapi kemudian ia membakarnya; (2) ‘Umar ibn al-Khaththâb yang pernah merencanakan penulisan hadis, tetapi setelah beristikharah selama satu bulan, ia mengurungkan niatnya. ‘Umar khawatir kalau kegiatan itu dapat memalingkan perhatian umat Islam dari

¹⁷⁵ Abû ‘Abdillâh Syams al-Dîn Muḥammad al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâẓ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 5.

¹⁷⁶ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 52-53.

¹⁷⁷ al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâẓ*, juz I, h. 5.

¹⁷⁸ Azami, *Early Hadith Literature*, h. 57-58.

Kitâbullâh seperti yang pernah terjadi pada umat sebelumnya; (3) ‘Aliy ibn Abî Thâlib yang juga pernah menginginkan agar catatan-catatan hadis yang ada di tangan orang-orang dihapuskan. Menurutnya, orang-orang (umat) terdahulu menjadi binasa lantaran hanya mengikuti perkataan-perkataan ulama mereka dan meninggalkan kitab suci dari Tuhannya; (4) ‘Abdullâh ibn Mas‘ûd yang pernah diberi catatan berisi hadis, tetapi kemudian ia memberinya air dan menghapuskannya. Menurutnya, ahli kitab menjadi binasa lantaran mereka telah menyingkirkan Kitâbullâh di belakang punggungnya yang seolah-olah mereka tidak tahu; (5) Zaid ibn Tsâbit, Abû Hurairah, ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs, Abû Sa‘îd al-Khudriy, ‘Abdullâh ibn ‘Umar, dan Abû Mûsâ al-Asy‘ariy yang juga dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis karena dikhawatirkan hal itu akan menyibukkan dan menjauhkan mereka dari al-Qur’an.¹⁷⁹

Sedangkan nama-nama sahabat yang dikabarkan membolehkan penulisan hadis juga hampir sama, di antaranya: (1) Abû Bakr yang pernah menuliskan untuk Anas ibn Mâlik ketentuan-ketentuan zakat yang telah ditetapkan oleh Rasûlullâh saw.; (2) ‘Umar ibn al-Khaththâb yang pernah menuliskan untuk ‘Uthbah ibn Furqad beberapa hadis, dan juga dalam sarung pedangnya terdapat sahifah yang memuat tentang zakat binatang ternak; (3) ‘Aliy ibn Abî Thâlib yang memiliki sahifah berisi tentang hukuman denda (diat), tebusan tawanan perang, dan larangan menjatuhkan hukuman kisas terhadap orang Islam yang membunuh orang kafir; (4) ‘Â’isyah, Abû Hurairah, Mu‘âwiyah ibn Abî Sufyân, ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs, ‘Abdullâh ibn ‘Umar, ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh, Barrâ’ ibn ‘Âzib, Anas ibn Mâlik, Hasan ibn ‘Aliy, dan ‘Abdullâh ibn ‘Aufâ yang juga dikabarkan telah mengizinkan penulisan hadis. Dari sejumlah nama yang telah disebutkan, sebagiannya adalah para sahabat yang semula

¹⁷⁹ Akram Dliyâ’ al-‘Umariy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrifah*, (Madinah: Maktabat al-‘Ulûm wa al-Hikam, 1415 H/1994 M), h. 292-293.

tidak menyetujui penulisan hadis, tetapi akhirnya membolehkannya.¹⁸⁰

Dengan memperhatikan data-data yang disampaikan al-'Umariy di atas, diketahui dengan jelas bahwa dari seluruh nama sahabat yang dilaporkan tidak menyetujui penulisan hadis pada kenyataannya sebagian besar memiliki catatan hadis atau setidaknya mau menuliskan hadis. Karenanya, tidak ada alasan yang cukup kuat untuk menyatakan bahwa para sahabat umumnya melarang penulisan hadis. Kalaupun larangan itu memang benar ada, maka hanya bersifat sementara. Dalam sumber-sumber Sunni disebutkan bahwa di antara alasan pelarangan penulisan hadis adalah: (1) adanya kekhawatiran akan mengalihkan perhatian umat Islam kepada selain al-Qur'an; dan (2) adanya kekhawatiran akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an.¹⁸¹ Sementara di sisi lain, kalangan ulama Syi'ah semisal Syaikh Ja'far Subhâniy secara khusus tidak mau menerima kabar yang menyebutkan bahwa 'Aliy ibn Abî Thâlib telah melarang penulisan hadis. Ia juga menolak argumen yang diajukan oleh para ulama Sunni mengenai larangan penulisan hadis karena dikhawatirkan akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an yang mulia, dilihat dari aspek gaya bahasa maupun nilai balaghahnya, amat berlainan dengan hadis. Sehebat apa pun keindahan bahasa hadis, ia tidak akan mampu menandingi bahasa al-Qur'an, dan karenanya tidak perlu dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur'an.¹⁸²

2. Dokumen-dokumen Tertulis Hadis dari Generasi Sahabat

Selama periode sahabat telah banyak ditemukan dokumen-dokumen tertulis hadis. Dokumen-dokumen itu sebagiannya ada

¹⁸⁰ al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 293-294.

¹⁸¹ al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 291-293; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 150.

¹⁸² al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz I, h. 72-73.

yang ditulis sejak masa Nabi saw., tetapi ada juga yang baru ditulis setelah beliau wafat. Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas menyangkut dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan sahabat, berikut ini diuraikan sebagian dari dokumen-dokumen itu.

a. *al-Shahîfat al-Shâdiqah*

Sahifah ini ditulis oleh ‘Abdullâh ibn ‘Amr (w. 63 H). Ia bernama lengkap Abû Muḥammad ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Ash ibn Wâ’il ibn Hâsyim ibn Su‘aid ibn Sa‘ad ibn Sahn ibn ‘Amr ibn Hushaish ibn Ka‘ab ibn Lu‘ayy ibn Ghâlib al-Qurasyiy al-Sahmiy.¹⁸³ Tokoh yang dilahirkan pada tahun 27 SH, ini termasuk salah seorang sahabat Nabi saw. yang dikenal alim dan ahli ibadah. Dikabarkan ia masuk Islam lebih awal dibanding bapaknya, dan hijrah ke Madinah setelah tahun ketujuh, serta mengikuti banyak peperangan. Kemampuannya dalam hal tulis-menulis tidak diragukan lagi. Selain mahir dalam bahasa Arab, ia pun mampu membaca tulisan dalam bahasa Suryani.¹⁸⁴ Perhatiannya terhadap hadis juga sangat tinggi. Dia bukan hanya mendengarkan, tetapi sekaligus juga menuliskan hadis-hadis dari Nabi saw. Menurut sebuah sumber, hadis yang diriwayatkan melalui ‘Abdullâh ibn ‘Amr berjumlah 700 hadis, di antaranya ada tujuh hadis yang disepakati oleh al-Bukhâriy dan Muslim, delapan hadis lainnya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, dan 20 hadis lagi diriwayatkan oleh Muslim.¹⁸⁵ Dia secara khusus diberi izin Nabi saw. untuk menuliskan hadis dan ia adalah orang yang pertama

¹⁸³ Abû ‘Umar Yûsuf ibn ‘Abdillâh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istî‘âb fî Ma‘rifat al-Ashḥâb*, (Kairo: Dâr Nahḍat Mashr li al-Thab’ wa al-Nasyr, t.th.), jilid III, h. 956-957; ‘Izz al-Dîn ibn al-Atsîr Abî al-Hasan ‘Aliy ibn Muḥammad al-Jazariy, *Usd al-Ghâbat fî Ma‘rifat al-Shahâbah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), jilid III, h. 245; al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz III, h. 79.

¹⁸⁴ ‘Abdullâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *Ta’wîl Mukhtalaf al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), h. 260; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid IV, h. 266.

¹⁸⁵ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz III, h. 80.

kali menuliskan hadis di hadapan beliau.¹⁸⁶ Naskah hadis yang dicatat oleh ‘Abdullâh ibn ‘Amr ini diberi mana *al-Shahîfat al-Shâdiqah*.¹⁸⁷

‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh telah menuliskan *al-Shahîfat al-Shâdiqah* sejak masa hidup Nabi saw. Berdasarkan pengakuannya sendiri sahifah itu menghimpun hadis-hadis yang didengar langsung dari Nabi saw. Di dalamnya, menurut Ibn al-Atsîr, berisi 1.000 hadis.¹⁸⁸ Jumlah ini barangkali hanya berdasarkan perkiraan. Diriwayatkan bahwa ia hafal 1.000 hadis,¹⁸⁹ sementara menurut kabar ia telah mencatat setiap hadis yang didengarnya dari Nabi saw. Maka dapat diperkirakan jumlah hadis yang ada dalam sahifah itu sekitar 1.000 hadis. Akan tetapi, riwayat lain menyebutkan bahwa sahifah itu memuat tidak lebih dari 500 hadis.¹⁹⁰

Keberadaan sahifah itu bagi ‘Abdullâh ibn ‘Amr, sangatlah berharga. Dalam konteks ini ia pernah berkata, “Tidak ada yang saya senangi dalam hidup ini, kecuali *al-Shâdiqah* dan *al-wahth*.”¹⁹¹ Oleh pemiliknya naskah hadis itu disimpan dalam sebuah peti kayu agar tidak rusak. Sepeninggal ‘Abdullâh ibn ‘Amr sahifah tersebut dipelihara oleh keluarganya dalam waktu yang lama. Mula-mula naskah itu diwarisi oleh salah seorang cucu laki-lakinya, Syu‘aib ibn Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn ‘Amr. Setelah

¹⁸⁶ Al-Ḥasan ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Râmahurmuziy, *al-Muḥaddîts al-Fâshil baina al-Râmîy wa al-Wâ‘iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 366; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; jilid IV, h. 262; Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istî‘âb*, jilid III, h. 957; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 245.

¹⁸⁷ al-Râmahurmuziy, *al-Muḥaddîts al-Fâshil*, 366; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; jilid IV, h. 262; al-Baghdâdiy, *Taqyûd al-‘Ilm*, h. 84-85; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 246.

¹⁸⁸ Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 245.

¹⁸⁹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istî‘âb*, jilid III, h. 957.

¹⁹⁰ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 349.

¹⁹¹ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 127; al-Râmahurmuziy, *al-Muḥaddîts al-Fâshil*, h. 366; al-Baghdâdiy, *Taqyûd al-‘Ilm*, h. 84-85; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 246.

Syua'ib wafat, naskah tadi diambil oleh 'Amr ibn Syua'ib ibn Muhammad ibn 'Abdillâh ibn 'Amr (w. 118/120 H). Kemudian 'Amr ibn Syua'ib menukil hadis-hadis dari sahifah itu.¹⁹² Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Mujâhid (w. 102 H) pernah melihat sahifah itu.¹⁹³ Bahkan, ada sumber yang menyebutkan bahwa naskah itu masih eksis pada masa pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-Azîz, pada saat ia dikirim kepada al-Zuhriy untuk dicatat.¹⁹⁴ Naskah asli dari sahifah itu sudah tidak ditemukan lagi, tetapi hadis-hadisnya banyak yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal dalam kitab *musnad*-nya.¹⁹⁵

b. *Shahîfat* 'Aliy ibn Abî Thâlib dan *al-Shahîfat al-Jâmi'ah*

Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H) adalah orang yang pertama kali masuk Islam dari kalangan pemuda.¹⁹⁶ Nama lengkapnya adalah Abû al-Hasan 'Aliy ibn Abî Thâlib 'Abdi Manâf ibn 'Abd al-Muththalib ibn Hâsyim ibn 'Abdi Manâf al-Qurasyiy al-Hâsyimiy.¹⁹⁷ Ia dikenal sebagai seorang sahabat yang berilmu tinggi dan saleh. 'Aliy termasuk sekretaris Nabi saw. yang sangat diandalkan. Perhatiannya terhadap hadis cukup besar. Dia adalah salah seorang sahabat yang sangat menyetujui penulisan hadis. Dalam hal penulisan hadis ia tidak hanya berjalan sendiri, tetapi

¹⁹² al-'Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz VIII, h. 44-45; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 44; Aḥmad, *Dalâ'il al-Tausiq*, h. 441.

¹⁹³ al-Râmâhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, 367; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373.

¹⁹⁴ Aḥmad, *Dalâ'il al-Tausiq*, h. 442.

¹⁹⁵ Lihat Aḥmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, penyunting Aḥmad Muhammad Syâkir, (Beirut: Dâr al-Jil, 1414 H/1994 M), juz X, h. 3-181; juz XI, h. 3-206; juz XII, h. 3-51.

¹⁹⁶ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Durar fî Iktisbâr*, h. 12-13; al-Suhailiy, *al-Raudl al-Unuf*, juz I, h. 284.

¹⁹⁷ Syams al-Dîn al-Sakhâwiy, *al-Tuhfat al-Lathîfat fî Târikh al-Madînat al-Syarfah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1993 M), juz II, h. 279; Ibn 'Asâkir Abû al-Qâsim 'Aliy ibn al-Hasan ibn Hibatillâh ibn 'Abdillâh al-Syâfi'iy, *Târikh Madînat Damsiyq*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz XLII, h. 10-11.

juga mengajak orang lain untuk mengikuti langkahnya.¹⁹⁸ Bahkan, dilaporkan Nabi saw. telah mendiktekan hadis kepada menantunya itu secara langsung. Ummu Salamah, salah seorang isteri Nabi saw., telah menceritakan, “Rasûlullâh saw. minta diambilkan kulit dan ‘Aliy ibn Abî Thâlib berada di sisi Rasûlullâh. Lalu Rasûlullâh mendiktekan hadisnya dan ‘Aliy menuliskannya sampai kulit itu penuh dengan tulisan, baik luar, dalam, maupun ujung-ujungnya”¹⁹⁹

Sejumlah sumber yang ditulis oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah maupun Syi’ah tampaknya sepakat untuk menyatakan bahwa ‘Aliy ibn Abî Thâlib mempunyai sahifah hadis dari Rasûlullâh.²⁰⁰ Sumber-sumber itu juga mengakui jika Nabi saw. pernah mendiktekan hadisnya kepada ‘Aliy ibn Abî Thâlib.²⁰¹ Akan tetapi, antara Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah dan Syi’ah belum ada kesepahaman mengenai wujud dan isi sahifah dimaksud. Sumber-sumber Sunni menyebutkan bahwa ‘Aliy ibn Abî Thâlib mempunyai sebuah sahifah hadis berukuran kecil yang selalu diikatkan pada sarung pedangnya.²⁰² Di dalamnya berisi ketentuan tentang zakat, hukum pidana, atau lainnya. Dalam sebuah riwayat

¹⁹⁸ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 84-85; al-Râmahurmuziy, *al-Muhaddîs al-Fâshih*, h. 270.

¹⁹⁹ ‘Abd al-Karîm ibn Muḥammad al-Sam‘âniy, *Adab al-Imalâ’ wa al-Istimlâ’*, (Beirut: Dâr Iqra’, 1406 H/1986 M), 71.

²⁰⁰ al-Bukhâriy, *Shabîḥ al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 43, 520, 576, 581; juz IV, h. 392, 445, 448, 580; Muslim, *Shabîḥ Muslim*, h. 336, 483; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24-25; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, juz I, h. 119; Abû Ja’far Muḥammad ibn Ya’qûb ibn Ishaq al-Kulainiy al-Râziy, *al-Kâfîy*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 239-242; Abû Ja’far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farrûkh al-Shaffâr, *Bashâ’ir al-Darajât*, (Teheran: Mansyûrât al-‘Alamiy, 1404 H), h. 184-185.

²⁰¹ al-Bukhâriy, *Shabîḥ al-Bukhâriy*, juz II, h. 549; al-Sam‘âniy, *Adab al-Imalâ’*, h. 71; al-Shaffâr, *Bashâ’ir al-Darajât*, h. 184-187.

²⁰² Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179; al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, jilid IV, juz VIII, h. 25; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, juz I, h. 118; al-Ḥâkim, *al-Mustadrak*, juz II, h. 141; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 88-89; Ibn Salâm, *Kitâb al-Ammâl*, h. 241.

versi Sunni disebutkan bahwa pada saat perselisihan antara ‘Aliy dan Mu‘âwiyah meruncing, sekelompok orang mulai membikin isu bahwa Nabi saw. pernah memberikan wasiat kepada ‘Aliy.²⁰³ Maka Qais ibn ‘Ubbâd bersama al-Asytar datang ke rumah ‘Aliy untuk menanyakan apakah Nabi saw. memang pernah memberikan wasiat kepadanya yang hal itu tidak pernah diberikan kepada orang lain. ‘Aliy pun menjawab, “Nabi saw. tidak pernah memberi wasiat apa-apa kepada saya melainkan hal itu juga diwasiatkan kepada orang lain, kecuali apa yang terdapat dalam kitabku ini.” Kemudian ‘Aliy mengeluarkan sahifah dari sarung pedangnya dan di situ terdapat hadis Nabi saw. yang menyebutkan bahwa “darah orang-orang beriman (mukmin) sepadan satu sama lain” dan seterusnya.²⁰⁴

Riwayat versi Sunni lainnya melaporkan bahwa Abû Juhâifah—orang dekat ‘Aliy —pernah bertanya kepada ‘Aliy apakah ia mempunyai sesuatu dari wahyu, selain apa yang terdapat dalam Kitâbullâh. ‘Aliy pun menjawab bahwa ia tidak mempunyai sesuatu kecuali apa yang ada dalam al-Qur’an serta apa yang ada dalam sahifahnyanya.²⁰⁵ Dalam sahifah tersebut berisi ketentuan tentang diat, tebusan tawanan, dan larangan menjatuhkan hukuman kisas kepada orang Islam yang membunuh orang kafir. Lebih jauh, dari jawaban-jawaban ‘Aliy itu sendiri terkandung berbagai kemungkinan tafsir, yakni: (1) tidak ada pada kami suatu kitab pun yang kami baca selain Kitâbullâh, kecuali sahifah ini; (2) kami tidak menuliskan sesuatu pun dari Nabi saw., kecuali Kitâbullâh dan sahifah ini; (3) asumsi sebagian orang bahwa ada pada kami sesuatu yang kami baca

²⁰³ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, h. 128.

²⁰⁴ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179; al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, jilid IV, juz VIII, h. 25; al-Hâkim, *al-Mustadrak*, juz II, h. 141; Ibn Salâm, *Kitâb al-Ammâl*, h. 241.

²⁰⁵ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 520; juz IV, h. 445, 448; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89.

selain Kitâbullâh dan sahifah ini. Asumsi seperti ini jelas tidak betul; (4) Rasûlullâh saw. tidaklah secara khusus memberikan sesuatu kepada kami yang tidak pernah diberikan kepada orang lain, kecuali apa yang ada dalam sarung pedangku ini; (5) Rasûlullâh saw. tidaklah mengikat janji secara khusus dengan kami yang tidak pernah dilakukan dengan yang lainnya, kecuali sesuatu yang kami dengar dari beliau dan hal itu tidak lain adalah sahifah yang berada dalam sarung pedangku ini.²⁰⁶

Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalâniy dan al-Kirmâniy, pertanyaan Abû Juhâifah terhadap ‘Aliy apakah memiliki sesuatu dari wahyu, selain apa yang terdapat dalam Kitâbullâh, karena kaum Syi‘ah berasumsi bahwa Ahli Bait—tak terkecuali ‘Aliy—memiliki sesuatu dari wahyu yang secara khusus diberikan kepada mereka dan tidak pernah diberikan kepada orang lain.²⁰⁷ Dari jawaban ‘Aliy tersebut diketahui bahwa ia tidak memiliki sesuatu dari wahyu seperti yang ditanyakan kepadanya.

Sementara itu, al-Nawâwiy menilai bahwa jawaban ‘Aliy seperti itu telah menjadi argumen nyata atas gugurnya apa yang diasumsikan dan dibuat-buat oleh kaum Rafidlah maupun Syi‘ah yang menyebutkan bahwa Nabi saw. telah mewasiatkan kepada ‘Aliy tentang banyak hal. Di antara isi wasiatnya adalah tentang rahasia-rahasia ilmu, kaidah-kaidah agama, dan perbendaharaan syariat, yang secara khusus hanya diperuntukkan bagi ahli bait dan tidak pernah diberikan kepada yang lainnya.²⁰⁸

Keberadaan *Shahîfat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib yang berisi ketentuan zakat, hukum pidana, dan lainnya, sebagaimana telah dijelaskan, pada dasarnya juga diakui oleh sebagian ulama Syi‘ah.

²⁰⁶ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 55-56.

²⁰⁷ Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Fath al-Bâriy bi Syarh Shahîh al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz I, h. 276; Muḥammad ibn Yûsuf ibn ‘Aliy al-Kirmâniy, *Shahîh al-Bukhâriy Syarh al-Kirmâniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1411 H/1991 M), juz I, h. 119.

²⁰⁸ Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawâwiy, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Imâm al-Nawâniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid V, juz IX, 143.

Shâdiq Najmiy, al-‘Âmiliy, dan Ali al-Shahristâniy, misalnya, dalam karyanya masing-masing mengakui adanya sahifah ‘Aliy yang banyak dilansir oleh kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ‘ah itu.²⁰⁹ Bahkan, sumber Syi‘ah sendiri melaporkan adanya suatu sahifah yang berada sarung pedang Rasûlullâh saw.²¹⁰ Sahifah itu kemudian diwariskan kepada ‘Aliy bersama dengan pedangnya.²¹¹

Meskipun demikian, kaum Syi‘ah juga mengklaim bahwa ‘Aliy ibn Abî Thâlib masih memiliki sebuah sahifah hadis berukuran besar yang disebut dengan *al-Shahîfat al-Jâmi‘ah* atau *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm*. Sahifah itu memuat hadis-hadis yang didiktekan langsung oleh Nabi saw. kepada ‘Aliy atas inisiatif beliau sendiri.²¹² Karena itulah kalangan Syi‘ah berpandangan bahwa *tadwîn* hadis secara resmi telah dimulai pada masa Nabi saw. dan atas prakarsa beliau.²¹³ Lebih lanjut, sahifah itu memuat hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum halal-haram dan segala hal yang dibutuhkan oleh umat manusia.²¹⁴ Dalam suatu riwayat versi Syi‘ah yang bersumber dari Abû ‘Abdillâh—Ja‘far al-Shâdiq—sahifah itu panjangnya sampai 70 hasta pada kulit yang disamak.²¹⁵ Kaum Syi‘ah pun mengklaim bahwa sahifah atau kitab itu termasuk kompilasi hadis pertama yang lengkap dan menyeluruh berkaitan dengan hukum halal haram. Bukti tentang adanya *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* bagi kaum Syi‘ah sangatlah kuat karena, selain didukung oleh nas yang berasal dari imam-imam Syi‘ah, naskah itu juga pernah disaksikan oleh Abû Bashîr, Mu‘tab Maulâ Abî

²⁰⁹ Najmiy, *Ta‘ammulât fî al-Shahîhain*, h. 32-33; al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 51-55; Sayyid Ali al-Shahristâniy, *The Prohibition of Recording the Hadîth: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 453.

²¹⁰ Abû Ja‘far Muhammad ibn ‘Aliy ibn al-Husain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma‘âniy al-Akhhâr*, (Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H), h. 379.

²¹¹ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 51-52.

²¹² al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, juz I, h. 57; al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 21.

²¹³ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 21.

²¹⁴ al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, juz I, h. 57, 239-241; al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 21.

²¹⁵ al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, juz I, h. 239-242; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 18-45.

‘Abdillâh, ‘Abd al-Muluk ibn A‘yun, Muḥammad ibn Muslim, ‘Udzâfir al-Shairafiy, dan Zurârah.²¹⁶

Namun sayang sekali, berbagai literatur hadis yang ditulis oleh ulama Sunni, seperti diakui al-‘Âmiliy, tidak pernah menyebutkan keberadaan *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* tersebut.²¹⁷ Tidak dikemukakannya kitab itu dalam sumber-sumber hadis Sunni boleh jadi sangat mengherankan, karena *Shahîfat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib yang berukuran kecil saja cukup banyak disebutkan, apalagi *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* yang konon panjangnya mencapai 70 hasta di atas lembaran kulit yang disamak.

Sebagian kalangan bahkan menilai bahwa *al-Shahîfat al-Jâmi‘ah* atau *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* tidak lain adalah *Shahîfat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Akan tetapi, penilaian itu tidak dapat diterima oleh al-‘Âmiliy yang menyatakan bahwa *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* jelas bukanlah *Shahîfat* ‘Aliy seperti yang telah dijelaskan. Sebab, menurutnya, *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm* adalah sebuah sahifah yang panjangnya mencapai 70 hasta, sedangkan *Shahîfat* ‘Aliy amatlah kecil yang bisa diikatkan pada sarung pedang.²¹⁸

c. *Kitâb al-Farâ‘id*

Kitab ini ditulis oleh Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H). Ia bernama lengkap Zaid ibn Tsâbit ibn al-Dlahhak ibn Zaid ibn Laudzan ibn ‘Amr ibn ‘Abdi Manâf ibn Ghanm ibn Mâlik ibn al-Najjâr al-Anshâriy al-Khazrajiy.²¹⁹ Zaid termasuk salah seorang sahabat yang ditunjuk sebagai sekretaris Nabi saw. dan penulis wahyu. Ia menguasai dengan baik tulis-menulis, bahasa Arab dan syairnya, serta bahasa asing, seperti bahasa Suryani dan Persi.²²⁰ Selain itu,

²¹⁶ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 34-39.

²¹⁷ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 55.

²¹⁸ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Aliy*, h. 57.

²¹⁹ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istî‘âb*, jilid II, h. 537; al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz II, h. 426; Muḥammad Rawwâs Qal‘ahjiy, *Mausû‘at Fiqh Zaid ibn Tsâbit wa Abî Hurairab*, (Beirut: Dâr al-Nafa‘is, 1413 H/1993 M), h. 6.

²²⁰ Qal‘ahjiy, *Mausû‘at*, h. 11-14.

ia juga menguasai bahasa Ibrani, Yunani, Habsyi, dan Qibthi.²²¹ Ia pun bertindak sebagai penerjemah Nabi saw. dalam berbagai bahasa itu. Dilaporkan bahwa ketika sampai di Madinah, Nabi saw. menyuruh Zaid belajar bahasa Yahudi, karena dikhawatirkan orang-orang Yahudi akan menodai surat-suratnya, maka ia pun mempelajari bahasa itu kurang dari setengah bulan.²²²

Zaid ibn Tsâbit tercatat sebagai orang pertama yang memberi nama koleksi hadis seputar hukum waris dengan sebutan *Kitâb al-Farâ'idl*.²²³ Dia telah menulis kitab mengenai hukum waris itu atas permintaan 'Umar ibn al-Khaththâb. Pada mulanya ketika 'Umar ibn al-Khaththâb mendatangi Zaid ibn Tsâbit dan memintanya untuk menuliskan hal itu, Zaid tidak mau memenuhinya. Akan tetapi, ketika 'Umar datang kedua kalinya, akhirnya Zaid mau memenuhi permintaan itu.²²⁴

d. *Shahifat* Hasan ibn 'Aliy

Hasan ibn 'Aliy (w. 50 H) termasuk salah seorang cucu kesayangan Rasûlullâh saw. Suatu ketika Nabi saw. memberitahukan bahwa ia—bersama Husain—merupakan pemimpin pemuda penghuni surga.²²⁵ Nama lengkapnya adalah al-Hasan ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib ibn 'Abd al-Muththalib ibn

²²¹ Ahmad, *Dalâ'il Tausiq*, h. 520.

²²² Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz III, h. 317; Ibn al-Atsîr, *Jâmi' al-Ushûl*, juz IX, h. 21; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 358-359; al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 460; al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâz*, juz I, h. 30; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 428-429. Dalam laporan lain disebutkan bahwa Nabi saw. pernah memerintahkan Zaid untuk belajar bahasa Ibrani dan Suryani, maka ia pun mempelajari kedua bahasa itu selama tujuh belas hari. Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 359; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid III, h. 538; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 429; Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 142.

²²³ Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 19. Lihat pula, al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 436; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 99 pada bagian anotasi.

²²⁴ al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, jilid II, h. 46; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 108.

²²⁵ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 251.

Hâsyim ibn ‘Abdi Manâf.²²⁶ Ia dilahirkan pada 3 H. Sebagaimana bapaknya, ia mempunyai perhatian besar terhadap hadis. Hasan pernah berpesan kepada orang-orang yang tidak kuat hafalannya agar mencatat hadis. Muḥammad ibn ‘Abân meriwayatkan bahwa Hasan ibn ‘Aliy berkata kepada anak-anak dan kemenakan-kemenakannya, “Belajarlah kalian selagi masih muda, dan nanti kalian akan menjadi pemimpin. Bagi yang tidak kuat hafalannya hendaklah mau mencatat.”²²⁷

Dikabarkan bahwa Hasan ibn ‘Aliy memiliki sebuah sahifah yang menghimpun fatwa-fatwa ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Namun, tidak diketahui secara pasti apakah dalam sahifah itu juga terdapat hadis-hadis Nabi saw. atau hanya berisi fatwa-fatwa ‘Aliy saja.²²⁸ ‘Abd al-Raḥman ibn Abî Lailâ pernah bertanya kepada Hasan tentang pendapat ‘Aliy dalam masalah khîar. Ia pun minta diambilkan kotak segi empat, kemudian dikeluarkan dari kotak itu sebuah sahifah warna kuning, dan ternyata di dalamnya tertulis fatwa ‘Aliy tentang khîar.²²⁹ Kalaupun sahifah ini hanya berisi fatwa-fatwa ‘Aliy, maka hal itu bagi kaum Syi‘ah tidaklah menjadi masalah karena fatwa para imam Syi‘ah telah dianggap sebagai hadis yang bersumber dari Rasûlullâh saw.

e. *Shahîfat* Jâbir ibn ‘Abdillâh

Jâbir ibn ‘Abdillâh (w. 78 H) termasuk salah seorang sahabat Nabi saw. Nama lengkapnya adalah Abu ‘Abdillâh Jâbir ibn ‘Abdillâh ibn ‘Amr ibn Harâm ibn Tsa‘labah ibn Harâm ibn Ka‘ab ibn Ghanm ibn Ka‘ab ibn Salamah al-Anshâriy al-

²²⁶ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz III, h. 245.

²²⁷ Abû Bakr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khâthîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 229; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 91; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, juz I, h. 82; al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 147-148; Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 107.

²²⁸ Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 107.

²²⁹ al-Shahristâniy, *Recording the Hadîth*, h. 458; Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 107.

Khazrajy al-Salamiy al-Madaniy.²³⁰ Ia termasuk sahabat yang ikut serta dalam *Bai'at al-Ridhwân*, menyaksikan peristiwa Aqabah II, serta ikut berperang bersama Rasûlullâh saw. sebanyak 16 kali.²³¹ Ia adalah imam besar, mujtahid, dan mufti di Madinah pada masanya.²³² Sebuah sumber menyebutkan bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan melalui Jâbir ibn 'Abdillâh ini mencapai 1.540 hadis, 58 hadis di antaranya disepakati oleh al-Bukhâriy dan Muslim, 26 hadis lainnya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, dan 126 hadis lagi diriwayatkan oleh Muslim.²³³

Diberitakan bahwa Jâbir ibn 'Abdillâh memiliki sebuah sahifah hadis yang dikenal dengan nama *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh.²³⁴ Sebenarnya Jâbir tidak pernah secara khusus mencatat kumpulan hadisnya, tetapi dia selalu mempersiapkan catatan hadis yang akan didiktekan kepada murid-muridnya pada pengajian hadis yang diadakan secara teratur di masjid Madinah. Kumpulan hadis yang dimilikinya mencapai lebih dari seribu hadis. Oleh berbagai sumber kumpulan hadis itu disebut dengan sahifah. Seorang tabiin, Qatâdah ibn Di'amah al-Saddûsiy (w. 118 H) dalam sebuah riwayat mengaku bahwa dia telah hafal hadis-hadis yang ada dalam *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh.²³⁵ Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Qatâdah meriwayatkan hadis dari *Shahîfat* Sulaimân al-Yasykuriy, dan Sulaimân ini mempunyai sebuah kitab

²³⁰ Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 275; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, 219; al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz II, h. 37; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 189.

²³¹ Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 276; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, 220.

²³² al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 189-191.

²³³ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 194.

²³⁴ Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Ju'fîy al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VII, h. 186; Muslim ibn Hajjâj al-Naisâbûriy, *Kitâb al-Tamyîz*, (Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M), h. 176; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 354; al-Khathîb, *al-Sunna qabl al-Tadwîn*, h. 352-353; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, h. 85.

²³⁵ al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, jilid VII, h. 186.

yang berasal dari Jâbir. Kemungkinan Sulaimân meriwayatkan hadis-hadis dari Jâbir dalam sahifahny—dia sendiri termasuk salah seorang murid Jâbir—dan sekaligus menyalin sahifah itu.²³⁶ Qatâdah barangkali meriwayatkan *Shahîfat* Jâbir ibn ‘Abdillâh dari Sulaimân.²³⁷ Selain itu, ada riwayat yang menyebutkan bahwa Jâbir mempunyai sebuah kitab kecil tentang manasik haji yang kemudian ditulis kembali oleh Muslim dalam kitab haji.²³⁸ Kitab ini barangkali tidak sama dengan *Shahîfat* Jâbir.

f. *Nuskhat* Samurah ibn Jundub

Samurah ibn Jundub (w. 58 H) termasuk salah seorang ulama dari generasi sahabat. Ia bernama lengkap Samurah ibn Jundub ibn Hilâl al-Fazâriy.²³⁹ Ada laporan bahwa dia memiliki beberapa hadis. Sejumlah orang telah meriwayatkan hadis darinya, di antaranya adalah Sulaimân, Abû Qilâbah, ‘Abdullâh ibn Buraidah, Abû Rajâ’ al-‘Uthâriy, Abû Nadrah al-‘Abdiy, al-Hasan al-Bashriy, dan Ibn Sîrin.²⁴⁰ Ia pun dilaporkan telah menghimpun hadis-hadis Nabi saw. dalam bentuk buku. Buku itu dinamakan dengan *nuskhab*, tetapi adakalanya juga dikenal dengan nama *shahîfah*, *risâlah*, dan *kitâb*.²⁴¹ Salmân, putra Samurah, al-Hasan al-Bashriy, dan Ibn Sîrin telah menerima kumpulan hadis itu dan sekaligus meriwayatkan hadis darinya.²⁴²

g. *Kitâb* dan *Mushhaf* Fâthimah al-Zahrâ’

Fâthimah al-Zahrâ’ (w. 11 H) adalah putri Rasûlullâh saw. dan istri dari ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Nama lengkapnya adalah Fâthimah bint Rasûlillâh Shallallâh ‘alaih wa Sallam Abî al-Qâsim

²³⁶ Abû Muḥammad ‘Abd al-Raḥman ibn Abî Hâtim al-Râziy, *al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), jilid IV, h. 136; al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz IV, h. 188.

²³⁷ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 353.

²³⁸ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 52.

²³⁹ al-Dzahabiy, *Siyar A’lâm*, juz III, h. 183.

²⁴⁰ al-Dzahabiy, *Siyar A’lâm*, juz III, h. 183.

²⁴¹ Aḥmad, *Dala’il Tausiq*, h. 340-341.

²⁴² Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 107.

Muhammad ibn ‘Abdillâh ibn ‘Abd al-Muthalib ibn Hâsyim ibn ‘Abdi Manâf al-Qurasyiyah al-Hâsyimiyah.²⁴³ Ia dilaporkan memiliki sahifah atau kitab yang berisi wasiatnya sendiri. Dalam wasiat itu tercantum hadis-hadis Nabi. Al-Qâsim ibn al-Fadll mengatakan bahwa ia telah diberi tahu oleh Muhammad ibn ‘Aliy yang mengungkapkannya, “Saya menyalin wasiat Fâthimah dan saya kirimkan kepada ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz. Dalam wasiat itu terdapat keterangan tentang kelambu yang orang-orang menyangka bahwa ia dibikin oleh Fâthimah, yaitu kelambu yang pernah dilihat oleh Nabi saw. kemudian beliau kembali, tidak mau masuk ke rumah.”²⁴⁴

Menurut kalangan Syi‘ah, Fâthimah al-Zahrâ’ juga memiliki sebuah kitab yang berasal dari bapaknya. Kitab itu dikenal dengan nama *Mushḥaf Fâthimah ‘alaibâ al-Salâm*. Ada laporan yang menyebutkan bahwa kitab itu berasal dari dikte (*imlâ*) Nabi saw. yang dituliskan oleh ‘Aliy.²⁴⁵ Penggunaan istilah *mushḥaf* dalam judul kitab itu boleh jadi dapat menimbulkan salah persepsi. Istilah ini sering kali diidentikkan dengan kitab suci al-Qur’an. Padahal *mushḥaf* sebenarnya bukanlah sebuah nama yang secara spesifik digunakan untuk al-Qur’an.²⁴⁶ *Mushḥaf* pada dasarnya merujuk kepada setiap kitab yang dicatat pada lembaran-lembaran, sebagaimana halnya istilah *shahîfah*.²⁴⁷ Lebih jauh, dalam sejumlah hadis Syi‘ah diungkapkan bahwa *Mushḥaf* Fâthimah jelas-jelas bukan mushaf al-Qur’an.²⁴⁸ Sebagian hadis Syi‘ah

²⁴³ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz II, h. 118-119.

²⁴⁴ Ibn Hanbal, *Musnad*, juz VI, h. 283.

²⁴⁵ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 76-77.

²⁴⁶ al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Alîy*, h. 103; al-Shahristâniy, *Recording the Hadith*, h. 457.

²⁴⁷ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 77; al-‘Âmiliy, *Kitâb ‘Alîy*, h. 103; Tim DILP (Digital Islamic Library Project), *Antologi Islam*, terj. Rofik Suhud *et al.*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 719.

²⁴⁸ al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, juz I, h. 239-240; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 37-45.

menyebutkan bahwa mushaf itu tidak lain adalah sebuah kitab yang berisi kumpulan wasiat Fâthimah sendiri.²⁴⁹

h. Dokumen-dokumen Lainnya

Selain dokumen-dokumen hadis yang telah dipaparkan, masih ada puluhan dokumen lagi yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan sahabat. Di antaranya adalah: (1) *Shahîfat* Hajar ibn ‘Adiy (w. 51 H); (2) *Shahîfat* Ka‘ab ibn ‘Amr; (3) *Shahîfat* Muḥammad ibn Maslamah; (4) *Shuhuf* Syam‘ûn al-Azdiy; (5) *Kitâb* Sa‘ad ibn ‘Ubadah (w. 15 H); (6) *Kitâb* ‘Abdullâh ibn Mas‘ûd (w. 32 H); (7) *Kitâb* Mu‘adz ibn Jabal (w. 18 H); (8) *Kitâb* Abû Râfi‘ (w. 36 H); (9) *Kitâb* ‘Amr ibn Hazm (51 H); (10) *Kitâb* Muḥammad ibn ‘Amr (w. 63 H); (11) *Kitâb* ‘Abdullâh ibn ‘Umar (w. 73 H); (12) *Kutub* Abû Hurairah (w. 59 H); (13) *Kutub* ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs (w. 68 H); (14) *Majallat* Anas ibn Mâlik (w. 93 H); (15) *Nuskebat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H); (16) Catatan hadis Abû Bakr (w. 13 H); (17) Catatan hadis ‘Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H); (18) Catatan hadis Abû Syâh; (19) Catatan hadis Subai‘ah al-Aslamiyah (20) Catatan hadis ‘Abdullâh ibn ‘Ukaim; (21) Catatan hadis Ubay ibn Ka‘ab (w. 22 H); (22) Catatan hadis Abû al-Dardâ’ (w. 32 H); (23) Catatan hadis Salman al-Fârisiy (w. 32 H); (24) Catatan hadis Fâthimah bint Qais; (25) Catatan hadis Asmâ’ bint ‘Umais (w. 38 H); (26) Catatan hadis Abû Mûsâ al-Asy‘ariy (w. 42 H); (27) Catatan hadis Jarîr ‘Abdillâh (w. 51 H); (28) Catatan hadis al-Mughîrah ibn Syu‘bah (w. 50 H); (29) Catatan hadis Abû Ayyûb (w. 52 H); (30) Catatan hadis Abû Bakrah (w. 53 H); (31) Catatan hadis ‘Â’isyah; (32) Catatan hadis Mu‘âwiyah ibn Abî Sufyân; (33) Catatan hadis Saddâd ibn Aus (w. 58 H); (34) Catatan hadis ‘Abdullâh ibn Aufâ (w. 86 H); (35) Catatan hadis Abû Sa‘îd al-Khudriy (w. 73 H); (36) Catatan hadis ‘Amr ibn Maimûn (w. 74 H); (37) Catatan hadis ‘Abdullâh ibn al-Zubair (w. 73 H); (38) Catatan hadis Jâbir ibn Samurah (w. 66 H); (39) Catatan hadis

²⁴⁹ al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, juz I, h. 241; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 43.

Zaid ibn Arqam; (40) Catatan hadis Barrâ' ibn 'Âzib (w. 71 H); (41) Catatan hadis Sahl ibn Sa'ad (w. 91 H); (42) Catatan hadis Dlahhâk ibn Qais (w. 65 H); (43) Catatan hadis Marwân ibn Hakam (w. 65 H); (44) Catatan hadis Nu'mân ibn Basyîr (w. 63 H); (45) Catatan hadis Masrûq ibn al-Ajda' (w. 63 H); (46) Catatan hadis Maimûnah bint al-Hârîts (w. 38 H); (47) Catatan hadis Usaid ibn Hudlair; (48) Catatan hadis Watsiq ibn al-Asqa' (w. 83 H); (49) Catatan hadis 'Utban ibn Mâlik; dan (50) Catatan hadis Dlahhâk ibn Sufyân.²⁵⁰

C. Periode Tabiin:²⁵¹ Melangkah ke Dokumentasi Resmi dan Publik

1. Sikap Tabiin terhadap Dokumentasi Tertulis Hadis

Generasi tabiin memperoleh pengetahuan dari generasi sahabat. Mereka telah bergaul dengan para sahabat serta banyak menerima hadis darinya. Mereka pun tahu kapan sahabat melarang penulisan hadis dan kapan membolehkannya.²⁵² Sehingga tidaklah berlebihan jika ada kesesuaian pandangan antara kalangan tabiin dengan sahabat dalam hal penulisan hadis. Sebagaimana halnya kalangan sahabat, para tabiin sebagiannya dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis. Di antara mereka adalah 'Ubaidah ibn 'Amr al-Salmâniy (w. 72 H), Ibrâhîm ibn Yazîd al-Taimiy (w. 92 H), Jâbir ibn Zaid (w. 93 H), dan Ibrâhîm al-Nakhâ'iy (w. 96 H). Namun, di sisi lain, sebagian mereka

²⁵⁰ Azami, *Early Hadith Literature*, h. 34-60; Ahmad, *Dala'il Tausiq*, h. 416-540.

²⁵¹ Periode tabiin sebenarnya telah berlangsung sejak era sahabat junior dan berdasarkan kesepakatan para tokoh Islam berakhir pada 150 H. Akan tetapi, ada pula yang menyebutkan bahwa periode tabiin berakhir pada 180 H atau 181 H yang merupakan tahun wafatnya Khalaf ibn Khalifah, seorang tabiin yang paling akhir meninggal dunia. Lihat al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 411; al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 357; al-Syahâwiy, *Musbthalah al-Hadîts*, h. 138.

²⁵² Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, di antara alasan pelarangan penulisan hadis adalah: (1) adanya kekhawatiran akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an; dan (2) adanya kekhawatiran akan memalingkan perhatian umat Islam kepada selain al-Qur'an. Ketika sudah tidak ada kekhawatiran lagi, maka pelarangan itu menjadi tidak berlaku.

dilaporkan membolehkan penulisan hadis. Di antara mereka adalah Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), Sa'îd ibn al-Musayyab (w. 94 H), 'Umar ibn 'Abd al-Azîz (w. 101 H), 'Âmir al-Sya'biy (105 H), al-Dlahhâk ibn Muzâhim (105 H), al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H), Mujâhid ibn Jabr (w. 114 H), Rajâ' ibn Haiwah (w. 112 H), 'Athâ' ibn Abî Rabâh (w. 114 H), Nâfi' (w. 117 H), dan Qatâdah al-Saddûsiy (w. 118 H).²⁵³

Kendati demikian, sikap yang ditunjukkan oleh para tabiîn dalam hal penulisan hadis boleh jadi tidak bersifat permenen, tetapi hanya situasional. Mereka umumnya melarang penulisan hadis ketika sebab-sebab dari pelarangan itu masih ada, dan sebaliknya mereka membolehkan aktivitas yang sama ketika sebab-sebab dari pelarangan itu sudah hilang. Bahkan, menurut hasil penelitian Azami dan Ahmad, dari seluruh nama tabiîn yang dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis, ternyata hampir semuanya mempunyai catatan hadis atau setidaknya mengizinkan murid-muridnya untuk mencatat hadis darinya.²⁵⁴ Jika begitu, maka tidak ada alasan yang kuat untuk menyatakan bahwa kalangan tabiîn pada umumnya juga belum mau menuliskan hadis.

2. Dokumen-dokumen Tertulis Hadis dari Generasi Tabiîn

Dibanding dengan periode sahabat, dokumen-dokumen hadis yang ditulis selama periode tabiîn jauh lebih banyak lagi. Hal demikian tidaklah berlebihan karena jumlah populasi tabiîn lebih banyak dari pada populasi sahabat dan jumlah mereka yang ahli di bidang tulis-menulis juga lebih banyak dari pada kalangan sahabat. Di antara dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan tabiîn adalah:

²⁵³ al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 296.

²⁵⁴ Azami, *Early Hadith Literature*, h. 65, 67; Ahmad, *Dala'il Tautsiq*, h. 444, 545, 550.

a. *Shahîfat* Sa'îd ibn Jubair

Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H) termasuk seorang tokoh tabi'in yang ahli di bidang qiraah dan tafsir, sejarah, ataupun hadis. Nama lengkapnya adalah Abû Muḥammad Sa'îd ibn Jubair ibn Hisyâm al-Asadiy al-Wâlîbiy.²⁵⁵ Selain itu, ada juga laporan bahwa ia mempunyai kumpulan hadis-hadis yang diterima dari 'Abdullâh ibn 'Abbâs²⁵⁶ dan 'Abdullâh ibn 'Umar.²⁵⁷ Kumpulan hadis-hadis itu semula dicatat oleh Sa'îd bukan hanya pada buku tulis atau papan tulis, tetapi juga pada telapak tangan dan permukaan sandalnya,²⁵⁸ lalu ia menyalinnya kembali ke dalam sebuah buku tulis yang lebih permanen atau biasa juga disebut dengan nama *shahîfab*.²⁵⁹

b. *Shahîfat* Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy

Sulaimân ibn Qais (w. 75 H) merupakan salah seorang tokoh tabi'in. Nama lengkapnya adalah Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy al-Bashriy.²⁶⁰ Ia termasuk ulama yang menyetujui penulisan hadis. Diceritakan bahwa Abû Basyr bertanya kepada Abû Sufyân mengapa dia tidak mengajarkan hadis sebagaimana yang dilakukan Sulaimân al-Yasykuriy. Abû Sufyân pun menjawab, "Sulaimân al-Yasykuriy menuliskan hadis, sedangkan aku tidak menuliskannya."²⁶¹ Sulaimân pernah bermukim di Makkah selama satu tahun dan tinggal bersama Jâbir ibn 'Abdillâh. Disebutkan bahwa Sulaimân pernah menulis sebuah sahifah dari Jâbir ibn

²⁵⁵ al-Dzahabiy, *Siyar A'lam*, juz IV, h. 321; al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IV, h. 12.

²⁵⁶ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 128; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 102; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddîts al-Fâsîl*, 371-374.

²⁵⁷ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 103; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 66.

²⁵⁸ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 128; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 102; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddîts al-Fâsîl*, 371-374.

²⁵⁹ Aḥmad, *Dala'il Tausiq*, h. 454-455.

²⁶⁰ al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IV, h. 188.

²⁶¹ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 108.

‘Abdillâh, dan sepeninggal dia sahifah itu disimpan oleh istrinya.²⁶² Ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa ibunda Sulaimân pernah menyampaikan kepada Tsâbit, Qatâdah, Abû al-Basyr, dan al-Hasan salah satu buku kumpulan hadis anaknya. Mereka kemudian meriwayatkan seluruh hadis yang ada dalam buku itu, kecuali Tsâbit yang hanya meriwayatkan satu hadis saja.²⁶³

c. *Shahîfat* Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Abî Thâlib—ibn al-Hanafiyah

Muḥammad ibn ‘Aliy—ibn al-Hanafiyah (w. 81 H) termasuk salah seorang putra ‘Aliy ibn Abî Thâlib.²⁶⁴ Nama lengkapnya adalah Abû al-Qâsim Muḥammad ibn al-Imâm ‘Aliy ibn Abî Thâlib ‘Abdi Manâf ibn ‘Abd al-Muththalib Syaibah ibn Hâsyim ‘Amr ibn ‘Abdi Manâf ibn Qushayy ibn Kilâb al-Qurasyiy al-Hâsyimiy al-Madaniy. Ia merupakan saudara lain ibu dari al-Hasan dan al-Husain. Ibunya bernama Khaulah bint Ja‘far al-Hanafiyah.²⁶⁵

Kelompok Syi‘ah pada masa itu, seperti diungkapkan al-Dzahabiy, telah mempropagandakan dan mengklaim keimaman Muḥammad ibn ‘Aliy—ibn al-Hanafiyah, memberinya gelar Imam Mahdi, dan menganggapnya tidak pernah meninggal dunia.²⁶⁶ Boleh jadi yang dimaksud kelompok Syi‘ah itu adalah Kaisâniyyah. Syi‘ah Kaisâniyyah telah mengakui Muḥammad ibn ‘Aliy—ibn al-Hanafiyah sebagai imam mereka. Lebih lanjut, menurut asumsi sebagian mereka, imam Syi‘ah itu telah wafat dan nanti akan kembali ke dunia. Sedangkan sebagian lainnya berasumsi bahwa dia memang tidak meninggal dunia, melainkan

²⁶² Ibn Abî Hâtîm, *al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, jilid IV, h. 136; al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 188.

²⁶³ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Rimâyah*, h. 354.

²⁶⁴ Abû Muḥammad ‘Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma‘ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M), h. 126.

²⁶⁵ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 111.

²⁶⁶ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 111.

hidup di Gunung Radlwâ. Dia memiliki dua mata yang mengalir darinya air dan madu.²⁶⁷

Sebagai seorang ahli hadis, Muḥammad ibn ‘Aliy—ibn al-Ḥanafiyah pernah meriwayatkan hadis dari ayahnya, ‘Aliy, ‘Umar, ‘Utsmân, ‘Ammâr ibn Yâsir, Mu‘âwiyah, dan Abû Hurairah.²⁶⁸ Demikian pula, ia tercatat sebagai salah seorang murid yang pernah belajar dan mencatat hadis-hadis dari Jâbir ibn ‘Abdillâh.²⁶⁹ Sementara hadis-hadisnya telah diriwayatkan oleh anaknya, ‘Abdullâh, al-Ḥasan, Ibrâhîm, ‘Aun, Sâlim ibn Abî al-Ja‘d, Mundzir al-Tsauriy, Abû Ja‘far al-Bâqir, dan lainnya. Ia pun dikabarkan memiliki sebuah sahifah hadis yang mana sahifah itu pernah diriwayatkan oleh muridnya, ‘Abd al-A‘lâ ibn ‘Âmir al-Tsa‘labiy.²⁷⁰

d. *Kitâb* Muḥammad ibn ‘Aliy al-Bâqir

Muḥammad al-Bâqir (w. 114 H) merupakan salah seorang imam Syi‘ah Itsnâ ‘Asyariyah. Nama lengkapnya adalah Abû Ja‘far Muḥammad ibn ‘Aliy ibn al-Ḥusain ibn ‘Aliy al-‘Alawiy al-Fâthimiy al-Madaniy al-Bâqir.²⁷¹ Ia diberi gelar al-Bâqir karena luasnya ilmu dan pengetahuan.²⁷² Ia telah meriwayatkan hadis dari Nabi saw. dan ‘Aliy secara *mursal*, dari Ḥasan dan Ḥusain secara *mursal*, dari ‘Â‘isyah, Abû Hurairah, dan Samurah ibn Jundub juga secara *mursal*, dari Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Umar, Jâbir ibn ‘Abdillâh, Sa‘îd ibn al-Musayyab, ‘Aliy Zain al-‘Âbidîn, dan Muḥammad ibn al-Ḥanafiyah.²⁷³ Muḥammad al-Bâqir menyimpan kompilasi hadis dari ‘Aliy yang dikenal dengan nama *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm*. Selain itu, ia dilaporkan memiliki banyak kitab yang

²⁶⁷ Muḥammad Aḥmad Abû Zahrah, *al-Madżâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Mathba‘at al-Namûdzajiyah, t.th.), h. 69; Jâliy, *Dirâsat ‘an al-Firqah*, h. 174-175.

²⁶⁸ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 110-111.

²⁶⁹ al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 104.

²⁷⁰ Aḥmad, *Dala‘il Tausiq*, h. 454.

²⁷¹ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 401.

²⁷² Mu‘assasat al-Balâgh, *Sirat Rasûlillâh*, juz I, h. 386.

²⁷³ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 401.

kemudian disimpan oleh putranya, Ja'far al-Shâdiq. Ada laporan bahwa Ibn Jurajj juga menyimpan catatan-catatan hadis yang berasal darinya.²⁷⁴

Lebih jauh, dalam sumber Syi'ah, Muḥammad al-Bâqir dilaporkan memiliki sejumlah karya, di antaranya: (1) *Tafsîr al-Qur'ân* yang diriwayatkan oleh Ziyâd ibn Mundzir; (2) *Nuskebah* hadis yang diriwayatkan oleh Khalîd ibn Abî Karîmah; (3) *Nuskebah* yang diriwayatkan oleh Khalid ibn Thahmân; (4) *Kitâb* yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Mu'min ibn al-Qâsim al-Kûfiy; dan (5) *Kitâb* yang diriwayatkan oleh Zurârah ibn A'yun al-Nasâ'iy.²⁷⁵

e. *Musnad* Imam Zaid

Zaid ibn 'Aliy adalah saudara Muḥammad al-Bâqir. Ia termasuk salah seorang imam Syi'ah Zaidiyah. Nama lengkapnya adalah Zaid ibn 'Aliy Zain al-'Âbidîn ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib Abû al-Husain al-Hâsyimiy al-'Alawiy al-Madaniy.²⁷⁶ Ada sebagian sumber yang menyebutkan bahwa ia lahir pada sekitar 76 H,²⁷⁷ namun sebagian sumber lainnya menyebutkan bahwa ia dilahirkan pada 80 H.²⁷⁸ Tokoh Syi'ah Zaidiyah ini kemudian wafat pada 122 H.²⁷⁹

²⁷⁴ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 202.

²⁷⁵ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 152-156.

²⁷⁶ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz V, h. 389; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

²⁷⁷ Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-'Alawiy al-Madaniy, *Musnad al-Imâm Zaid*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 10.

²⁷⁸ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 213; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

²⁷⁹ Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 10; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

Karya kompilasi hadisnya diberi nama *al-Majmû‘ al-Fiqhîy*,²⁸⁰ dan ada pula sebagian kalangan yang menyebutnya dengan *Musnad*.²⁸¹ Berbeda dengan kitab-kitab *musnad* lainnya yang biasanya memuat materi-materi hadis dari berbagai jalur periwayatan, karya ini hanya memuat materi hadis yang diriwayatkan Zaid ibn ‘Aliy dari bapaknya (‘Aliy Zain al-‘Âbidîn) dari kakeknya (al-Husain ibn ‘Aliy).²⁸² Selain itu, tidak seperti layaknya kitab-kitab *musnad* yang disusun berdasarkan urutan nama sahabat, karya ini disusun berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya meliputi: bab bersuci (*kitâb al-thahârah*), bab salat (*kitâb al-shalâh*), bab jenazah (*kitâb al-janá’iz*), bab zakat (*kitâb al-zakât*), bab haji (*kitâb al-hajj*), bab jual beli (*kitâb al-buyû‘*), dan seterusnya.²⁸³ Hadis yang tercantum dalam kitab ini mencapai 360 buah.²⁸⁴

Namun, perlu dicatat, bahwa sejauh ini di kalangan para ahli masih terjadi silang pendapat mengenai penyusunan kitab *musnad* atau *majmû‘* itu, apakah Imam Zaid sendiri yang mengumpulkan dan sekaligus menyusunnya secara sistematis seperti yang ada sekarang ini, lalu mendiktekannya kepada murid-muridnya, atau Abû Khâlid ‘Amr ibn Khâlid al-Wâsithiy, salah seorang murid Imam Zaid, yang melakukan itu semua? Di satu sisi, ada sebuah laporan yang menyebutkan bahwa Abû Khâlid ‘Amr ibn Khâlid suatu ketika ditanya Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy, “Bagaimana cara anda mendengar kitab itu dari Zaid ibn ‘Aliy?” Jawab Abû Khâlid, “Saya mendengar itu darinya dalam suatu kitab yang ada padanya,

²⁸⁰ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 214; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 369.

²⁸¹ Lihat bagian pendahuluan, khususnya bahasan tentang *Musnad* yang disebut dengan *al-Majmû‘ al-Fiqhîy* dalam Zaid ibn ‘Aliy, *Musnad*, h. 17; al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 156.

²⁸² Lihat bagian pendahuluan, khususnya bahasan tentang *Musnad* yang disebut dengan *al-Majmû‘ al-Fiqhîy* dalam Zaid ibn ‘Aliy, *Musnad*, h. 17.

²⁸³ Lihat Zaid ibn ‘Aliy, *Musnad*, pada bagian daftar isi, h. 389-399.

²⁸⁴ Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn ‘Aliy, *Musnad*, h. 13.

sungguh dialah yang telah menghimpun dan menyusunnya.” Jadi, dalam laporan ini, Zaid ibn ‘Aliy yang menghimpun dan menyusun *majmû‘* tersebut. Sementara di sisi lain, ada laporan dari Muḥammad ibn al-Muthahhar yang menyebutkan, “Mazhab dia—yakni Zaid ibn ‘Aliy—jarang adanya karena minimnya informasi yang bertahan dalam kitab *jâmi‘*, kecuali apa yang dihimpun Abû Khâlid, maka ia telah menghimpun dua kompilasi kecil, yang satu tentang hadis dan satunya lagi tentang fikih.”²⁸⁵ Artinya, dalam hal ini, Abû Khâlid yang menghimpun dan menyusun *majmû‘* itu. Dalam kedua laporan tadi, menurut al-Khathîb, pada dasarnya dapat dicari jalan kompromi, bahwa Abû Khâlid telah mendengar dan mencatat dari Imam Zaid materi hadis dan fikih, lalu menyusun materi itu ke dalam dua *majmû‘*. Ini tentu tidak berpengaruh terhadap keabsahan Zaid ibn ‘Aliy sebagai penyusun kitab *al-Majmû‘ al-Fiqhiy*.²⁸⁶

Meski demikian, dalam kitab *Musnad al-Imâm Zaid* yang diterbitkan secara jelas disebutkan bahwa ‘Abd al-‘Azîz ibn Ishâq al-Baghdâdiy (w. 363 H) yang menghimpun kitab itu. Dia telah meriwayatkan hadis-hadisnya dari Abû al-Qâsim ‘Aliy al-Nakha‘iy. Abû al-Qâsim meriwayatkan dari Sulaimân ibn Ibrâhîm al-Muhâribiy. Sulaimân meriwayatkan dari Nashr ibn Muzâhim dan juga dari Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy. Nashr ibn Muzâhim dan Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy meriwayatkan dari Abû Khâlid ‘Amr ibn Khâlid al-Wâsithiy.²⁸⁷ Seorang ulama Syi‘ah Imamiyah, Muḥammad Ridlâ al-Jalâliy, juga mengakui bahwa ‘Abd al-‘Azîz ibn Ishâq al-Baghdâdiy adalah yang menghimpun *Musnad al-Imâm*

²⁸⁵ Seperti dikutip dalam al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 215; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 370.

²⁸⁶ al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 215-216; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 371.

²⁸⁷ Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn ‘Aliy, *Musnad*, h. 11-13.

Zaid, sementara Abû al-Khâlîd al-Wâsithiy adalah periwayat yang mendengar dan meriwayatkan hadis-hadis dari Imam Zaid.²⁸⁸

f. *Shahîfat* Hammâm ibn Munabbih

Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H) termasuk tokoh tabiîn. Nama lengkapnya Hammâm ibn Munabbih ibn Kâmil ibn Siyah al-Abnâwiy al-Shan‘âniy.²⁸⁹ Ia adalah salah seorang murid Abû Hurairah dan dari gurunya itu ia mencatat hadis-hadis yang kemudian dihimpun dalam suatu sahifah yang diberi nama *al-Shahîfat al-Shahîhab*.²⁹⁰ Menurut beberapa sumber, sahifah itu memuat 138 hadis.²⁹¹ Sementara menurut sumber lainnya, sahifah itu memuat sekitar 140 hadis.²⁹² Ahmad ibn Hanbal dalam kitab *musnad*-nya, telah meriwayatkan hampir seluruh hadis dalam sahaifah itu.²⁹³ Berbeda dengan sahifah-sahifah lain yang naskah aslinya tidak ditemukan lagi, naskah asli dari sahifah ini masih ditemukan hingga sekarang. Hamidullah telah menemukan dua manuskrip yang sama, masing-masing di perpustakaan Berlin dan Damaskus.²⁹⁴ Dia kemudian meneliti, menyunting, dan menerbitkannya.

Selain sahifah-sahifah atau kitab-kitab hadis yang sudah dikemukakan tadi, pada periode tabiîn masih dijumpai dokumen-dokumen lain yang jumlahnya bisa puluhan atau bahkan seratusan

²⁸⁸ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 156.

²⁸⁹ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz V, h. 311.

²⁹⁰ al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz V, h. 311.

²⁹¹ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 357; al-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 32; Ahmad, *Dalâ‘il Tautsîq*, h. 497; Munawar Ahmad Anees dan Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Language*, (London, New York: Manshell Publishing Limited, 1986), h. xii.

²⁹² al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz V, h. 311.

²⁹³ Ibn Hanbal, *al-Musnad*, penyunting Syâkir, juz XVI, h. 27-110.

²⁹⁴ al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 356; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 201; al-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 32.

lebih.²⁹⁵ Hanya saja, karena keterbatasan ruang, dokumen-dokumen itu tidak dapat dibahas satu per satu dalam disertasi ini.

3. Dokumentasi Resmi dan Publik Era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz

Sepanjang periode tabiîn, atau lebih tepatnya pada era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz, telah mulai dilakukan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik. Dokumentasi tertulis hadis yang bersifat resmi, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, pada dasarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. Hal itu dibuktikan dengan adanya dokumen-dokumen resmi berupa *Kitâb al-Shadâqah* yang didiktekan langsung oleh Nabi saw., *Shahîfat al-Madînah*, naskah perjanjian Hudaibiyah, surat-surat Nabi saw., dan dokumen resmi lainnya. Sementara kaum Syi‘ah menambahkan satu bukti lagi berupa *Kitâb ‘Aliy ‘alaih al-Salâm (al-Shahîfat al-Jâmi‘ah)* yang secara langsung didiktekan Nabi saw. kepada ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Namun, harus diakui bahwa dokumentasi resmi itu masih dilakukan secara terbatas dan belum bersifat publik sebagaimana yang terjadi pada era ‘Umar ibn ‘Abd al-Azîz.

Dalam kapasitasnya sebagai seorang khalifah, ‘Umar ibn ‘Abd al-Azîz pernah mengeluarkan surat perintah secara resmi yang ditujukan kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai daerah agar seluruh hadis yang tersebar di masing-masing daerah segera

²⁹⁵ Di antaranya adalah dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh Maitsam al-Tammâr (w. 60 H), al-Ĥârîts ibn ‘Abdillâh al-A‘war (w. 65 H), ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abdillâh ibn Mas‘ûd (w. 79 H), ‘Ubaidullâh ibn Abî Râfi‘ (w. 80 H), ‘Âmir ibn ‘Abdillâh ibn Mas‘ûd (w. 83 H), Zaid ibn Wahb (w. setelah 83 H), Sulaimân ibn Qais al-Hilâliy (w. 90 H), Sa‘îd ibn Jubair (w. 95 H), Sâlim ibn Abî Ja‘ad (w. 97 H), ‘Abdullâh ibn Muḥammad ibn ‘Aliy (w. 99 H), ‘Aliy ibn Abî Râfi‘ (w. sebelum 100 H), ‘Abdullâh ibn Hurmuz (w. 100 H), al-Ashbagh ibn Nubâtah (w. setelah 101 H), ‘Athâ’ ibn Yasâr al-Hilâliy (w. 103 H), Abû Qilâbah (w. 104 H), Abû Salamah ibn ‘Abd al-Rahmân (104 H), al-Dlahhâk ibn Muzâhim (w. 105 H), Thalhah ibn Nâfi‘ (w. 110 H), ‘Athâ’ ibn Abî Rabâh (w. 117 H), Qais ibn Sa‘ad al-Ĥabsyiy (w. 119 H). Lihat Azami, *Early Hadith Literature*, h. 60-106; Alḥmad, *Dalâ’il Tausiq*, h. 539-590; Lajnat al-‘Ulûm al-Naqliyah, *Mashâdir al-Sunnat al-Syarfah*, (t.t.: Wahdat Ta’lif al-Kutub al-Dirâsiyah, 1420 H), h. 20-21.

dihimpun. Surat itu antara lain dikirim kepada gubernur Madinah, Ibn Hazm Abû Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Amr (w. 117 H). Isi dari surat itu adalah: (1) khalifah merasa khawatir akan punahnya pengetahuan hadis karena kepergian para ulama; dan (2) khalifah memerintahkan agar hadis yang ada di tangan ‘Amrah bint ‘Abd al-Raḥmân segera dihimpun.²⁹⁶ Namun sayangnya, sebelum Ibn Hazm berhasil menyelesaikan tugasnya, khalifah telah meninggal dunia. Surat serupa juga dikirim kepada Ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H), seorang ulama besar di negeri Hijaz dan Syam. Al-Zuhriy berhasil melaksanakan tugas penghimpunan hadis sebelum khalifah meninggal dunia. Kompilasi hadis dari al-Zuhriy ini bagian-bagiannya segera dikirim ke berbagai daerah untuk bahan penghimpunan hadis selanjutnya.²⁹⁷ Kejadian itu pada umumnya direkam dalam sumber-sumber Sunni.

Sebagian penulis muslim kontemporer, orientalis Barat, dan ulama Syi‘ah meragukan adanya kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz. Aḥmad Amîn, misalnya, meragukan apakah perintah khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz itu berhasil dilaksanakan mengingat masa pemerintahannya yang amat singkat.²⁹⁸ Selain itu, Goldziher meragukan terjadinya proses *tadwîn* hadis pada masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz karena seandainya hal itu benar tentu hasilnya akan

²⁹⁶ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, juz I, h. 71; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 126; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 387; al-Baghdadîy, *Taqyîd al-‘Ilm*, h. 105-106.

²⁹⁷ Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, juz I, h. 76. Sebagian sumber menyebutkan bahwa proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang dilakukan oleh al-Zuhriy adalah dengan cara menghimpun hadis-hadis yang berkisar pada satu tema dan masing-masing tema disusun dalam satu karya (kitab) tersendiri. Sebut saja sebagai contoh, kitab tentang salat, kitab tentang zakat, kitab tentang puasa, dan kitab tentang talak. Lihat Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 128-129; Aḥmad ‘Umar Hâsyim, *Qawâ‘id Ushûl al-Ḥadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 241. Dari sini, tidak mengherankan jika al-Zuhriy juga dilaporkan memiliki kitab khusus yang menghimpun hadis-hadis tentang *sîrah* dan *maghâzîy*.

²⁹⁸ Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 222.

dijadikan sebagai bahan rujukan *tadwîn* hadis berikutnya dan tidak akan dikesampingkan begitu saja.²⁹⁹

Begitu pula halnya, Hasan al-Shadr (w. 1354 H) tidak mau mengakui jika terjadi proses *tadwîn* hadis secara resmi pada era ‘Umar ibn ‘Abd al-Azîz karena didasari oleh beberapa alasan, yakni: *pertama*, masa pemerintahan ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz amat singkat, sekitar dua tahun lima bulan; *kedua*, tidak diceritakan kapan surat perintah itu dibuat dan tidak ada seorang pun yang meriwayatkan peristiwa itu; *ketiga*, seandainya kegiatan *tadwîn* hadis itu meninggalkan jejak, tentu tidak akan muncul pandangan bahwa hadis dibukukan pada penghujung abad II H.³⁰⁰

Namun demikian, asumsi-asumsi itu segera dibantah oleh Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb. Menurut al-Khathîb, masa pemerintahan ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz yang amat singkat dan tidak adanya kepastian kapan surat perintah itu dibuat, tidak menafikan adanya kesediaan ulama untuk melaksanakan tugas dari khalifah. Sementara pandangan yang menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang meriwayatkan peristiwa itu, justru dinilai oleh al-Khathîb, bertentangan dengan bukti historis. Banyak orang yang telah meriwayatkan peristiwa itu, misalnya Ibn ‘Abd al-Barr yang meriwayatkan bahwa Ibn Syihâb al-Zuhriy telah melaksanakan perintah khalifah dan menulis hadis di banyak buku, kemudian khalifah mengirim buku-buku itu ke berbagai daerah, masing-masing satu buku.³⁰¹ Riwayat ini selain untuk membantah pandangan Hasan al-Shadr, sekaligus juga bisa meruntuhkan asumsi Goldziher.

Pro dan kontra seputar keberadaan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis pada era ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz, khususnya antara kaum Sunni dan Syi‘ah, bagaimanapun tidak dapat dilepaskan dari faktor ideologis dan ha-hal yang bertalian dengannya. Menurut al-

²⁹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, h. 195-196.

³⁰⁰ Seperti dikutip dalam Najmiy, *Ta‘ammulât fî al-Shahîhain*, h. 46-47.

³⁰¹ Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, juz I, h. 76.

Jâbiriy, sebagaimana telah disinggung di muka, ulama Sunni cenderung mendiadakan kodifikasi (*tadwîn*) dan klasifikasi (*tabwîb*) ilmu di kalangan Syi'ah. Begitupun sebaliknya kaum Syi'ah melakukan hal yang sama. Terkait dengan persoalan itu, al-Jâbiriy berusaha memperlihatkan fenomena 'kompetisi tentang siapa yang lebih awal' dalam perdebatan Sunnah-Syi'ah di seputar kesahihan ilmu. Agar kredibilitas ilmu Sunni terlihat lebih kuat dibandingkan ilmu yang dimiliki oleh Syi'ah saingannya yang dikodifikasikan pada era Ja'far al-Shâdiq, maka beberapa tokoh Sunni mengembalikan proses kodifikasi hadis ke era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (memegang kekhalifahan antara 99-101 H). Dalam hal ini diriwayatkan adanya beberapa *kehabâr* yang menyebutkan bahwa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz memerintahkan para ulama di berbagai daerah untuk mempelajari dan menghimpun hadis. Untuk melawan klaim itu, orang-orang Syi'ah mengembalikan sejarah kodifikasi hadis kepada era sebelum 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, bahkan kepada periode Nabi saw. Dicontohkan, Hasan al-Shadr (w. 1354 H), salah seorang tokoh Syi'ah, setelah mendiskusikan pendapat-pendapat kaum Sunni dalam kodifikasi hadis, menentang klaim Sunni dengan menyebutkan bahwa kaum Syi'ah yang pertama kali mengumpulkan *âtsâr* dan *akhbâr*. Kemudian dia menunjukkan bahwa Salmân al-Fârisiy adalah orang yang pertama kali menulis kitab tentang *âtsâr*, dan bahwa Abû Dzâr al-Ghiffâriy adalah orang yang pertama kali menulis hadis dan *âtsâr*, serta Abû Râfi' yang meninggal pada awal kekhalifahan 'Aliy ibn Abî Thâlib, kira-kira pada 35 H, telah menulis kitab yang berjudul *Kitâb al-Sunan wa al-Ahkâm wa al-Qadlâyâ*, dan karenanya Abû Râfi' merupakan orang yang pertama kali menyusun kitab dalam bidang tersebut.³⁰² Diamnya kaum Sunni terhadap kodifikasi dan klasifikasi ilmu di kalangan Syi'ah, lanjut al-Jâbiriy, bukan disebabkan kelalaian, tetapi karena pertimbangan otoritas referensial, epistemik, dan ideologis. Hal serupa juga terjadi

³⁰² al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 108-109.

dengan diamnya kaum Syi'ah terhadap kodifikasi dan klasifikasi ilmu di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.³⁰³

Jika ditelusuri lebih jauh pada data-data kesejarahan yang ada tampaknya al-Zuhriy bukan orang yang pertama kali menuliskan hadis dan bukan pula orang pertama yang menyusun kompilasi hadis.³⁰⁴ Ia hanya orang pertama yang disponsori secara resmi oleh khalifah untuk mengumpulkan hadis. Jadi, dokumentasi tertulis hadis oleh pribadi telah umum dilakukan pada masa-masa sebelumnya, tetapi tidak bersifat resmi dan publik.³⁰⁵ Sehingga keberhasilan al-Zuhriy dalam menyusun karya kompilasi hadis pada era pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz yang amat singkat bukanlah hal yang luar biasa, karena sebagian dari naskah-naskah hadis itu memang sudah ada sebelumnya, maka tinggal mengumpulkan atau menyalin ulang. Akan tetapi, belum ada kepastian apakah al-Zuhriy telah berhasil mendokumentasikan hadis-hadis yang beredar waktu itu secara keseluruhan. Sangat mungkin ia belum berhasil melakukan tugas besar itu secara sempurna karena sepeninggal 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, masih terus melakukan tugas penulisan atau penghimpunan hadis dan mendapat dukungan baru dari khalifah Yazîd II yang mengangkatnya sebagai hakim, lalu dari khalifah Hisyâm ibn 'Abd al-Mâlik. Bahkan, khalifah Hisyâmlah yang telah mendorongnya agar serius menuliskan hadis untuk kepentingan pangeran muda, para sekretaris peradilan, dan untuk memperkaya perpustakaan khalifah.³⁰⁶

³⁰³ al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 109.

³⁰⁴ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 20.

³⁰⁵ Brown, *Rethinking Tradition*, h. 92.

³⁰⁶ Abbot, *Arabic Literary Papyri*, h. 33. Sebagai contoh, al-Zuhriy dikabarkan telah mendiktekan empat ratus hadis kepada salah seorang anak Hisyâm. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâzih*, juz I, h. 110; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 397; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsûn*, h. 175.

Naskah hadis yang telah ditulis oleh al-Zuhriy jumlahnya bukan hanya satu, tetapi cukup banyak. Di antaranya adalah: (a) *Juz'* yang disampaikan secara *munâwalab* kepada Ibn Juraij; (b) *Shahîfab* yang diberikan kepada 'Abd al-Rahmân ibn 'Amr al-Auzâ'iy; (c) *Nuskhab* yang disimpan oleh 'Abd al-Rahmân ibn Namirah al-Yahsubiy; (d) *Kitâb* besar yang disimpan oleh 'Abd al-Rahmân ibn Yazîd; (e) *Shahîfab* berisi sekitar tiga ratus hadis yang ditulis oleh Hasyîm ibn Basyîr dari al-Zuhriy; (f) *Shahîfab* yang dimiliki oleh Sulaimân ibn Katsîr; (g) *Shahîfab* yang diserahkan kepada 'Ubaidullâh ibn 'Amr untuk disalin dan diriwayatkan; (h) *Nuskhab* yang dimiliki oleh Zakariyâ ibn 'Îsâ; (i) *Shahîfab* berisi sekitar tiga ratus hadis yang khusus untuk al-Zuhriy sendiri; dan (j) *Kitâb* yang disimpan oleh Ibrâhîm ibn al-Walîd.³⁰⁷

D. Periode *Atbâ' al-Tâbi'in*.³⁰⁸ Kemunculan Karya-karya Hadis yang Sistematis

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode *Atbâ' al-Tâbi'in*

Mulai periode *atbâ' al-tâbi'in*, sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis memasuki tahap perkembangan yang sangat penting. Tidak seperti halnya *tadwîn* hadis pada periode-periode sebelumnya yang umumnya dilakukan secara acak, tanpa upaya klasifikasi dan sistematisasi, pada periode *atbâ' al-tâbi'in*, khususnya sejak pertengahan abad II H, telah mulai dilakukan kompilasi dan kodifikasi hadis secara sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu (*tashnîf*).

Secara umum, terdapat beberapa ciri *tadwîn* hadis sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'in* ini. Di antara ciri-cirinya adalah: (a) mulai ada pemilahan antara *tadwîn* yang hanya sekadar menghimpun hadis dengan *tashnîf* yaitu menyusun hadis secara teratur dan

³⁰⁷ Ahmad, *Dalâ'il Tausîq*, h. 493.

³⁰⁸ Periode *atbâ' al-tâbi'in* pada dasarnya telah berlangsung sejak era tabi'in junior dan berdasarkan kesepakatan para tokoh Islam berakhir pada 220 H. Lihat al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 411; al-Syâhâwiy, *Mushthalab al-Hadîts*, h. 138.

sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu; (b) karya-karya kompilasi hadis yang ditulis selama periode ini menggabungkan antara hadis Nabi saw., pendapat sahabat, dan fatwa tabi'in, berbeda dengan sahifah-sahifah hadis sebelumnya yang pada umumnya hanya memuat hadis Nabi saw. saja;³⁰⁹ (c) langkah *tadwîn* pada periode ini dengan cara mengumpulkan hadis-hadis yang saling berkaitan dalam satu bab, kemudian bab itu digabungkan dengan bab-bab lainnya dalam satu kitab. Hal ini berbeda dengan *tadwîn* sebelumnya yang hanya mengimpun hadis dalam sahifah-sahifah, tanpa upaya sistematisasi; dan (d) materi-materi hadis yang mengisi karya-karya kompilasi hadis itu dihimpun dari sahifah-sahifah (*shubūḥ*) dan buku-buku kecil (*karârîs*) yang ditulis pada periode sahabat dan tabi'in, serta apa-apa yang dinukil, baik berupa pendapat sahabat maupun fatwa tabi'in.³¹⁰

2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi *Atbâ' al-Tâbi'în*

Selama periode *atbâ' al-tâbi'în* telah ditulis sejumlah besar karya kompilasi hadis. Di antaranya yang terpenting untuk kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah adalah karya kompilasi hadis yang disusun oleh Ibn Juraij (w. 150 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), Ma'mar ibn Râsyid (w. 153 H), Sa'îd ibn Abî 'Urûbah (w. 156 H), 'Abd al-Rahmân ibn 'Amr al-Auza'îy (w. 156 H), al-Rabî' ibn Shabîḥ (w. 160 H), Syu'bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H), Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H), al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H), Hammâd ibn Salamah (w. 176 H), Mâlik ibn Anas (w. 179 H), 'Abdullâh ibn al-Mubâarak (w. 181 H), Jarîr ibn 'Abd al-Hamîd al-Dlabbiy (w. 188 H), 'Abdullâh

³⁰⁹ Meski begitu, menurut catatan Azami, buku-buku kecil yang muncul pertama kali atau bahkan hingga permulaan abad II H, pada dasarnya dapat dikategorikan menjadi dua kelompok: *pertama*, buku-buku yang berisi hadis semata, berupa koleksi acak, tanpa sistematisasi materi; *kedua*, buku-buku kecil (buklet) berisikan hadis-hadis Nabi saw. yang masih bercampur dengan keputusan-keputusan resmi yang dibuat oleh para khalifah, para sahabat lainnya maupun para tabi'in. Materi ini juga tidak diatur secara sistematis dan hanya berupa koleksi acak. Lihat Azami, *Hadîth Methodology*, h. 73.

³¹⁰ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 87-88.

ibn Wahb (w. 197 H), Wakî‘ ibn al-Jarrâh (w. 197 H), Sufyân ibn ‘Uyainah (w. 198 H), al-Syâfi‘iy (w. 204 H), Abû Dâwud al-Thayâlisîy (w. 204 H), dan ‘Abd al-Razzâq al-Shan‘âniy (w. 211 H).³¹¹ Sementara di kalangan Syi‘ah muncul beberapa karya kompilasi hadis, di antaranya adalah karya *musnad* yang ditulis oleh Mûsâ ibn Ja‘far al-Kâzhim (w. 183 H) dan ‘Aliy ibn Mûsâ Abî al-Hasan al-Ridlâ (w. 202 H).³¹²

Karya-karya kompilasi hadis yang ditulis selama periode ini mengambil judul-judul, seperti *muwaththa’*, *mushannaf*, *jâmi’*, *sunan*, dan *musnad*, serta ada juga sebagiannya yang menggunakan judul-judul lebih khusus, misalnya *jibâd*, *zuhd*, *maghâziy* dan *sîrah*, atau lainnya.³¹³ Untuk lebih jelasnya, berikut ini disajikan beberapa contoh karya kompilasi hadis yang lahir pada periode *atbâ‘ al-tâbi‘în*.

a. *Muwaththa’* Mâlik

Kitab ini ditulis oleh Mâlik ibn Anas.³¹⁴ Ia menghabiskan waktu kurang lebih 40 tahun untuk menyusun kitab *Muwaththa’* yang cukup monumental itu.³¹⁵ Malik pernah menghadapi

³¹¹ al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 6; al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik*, h. 39; Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsîn*, h. 244; Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz al-Khûliy, *Mujtâb al-Sunnah au Târiqah Funûn al-Ḥadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 21; Ḥasan Muḥammad Maqbûliy al-Ahdal, *Mushthalah al-Ḥadîts wa Rijâlubû*, (San‘a: Maktabaṭ al-Jîl al-Jadîd, t.th.), h. 60-61; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 88-89; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h.182-183; al-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 48.

³¹² al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 173-177.

³¹³ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 88; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h.183-184.

³¹⁴ Nama lengkapnya adalah Abû ‘Abdillâh Mâlik ibn Anas ibn Mâlik ibn Abî ‘Âmir ibn ‘Amr ibn al-Ḥârîts ibn Ghaimân ibn Jutsail ibn ‘Amr ibn al-Ḥârîts al-Ashbahîy al-Ḥimiyariy. Dilahirkan di Madinah pada 93 H, menjalani kehidupan, dan meninggal dunia di kota itu pada 179 H. Lihat al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz X, h. 5; al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik*, h. 5-38; al-Suyûthiy, *Tadrib al-Râwîy*, h. 618; al-Syaikh ‘Isâ ibn Mas‘ûd al-Zawâwîy, *Manâkib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 90.

³¹⁵ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Ḥawâlik Syarḥ Muwaththa’ al-Imâm Mâlik*, (Mesir: al-Maktabaṭ al-Tijâriyat a-Kubrâ, t.th.), h. 7;

karyanya kepada 70 ulama fikih di Madinah, dan mereka semua merasa memperoleh kemudahan di dalamnya. Maka ia pun menamai karyanya itu dengan judul *Muwaththa'* (yang dimudahkan).³¹⁶ Karya ini disusun berdasarkan sistematika fikih.

Dalam kitab *Muwaththa'* Mâlik ini, menurut Abû Bakr al-Abhariy, terhimpun sebanyak 1.720 hadis, dengan rincian hadis *musnad* berjumlah 600 buah, hadis *mursal* 222 buah, hadis *mauqûf* 613 buah, dan hadis *maqthû'* 285 buah.³¹⁷ Namun demikian, dalam kenyataannya terdapat banyak naskah kitab *Muwaththa'* Mâlik. Menurut Azami, terdapat tidak kurang dari 80 naskah, lima belas di antaranya cukup dikenal, dan sekarang hanya satu naskah dari Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy yang tersisa dalam bentuk aslinya, lengkap, dan diterbitkan.³¹⁸ Selain itu, ada pula yang menyebutkan bahwa terdapat tidak kurang dari 30 naskah kitab *Muwaththa'* Mâlik.³¹⁹ Dalam sejumlah naskah itu ditemukan beberapa perbedaan yang bukan hanya dari segi susunan babnya, tetapi juga dalam jumlah hadis yang dimuat.³²⁰ Perbedaan seperti ini adalah

al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 91; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 246.

³¹⁶ al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 246; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 90.

³¹⁷ al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 8; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah*, h. 24; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 249.

³¹⁸ Azami, *Hadith Methodology*, h. 83.

³¹⁹ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 246.

³²⁰ al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 249-250. Sekadar contoh, dalam naskah kitab *Muwaththa'* riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy Andalusiy termuat 853 hadis. Dalam naskah riwayat Abu Mush 'ab Ahmad ibn Abi Bakr al-Zuhriy ditemukan tambahan sekitar 100 hadis dibanding dengan seluruh naskah kitab *Muwaththa'*. Sementara naskah riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibaniy terdapat banyak tambahan dibandingkan naskah riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy Andalusiy, tetapi dalam naskah itu telah diisi dengan muatan hadis yang bukan berasal dari jalur periwayatan Mâlik. Lihat al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 90-91; al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 250. Lebih jauh, lihat pula Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahiy, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy, (t.t.:

wajar karena Mâlik sendiri telah berkali-kali merevisi karyanya dan akibatnya hal itu dapat mereduksi materi-materi yang termuat di dalamnya.³²¹ Di antara naskah kitab *Muwatthba'* Mâlik yang terpenting adalah:

1. Naskah riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Mashmûdiy al-Andalusiy (w. 204 H).
2. Naskah riwayat 'Abdullâh ibn Wahb ibn Salamah.
3. Naskah riwayat 'Abd al-Rahmân ibn al-Qâsim ibn Khâlîd al-Mishriy (w. 191 H).
4. Naskah riwayat Ma'in ibn 'Îsâ ibn Dînâr Abu Yahyâ al-Madaniy (w. 198 H).
5. Naskah riwayat Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdillâh al-Qa'nabiy (w. 221 H).
6. Naskah riwayat 'Abdullâh ibn Yûsuf Abî Muḥammad al-Dimasyqiy (w. 217 H).
7. Naskah riwayat Yahyâ ibn 'Abdillâh ibn Bukair (w. 231 H).
8. Naskah riwayat Sa'îd ibn Katsîr ibn 'Ufair ibn Muslim al-Anshâriy (w. 226 H).
9. Naskah riwayat Abû Mush'ab Aḥmad ibn Abî Bakr al-Zuhriy (w. 242 H).
10. Naskah riwayat Mush'ab ibn 'Abdillâh al-Zubairiy (w. 236 H).
11. Naskah riwayat Muḥammad ibn al-Mubârak al-Shûriy (w. 215 H).
12. Naskah riwayat Sulaimân ibn Burd.
13. Naskah riwayat Aḥmad ibn Muḥammad al-Sahmiy (w. 258 H).
14. Naskah riwayat Suwaid ibn Sa'îd (w. 240 H).

Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.); Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahiy, *al-Muwatthba'*, riwayat Yahyâ ibn Yahyâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy al-Qurthubiy (Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M).

³²¹ Azami, *Hadith Methodology*, h. 83.

15. Naskah riwayat Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibâniy (w. 179 H).
16. Naskah riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Tamîmiy al-Ḥanzhaliy (w. 226 H).³²²

b. *Muwaththa'* Ibn Wahb

Karya ini disusun oleh ‘Abdullâh ibn Wahb.³²³ Metode penyusunannya diurutkan berdasarkan sistematika fikih. Judul-judul babnya meliputi: bab minuman (*kitâb al-asyribah*), bab manasik haji (*kitâb al-manâsik*), bab zakat (*kitâb al-zakâh*), bab salat (*kitâb al-shalâh*), bab nikah (*kitâb al-nikâh*), bab puasa (*kitâb al-shaum*), dan bab sumpah dan diat (*kitâb al-qasâmah wa al-‘uqûl wa al-diyât*).³²⁴ Jumlah hadisnya tidak kurang dari 521 buah.³²⁵

c. *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy

Kitab *Musnad* yang disusun oleh Abû Dâwud al-Thayâlisiy³²⁶ ini dianggap sebagai karya hadis pertama yang disusun dengan menggunakan metode *musnad*.³²⁷ Seperti tercermin dalam judulnya, kitab ini disusun berdasarkan urutan nama sahabat.

³²² al-Kândahlawiy, *Anjaḡ al-Masâlik*, juz I, h. 36-39; al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Ḥawâlik*, h. 9; ‘Abd al-Wahhâb ‘Abd al-Lathîf, “Taqdîm”, dalam Mâlik, *Muwaththa'*, riwayat al-Syaibâniy, h. 16-19; Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 250.

³²³ Dia adalah Abû Muḥammad ‘Abdullâh ibn Wahb ibn Muslim al-Fihriy al-Mishriy. Dia dilahirkan pada 125 H dan meninggal dunia pada 197 H. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IX, h. 126; Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *al-Kâsyif fî Ma‘rifat Man Labu Rinnâyat fî al-Kutub al-Sittab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H/1983 H), juz II, h. 126.

³²⁴ ‘Abdullâh ibn Wahb ibn Muslim al-Qurasyiy, *al-Muwaththa'*, (Jedah: Dâr Ibn al-Jauziy, 1420 H/1999 M), h. 30, 49, 69, 74, 81, 92, 139, dan 177.

³²⁵ Data ini diperoleh dari angka peromoran hadis yang paling akhir. Lihat Ibn Wahb, *al-Muwaththa'*, h. 152.

³²⁶ Dia adalah Abû Dâwud Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jûrûd al-Thayâlisiy al-Fârisiy al-Bashriy. Dilahirkan pada 133 H dan meninggal pada 203 H atau 204 H. Lihat al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz IV, h. 162; Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-‘Arabiy*, terj. ‘Abd al-Ḥalîm al-Najjar, (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1977), juz III, h. 155.

³²⁷ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrânîy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 99.

Penyusunannya dimulai dari nama Abû Bakr disusul nama-nama sahabat lainnya.³²⁸ Hadis-hadis yang termuat di dalamnya sekitar 2.767 buah.³²⁹

Dalam penulisannya, karya itu sebenarnya tidak disusun langsung oleh Abû Dâwud al-Thayâlisiy, tetapi disusun oleh sebageian ulama Khurasan yang telah menghimpun hadis-hadisnya melalui riwayat Yûnus ibn Habîb al-Ashbahâniy.³³⁰ Naskah kitab *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy yang berhasil ditemukan dan kemudian diterbitkan mempunyai mata-rantai transmisi (sanad) sebagai berikut:

1. Abû al-Makârim Ahmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Rahmân ibn Muḥammad ibn Qais (w. 597 H). Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ’ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung di Ashbahân pada 592 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
2. Abû ‘Aliy al-Hasan ibn Ahmad ibn al-Haddâd al-Muqriy. Ia menerima riwayat naskah itu dengan cara *qirâ’ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada bulan Muḥarram 512 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
3. Abû Nu‘aim Ahmad ibn ‘Abdillâh ibn Ahmad ibn Ishâq. Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ’ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada bulan Muḥarram 422 H. Naskah itu diriwayatkan dari:

³²⁸ Lihat lebih jauh, Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jârud Abû Dâwud al-Thayâlisiy al-Fârisiy al-Bâshriy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.), h. 2 dan seterusnya.

³²⁹ Data ini diperoleh dari angka peromoran hadis yang paling akhir. Lihat al-Thayâlisiy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, h. 361.

³³⁰ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 99.

4. Abû Muḥammad ‘Abdillâh ibn Ja‘far ibn Aḥmad ibn Fâris. Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ‘ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada 344 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
5. Abû Busr Yûnus ibn Ḥabîb al-Ashbahâniy. Ia menerima hadis—bukan naskah kitab—melalui metode *samâ’* atau mungkin juga dengan cara *qirâ‘ah* dan *ijâzah* (dengan lambang: حَدَّثَنَا) dari:
6. Abû Dâwud al-Thayâlisiy.³³¹

d. *Mushannaf* ‘Abd al-Razzâq

Karya ini ditulis oleh ‘Abd al-Razzâq.³³² Metode penyusunannya diurutkan berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya meliputi: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab haid (*kitâb al-ḥaidl*); (3) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (4) bab salat Jumat (*kitâb al-jum‘ah*); (5) bab salat dua hari raya (*kitâb al-‘idain*); (6) bab keutamaan al-Qur‘an (*kitâb fadlâ‘il al-Qur‘ân*); (7) bab jenazah (*kitâb al-janâ‘iz*); (8) bab zakat (*kitâb al-ṣakâh*); (9) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (10) bab akikah (*kitâb al-aqîqah*); (11) bab iktikaf (*kitâb al-i‘tikâf*); (12) bab manasik haji (*kitâb al-manâsik*); (13) bab jihad (*kitâb al-jihâd*); (14) bab peperangan (*kitâb al-maghâziy*); (15) bab ahli kitab (*kitâb ahl al-kitâb*); (16) bab nikah (*kitâb al-nikâh*); (17) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (18) bab jual beli (*kitâb al-buyû‘*); (19) bab persaksian (*kitâb al-syahadât*); (20) bab budak yang sedang dalam proses pembebasan dari tuannya dengan uang pengganti yang harus dibayarkan kepada tuannya itu (*kitâb al-mukâtab*); (21) bab sumpah dan nazar (*kitâb al-aimân wa al-nudẓûr*); (22) bab perwalian dan hak waris yang diberikan kepada seorang tuan atas hamba sahaya yang telah dimerdekakannya (*kitâb al-walâ‘*); (23)

³³¹ al-Thayâlisiy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, h. 2.

³³² Nama lengkapnya adalah Abû Bakr ‘Abd al-Razzâq ibn Hammâm ibn Nâfi‘ al-Ḥimyariy al-Shan‘âniy. Ia dilahirkan pada 126 H, kemudian meninggal dunia pada 211 H. Lihat al-‘Asqâlâniy, *Tabdẓīb al-Tabdẓīb*, juz VI, h. 278.

bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (24) bab hibah (*kitâb al-maubibah*); (25) bab sedekah (*kitâb al-shadaqah*); (26) bab orang yang mengurus (*kitâb al-mudabbir*); (27) bab minuman (*kitâb al-asyribah*); (28) bab diat (*kitâb al-uqûl*); (29) bab barang temuan (*kitâb al-luqathah*); (30) bab pembagian harta waris (*kitâb al-farâ'idl*); (31) bab para ahli kitab (*kitâb abl kitabîn*); dan (33) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*).³³³ Hadis yang termuat di dalamnya sekitar 21.033 buah.³³⁴

e. *Sunan dan Musnad al-Syâfi'iy*

Kedua kitab ini merupakan karya al-Syâfi'iy.³³⁵ Karya pertama, *Sunan al-Syâfi'iy (al-Sunan al-Ma'tsûrah)*, disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan bab-babnya meliputi: (1) bab salat (*kitâb al-shalât*); (2) bab jual beli (*kitâb al-buyû'*); (3) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (4) bab zakat (*kitâb al-zakât*); (5) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*); (6) bab haji (*kitâb al-hajj*); (7) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*); (8) bab kurban (*kitâb al-dlahâyâ*); dan (9) bab diat (*kitâb al-diyât*).³³⁶ Dalam kitab ini terhimpun sekitar 684

³³³ Lihat lebih jauh, Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm al-Shan'aniy, *Mushannaf*, (t.t.: Majlis al-'Ilm, t.th.), juz I-XI, h. 1 dan seterusnya.

³³⁴ Data ini diperoleh dari angka penomoran terakhir hadis. Lihat 'Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz XI, h. 471.

³³⁵ Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Idrîs ibn 'Abbâs ibn 'Utsmân ibn Syâfi' ibn al-Sâ'ib ibn 'Ubaid ibn 'Abd Yazîd ibn Hâsyim ibn al-Muththalib ibn 'Abd Manâf al-Qurasyiy al-Mathlabiy al-Syâfi'iy al-Makkiy. Dia dilahirkan di Ghazzah, sebuah kota di tepi pantai Palestina Selatan, pada 150 H dan meninggal dunia di Mesir pada akhir bulan Rajab 204 H dalam usia 54 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkirot al-Huffâz*, juz I, h. 361; al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 23; Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Ahmad ibn Muḥammad ibn Abî Bakr ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.), jilid IV, h. 163; Jamâl al-Dîn Abî al-Faraj ibn al-Jauziy, *Shifât al-Shafwah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1999 M), jilid I, juz II, h. 171; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râmiy*, h. 618; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 298-299.

³³⁶ Lihat lebih jauh, Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1406 h/1986 M), h. 1 dan seterusnya.

hadis.³³⁷ Naskah kitabnya yang sampai ke tangan kita diriwayatkan melalui jalur sanad:

1. Abû Ja'far al-Thahâwiy al-Hanafiy (w. 321 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
2. Ismâ'îl ibn Yahyâ al-Muzaniy (w. 264 H), salah seorang murid al-Syâfi'iy. Ia meriwayatkan naskah dari:
3. Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy (w. 204 H).³³⁸

Karya kedua, *Musnad* al-Syâfi'iy, juga disusun mengikuti sistematika fikih.³³⁹ Judul-judul babnya mencakup topik-topik berikut: wudu, menghadap kiblat dalam salat, kewajiban salat Jumat, salat dua hari raya, puasa, zakat, haji, jual beli, gadai, nikah, talak, budak, jizyah, perang terhadap kaum musyrik dan pemberontak, pertanian, perburuan dan penyembelihan, diat dan kisas, sumpah dan nazar, etika para hakim, makan dan minum, wasiat, serta lainnya.³⁴⁰ Jumlah hadis yang dihimpun sekitar 1.772 buah.³⁴¹ Naskah kitab ini pada dasarnya tidak disusun oleh al-Syâfi'iy sendiri, tetapi dihimpun oleh sebagian ulama Naisâbur dari hadis-hadis yang telah didengar al-Asham dari kitab *al-Umm* karya al-Syâfi'iy. Al-Asham pernah mendengar secara langsung kitab *al-Umm* atau biasanya ia mendengar dari al-Rabî' dari al-Syâfi'iy.³⁴²

³³⁷ Data ini diperoleh dari angka penomoran terakhir hadis. Lihat al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, h. 445.

³³⁸ Lihat al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, pada halaman sampul.

³³⁹ Hal ini boleh jadi agak mengherankan karena karya-karya *musnad* biasanya disusun berdasarkan urutan nama sahabat, sementara *Musnad* al-Syâfi'iy ini disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih.

³⁴⁰ Lihat lebih jauh, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *Musnad al-Syâfi'iy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 7 dan seterusnya, atau pada daftar isi, h. 391-392.

³⁴¹ Data ini diperoleh dari hasil penghitungan terhadap hadis-hadis yang termuat dalam kitab itu.

³⁴² al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 99.

f. *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim

Kitab *Musnad* ini adalah karya Mûsâ al-Kâzhim.³⁴³ Di dalamnya memuat riwayat-riwayat yang sanadnya bersambung kepada Nabi saw. Riwayat-riwayat itu diterima Mûsâ melalui jalur sanad dari ayahnya, dari kakeknya, dan demikian seterusnya sampai kepada Nabi saw. *Musnad* ini telah diriwayatkan oleh Mûsâ ibn Ibrâhîm al-Marûziy, yang menurut sebuah sumber, telah mendengarkan isi kitab dari Mûsâ al-Kâzhim ketika imam Syi'ah ini berada di penjara Hârûn al-Rasyîd.³⁴⁴ Al-Najâsiy dan al-Thûsiy telah menyebutkan karya Mûsâ al-Kâzhim yang diriwayatkan oleh Mûsâ ibn Ibrâhîm al-Marûziy ini.³⁴⁵

Naskah kitab *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far ini masih bertahan hingga sekarang. Salah satu manuskripnya tersimpan di Perpustakaan al-Zhâhiriyyah Damaskus pada koleksi naskah no. 34. Manuskrip itu telah disunting oleh Muḥammad Ḥusain al-Jalâliy, dan diterbitkan di Najaf pada 1389 H, di Teheran pada 1392 H, di Amerika pada 1401 H, dan di Beirut pada 1406 H. Jumlah hadisnya mencapai 59 buah.³⁴⁶

³⁴³ Dia adalah Abû al-Ḥasan Mûsâ ibn Ja'far al-Shâdiq ibn Muḥammad al-Bâqir ibn 'Aliy Zain al-'Âbidîn ibn al-Ḥusain ibn 'Aliy ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib. Ia dilahirkan pada 128 H di Abwa', sebuah desa yang terletak antara kota Makkah dan Madinah, kemudian menetap di Madinah, dan wafat di Baghdad pada 183 H dalam usia 55 tahun. Lihat al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid II, h. 5; Khair al-Dîn al-Zirikliy, *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1990 H), jilid VII, h. 321.

³⁴⁴ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 173; al-Shahristâniy, *Recording the Hadith*, h. 474. Dalam sumber lain disebutkan bahwa saat itu Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim berada dalam tahanan al-Sindiyy ibn Syâhak, dan Mûsâ al-Kâzhim adalah pengajar putra al-Sindiyy ibn Syâhak. Lihat Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn 'Aliy ibn Aḥmad ibn al-'Abbâs al-Najâsiy al-Asadiy al-Kûfiy, *Rijâl al-Najâsiyy*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H), h. 407-408.

³⁴⁵ al-Najâsiy, *Rijâl al-Najâsiyy*, h. 407; Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Thûsiy, *al-Fibrîst*, (t.t.: Mu'assasat Nasyr al-Faḡâhah, 1417 H), h. 244.

³⁴⁶ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 173.

g. *Musnad* Imam ‘Aliy al-Ridlâ

Kitab ini ditulis oleh ‘Aliy al-Ridlâ.³⁴⁷ Di dalamnya berisi himpunan hadis yang diterima Imam ‘Aliy al-Ridlâ dari ayahnya, dari kekeknya, dan demikian seterusnya, dari Nabi saw. Naskah kitab ini telah diriwayatkan oleh banyak murid Imam ‘Aliy al-Ridlâ, di antaranya yang paling terkenal adalah Ahmad ibn ‘Amir ibn Sulaimân al-Thâ’iy.³⁴⁸ Sejumlah kitab biografi Syi‘ah melaporkan bahwa Ahmad ibn ‘Amir memang telah meriwayatkan *nuskah* hadis dari Imam ‘Aliy al-Ridlâ. Ia pernah berjumpa dengan Imam ‘Aliy al-Ridlâ pada 194 H.³⁴⁹

Manuskrip dari *Shahîfat* al-Imâm al-Ridlâ ‘Alaih al-Salâm tersebut masih bertahan hingga sekarang. Sejumlah manuskripnya telah disiarkan pada berbagai perpustakaan dunia dan diterbitkan di sejumlah tempat, antara lain:

1. Di Yaman pada 1354 H oleh Penerbit al-Hukûmat al-Mutawakkilah, tepatnya di kota San‘a, diurutkan oleh Syaikh ‘Abd al-Wâsi‘ al-Wâsi‘iy, dengan judul *Musnad* al-Imâm al-Ridlâ ‘Alaih al-Salâm. Lalu diterbitkan ulang di Beirut, digabungkan *Musnad* al-Imâm Zaid, oleh Penerbit Dâr Maktabaṭ al-Hayâh.
2. Di Qum pada 1365 H dengan judul *Kitâb* Ibn Abî al-Ja’d. Ibn Abî Ja’d merupakan nama panggilan dari Ahmad ibn ‘Amir ibn Sulaimân al-Thâ’iy.

³⁴⁷ Nama lengkapnya adalah Abû al-Hasan ‘Aliy al-Ridlâ ibn Mûsâ al-Kâzhim ibn Ja’far al-Shâdiq ibn Muḥammad al-Bâqir ibn ‘Aliy ibn al-Ḥusain ibn ‘Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-‘Alawiy al-Madaniy. Dilahirkan di Madinah pada 148 H dan meninggal dunia di kota Thus pada 202 H dalam usia 54 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm al-Nubalâ’*, juz IX, h. 387-389; al-Amin, *A‘yân al-Syî‘ah*, jilid II, h. 12.

³⁴⁸ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 177.

³⁴⁹ al-Najâsiy, *Rijâl al-Najâsiy*, h. 100; Zakiy al-Dîn al-Maulâ ‘Inâyatillâh ibn ‘Aliy al-Qahyâ’iy, *Majma‘ al-Rijâl*, (Qum: Mu’assasat Mathbû‘atiy Ismâ‘iliyyân, t.th.), jilid I, juz I, h. 119; jilid II, juz III, h. 264.

3. Di Teheran pada 1377 H, disunting oleh Syaikh Husain ‘Aliy Maḥfūzh al-Kāzhimiy, dengan judul *Shahīfat* al-Ridlā ‘alaih al-Salām.
4. Di Masyhad pada 1404 H dan 1406 H, disunting oleh Muḥammad Maḥdiy Najaf.
5. Di Qum pada 1408 H, disunting oleh Madrasah al-Imām al-Maḥdiy.³⁵⁰

Syams al-Dîn al-Dzahabiy, seorang ulama hadis Sunni, memberikan penilaian bahwa *Shahīfat* atau *Nuskebat* ‘Aliy al-Ridlā telah dipalsukan dengan mengatasnamakan dia.³⁵¹ Sayangnya, al-Dzahabiy tidak menyebutkan secara eksplisit siapa yang telah memalsukannya. Besar kemungkinan yang dimaksud adalah Aḥmad ibn ‘Āmir ibn Sulaimân al-Thâ’iy. Aḥmad ibn ‘Āmir oleh para kritikus hadis Sunni telah dituduh berbuat dusta.³⁵² Disebutkan pula, bahwa Aḥmad ibn ‘Āmir beserta anaknya, ‘Abdullâh ibn Aḥmad ibn ‘Āmir, telah meriwayatkan *nuskebah-nuskebah* hadis dari Ahli Bait yang semuanya palsu.³⁵³ Namun yang pasti, *nuskebah* itu bukan hanya diriwayatkan oleh Aḥmad ibn ‘Āmir dan anaknya, tetapi juga oleh murid-murid ‘Aliy al-Ridlā

³⁵⁰ al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 177-178.

³⁵¹ Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dzahabiy, *al-Mauqidlat fî ‘Ilm al-Mushthalah al-Ḥadîth*, (Aleppo: Maktab al-Mathbâ’ât al-Islâmiyah, 1405 H), h. 36. Al-Dzahabiy, seperti yang akan dijelaskan nanti, juga menuding bahwa kitab *Nahj al-Balâghah* telah dipalsukan oleh penulisnya sendiri dengan mengatasnamakan ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Ia memang dikenal sebagai seorang ulama hadis Sunni yang cukup kritis dan bahkan terkadang sinis terhadap doktrin-doktrin Syi’ah. Salah satu karyanya telah ditulis untuk meruntuhkan doktrin-doktrin Syi’ah dan Mu’tazilah. Lihat Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *al-Muntaqâ min Minbâj al-‘Iṭidâl fî Naqdl Kalâm Abl al-Rafâl wa al-‘Iṭidâl*, (Beirut: al-Majlis al-Islâmiy al-Asyawiyy, 1417 H/1996 M), h. 19-606.

³⁵² Abû al-Fadll Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniyy, *Lisân al-Mîzân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 190; Abû al-Faraj ‘Abd al-Raḥmân ibn ‘Aliy ibn Muḥammad ibn Ja’far ibn al-Jauziyy, *al-Maudlû’ât: Dirâsatun wa Tabḥîqun wa Tarjamatun*, (Abu Dhabi: Mu’assasat al-Nidâ’, 1423 H/2003 M), jilid IV, h. 259.

³⁵³ Ibn al-Jauziyy, *al-Maudlû’ât*, jilid IV, h. 259.

lainnya. Ibn Hajar dan al-Mizziy menyebutkan bahwa *nuskhab* itu telah diriwayatkan oleh ‘Aliy ibn Mahdiy ibn Shadaqah dan Abû Aḥmad Dâwud ibn Sulaimân al-Qâriy.³⁵⁴ Hanya saja, menurut keduanya, ‘Âmir ibn Sulaimân al-Thâ’iy yang telah meriwayatkan *nuskhab* hadis dari ‘Aliy al-Ridlâ, dan bukan anaknya, Aḥmad ibn ‘Âmir al-Thâ’iy.³⁵⁵ Jika ini diikuti, maka dalam rangkaian sanad *Shahîfat* ‘Aliy al-Ridlâ, riwayat Aḥmad ibn ‘Âmir, terdapat seorang periwayat yang digugurkan, yakni ‘Âmir ibn Sulaimân. Sebagian sumber Syi‘ah sendiri menyebutkan bahwa sanad dari sahifah itu hanya sampai pada level *mursal* (terputus di akhir sanad), bukan *musnad* (bersambung dari awal hingga akhir sanad).³⁵⁶

E. Periode *Atbâ‘ Atbâ‘ al-Tabi‘în*:³⁵⁷ Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Sunni

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode *Atbâ‘ Atbâ‘ al-Tabi‘în*

Sepanjang periode *atbâ‘ atbbâ‘ al-tabi‘în* juga berlangsung proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang lebih sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu. Hanya saja, dibanding dengan periode sebelumnya, *tadwîn* hadis sepanjang periode ini telah mengalami suatu perkembangan. Ada beberapa ciri yang menandai proses *tadwîn* hadis pada periode ini: (a) telah dilakukan pemilahan atau pemisahan antara hadis Nabi saw. dengan yang lainnya. Hal ini berbeda dengan periode sebelumnya yang masih menggabungkan antara hadis Nabi saw. dengan pendapat-pendapat sahabat dan fatwa-fatwa tabiîn; (b) sudah mulai ada perhatian untuk memberi penjelasan tentang derajat hadis dari segi kesahihan dan kedaiannya; dan (c) karya-

³⁵⁴ al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz VII, h. 338; al-Mizziy, *Tabdżîb al-Kamâl*, jilid XXI, h. 148.

³⁵⁵ al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, juz VII, h. 338; al-Mizziy, *Tabdżîb al-Kamâl*, jilid XXI, h. 148.

³⁵⁶ al-Amîn, *Ayân al-Syi‘ah*, jilid II, h. 27.

³⁵⁷ Periode *atbâ‘ atbâ‘ al-tabi‘în* secara khusus berlangsung sejak 220 H dan berakhir kira-kira pada 300 H. Lihat al-Syahâwiy, *Mushtalah al-Hadîs*, h. 138.

karya hadis yang ditulis dapat mengambil judul: *musnad*, *shahîh*, *sunan*, *mukhtalif al-hadîts*, atau lainnya.³⁵⁸ Selain itu, ada pula karya sejenis yang menggunakan judul lebih khusus seperti *maghâziy*, misalnya *al-Maghâziy* karya Ibn Abî Syaibah.³⁵⁹

2. Kompilasi-Kompilasi Hadis dari Generasi *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in*

Perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, khususnya di kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah, mencapai puncaknya pada periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*. Hal itu ditandai dengan munculnya enam kitab hadis utama yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah*, yakni *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H).³⁶⁰ Selain itu, masih ada kitab-kitab hadis lainnya, seperti *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Musnad* 'Abd ibn Humaid (w. 249 H), *Musnad* Ishâq ibn Rahawaih (w. 237 H), *Musnad* al-Hârîts ibn Muḥammad (w. 282 H), *Musnad* Ahmad ibn 'Amr al-Bazzâr (w. 292 H), *Mushannaf* Ibn Abî Syaibah (w. 235 H), dan *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H).³⁶¹ Pada periode yang sama, di kalangan Syi'ah setidaknya telah muncul beberapa kitab hadis, misalnya: *al-Jâmi'* karya Ahmad ibn Muḥammad ibn Abî Nashr (w. 221 H), *al-Jâmi'* karya Muḥammad ibn al-Hasan ibn Ahmad (w. 243 H), *Jâmi' al-Âtsâr* karya Yûnus ibn 'Abd al-Rahmân, *al-Mahâsin* karya al-Barqiy (w. 280 H), *Bashâ'ir al-Darajât* karya al-Shaffâr al-Qummiy (w. 290 H), dan *Nawâdir al-Hikmah* karya Muḥammad ibn Ahmad ibn Yahyâ al-Qummiy (w. sekitar

³⁵⁸ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 96.

³⁵⁹ Ibn Abî Syaibah Abû Bakr 'Abdillâh ibn Muḥammad, *Kitâb al-Maghâziy*, (Riyadl: Dâr Asybilîyâ, 1422 H/2001 H).

³⁶⁰ Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 42-142; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 112-144; 'Abdur Rahman I. Doi, *Introduction to the Hadîth*, (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1991), 14-22.

³⁶¹ al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah*, h. 33; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 99-102.

293 H).³⁶² Berikut ini diulas beberapa contoh kitab yang lahir pada periode *atbâ' atbâ' al-tâb'în*.

a. *Shahîh* al-Bukhâriy

Kitab yang ditulis oleh al-Bukhâriy³⁶³ ini dianggap sebagai karya paling otoritatif di antara enam kitab hadis utama Sunni. Judul lengkapnya adalah *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Sunanib wa Ayyâmib*.³⁶⁴ Sistematika kitab *Shahîh* al-Bukhâriy terdiri atas beberapa bab (*kitâb*) dan jumlahnya mencapai 97 judul bab.³⁶⁵ Jumlah hadisnya mencapai 7.563 buah.³⁶⁶

³⁶² Ja'far al-Subhâniy, *Mausû'at Thabaqât al-Fuqahâ': al-Muqaddimah*, (Qum: Mu'assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1418 H), jilid II, h. 358-359; Lajnat al-'Ulûm al-Naqliyah, *Mashâdir al-Sunnat*, h. 39-40; Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), h. xiii, 50-69.

³⁶³ Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'il ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn al-Bardizbah al-Bukhâriy al-Ju'fiy. Ia dilahirkan pada 13 Syawal 194 H di Bukhara dan meninggal dunia pada 256 H dalam usia 62 tahun. Lihat al-'Asqalâniy, *Tabd'izib al-Tabd'izib*, juz IX, h. 42; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 619; Al-Husain 'Abd al-Majîd Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muḥaddîsan wa Faqîhan*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 23-24; Brockelmann, *Târikh al-Adab*, juz III, h. 163.

³⁶⁴ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 22. Sementara menurut Ibn Hajar, judul lengkap kitab itu adalah *al-Jâmi' al-Shahîh al-Musnad min Hadîts Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Sunanib wa Ayyâmib*. Lihat al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâriy*, h. 8. Menurut al-Qâdliy 'Iyâdl (w. 544 H), judul lengkap kitab *Shahîh* al-Bukhâriy adalah *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Âtsâri Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam*. Lihat 'Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, *Tabqiq Ismai al-Shahîhain wa Ism Jâmi' al-Tirmidziy*, (Aleppo: Maktab al-Mathbû'at al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M), h. 10.

³⁶⁵ Judul-judul itu secara selengkap antara lain dapat dilihat dalam al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz VI, h. 671-808. Lihat pula, Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabat al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M), h. 98-100.

³⁶⁶ Jumlah ini diperoleh dari angka penomoran hadis paling akhir dalam naskah kitab yang diedit oleh Mushtafâ al-Dzahabiy. Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz VI, h. 669. Menurut Ibn al-Shalâh, jumlah hadisnya sebanyak 7.275 buah, termasuk yang terulang, atau 4.000 buah tanpa pengulangan. Sementara menurut hasil penghitungan Ibn Hajar al-'Asqalâniy, jumlah hadisnya mencapai 9.082 buah, termasuk yang diulang. Namun jika dihitung

Ketika menulis karyanya, al-Bukhâriy telah melakukan revisi sebanyak tiga kali. Dalam revisinya ia melakukan perubahan-perubahan, baik penambahan, pengurangan, atau terkadang ia menambah judul baru walaupun tanpa mengemukakan hadis-hadis yang terkait dengannya.³⁶⁷ Naskah kitab itu telah diriwayatkan oleh hampir 70.000 orang periwayat. Di antara mereka yang paling terkenal adalah:

1. Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yûsuf ibn Mathar ibn Shâlih ibn Busyr al-Firabiy (w. 320 H). Ia meriwayatkan secara *samâ’* naskah kitab itu sebanyak dua kali, di Firbar pada 248 H dan di Bukhara pada 252 H.
2. Ibrâhîm ibn Ma‘qil ibn al-Ḥajjâj al-Nasafiy (w. 294 H). Ia menyimpan naskah kitab itu dalam bentuk lembaran-lembaran kertas tulis yang dia riwayatkan dari al-Bukhâriy dengan cara *ijâzah*.
3. Ḥammâd ibn Syâkir al-Nasawiy (w. 290 H). Ia menyimpan naskah yang sama.
4. Abû Thalhah Manshûr ibn Muḥammad ibn ‘Aliy al-Bazdawiy (w. 329 H). Ia adalah orang terakhir yang meriwayatkan naskah kitab itu dari al-Bukhâriy.³⁶⁸

b. *Shahîh* Muslim

Kitab ini ditulis oleh Muslim.³⁶⁹ Judul lengkapnya adalah *al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min al-Sunan bi Naql al-‘Adl ‘an al-*

tanpa pengulangan, maka jumlah hadisnya hanya 2.602 buah. Lihat Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 16; al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 649-654; Syâkir, *al-Bâ’its al-Ḥatsîs*, h. 23.

³⁶⁷ Azami, *Hadith Methodology*, h. 89.

³⁶⁸ Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsîn*, h. 379-380; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 117-118; Abû Ghuddah, *Tabqâq Ismai al-Shahîhain*, h. 13.

³⁶⁹ Dia adalah Abû al-Husain Muslim ibn al-Ḥajjâj ibn Muslim ibn Warad ibn Kausyâdz al-Qusyairiy al-Naisâbûriy. Ia dilahirkan pada 206 H dan meninggal dunia pada 261 H dalam usia 55 tahun. Lihat Ibn Khallikân, *Wafayât al-A‘yân*, jilid V, h. 194-195; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz III, h. 179.

'*Adl 'an Rasûlillâh Shallahâb 'alaih wa Sallam.*³⁷⁰ Jumlah hadis yang termuat di dalamnya sekitar 4.000 buah, tanpa pengulangan, atau 12.000 buah, dengan yang diulang.³⁷¹ Sistematika pembahasannya terdiri atas 54 bab (*kitâb*) yang masing-masing bab dibagi lagi menjadi beberapa subbab (*bâb*).³⁷² Judul bab dan sub babnya tidak ditulis oleh Muslim sendiri, tetapi dicantumkan oleh para ulama dan pensyarah yang hidup sesudahnya.³⁷³ Ulama yang paling baik membuat judul-judul babnya adalah al-Nawâwiy dalam kitab syarahnya.³⁷⁴

Sejauh ini, naskah kitab *Shahîh* Muslim telah banyak diriwayatkan oleh ulama hadis. Di antaranya yang paling terkenal adalah riwayat Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn Sufyân al-Naisâbûriy (w. 308 H). Meriwayatkan dari Ibrâhîm beberapa ulama hadis, seperti Muḥammad ibn Yazîd al-'Adl, Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Kisâ'iy, dan yang paling terkenal adalah Muḥammad ibn 'Îsâ al-Julûdiy. Meriwayatkan dari Muḥammad ibn 'Îsâ sejumlah ahli hadis dan yang paling masyhur 'Abd al-Ghâfir ibn Muḥammad al-Naisâbûriy. Meriwayatkan dari 'Abd al-Ghâfir beberapa ahli

³⁷⁰ Judul ini menurut penjelasan Ibn Khair. Lihat Abû Ghuddah, *Tabqâq Ismai al-Shahîhain*, h. 38; Azami, *Hadith Methodology*, h. 96. Menurut al-Qâdliyy Tyâdl, judul kitab itu adalah *al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasûlillâh Shallahâb 'alaih wa Sallam*. Sedangkan menurut Ibn 'Athiyyah, judulnya adalah *al-Musnad al-Shahîh bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasûlillâh Shallahâb 'alaih wa Sallam*. Lihat Abû Ghuddah, *Tabqâq Ismai al-Shahîhain*, h. 36-38.

³⁷¹ Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsis*, h. 23; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 128; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 85.

³⁷² Judul-judul itu selengkapnya dapat dilihat dalam Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 849-889. Lihat pula, Abû Muḥammad 'Abd al-Mahdiy ibn 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Hâdiy, *Thurûq Takbrîj Hadîts Rasûlillâh Shallahâb 'Alaih wa Sallam*, (t.t.: Dâr al-I'tishâm, t.th.), h. 279-281.

³⁷³ Abû 'Ubaidah Masyhûr ibn Ḥasan Âlu Salmân, *al-Imâm Muslim ibn al-Hajjâj wa Manhajuh fî al-Shahîh wa Atsaruh fî 'Ilm al-Hadîts*, (Riyadl: Dâr al-Shamî'iy, 1417 H/1996 M), juz I, h. 377-393.

³⁷⁴ Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 91.

hadis dan yang paling terkenal adalah Muḥammad ibn al-Fadll ibn Aḥmad al-Naisâbûriy.³⁷⁵

c. *Sunan Abî Dâwud*

Karya yang disusun oleh Abû Dâwud³⁷⁶ ini dipandang sebagai salah satu karya terbaik dan terlengkap dalam bidang hukum.³⁷⁷ Sistematika pembahasannya diurutkan berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan bab (*kitâb*) di dalamnya terdiri atas 40 judul bab.³⁷⁸ Jumlah hadis yang dimuat sebanyak 4.800 buah, tanpa pengulangan, atau 5.274 buah, dengan yang diulang.³⁷⁹ Naskah kitab itu telah diriwayatkan oleh sejumlah murid Abî Dâwud antara lain: Abû ‘Aliy Muḥammad ibn ‘Amr al-Lu‘lu‘iy, Abû al-Thayyib Aḥmad ibn Ibrâhîm al-Asybâniy, Abû ‘Amr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn al-Ḥasan al-Bashriy, Abû Sa‘îd Aḥmad ibn Muḥammad al-A‘râbiy, Abû Bakr Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzâq, Abû al-Ḥasan ‘Aliy ibn al-Ḥasan al-Anshâriy, Abû ‘Îsâ Ishâq ibn Mûsâ al-Ramliy, dan Abû Usâmah Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik al-Rawâsiy.³⁸⁰

³⁷⁵ Ibn Ḥasan, *al-Imâm Muslim ibn al-Hajjâj*, juz I, h. 357-367.

³⁷⁶ Dia adalah Sulaimân ibn al-Asy‘ats ibn Ishâq ibn Basyîr ibn Syadâd ibn ‘Amr ibn ‘Amrân Abû Dâwud al-Azdiy al-Sijistâniy. Ia dilahirkan di Sijistan pada 202 H dan meninggal dunia di Bashrah pada bulan Syawal 275 H. Lihat al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IV, h. 149-151; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A‘yân*, jilid II, h. 404-405; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwi*, h. 620; Kâmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwaidlah, *Abû Dâwud Sulaimân al-Asy‘ats al-Azdiy al-Sijistâniy: Ḥakam al-Fuqahâ‘ wa al-Muḥaddîsîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 5.

³⁷⁷ Azami, *Hadîth Methodology*, h. 101; Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîsîn*, h. 411.

³⁷⁸ Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 117. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz I, h. 1-310; juz II, h. 3-347; juz III, h. 3-366; juz IV, h. 3-371.

³⁷⁹ Ibn Khallikân, *Wafayât al-A‘yân*, jilid II, h. 404; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 113; Muḥammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 321; Doi, *Introduction to the Hadîth*, h. 20; ‘Uwaidlah, *Abû Dâwud*, h. 32.

³⁸⁰ al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IV, h. 150.

d. *Jâmi'* al-Tirmidziy

Kitab *Jâmi'* ini disusun oleh al-Tirmidziy.³⁸¹ Judul lengkapnya adalah *al-Jâmi' al-Mukhtasbar min al-Sunan 'an Rasûlillâh Shballallâh 'alaih wa Sallam wa Ma'rifat al-Shahîh wa al-Ma'lûl wa Mâ 'alaih al-'Amal*.³⁸² Sistematika kitab ini diurutkan berdasarkan bab-bab fikih dan bab-bab lainnya.³⁸³ Susunan bab (*kitâb*) di dalamnya terdiri atas 46 judul bab.³⁸⁴ Jumlah hadis yang dihimpun sekitar 3.956 buah.³⁸⁵

Ada sejumlah naskah kitab ini yang telah diriwayatkan oleh para ahli hadis, di antaranya:

1. Naskah riwayat Abû al-'Abbâs Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mahbûb. Riwayat ini yang paling populer dan menjadi sandaran naskah kitab *Jâmi'* yang diterbitkan.
2. Naskah riwayat Abû Sa'îd al-Haitsam ibn Kulaib al-Syâsiy. Tentang hal ini, Abû Bakr ibn Khair meriwayatkan sebagian hadis dalam kitab *Jâmi'* dengan sanad yang sampai kepada al-Tirmidziy melalui jalur al-Haitsam ibn Kulaib ini.
3. Naskah riwayat Abû Dzar Muḥammad ibn Ibrâhîm. Tentang hal ini, Murtadlâ al-Zabîdiy menyebutkan dalam karyanya,

³⁸¹ Nama lengkapnya adalah Abû 'Îsâ Muḥammad ibn 'Îsâ ibn Saurah ibn Mûsâ ibn Dlahhâk al-Sulamîy al-Tirmidziy. Ia dilahirkan pada 209 H di desa Tirmidz, dekat sungai Jaihun, dan wafat pada bulan Rajab 279 H di desa yang sama dalam usia 70 tahun. Lihat al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 344; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz XIII, h. 270; Ibn Khallikân, *Wajayât al-A'yân*, jilid IV, h. 613; Kâmil Muḥammad Muḥammad 'Uwaidlah, *Abû 'Îsâ al-Tirmidziy: Syaikh al-Hadîs*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M), h. 53; Abû Zahwu, *al-Hadîs wa al-Muhadditsîn*, h. 360-361.

³⁸² Abû Ghuddah, *Tahqîq Ismai al-Shahîhain*, h. 55.

³⁸³ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 137; Abû Zahwu, *al-Hadîs wa al-Muhadditsîn*, h. 415.

³⁸⁴ Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takebrîj*, h. 289-291. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid I, h. 7-464; jilid II, 3-520; jilid III, 12-668; jilid IV, 5-618; jilid V, h. 5-715.

³⁸⁵ Azami, *Hadith Methodology*, h. 103.

Asânîd al-Kutub al-Sittat al-Sihhâh, bahwa ia meriwayatkan naskah dari al-Tirmidziy melalui jalur Abû Dzar.

4. Naskah riwayat Abû Muḥammad al-Ḥasan al-Qaththân. Tentang hal ini, Abû Bakr ibn Khair meriwayatkan naskah kitab *Jâmi'* dan menyebutkan sanadnya sampai kepada al-Ḥasan ibn Ibrâhîm melalui Abû Muḥammad ibn 'Attâb.
5. Naskah riwayat Abû Ḥâmid Aḥmad ibn 'Abdillâh al-Tâjir. Mengenai hal ini, Abû Bakr ibn Khair juga telah meriwayatkan naskah kitab *Jâmi'* dan menyebutkan sanadnya yang sampai kepada Abû Ḥâmid al-Tâjir ini.
6. Naskah riwayat Abû al-Ḥasan al-Wâdziriy.³⁸⁶

e. *Sunan al-Nasâ'iy*

Kitab *Sunan* ini ditulis oleh al-Nasâ'iy.³⁸⁷ Judul awalnya adalah *al-Mujtabâ*, namun kemudian lebih dikenal dengan nama *Sunan al-Sughrâ* atau *Sunan al-Nasâ'iy*.³⁸⁸ Metode penyusunannya mengikuti sistematika fikih. Susunan babnya (*kitâb*) terdiri atas 51 judul bab.³⁸⁹ Jumlah hadisnya sebanyak 5.761 buah.³⁹⁰ Kitab ini telah diriwayatkan oleh para ulama, baik melalui naskah ataupun pendengaran.³⁹¹

³⁸⁶ Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanab Baina Jâmi'ih wa Baina al-Shahîhain*, (t.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M), h. 64-65.

³⁸⁷ Nama lengkapnya adalah Abû 'Abd a-Rahmân Aḥmad ibn Syu'aib ibn 'Aliy ibn Sinân ibn Baḥr ibn Dinâr al-Nasâ'iy. Dilahirkan pada 215 H di Nasa', sebuah desa wilayah Khurasan dan wafat di Ramalah, Palestina pada 303 H. Lihat al-Mizziy, *Tabdzîb al-Kamâl*, juz I, h. 328-340; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz XIV, h. 125-133; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid I, h. 77-78.

³⁸⁸ Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 132.

³⁸⁹ Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takhrîj*, h. 293-295. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid I, juz I, h. 23-344, juz II, h. 3-269; jilid II, juz I, h. 3-272, juz II, h. 3-236; jilid III, juz I, h. 3-288, juz II, h. 3-293; jilid IV, juz I, h. 3-348, juz II, h. 3-360.

³⁹⁰ al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 325.

³⁹¹ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 140.

f. *Sunan Ibn Mâjah*

Karya ini disusun oleh Ibn Mâjah.³⁹² Metode penyusunannya berdasarkan urutan bab-bab fikih. Sistematika pembahasannya terdiri atas 32 bab (*kitâb*) dan 1.500 subbab (*bâb*).³⁹³ Jumlah hadisnya mencapai 4.341 buah.³⁹⁴ Naskah kitab ini diriwayatkan oleh banyak ulama, baik lewat media naskah ataupun pendengaran.³⁹⁵ Di antara periwayat naskah kitab itu adalah: Abû al-Ḥasan ibn al-Qaththân, Sulaimân ibn Yazîd, Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Îsâ, dan Abû Bakr Ḥamid al-Abhariy.³⁹⁶

g. *al-Maḥâsin al-Barqiy*

Kitab *al-Maḥâsin* ditulis oleh al-Barqiy.³⁹⁷ Newman mencatat bahwa kitab ini merupakan koleksi hadis besar pertama di lingkungan Syi'ah Imamiyah.³⁹⁸ Bagi kaum Syi'ah sendiri, kitab *al-Maḥâsin* diakui sebagai salah satu kitab yang paling agung dan sumber yang dapat dipercaya. Para periwayat, guru hadis, dan

³⁹² Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd ibn 'Abdillâh ibn Mâjah al-Riba'iy al-Qazwîniy. Ia dilahirkan di Qazwin pada 209 H dan meninggal dunia pada 273 H atau 275 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 468; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid IV, h. 614.

³⁹³ Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsîn*, h. 362; Abû Syuhbah, *Fî Riḥâb al-Sunnat*, h. 138. Judul-judul babnya dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takebrîj*, h. 298-300. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 17-771; juz II, h. 3-700.

³⁹⁴ Jumlah itu didasarkan pada angka penomoran hadis terakhir dalam kitab yang menjadi rujukan. Lihat Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 607. Lihat pula, al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 327; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 143.

³⁹⁵ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 144.

³⁹⁶ al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 469.

³⁹⁷ Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Ahmad ibn Muḥammad ibn Khâlid ibn 'Abd al-Rahmân ibn Muḥammad ibn 'Aliy al-Barqiy. Dalam kitab-kitab *târîkh* dan *mu'jam* tidak diperoleh data mengenai tahun kelahirannya. Ia meninggal dunia pada 276 H atau 280 H. Lihat al-Najâsiy, *Rijâl al-Najâsiy*, h. 76-77; al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 62; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, jilid I, juz I, h. 141-143.

³⁹⁸ Newman, *The Formative Period*, h. 51.

penulis “Empat Kompilasi Hadis Utama” (*al-Kutub al-Arba’ah*) telah menjadikan karya al-Barqiy ini sebagai sandaran.³⁹⁹ Karya ini disusun dengan sistematika: (1) bab pertalian (*kitâb al-qarâ’in*); (2) bab pahala atas perbuatan (*kitâb tsawâb al-a’mâl*); (3) bab hukuman atas perbuatan (*kitâb ‘iqâb al-a’mâl*); (4) bab ketulusan, cahaya, dan rahmat (*kitâb al-shafwat wa al-nûr wa rahmah*); (5) bab pelita kegelapan (*kitâb mashâbih al-zhulam*); (6) bab sebab (*kitâb al-‘ilal*); (7) bab perjalanan (*kitâb al-safar*); (8) bab makanan (*kitâb al-ma’âkil*); (9) bab air (*kitâb al-mâ’*); (10) bab manfaat (*kitâb al-manâfi’*); (11) bab fasilitas hidup (*kitâb al-marâfiq*).⁴⁰⁰ Jumlah hadisnya mencapai 2.705 buah.⁴⁰¹

h. *Bashâ’ir al-Darajât* al-Shaffâr al-Qummiy

Kitab hadis ini disusun oleh al-Shaffâr al-Qummiy.⁴⁰² Judul lengkapnya adalah *Bashâ’ir al-Darajât fî ‘Ulûm ‘Alî Muḥammad wa Mâ Khashshabum Allâh bib*.⁴⁰³ Dalam salah satu edisi kitab ini hanya dibuat dalam satu jilid, yang dibagi menjadi sepuluh juz atau bab (*juẓ’*). Juz I terdiri atas 24 pasal (*bâb*) yang secara umum membahas tentang ilmu. Juz II terdiri atas 21 pasal yang membahas seputar kedudukan para imam (*al-a’immah*). Juz III

³⁹⁹ al-Sayyid Mahdiy al-Rajâ’iy, “Tarjamah Ahmad ibn Muḥammad Khâlid al-Barqiy”, dalam Abû Ja’far Ahmad ibn Muḥammad ibn Khâlid al-Barqiy, *al-Mahâsin*, (Qum: al-Mu’âwaniyat al-Tsaqafiyat li al-Mujtama’ al-‘Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H), h. 51.

⁴⁰⁰ Lihat al-Barqiy, *al-Mahâsin*, khususnya pada bagian daftar isi, juz I, h. 463-477; juz II, h. 495-506.

⁴⁰¹ Data ini diperoleh dari angka penomoran terakhir pada kitab yang dirujuk oleh tulisan ini. Lihat al-Barqiy, *al-Mahâsin*, juz II, h. 489. Ada pula yang menyebutkan bahwa jumlah hadisnya sekitar 2.606 buah. Lihat Newman, *The Formative Period*, h. 53.

⁴⁰² Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farrûkh al-Shaffâr al-Qummiy. Tidak ditemukan data yang pasti tentang tahun kelahirannya. Ia meninggal dunia pada 290 H. Lihat al-Najâsiy, *Rijâl al-Najâsiy*, h. 354; al-Thûsiy, *al-Fibris*, h. 220-221; al-Qahyâ’iy, *Majma’ al-Rijâl*, jilid III, juz V, h. 194-195.

⁴⁰³ al-Shaffâr, *Bashâ’ir al-Darajât*, h. 21-22; Nâshir ibn ‘Abdillâh ibn ‘Aliy al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Sy’at al-Imamiyyat al-Itsna ‘Asyariyyah*, (Kairo: Dâr al-Ḥaramain li al-Thibâ’ah, 1415 H/1994 M), jilid I, h. 352.

terdiri atas 14 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz IV terdiri atas 12 pasal yang juga membahas kedudukan para imam. Juz V terdiri atas 17 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz VI terdiri atas 18 pasal yang juga membahas tentang kedudukan para imam. Juz VII terdiri atas 20 pasal yang secara umum juga menerangkan kedudukan para imam. Juz VIII terdiri atas 18 pasal yang juga membahas seputar kedudukan para imam. Juz IX terdiri atas 22 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz X terdiri atas 22 pasal yang juga membahas seputar kedudukan para imam.⁴⁰⁴

Kandungan hadis yang termuat dalam kitab *Bashâ'ir al-Darajât* dapat dijabarkan sebagai berikut: juz I berisi 235 hadis, juz II 212 hadis, juz III 163 hadis, juz IV 171 hadis, juz V 148 hadis, juz VI 182 hadis, juz VII 199 hadis, juz VIII 153 hadis, juz IX 181 hadis, dan juz X 238 hadis. Jadi, jumlah keseluruhannya mencapai 1882 buah.⁴⁰⁵

Sebagian ulama mengklaim bahwa al-Shaffâr adalah orang pertama yang melakukan *tadwîn* hadis atau fikih Syi'ah Imamiyah.⁴⁰⁶ Akan tetapi, klaim seperti itu tidak kuat karena sebelumnya telah muncul kitab koleksi hadis besar yang judul *al-Mahâsin* karya al-Barqiy (w. 280 H).

⁴⁰⁴ Lihat al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 559-575.

⁴⁰⁵ Lihat al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 559-575. Ada pula yang menyebutkan bahwa jumlah hadisnya mencapai 1881 buah. Lihat Newman, *The Formative Period*, h. 67.

⁴⁰⁶ al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syi'at al-Imamiyyat*, h. 352.

F. Periode Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in*:⁴⁰⁷ Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Syi'ah

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in*

Setelah berakhirnya periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*, proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih terus berlangsung. Paling tidak pada abad IV H hingga V H, di kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah telah disusun kitab-kitab koleksi hadis dengan metode dan materi yang beragam. Dalam hal penyusunannya, ada sebagian kitab hadis yang masih mengikuti judul-judul sebelumnya, seperti *shahîh*, *sunan*, dan *musnad*, tetapi ada pula yang telah menggunakan judul-judul baru, seperti *mustadrak*, *mustakbraj*, *mu'jam*, dan *majma'*.⁴⁰⁸ Sementara di kalangan Syi'ah sepanjang dua abad ini juga telah disusun karya-karya kompilasi hadis dengan metode dan materi yang beragam. Ada sebagian karya hadis Syi'ah yang disusun berdasarkan sistematika fikih dan ada pula yang memuat topik-topik secara lebih luas.⁴⁰⁹

2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in*

Karya-karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Sunni sepanjang abad IV H dan V H jumlahnya cukup banyak, misalnya: *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311 H), *Mustakbraj* Ahmad ibn Hamdân (w. 311 H), *Musnad* Muhammad ibn Ishâq (w. 313 H), *Shahîh* Abi 'Uwânah (w. 316 H), *Shahîh* Ibn Hibbân (w. 345 H), *Shahîh* Ibn al-Sakan (w. 353 H), *al-Mu'jam* al-Thabrâniy (w. 360 H), *Mustakbraj* Abi Bakr al-Ismâ'îliy (w. 371 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *al-Jam' baina al-Shahîhain* karya Ibrâhîm ibn Muhammad al-Dimasyqiy (w. 401 H), *Musnad* Ibn Jâmi' (w. 402 H), *al-Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), *al-Jam' baina al-*

⁴⁰⁷ Periode pasca *atbâ' atbâ' al-tâbi'in* kira-kira berlangsung mulai 300 H dan dalam studi ini dibatasi hingga akhir abad V H.

⁴⁰⁸ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 145-182.

⁴⁰⁹ Howard, "*al-Kutub al-Arba'ab*", h. 10-22.

Shahîhain karya Aḥmad ibn Muḥammad al-Burqaniy (w. 425 H), *Musnad* al-Khawârizmiy (w. 452 H), dan *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H).⁴¹⁰ Sementara karya-karya hadis yang ditulis oleh ulama Syi'ah, antara lain: *al-Kâfîy* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yaḥḍlurub al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tabdzîb al-Aḥkâm* dan *al-Istbshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H), dan *Nahj al-Balâghah* karya al-Syarîf al-Radliy (w. 406 H).⁴¹¹

a. *Mu'jam al-Thabrâniy*

Al-Thabrâniy⁴¹² telah menyusun kitab hadis yang berjudul *Mu'jam al-Kabîr*, di samping *Mu'jam al-Ausath* dan *Mu'jam al-Shaghîr*. Kitab *Mu'jam al-Kabîr* terdiri atas dua belas jilid.⁴¹³ Penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat secara alfabetis, kecuali bagian awalnya yang dimulai dengan sepuluh nama sahabat yang dijamin masuk surga.⁴¹⁴ Jumlah hadisnya sekitar 25.000 buah.⁴¹⁵

⁴¹⁰ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 145-181; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah*, h. 35.

⁴¹¹ Lihat Muhammad Ali, "Collection and Preservation of Hadîth", dalam P. K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 36; Hughes, *Outline of Islam*, h. 35; Juynboll, "Hadîth", h. 193; Ma'aref, "History of Shia Hadiths", h. 130-132; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 144; al-Subḥâniy, *Thabaqât al-Fuqahâ: al-Muqaddimah*, jilid II, h. 360-363; Howard, "al-Kutub al-Arba'ah", h. 10-17.

⁴¹² Nama lengkapnya adalah Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Aḥmad ibn Ayyûb ibn Muthair al-Lakhâmiy al-Syâmiy al-Thabrâniy. Ia dilahirkan di 'Akka pada bulan Shafar 260 H dan meninggal dunia pada 360 H dalam usia sekitar 100 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz XVI, h. 119-129; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 427-428.

⁴¹³ Karya ini dipublikasikan setelah edisi kritis. Sejumlah perpustakaan menyimpan jilid-jilid yang berbeda, namun sulit memastikan apakah karya itu sudah sempurna atau belum. Lihat Azami, *Hadith Methodology*, h. 109.

⁴¹⁴ Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Aḥmad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Kabîr*, (Riyadl: Maktabaṭ al-Rusyid, t.th.), juz I, h. 51.

⁴¹⁵ Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid II, h. 597. Namun, dalam edisi cetakannya, hanya memuat sekitar 21.547 buah. Lihat al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 171.

b. *Mustadrak* al-Hâkim

Kitab ini disusun oleh al-Hâkim.⁴¹⁶ Sosok al-Hâkim sendiri tampak kontroversial, terutama menyangkut mazhab yang dianutnya. Kalangan ulama Sunni menganggapnya sebagai ahli hadis yang bermazhab Syâfi‘iy (di bidang fikih) dan ‘Asy‘ariy (di bidang teologi).⁴¹⁷ Sementara kalangan Syi‘ah menganggapnya sebagai ahli hadis Syi‘ah.⁴¹⁸ Topik pembahasan kitab *Mustadrak* al-Hâkim meliputi masalah: iman, salat, zakat, puasa, haji, nikah, talak, jihad, jual beli, tafsir, *sîrah* dan *maghâziy*.⁴¹⁹ Susunan babnya terdiri atas 50 judul bab (*kitab*) dengan jumlah hadis sekitar 8.690 buah.⁴²⁰

⁴¹⁶ Nama lengkapnya adalah Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn Muḥammad ibn Hamdawaih ibn Nu‘aim ibn al-Hakam al-Dlabbiy al-Thahmâniy al-Naisâbûriy al-Syâfi‘iy. Dilahirkan pada 321 H di Naisabur dan meninggal dunia pada 405 H. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz XVI, h. 162-163; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 622.

⁴¹⁷ Tâj al-Dîn Abî Nashr ‘Abd al-Wahhâb ibn ‘Aliy ibn ‘Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi‘iyyat al-Kubrâ*, (Mesir: ‘Isâ al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1385 H/1966 M), juz IV, h. 155-162; ‘Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi‘iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M), juz I, h. 195; al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz XVI, h. 163.

⁴¹⁸ Al-Sayyid Muḥsin al-Amin, *al-Syî‘ah fî Masarihîm al-Târikhiy*, (Qum: Mu‘assasat Dâ‘irat Ma‘ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1426 H/2005 H), h. 514; al-Amin, *A‘yân al-Syî‘ah*, jilid I, h. 148. Sebagian ulama juga menudingnya berpaham Syi‘ah. Muḥammad ibn Thâhir al-Maqdisiy dan Abû Ismâ‘il ‘Abdillâh al-Anshâriy menilainya *tsiqab* dalam hadis, tetapi merupakan pengikut Syi‘ah Râfidlah yang jahat. Abû Bakr al-Khathîb juga menilainya *tsiqab*, namun condong kepada paham Syi‘ah. Dikutip dalam al-Sayyid Mu‘zham Husain, “Tadzkirot al-Mushannif”, dalam al-Hâkim Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Abdillâh al-Hâfiẓh al-Naisâbûriy, *Kitâb Ma‘rifat ‘Ulûm al-Ḥadîts*, (Hayderabad: Dâirat al-Ma‘ârif al-‘Utmâniyah, t.th.), h. e-f.

⁴¹⁹ Lihat lebih jauh, al-Hâkim, *al-Mustadrak*, jilid I-IV, h. 1 dan seterusnya.

⁴²⁰ M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Ḥadîts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Ḥadîts*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 54.

c. *Al-Kâfiy fî 'Ilm al-Dîn*

Penyusun kitab ini adalah al-Kulainiy.⁴²¹ Karya ini dianggap paling otoritatif di antara empat kitab hadis utama Syi'ah. Susunan kitab *al-Kâfiy* terdiri atas tiga bagian. *Pertama, al-usbûl min al-Kâfiy*, berkaitan dengan masalah teologi, kenabian, imamah, dan doa.⁴²² Bagian ini dibagi menjadi: (1) bab akal dan kebodohan (*kitâb al-'aql wa al-jahl*); (2) bab keutamaan ilmu (*kitâb fadl al-ilm*); (3) bab tauhid (*kitâb al-tauhîd*); (4) bab bukti-bukti atau imamah (*kitâb al-hujjah*); (5) bab keimanan dan kekufuran (*kitâb al-îmân wa al-kufîr*); (6) bab doa (*kitâb al-du'â*); (7) bab keutamaan al-Qur'an (*kitâb fadll al-Qur'ân*); dan (8) bab persahabatan (*kitâb al-'isyrah*).⁴²³ *Kedua, al-furû' min al-Kâfiy*, berhubungan dengan fikih.⁴²⁴ Bagian ini mendapat porsi paling banyak. Bab-bab yang dibahas adalah: bab bersuci (*kitâb al-thahârah*), bab haid (*kitâb al-baidl*), bab jenazah (*kitâb al-janâiz*); bab salat (*kitâb al-shalâh*); bab zakat (*kitâb al-zakâh*), bab puasa (*kitâb al-shaum*), bab haji (*kitâb al-hajj*), bab akikah (*kitâb al-'aqîqah*); bab talak (*kitâb al-thalâq*); bab perburuan (*kitâb al-shaid*); bab penyembelihan (*kitâb al-dzabâ'ih*); bab makanan (*kitâb al-ath'imah*); bab minuman (*kitâb al-asyribah*); bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); bab pembagian waris (*kitâb al-mawârits*); bab hukuman (*kitâb al-hûdûd*); bab diat (*kitâb al-diyât*); dan lainnya.⁴²⁵ *Ketiga, al-raudlat min al-Kâfiy*, berhubungan dengan aneka

⁴²¹ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq Abû Ja'far al-Kulainiy. Ia berasal dari Kulain, sebuah tempat di Rayy, lalu menetap di Baghdad, dan wafat di kota itu pada 329 H. Lihat al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 377; al-Thûsiy, *al-Fibrîst*, h. 210-211; Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Thûsiy, *Rijâl al-Thûsîy*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1420 H), h. 439; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, jilid III, juz VI, h. 74; al-Zirikliy, *al-A'âm*, jilid VII, h. 145.

⁴²² Wilfred Madelung, "al-Kulayni", dalam C.E. Bosworth *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. V, 363.

⁴²³ Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 12. Lebih jauh, lihat al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I-II, h. 1 dan seterusnya.

⁴²⁴ Madelung, "al-Kulayni", h. 363.

⁴²⁵ al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz III-VII, h. 1 dan seterusnya.

ragam tradisi.⁴²⁶ Di antara materi yang dibahas adalah sahifah ‘Aliy ibn al-Husain dan pendapatnya mengenai masalah zuhud, khotbah ‘Aliy ibn al-Husain, tafsir ayat-ayat al-Qur’an, dan banyak lagi.⁴²⁷ Topik bahasannya sekitar 31 bab (*kitâb*).⁴²⁸ Jumlah hadisnya mencapai 16.099 buah.⁴²⁹

d. *Man lâ Yahdluruh al-Faqh*

Kitab ini disusun oleh Ibn Bâbawaih.⁴³⁰ Sistematika pembahasannya diurutkan berdasarkan bab-bab fikih. Topik yang dibahas mencakup masalah: bersuci, salat, zakat, puasa, haji, hukum dan peradilan, jual beli, nikah, talak, zina, hukuman atas tuduhan berbuat zina, hukuman atas pencurian, wasiat, waris, dan

⁴²⁶ Madelung, “al-Kulayni”, h. 363.

⁴²⁷ al-Kulainiy, *al-Kâfî*, juz VIII, h. 1 dan seterusnya.

⁴²⁸ Syaikh Ja’far al-Subhâniy, *Kulliyât fî ‘Ilm al-Rijâl*, (Qum: Mu’assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H), 357.

⁴²⁹ Muḥammad Shâdiq al-Shadr, *al-Syî’at al-Imâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Taufiqiyah, 1402 H/1982 M), h. 130; al-Amîn, *al-Syî’ah*, h. 501; ‘Abd al-Majîd Maḥmûd, *Amsâl al-Ḥadîs Ma’a Taqdimat fî ‘Ulûm al-Ḥadîs*, (Kairo: Dâr al-Turats, t.th.), h. 70; Mustafâ Awliyâ’î, “Outlines of the Development of the Science of Hadith”, *Al-Tawhîd*, vol. I, no. 1, 1404 H, h. 32; Ma’aref, “History of Shia Hadiths”, h. 131; Muḥammad Abû Zahrah, *al-Imâm al-Sbâdiq: Ḥayâtuhu wa ‘Ashrubu, wa ‘Arâ’uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabiyy, 1993), h. 339. Sumber lainnya menyebutkan 15.181 buah atau 15.176 buah. Lihat Howard, “*al-Kutub al-Arba’ah*”, h. 11. Sementara Glasse memperkirakan sekitar 16.000 buah. Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, (London: Stacey International, 1989), h. 242.

⁴³⁰ Nama lengkapnya adalah Abû Ja’far Muḥammad ibn ‘Aliy ibn al-Husain ibn Mûsâ ibn Bâbawaih al-Qummiy. Lahir dan dibesarkan di kota Qum, kemudian meninggal dunia pada 381 H. Lihat al-Najâsiyy, *Rijâl al-Najâsiyy*, h. 389-392; al-Thûsiyy, *al-Fibrîst*, h. 237; al-Thûsiyy, *Rijâl al-Thûsiyy*, h. 439; al-Qahyâ’iy, *Majma’ al-Rijâl*, juz V, h. 269; Syaikh ‘Abd al-Raḥîm al-Rabbâniyy al-Syairâziyy, “*Ḥayât al-Mu’allif*”, dalam Ibn Bâbawaih, *Ma’âniy al-Akbbâr*, h. 8.

lainnya.⁴³¹ Jumlah hadisnya mencapai 5.963 buah, 3.913 berstatus *musnad* dan 2.050 berstatus *mursal*.⁴³²

e. *Tahdzîb al-Ahkâm fî Syarh al-Muqni'a*

Penulis kitab ini adalah al-Thûsiy.⁴³³ Karya ini pada dasarnya adalah komentar atas *al-Muqni'a* karya Syaikh al-Mufid, guru al-Thûsiy.⁴³⁴ Sistematika pembahasannya berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya adalah: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (3) bab zakat (*kitâb al-zakâh*); (4) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (5) bab haji (*kitab al-hajj*); (6) bab tempat ziarah (*kitâb al-mazâr*); (7) bab jihad dan *sîrah* (*kitâb al-jihâd wa al-sîrah*); (8) bab administrasi (*kitâb al-dîwân*); (9) bab hokum dan peradilan (*kitâb al-qadlâyâ wa al-ahkâm*); (10) bab penghasilan (*kitâb al-makâsib*); (11) bab perdagangan (*kitâb al-tijârah*); (12) bab perkawinan (*kitâb al-nikâh*); (13) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (14) bab pembebasan budak, pengurusan, dan pembebasan budak dari tuannya dengan uang pengganti yang harus dibayarkan kepada tuannya (*kitâb al-îtq wa al-tadbîr wa al-mukâtabah*); (15) bab sumpah, nazar, dan kafarat (*kitâb al-aimân wa al-nudzûr wa al-kafârat*); (16) bab perburuan dan penyembelihan (*kitâb al-shaid wa al-dzabâ'ih*); (17) bab wakaf dan sedekah (*kitâb al-wuqûf wa al-shadaqât*); (18) bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (19) bab pembagian waris (*kitâb al-farâ'id wa al-mawârits*); (20) bab hukuman (*kitâb al-*

⁴³¹ Lihat lebih jauh, Abû Ja'far al-Shadûq Muḥammad ibn 'Aliy ibn al-Ḥusain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Man lâ Yabdlurub al-Faqîh*, (Beirut: Dâr al-Adlwa', 1413 H/1992 M), juz I-IV, h. 1 dan seterusnya.

⁴³² al-Subḥânîy, *ʿIlm al-Rijâl*, h. 383; al-Shadr, *al-Sy'at al-Imâmiyyah*, h. 132; Ḥaidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 563.

⁴³³ Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Aliy al-Thûsiy. Dia dilahirkan pada 385 H dan meninggal dunia pada 460 H. Lihat al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 240; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, juz V, h. 191; al-Subḥânîy, *ʿIlm al-Rijâl*, h. 391.

⁴³⁴ Howard, "al-Kutub al-Arba'ab", h. 19.

hudûd); dan (21) bab diat (*kitâb al-diyât*).⁴³⁵ Jumlah hadis yang termuat di dalamnya mencapai sekitar 13.746 buah.⁴³⁶

f. *Al-Istbshâr fî Mâ Ukhtulifa min al-Akhbâr*

Kitab *al-Istbshâr* juga disusun oleh al-Thûsiy. Pada dasarnya kitab ini adalah ringkasan dari kitab *Tahdzîb al-Ahkâm*. Metodanya serupa, tetapi lebih singkat.⁴³⁷ Sistematika pembahasannya disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan babnya adalah: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (3) bab zakat (*kitâb al-zakâh*); (4) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (5) bab haji (*kitâb al-hajj*); (6) bab jihad (*kitâb al-jihâd*); (7) bab administrasi (*kitâb al-dîwân*); (8) bab persaksian (*kitâb al-syahâdât*) (9) bab hukum dan peradilan (*kitâb al-qadlâyâ wa al-ahkâm*); (10) bab penghasilan (*kitâb al-makâsib*); (11) bab perdagangan (*kitâb al-tijârah*); (12) bab perkawinan (*kitâb al-nikâh*); (13) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (14) bab pembebasan budak (*kitâb al-'itq*); (15) bab sumpah, nazar, dan kafarat (*kitâb al-aimân wa al-nudzûr wa al-kafârat*); (16) bab perburuan dan penyembelihan (*kitâb al-shaid wa al-dzabâ'ih*); (17) bab makanan dan minuman (*kitâb al-ath'imâ' wa al-asyribah*); (18) bab wakaf dan sedekah (*kitâb al-wuqûf wa al-shadaqât*); (19) bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (20) bab pembagian waris (*kitâb al-farâ'id wa al-mawârits*); (21) bab hukuman (*kitâb al-*

⁴³⁵ Lebih jauh, lihat Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Aliy al-Thûsiy, *Tahdzîb al-Ahkâm*, (Teheran: Maktabat al-Shadûq, 1417 H/1997 M), juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

⁴³⁶ Data ini diperoleh dari hasil penjumlahan seluruh hadis yang ada pada tiap-tiap bab. Sumber lainnya menyatakan bahwa jumlah hadisnya mencapai 13.590 buah. Lihat Ḥaidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 564; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 144; al-Amîn, *al-Syî'ah*, h. 501; Maḥmûd, *Amtsâl al-Ḥadîts*, h. 72; Awliyâ'î, "Science of Hadith", h. 32.

⁴³⁷ Howard, "al-Kutub al-Arba'ah", h. 21.

ḥudūd); dan (22) bab diat (*kitâb al-diyât*).⁴³⁸ Jumlah hadisnya mencapai 5.555 buah.⁴³⁹

Kitab *al-Istîsbâr*, bersama *al-Kâfîy*, *Man Lâ Yaḥdlurub al-Faqîh*, dan *Tabdzîb al-Aḥkâm*, diakui sebagai “Empat Kompilasi Hadis Utama” (*al-Kutub al-Arba‘ah*). Bagi kaum Syi‘ah, keberadaan empat karya utama itu beserta karya-karya kompilasi hadis lainnya dalam skema pengambilan sunnah dapat dilihat pada bagan berikut.⁴⁴⁰

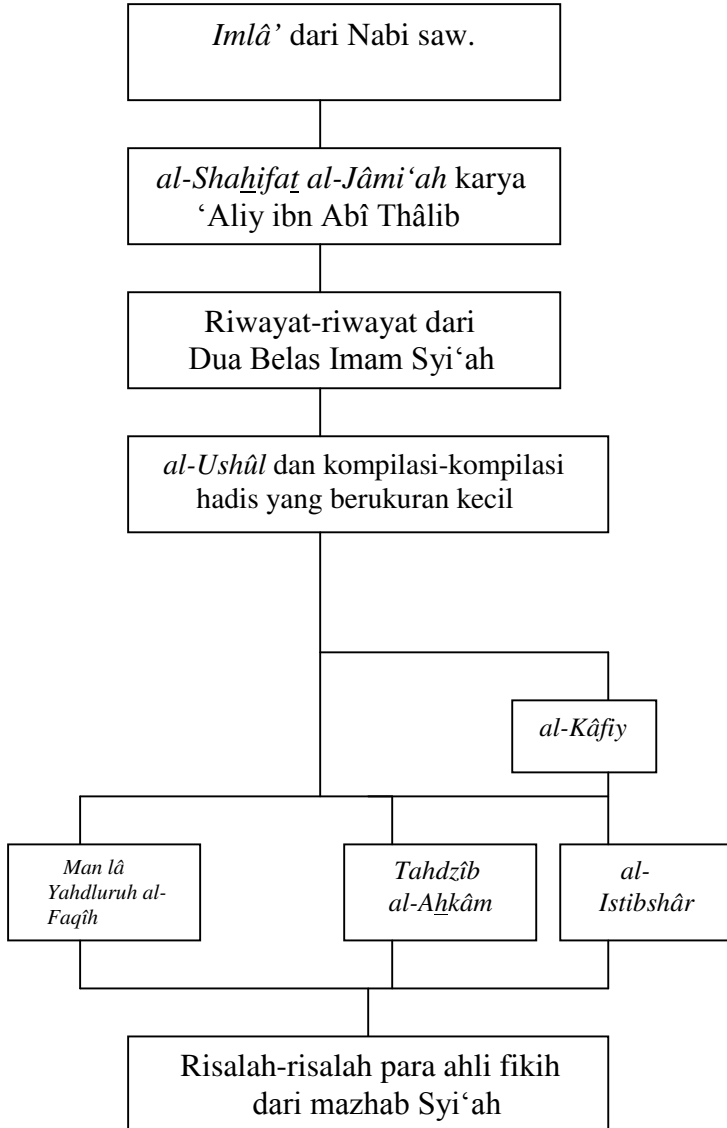
⁴³⁸ Lihat lebih jauh, Abû Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Thûsiy, *al-Istîsbâr fî Mâ Uḵbtulîfa min al-Aḥkâm*, (Beirut: Dâr al-Adlwâ’, 1413 H/1992 M), juz I-IV, h. 1 dan seterusnya.

⁴³⁹ Data ini diperoleh dari hasil penjumlahan seluruh hadis yang ada pada tiap-tiap juz. Sementara itu, sebagian sumber menyebutkan jumlah hadisnya mencapai 5.511 buah. Lihat Ḥaidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 564; al-Amîn, *A‘yân al-Syi‘ah*, jilid I, h. 144; al-Amîn, *al-Syi‘ah*, h. 501; Maḥmûd, *Amtsâl al-Ḥadîts*, h. 72; Awliyâ‘î, “Science of Hadith”, h. 32.

⁴⁴⁰ Murtaḍlâ al-‘Askariy, *Ma‘âlim al-Madrasatâin*, (t.t. : t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 323.

Bagan I

Skema Orientasi Pengambilan Sunnah dalam Mazhab Syi'ah



g. *Nahj al-Balâghah*

Kitab *Nahj al-Balâghah* termasuk salah satu karya kompilasi hadis yang ditulis oleh ulama Syi'ah. Sejauh ini, masih terjadi perselisihan tentang siapa sebenarnya penulis kitab *Nahj al-Balâghah*. Ada sebagian pihak yang menyebutkan bahwa penulis kitab itu adalah al-Syarîf al-Radliy,⁴⁴¹ tetapi ada pula sebagian pihak yang beranggapan bahwa penulis kitab itu adalah al-Syarîf al-Murtadlâ (w. 437 H), saudara al-Syarîf al-Radliy.⁴⁴² Dari hasil penelitian Imtiyâz 'Aliy 'Arsyiy diperoleh kepastian bahwa penulis kitab *Nahj al-Balâghah* adalah al-Syarîf al-Radliy.⁴⁴³

Kitab *Nahj al-Balâghah* memuat kumpulan pernyataan 'Aliy ibn Abî Thâlib yang disusun oleh al-Syarîf al-Radliy. Menurut al-Radliy, pernyataan 'Aliy dalam *Nahj al-Balâghah* dapat dibedakan menjadi tiga bagian utama, yakni: (1) khotbah-khotbah dan instruksi-instruksi; (2) kitab-kitab dan risalah-risalah; dan (3) kata-kata hikmah dan nasehat.⁴⁴⁴ Banyak pihak yang meyakini bahwa apa yang termuat dalam kitab ini benar-benar berasal dari 'Aliy. Akan tetapi, menurut Ibn Khallikân, ada yang mengatakan bahwa kandungan isi kitab *Nahj al-Balâghah* pada dasarnya bukanlah

⁴⁴¹ Nama lengkapnya adalah al-Syârif al-Radliy Dzû al-Husbîn Abû al-Ḥasan Muḥammad ibn Thâhir Dzî al-Munqabatîn Abî Aḥmad al-Ḥusain ibn Mûsâ ibn Muḥammad ibn Mûsâ ibn Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Ja'far ibn Muḥammad ibn 'Aliy ibn al-Ḥusain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib. Dia dilahirkan pada 359 H dan wafat pada 406 H dalam usia 47 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lam*, juz XVII, h. 286; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid IV, h. 414; al-Amîn, *A'yân al-Syrah*, jilid IX, h. 216; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 62.

⁴⁴² Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid III, h. 313; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 64. Pendapat yang benar, menurut Brockelmann, kitab itu disusun oleh al-Syarîf al-Murtadlâ. Lihat Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 64.

⁴⁴³ Seperti dikutip dalam Muḥammad Aḥmad 'Âsyûr dan Muḥammad Ibrâhîm al-Bannâ, "Nahj al-Balâghah: Dirâsat al-Târîkhiyah", dalam al-Syarîf al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, disyarah oleh Syaikh Muḥammad 'Abduh, (t.t.: Dâr wa Mathâbi' al-Su'ab, t.th.), juz I, h. 5.

⁴⁴⁴ al-Syarîf al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, disyarah oleh Syaikh Muḥammad 'Abduh, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1424 H/2004 M), h. 12-13.

pernyataan ‘Aliy, melainkan suatu dipalsukan oleh penulisnya sendiri yang kemudian disandarkan kepada beliau.⁴⁴⁵ Al-Dzahabi juga menilai bahwa isi kandungan kitab *Nahj al-Balâghah* telah dipalsukan oleh penulisnya dengan mengatasnamakan ‘Aliy.⁴⁴⁶ Lebih jauh, ada sebagian pengkaji yang menilai bahwa kandungan materi kitab tersebut tidak mencerminkan bentuk sastra (*adab*) yang dimiliki oleh Imam ‘Aliy. Hal itu didasari oleh beberapa alasan: (1) karya sastra dan sejarah yang muncul sebelum al-Radliy nihil dari sejumlah besar materi yang terkandung dalam kitab *Nahj al-Balâghah*; (2) ada sebagian isi khotbah dalam kitab itu mengandung butir-butir pemikiran yang tidak sesuai dengan zaman ‘Aliy, bentuk kalimat yang panjang-panjang juga tidak dijumpai waktu itu, susunan kalimat dalam kitab itu sebagiannya bersajak, padahal tidak mungkin ‘Aliy menuliskan khotbah-khotbahnya dalam bentuk sajak karena Nabi saw. sendiri melarang untuk bersajak, lagi pula dalam kitab itu terdapat pola dan gaya bahasa (*uslub*) sufi ataupun istilah-istilah keilmuan yang tidak pernah ditemukan kecuali pada masa-masa belakangan; (3) ada sebagian isi kandungan kitab itu yang memuat celaan terhadap sahabat, misalnya dalam salah satu khotbahnya yang dikenal dengan khotbah *al-siyiqiyah* (busa unta).⁴⁴⁷

Namun demikian, alasan-alasan itu telah ditolak oleh para sarjana yang memakai kitab *Nahj al-Balâghah* sebagai rujukan, meski tak dapat disangkal bahwa sebagian isi kitab itu mengandung ungkapan-ungkapan yang terasa asing bagi sastra Imam ‘Aliy, sebagaimana halnya sebagian ungkapannya telah sampai ke berbagai daerah, dalam waktu lama, lalu ada yang

⁴⁴⁵ Ibn Khallikân, *Wafayât al-A‘yân*, jilid III, h. 313.

⁴⁴⁶ Seperti dikutip dalam ‘Âsyûr dan al-Bannâ, “Nahj al-Balâghah”, h. 5.

⁴⁴⁷ ‘Âsyûr dan al-Bannâ, “Nahj al-Balâghah”, h. 7. Menyangkut materi khotbah *al-siyiqiyah*, lihat al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, h. 27-32; Ibn Abi al-Ḥadîd, *Syarḥ Nahj al-Balâghah*, (Beirut: Dâr al-Fikr li al-Jamî‘, 1388 H), jilid I. 50-70. Bagian lain dari materi kitab *Nahj al-Balâghah* yang dinilai palsu oleh sarjana hadis, lihat Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimy, *Qawâ‘id al-Tahdîs min Funnûn Mushthalah al-Ḥadîs*, (Mesir: ‘Isâ al-Ḥalabiy, t. th.), h. 162-163.

menambahkan secara paksa sesuatu yang pada dasarnya tidak berasal dari ‘Aliy ibn Abî Thâlib. Sementara itu, menyangkut tudingan bahwa karya-karya sastra dan sejarah sebelum al-Syarîf al-Radliy kosong dari sebagian besar isi kitab *Nahj al-Balâghah*, maka hal itu tidak dapat diterima. Pasalnya, sejarawan al-Mas‘ûdiy pernah melaporkan keberadaan khotbah ‘Aliy yang jumlahnya mencapai 480 buah lebih. Demikian juga, menyangkut kritikan seputar gaya bahasa (*uslûb*) dan butir-butir pemikiran yang tidak sesuai dengan zaman dan karakteristik sastra Imam ‘Aliy, maka telah dijawab bahwa bukan hal yang mustahil jika ‘Aliy menggunakan bentuk sajak, dan dia sendiri telah lama bergaul dengan Nabi saw. bahkan sejak kecil, sehingga cukup mengerti bentuk-bentuk yang berlaku dan aturan yang benar. Ungkapan-ungkapan yang panjang juga bukan mustahil termasuk bagian dari gaya bahasa ‘Aliy. Sementara tentang istilah-istilah keilmuan yang tidak pernah dijumpai selain pada masa-masa belakangan, maka dapat dipastikan bahwa sebagian istilah itu termasuk sesuatu yang dimasukkan secara paksa dalam khotbah-khotbah dan pernyataan ‘Aliy.⁴⁴⁸ Selain itu, menyangkut kritikan bahwa ada sebagian ungkapan dalam kitab *Nahj al-Balâghah* yang berisi celaan terhadap sahabat, maka telah dijawab oleh sebagian sarjana Syi‘ah bahwa perbedaan pandangan antara ‘Aliy dan sahabat lainnya dalam hal kekhalifahan bukanlah rahasia, sehingga senggung-menyenggung di antara mereka tidak harus dianggap sebagai suatu yang asing.⁴⁴⁹ Jadi, mungkin saja terdapat sebagian isi kitab *Nahj al-Balâghah*—sebagaimana halnya hadis Nabi saw.—telah dipalsukan oleh orang atau kelompok tertentu dalam perjalanan sejarahnya, namun hal ini tidak menjadi bukti bahwa seluruh isi kitab itu adalah palsu.

⁴⁴⁸ ‘Âsyûr dan al-Bannâ, “*Nahj al-Balâghah*”, h. 7-8.

⁴⁴⁹ Lihat komentar Syed Ali Reza dalam Syarîf al-Radliy, *Puncak Kefasihan: Pilihan Khotbah, Surat, dan Ucapan Amirul Mukminin ‘Ali ibn Abi Thalib*, terj. Muhammad Hasyim Assagaf, (Jakarta: Lentera, 1997), h. 20.

Dengan melihat perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis sebagaimana diuraikan di atas, dan juga pemaparan panjang sebelumnya, dapat diketahui bahwa ada perbedaan tertentu dalam karya kompilasi hadis yang ditulis oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Sejumlah sarjana menilai bahwa faktor mazhab atau aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan itu. Gibb, misalnya, menyebutkan bahwa aliran yang berbeda-beda dalam Islam cenderung menggunakan koleksi-koleksi hadis tersendiri yang berasal dari mereka, termasuk kaum Syi'ah yang telah menyusun karya-karya standar mereka sendiri, dan tidak mau mengakui hadis-hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.⁴⁵⁰

Lebih jauh, menurut Arkoun, perbedaan yang mencolok antara kompilasi-kompilasi hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah—termasuk juga Khawarij—pada dasarnya merujuk kepada akar kultural yang berbeda dari masing-masing kelompok yang bersaing untuk memonopoli hadis dan mengontrolnya. Hadis itu sendiri telah menjadi unsur persyaratan bagi legitimasi kekuasaan khalifah Sunni, yang terus memperoleh oposisi ketat dari golongan Syi'ah dan Khawarij. Tujuan akhir dari persaingan itu adalah menguasai pucuk pimpinan masyarakat Islam, baik melalui jalur *khilâfah* maupun *imâmah*. Persaingan itu tampak jelas dalam berbagai hal, termasuk judul-judul dari tiap-tiap kompilasi hadis yang mencerminkan kemuliaan atau keagungan masing-masing golongan atas golongan lainnya, dan masing-masing golongan menganggap kompilasi hadis milik golongan lainnya tidak sah dan palsu.⁴⁵¹

Hassan Hanafi pada dasarnya menyetujui jika *tadwîn* hadis tidak dapat dilepaskan dari kepentingan kelompok. Dalam melakukan pengumpulan hadis, ulama seperti al-Bukhâriy dan Muslim tidak terlepas dari praduga bahwa ada kepentingan untuk

⁴⁵⁰ Gibb, *Mohammedanism*, h. 59.

⁴⁵¹ Arkoun, *al-Fikr al-Islamîy*, h. 101-102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 45.

menetapkan otoritas mereka sendiri, yakni kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Begitupun kaum Syi'ah sebagai kelompok oposisi juga mempunyai kumpulan hadis yang mendukung dan membenarkan klaim politis mereka.⁴⁵²

Sementara itu, Ali Ahmad al-Salus menilai bahwa kemunculan kitab-kitab hadis dari beberapa sekte dalam Islam yang memiliki akidah tertentu belum lagi terjadi, kecuali setelah sekte-sekte itu sendiri mapan dari segi akidah dan menancapkan pengaruh kepada para pengikutnya. Hal demikian tidak dapat dihindari karena kitab-kitab itu disusun untuk menguatkan akidah mereka dan mengajak orang lain untuk masuk ke dalam akidah mereka. Bahkan, menurut al-Salus, terdapat suatu fase antara kokohnya akidah tiap-tiap sekte dengan penyusunan kitab hadis mereka yang disebut dengan fase pembuatan riwayat. Mereka meriwayatkan dan menjadikannya sebagai hujah sebelum dihimpun dalam sebuah kitab.⁴⁵³ Sedangkan di sisi lain, Rasul Ja'fariyan mengakui bahwa sejarah hadis Syi'ah berbeda dengan hadis Sunni. Perbedaan itu timbul karena keteguhan kaum Syi'ah terdahulu dalam menuliskan hadis dan secara khusus karena keyakinan mereka atas kepemimpinan para imam Ahli Bait yang kehadirannya tetap berlangsung hingga pertengahan abad III H/IX M.⁴⁵⁴

Sejumlah pandangan yang telah diutarakan secara umum mengakui bahwa faktor aliran merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis di kalangan umat Islam. Namun demikian, selalu disadari bahwa tidak ada proses sejarah yang dapat diterangkan dengan

⁴⁵² Hassan Hanafi, "Pengantar", dalam Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*, terj. Asyrof Syarifuddin, (t.t.: Trotoar, 2006), h. xx.

⁴⁵³ al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*, jilid II, h. 91.

⁴⁵⁴ Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis*, h. 8.

faktor tunggal.⁴⁵⁵ Ahmad Lutfi Fathullah, seorang sarjana hadis, tidak menolak jika muncul anggapan bahwa perbedaan akidah dalam aliran-aliran Islam telah memberikan dampak terhadap perbedaan hadis yang diakui oleh masing-masing kelompok. Kelompok Sunni, misalnya, hanya berpegang pada riwayat-riwayat Sunni saja, kelompok Syi'ah hanya mengakui hadis-hadis riwayat mereka saja, dan demikian seterusnya. Namun, menurutnya, perbedaan yang sesungguhnya tidaklah seekstrem dengan yang digambarkan. Jika anggapan tersebut diterima sepenuhnya, maka dapat memberikan kesan bahwa hadis tidak terjaga, masing-masing kelompok cenderung egois dan hanya mementingkan kelompoknya sendiri. Lebih jauh lagi, hadis-hadis yang ada banyak dibuat oleh kelompok tertentu untuk kepentingan mazhab sendiri dan mendiskreditkan mazhab yang berseberangan dengannya. Dampak terbesar dari anggapan seperti itu adalah hadis-hadis yang ada tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya karena telah dibuat atau dipalsukan oleh mazhab tertentu untuk kepentingan mereka.⁴⁵⁶

Lutfi Fathullah boleh jadi benar dalam hal ini. Meskipun perbedaan mazhab dianggap sebagai salah satu faktor penyebab bagi munculnya kompilasi-kompilasi hadis yang berbeda antara aliran-aliran dalam Islam, tidak selalu hal itu membawa kepada perbedaan dalam penyusunan karya kompilasi hadis di antara aliran-aliran yang ada. Sejumlah aliran kalam, seperti Murjiah, Jabariyah, Qadariyah, dan Muktaizilah, sejauh ini tidak pernah diungkapkan memiliki karya kompilasi hadis tersendiri, kendati ada beberapa aliran tertentu—misalnya Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—yang mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri. Jadi, perbedaan mazhab di antara sebagian aliran dalam Islam memang telah menyebabkan terjadinya perbedaan

⁴⁵⁵ Kontowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 90.

⁴⁵⁶ Ahmad Lutfi Fathullah, "Pengaruh Aqidah dalam al-Jarh wa al-Ta'dil", *Al-Insan*, no. 2, vol. 1, 2005, h. 35.

dalam penyusunan karya kompilasi hadis yang diakui mereka, namun bagi sebagian aliran lainnya tidaklah membawa perbedaan seperti itu. Satu hal yang patut dilacak di sini adalah mengapa perbedaan mazhab antara Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah telah melahirkan karya-karya kompilasi hadis yang berbeda, sementara bagi aliran-aliran lainnya tidaklah demikian.

Jika ditelusuri pada akar sejarahnya, kemunculan ketiga aliran itu—Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—pada dasarnya lebih banyak bersentuhan dengan persoalan politik. Bahkan, menurut catatan Abû Zahrah, Khawarij dan Syi'ah masuk dalam aliran-aliran politik Islam (*al-madzâhib al-siyâsiyyah*), berbeda misalnya dengan kelompok Murjiah, Jabariyah, Qadariyah, dan Muktzilah yang sejauh ini memang dikenal sebagai aliran-aliran teologi Islam (*al-madzâhib al-i'tiqâdiyyah*).⁴⁵⁷

Menurut pengamatan beberapa ahli, aliran Khawarij lahir setelah terjadinya peristiwa *tahkîm* (arbitrase).⁴⁵⁸ Kesediaan 'Aliy menerima *tahkîm* (arbitrase) yang diajukan Mu'âwiyah telah menyebabkan sebagian pengikutnya keluar dari barisan yang kemudian dalam sejarah dikenal dengan nama Khawarij. Sementara itu, di kalangan para pengamat belum terjadi kesepakatan mengenai awal kemunculan Syi'ah (pendukung setia 'Aliy). Ada beberapa momen penting yang dianggap telah menandai kemunculan awal Syi'ah, yakni peristiwa kematian Nabi

⁴⁵⁷ Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, h. 49-264. Meski begitu, Abû Zahrah menyadari bahwa aliran-aliran politik Islam itu pun memiliki pandangan-pandangan teologi dan bahkan fikih. Kelompok Syi'ah, misalnya, selain dikenal sebagai aliran politik, juga memiliki metode tertentu dalam pembahasan teologi, dan kemudian membawa implikasi lebih jauh terhadap mazhab fikih Syi'ah yang disebut dengan fikih Ja'fariyah dan Zaidiyah. Begitupun golongan Khawarij, di samping sebagai aliran politik, juga memiliki pandangan-pandangan di bidang teologi, dan pada gilirannya memberikan pengaruh terhadap mazhab fikih Khawarij yang dikenal dengan fikih Ibadliyah. Lihat Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, h. 49-50.

⁴⁵⁸ al-Juhaniy, *al-Mausû'at al-Muyassarât*, jilid I, h. 52; Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 244-245; Jâlîy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 51.

saw., huru-hara (kekacauan) di akhir pemerintahan ‘Utmân ibn ‘Affân, *tabkêim* (arbitrase) dan diikuti dengan keluarnya kelompok Khawarij, serta terbunuhnya Husain ibn ‘Aliy di Karbala.⁴⁵⁹ Meski masih terjadi silang pendapat, yang jelas kemunculan Syi‘ah amat dipengaruhi oleh persoalan politik. Bahkan, menurut pengamatan Gibb, dalam sejarahnya yang awal golongan Syi‘ah lebih menampakkan diri sebagai gerakan revolusi sosial melawan kaum Sunni sebagai kelas penguasa ketimbang oposisi teologis terhadap doktrin-doktrin Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.⁴⁶⁰ Golongan Khawarij dan Syi‘ah sendiri bertentangan secara diametral dalam doktrin politik dan teologi mereka. Di luar golongan Khawarij dan Syi‘ah yang berseberangan itu, terdapat kelompok Jumah (mayoritas) yang mendukung ide persatuan (*jamâ‘ah*) dan tidak terseret pada pandangan kaum Khawarij ataupun Syi‘ah.⁴⁶¹ Kelompok moderat itulah yang kelak dikenal dengan nama Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.

Dalam perkembangan sejarahnya, aliran Khawarij, Syi‘ah, maupun Ahl Sunnah wa al-Jamâ‘ah, terbukti mempunyai karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Maka dapat dipertanyakan, apakah perbedaan itu merupakan suatu yang kebetulan saja atau sangat terkait dengan doktrin politik mereka? Bagaimanapun perbedaan doktrin politik—atau juga teologi—dari aliran-aliran itu sedikit banyak telah membawa pengaruh terhadap pandangan keagamaan, termasuk dalam bidang fikih atau bahkan dalam persoalan hadis.⁴⁶² Karena itulah, menurut Hamidullah, perbedaan pandangan seputar persoalan hadis bersifat inter-sektarian. Dia pun menulis, “*The difference of opinion*

⁴⁵⁹ Ahmad Mahmûd Shubhîy, *Fî ‘Ilm al-Kalâm: Dirâsat Falsafîyyah*, (Iskandariyah: Dâr al-Kutub al-Jâmi‘iyah, 1969), h. 298.

⁴⁶⁰ Gibb, *Mohammedanism*, h. 83.

⁴⁶¹ Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥadditsîn*, h. 82.

⁴⁶² Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥadditsîn*, h. 83.

about Hadīth is inter-sectarian. Differences of opinion exist between the sects as well as within the members of each sect."⁴⁶³

Hamidullah lebih lanjut mengajukan analisis bahwa perbedaan antara karya-karya kompilasi hadis, khususnya yang ditulis oleh kaum Sunni dan Syi'ah, pada dasarnya hanya terletak pada sanad (*chain of narrators*), dan bukan pada persoalan substansial menyangkut materi hadis (*contents of the traditions*).⁴⁶⁴ Namun sayang, hal itu belum mampu memberikan penjelasan secara meyakinkan tentang adanya kesenjangan antara jalur periwayatan (sanad) hadis yang digunakan oleh ulama Sunni dan Syi'ah.

Berbeda dengan apa yang diungkapkan Hamidullah, kajian ini berusaha membuktikan bahwa perbedaan yang terjadi antara karya-karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Sunni dan Syi'ah—atau bahkan juga Khawarij—bukan sekadar menyangkut masalah sanad, tetapi lebih jauh ada persoalan ideologis dan politis yang tersembunyi di balik penulisan karya-karya itu. Hourani menyatakan bahwa perdebatan politis dan teologis pada tiga abad pertama telah mengambil manfaat dari hadis, dan bahkan pada tingkat yang lebih luas pihak-pihak yang terlibat dalam perdebatan itu juga menyusun kumpulan hadis.⁴⁶⁵ Begitupun al-Jâbiriy menandakan, "Tidak ada pilihan lain kecuali mengakui bahwa di balik proses kodifikasi dengan beragam bentuknya, terdapat latar belakang pertarungan sosial politik dan ideologis."⁴⁶⁶

Sejarah telah menunjukkan bahwa pertarungan antar faksi politik Islam menjadi penyebab munculnya aksi pemalsuan hadis. Kelompok Syi'ah Rafidlah, sebagai salah satu faksi politik Islam, misalnya dilaporkan telah membuat begitu banyak hadis palsu

⁴⁶³ Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 51.

⁴⁶⁴ Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 51-54.

⁴⁶⁵ Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar, (Bandung: Mizan, 2004), h. 154.

⁴⁶⁶ al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 113.

untuk mendukung klaim politis dan ideologis mereka.⁴⁶⁷ Sementara di sisi lain, sebagian kecil kelompok Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah terlibat dalam pemalsuan hadis untuk menandingi klaim politis dan ideologis kaum Syi'ah.⁴⁶⁸ Begitupun golongan Khawarij dikabarkan telah membuat hadis palsu meski jumlahnya sangat sedikit, karena menurut pandangan mereka orang yang melakukan kebohongan adalah kafir.⁴⁶⁹ Sehingga dari sini tidak berlebihan jika Fazlur Rahman menandaskan bahwa di antara faksi-faksi politik yang saling berseberangan berusaha mempengaruhi opini publik melalui media hadis dan menggunakan nama dari otoritas-otoritas hadis yang agung. Hal itu merupakan fakta yang tak dapat disangkal oleh siapa pun yang mengetahui sejarah Islam awal.⁴⁷⁰

Meski demikian, pengaruh hadis palsu dalam karya-karya kompilasi hadis utama barangkali tidak sebesar apa yang diduga oleh sebagian orang, karena para penghimpun hadis telah melakukan seleksi secara ketat untuk memisahkan hadis-hadis yang asli dari yang palsu. Pengaruh doktrin politik atau teologi dari tiap-tiap aliran itu justru dapat diamati dalam kasus periwiyatan, penyeleksian, dan penghimpunan hadis. Akibat perpecahan politik yang terjadi pada akhir kekuasaan *al-khulafâ' al-râsyidîn*, kelompok Syi'ah hanya mau mengakui hadis-hadis yang diterima dari Ahli Bait (keluarga Nabi saw.) dan pengikut setia 'Aliy ibn Abî Thâlib.⁴⁷¹ Mereka pun menganggap hadis-hadis yang

⁴⁶⁷ Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 206; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muḥaddîtsûn*, h. 92-98; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 80-81; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 195-198; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 418-419; Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith*, h. 35-37.

⁴⁶⁸ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 81; 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 64.

⁴⁶⁹ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muḥaddîtsûn*, h. 86-87; 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 65; Musfir 'Azmulîh al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadl: t.p.,1414 H/1984 M), h. 31.

⁴⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 49.

⁴⁷¹ Muḥammad al-Husain Âlu Kâsyif al-Ghithâ', *Asbl al-Syî'ah*, h. 83; Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 240.

berasal dari para imam Ahli Bait sepenuhnya otoritatif.⁴⁷² Lebih jauh, kelompok Syi'ah mau menerima riwayat-riwayat dari sahabat tertentu yang dikenal sebagai pendukung setia 'Aliy ibn Abî Thâlib, misalnya Salmân al-Fârisiy, 'Ammâr ibn Yâsir, Abû Dzâr al-Ghiffâriy, al-Miqdâd ibn al-Aswad, Jâbir ibn 'Abdillâh, Ibn Taihân, 'Abdullâh ibn Mas'ûd, Khudzaifah ibn al-Yamân, serta Abû Râfi', tetapi sebaliknya mereka menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat, dan bahkan mereka secara pedas mencaci-maki para periwat hadis, seperti Abû Hurairah, Samurah ibn Jundub, 'Amr ibn al-'Ash, al-Mughîrah ibn Syu'bah, 'Urwah ibn al-Zubair, dan lainnya.⁴⁷³ Begitupun dalam proses periwatatan ataupun penyeleksian hadis, mereka umumnya menilai lemah periwat-periwat yang berasal dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, dan sebaliknya menerima periwatatan kaum Syi'ah dari Ahli Bait.⁴⁷⁴ Akan tetapi, harus segera dicatat bahwa Syi'ah bukanlah suatu entitas yang tunggal. Sepanjang perjalanan sejarahnya, aliran Syi'ah telah terpecah menjadi banyak sekte. Antara satu sekte dengan sekte lainnya sering kali terjadi perbedaan paham. Tanpa pemahaman secara tepat atas perbedaan itu boleh jadi akan memunculkan kesalahan

⁴⁷² Muḥammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâhîs al-Alfâz wa al-Mulâzamât al-'Aqliyyah*. (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablighât al-Islâmiy Hauzat al-'Ilmiyah, 1419 H), juz I, h. 63; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 202; 'Abd al-Muththalib, *Tantsîq al-Sunnat*, h. 17; Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 241; R. Marston Speight, "Hadith", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. II, h. 84.

⁴⁷³ Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 240. Hal itu barangkali searah dengan laporan yang menyebutkan bahwa bagi kaum Syi'ah (Rafidlah) hampir seluruh sahabat telah murtad, kecuali hanya tersisa tiga hingga belasan orang. Lihat Azami, *Dirâsat fî al-Ḥadîts*, juz I, h. 25; Syâkir, *al-Bâ'its al-Ḥatsîs*, h. 177; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 124. Sementara kaum Syi'ah Imamiyah, menurut informasi Kâsyif al-Ghitâ', telah menolak periwatatan hadis dari Abû Hurairah, Samurah ibn Jundub, Marwân ibn al-Hakam, 'Amrân ibn Ḥaththân al-Khârījīy, dan 'Amr ibn al-'Ash. Lihat Kâsyif al-Ghithâ', *Asbl al-Sy'ah wa Ushûluhâ*, h. 84.

⁴⁷⁴ Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 210; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 202.

persepsi. Kesalahan yang sering terjadi, menurut Rasul Ja'fariyan, adalah kebiasaan mencampuradukkan keyakinan dan ajaran semua golongan Syi'ah, tanpa pandang bulu. Misalnya, mereka tidak membedakan antara Syi'ah Ghulat (ekstrem) dan Syi'ah Mu'tadilin (moderat). Hal ini tentu saja mengakibatkan adanya satu keyakinan kelompok tertentu yang dinisbahkan kepada kelompok lainnya, padahal kelompok kedua tidak memiliki keyakinan demikian.⁴⁷⁵

Dalam komunitas Syi'ah itu, misalnya, terdapat sekte Imamiyah dan Zaidiyah yang diakui memiliki pandangan teologis relatif moderat.⁴⁷⁶ Berbeda sekali dengan sekte Kaisaniyah, Muallihah, dan Hululiyah yang rata-rata berpandangan ekstrem.⁴⁷⁷ Sekte Imamiyah berpendirian bahwa para sahabat—seperti halnya manusia lainnya—dapat dikategorikan sebagai berikut: (1) sebagiannya merupakan orang-orang yang diakui keadilannya, termasuk di dalamnya adalah para ulama dan periwayat hadis; (2) sebagiannya adalah para pembangkang, orang-orang munafik, ataupun ahli-ahli maksiat; dan (3) sebagiannya lagi merupakan orang-orang yang hal-ihwalnya tidak diketahui (*majhûl al-hâl*).⁴⁷⁸ Lebih lanjut, menyangkut periwayatan hadis yang berasal dari kelompok non-Imamiyah setidaknya muncul tiga arus pendapat yang berbeda: (1) ditolak periwayatannya secara mutlak; (2) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji oleh kaum Imamiyah; dan (3) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji, serta mata-rantai periwayat, baik sebelum maupun sesudahnya, berasal dari kelompok Imamiyah.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Syaikh Rasul Ja'fariyan, *Menolak Isu Perubaban al-Quran*, terj. Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1412 H/1991 M), 115.

⁴⁷⁶ Syed Husain M. Jafri, "Shi'i Islam: Historical Overview", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia*, vol IV, h. 59; Syaikh Rasul Ja'fariyan, *Menolak Isu*, h. 116.

⁴⁷⁷ Ja'fariyan, *Menolak Isu*, h. 116.

⁴⁷⁸ Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 591-592.

⁴⁷⁹ Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 311.

Pandangan mereka secara umum tercermin dalam karya-karya kompilasi hadis yang mereka tulis. Kelompok Syi'ah Imamiyah, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, mempunyai empat karya hadis utama yang dikenal dengan "*al-Kutub al-Arba'ab*". Di dalamnya termuat hadis-hadis yang diriwayatkan dari jalur Ahli Bait atau sahabat-sahabat tertentu yang otoritasnya diakui. Sikap yang agak moderat pun tercermin dalam kitab-kitab hadis Syi'ah itu. Misalnya saja, dalam *al-Kâfîy*—kitab yang paling sahih di antara karya-karya hadis Syi'ah lainnya—dilaporkan terdapat ribuan periwayat yang bukan berasal dari kelompok Imamiyah.⁴⁸⁰

Sementara itu, sekte Zaidiyah mempunyai pandangan seputar sahabat yang jauh lebih moderat dibanding dengan sekte-sekte Syi'ah lainnya. Mereka tidak mau mengkafirkan para sahabat ataupun mencaci-maki mereka,⁴⁸¹ dan menganggap sah kekhalifahan Abû Bakr dan 'Umar serta mengakui keutamaan mereka.⁴⁸² Sekte Zaidiyah mempunyai karya kompilasi hadis yang

⁴⁸⁰ Ada laporan yang menyebutkan bahwa dalam kitab *al-Kâfîy* karya al-Kulainiy di antaranya tercantum hadis *muvatstsaq* sebanyak 1.118 buah, hadis *qawîy* berjumlah 302 buah, dan hadis daif sebanyak 9.485 buah. Lihat Syaikh Ja'far al-Subhâniy, *ʿIlm al-Rijâl*, h. 357. Dalam pandangan kaum Syi'ah Imamiyah, hadis *muvatstsaq* adalah hadis yang sanadnya bersambung kepada orang yang maksum, dan pada mata-rantai transmisinya terdapat periwayat yang rusak akidahnya (non-Imamiyah), namun dinyatakan *tsiqab* oleh kelompok Syi'ah Imamiyah, serta periwayat-periwayat lainnya dinyatakan *tsiqab*. Hadis *qawîy*, yang terkadang disamakan dengan *muvatstsaq*, adalah hadis yang sebagian periwayat atau seluruh periwayat dalam sanad merupakan orang-orang yang terpuji dari kalangan non-Imamiyah, dan tidak ada seorang pun yang melemahkan hadisnya. Sementara hadis daif adalah hadis yang dalam sanadnya terdapat orang-orang yang tercela karena fasik atau yang sejenisnya, ataupun tidak diketahui hal-ihwalnya. Boleh jadi kebanyakan mereka juga berasal dari kelompok non-Imamiyah karena bagi kaum Imamiyah orang-orang dari luar mazhabnya dianggap telah rusak akidahnya. Untuk lebih jelasnya seputar pengertian hadis-hadis tersebut, lihat al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240-241; al-Subhâniy, *ʿIlm al-Rijâl*, h. 357; al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syah*, jilid II, h. 129-130.

⁴⁸¹ Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 248.

⁴⁸² Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 258; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 124.

dikenal dengan *Musnad* Imam Zaid. Gambaran isi karya itu secara umum telah dijelaskan sebelumnya.

Berbeda dengan Syi'ah, golongan Khawarij berpendirian bahwa seluruh sahabat berpredikat adil sebelum terjadinya fitnah (perang saudara), tetapi kemudian mereka mengkafirkan 'Aliy ibn Abî Thâlib, 'Utmân ibn 'Affân, orang-orang yang ikut dalam Perang Unta, dua belah pihak yang terlibat dalam peristiwa *tabkîm* (arbitrase), dan orang-orang yang menyetujui atau membenarkannya. Sejak itulah mereka menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat.⁴⁸³ Bahkan, sekte tertentu dari golongan Khawarij mengkafirkan orang-orang Islam yang berada di luar mazhabnya.⁴⁸⁴ Sehingga dapat diduga jika mereka juga menolak periwayatan hadis yang berasal dari luar kelompok. Namun, golongan Khawarij, sebagaimana halnya Syi'ah, bukanlah suatu entitas yang tunggal. Ada sekte-sekte tertentu dari kelompok Khawarij yang berpandangan ekstrem, namun ada pula sebagian yang berpaham lebih moderat.

Dalam kelompok Khawarij, misalnya, muncul sekte Ibadliyah yang memiliki pandangan relatif moderat.⁴⁸⁵ Dengan paham moderat seperti itu tidak mengherankan jika 'Abdullâh ibn Ibâdl, pemimpin Ibadliyah, tidak mau mengikuti sekte Azariqah dalam melawan Bani Umayyah. Bahkan, ia mempunyai hubungan baik dengan khalifah 'Abd al-Mâlik ibn Marwân. Begitupun, Jâbir ibn Zaid al-Azdiy, pemimpin Ibadliyah setelahnya, mempunyai hubungan baik dengan al-Hajjâj, padahal saat itu al-Hajjâj dengan

⁴⁸³ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 124.

⁴⁸⁴ Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 250.

⁴⁸⁵ Mereka beranggapan bahwa orang Islam yang berbuat dosa besar atau yang berseberangan mazhab dengannya bukanlah kufur akidah, namun hanyalah kufur nikmat. Selain itu, mereka juga membolehkan anggota kelompok mereka mengikat tali pernikahan ataupun saling mewarisi dengan pengikut aliran lainnya. Lihat Abû al-Fath Muhammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Ahmad al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 132; Muhammad Ahmad Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, h. 127; al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz V, h. 260; Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 248.

kerasnya memerangi sekte-sekte Khawarij yang bersikap ekstrem.⁴⁸⁶ Sekte Ibadliyah itu mempunyai karya kompilasi hadis yang disebut dengan *Musnad* al-Rabî‘ ibn Habîb atau *al-Jâmi‘ al-Shahîh*.⁴⁸⁷ Di dalamnya tercantum hadis-hadis yang diriwayatkan dari ‘Aliy ibn Abî Thâlib, ‘Utmân ibn ‘Affân, ‘Â‘isyah, Abû Hurairah, Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Umar, Anas ibn Mâlik, Abû Sa‘îd al-Khudriy, Mu‘âwiyah, Marwân ibn al-Hakam, dan lainnya.⁴⁸⁸ Kalangan Ibadliyah mengklaim bahwa *Musnad* al-Rabî‘ ibn Habîb merupakan kitab hadis yang paling sahih, dan mereka pun berpandangan bahwa hadis-hadis yang termuat di dalamnya juga terdapat dalam *al-Kutub al-Sittab*. Hal itulah barangkali yang membuat mazhab Ibadliyah lebih dekat dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.⁴⁸⁹ Al-Subhâniy, seorang ulama Syi‘ah Imamiyah, mengajukan analisis menarik seputar kedekatan itu. Menurutnya, Jâbir ibn Zaid, seorang pemimpin Ibadliyah, pada dasarnya telah mengambil otoritas dari sahabat-sahabat Nabi yang sekaligus juga menjadi sandaran mazhab-mazhab Sunni, seperti Hanafiyah, Malikiyah, Syafi‘iyah, dan Hanabilah. Sehingga tidak mengherankan jika apa yang dikumpulkan Jâbir ibn Zaid dan ulama, fukaha, serta kolektor hadis Ibadliyah, seperti Rabî‘ ibn Habîb atau lainnya, tidak lain adalah hadis-hadis yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Tirmidziy, al-Nasâ‘iy, Ibn Mâjah, dan lainnya.⁴⁹⁰

Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, berbeda dengan Syi‘ah dan Khawarij, berpendapat bahwa seluruh sahabat adil,

⁴⁸⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah, Aliran-aliran, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 21; lihat pula “Ibâdiya”, dalam H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1961), 143.

⁴⁸⁷ Jâliy, *Dirâsat ‘an al-Firaq*, h. 78.

⁴⁸⁸ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 23; Jâliy, *Dirâsat ‘an al-Firaq*, h. 78.

⁴⁸⁹ Jâliy, *Dirâsat ‘an al-Firaq*, h. 78.

⁴⁹⁰ al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz V, h. 279.

baik sebelum atau setelah terjadinya fitnah.⁴⁹¹ Sementara itu, mereka mengajukan kritik terhadap para periwayat hadis setelah generasi sahabat. Kritik itu secara nyata diarahkan pada sisi keadilan dan kedabitan periwayat, bukan pada afiliasi mazhab atau aliran. Ahmad Amîn mengklaim bahwa perbedaan mazhab telah ikut memberikan pengaruh terhadap persoalan *al-jarḥ wa al-ta'dîl*. Kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, misalnya, menilai cacat sejumlah besar periwayat dari golongan Syi'ah, sehingga hadis-hadis yang diriwayatkan oleh kaum Syi'ah dari 'Aliy ibn Abî Thâlib juga dianggap tidak sah.⁴⁹² Namun, klaim tersebut segera dibantah oleh al-Sibâ'iy. Menurutnya, tidaklah benar jika dikatakan bahwa silang pendapat dalam penerapan *al-jarḥ wa al-ta'dîl* berangkat dari perbedaan mazhab atau aliran, karena pada dasarnya hal itu dapat berlangsung antar ulama Sunni sendiri ataupun antara ulama Sunni dengan ulama dari mazhab lainnya.⁴⁹³

Jika demikian, maka ada satu persoalan yang perlu diklarifikasi menyangkut sikap kaum Sunni terhadap para periwayat hadis yang berafiliasi dengan aliran-aliran tertentu yang dianggap bidah.⁴⁹⁴ Sebuah laporan yang bersumber dari Ibn Sîrîn (w. 110 H) menyebutkan, "Pada mulanya orang-orang tidak pernah bertanya tentang sanad sampai terjadinya fitnah. Setelah terjadinya fitnah mereka senantiasa menanyakan sanad untuk dapat menerima hadis yang berasal dari Ahl al-Sunnah dan menolak hadis yang berasal dari pelaku bidah."⁴⁹⁵ Namun, sejauh ini di

⁴⁹¹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Ist'âb*, jilid I, h. 19; al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Kbulâshat fî Ushûl al-Ḥadîts*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 123; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 482; Ibn Katsîr, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 122; Syâkir, *al-Bâ'its al-Ḥatsîs*, h. 176-177; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 392-393.

⁴⁹² Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 210.

⁴⁹³ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatubâ*, h. 203.

⁴⁹⁴ al-Khathîb al-Baghdâdiy telah menyebutkan aliran-aliran tertentu yang dianggap bidah, misalnya Qadariyah, Khawarij, dan Rafidlah. Lihat al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 120.

⁴⁹⁵ Muslim, *Shahîḥ Muslim*, h. 7; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 122.

kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah secara garis besar berkembang dua arus pendapat yang berbeda menyangkut periwayatan dari pelaku bidah: (1) tidak mau menerima periwayatan dari pelaku bidah secara mutlak, tanpa melihat apa pun jenis bidahnya. Hal itu antara lain dikemukakan oleh Mâlik ibn Anas; (2) mau menerima periwayatan dari pelaku bidah dengan syarat-syarat tertentu. Mereka masih membedakan perbuatan bidah menjadi dua jenis, yakni yang menyebabkan kekafiran bagi pelakunya dan tidak menyebabkan kekafiran bagi pelakunya. Perbuatan bidah yang menyebabkan kekafiran, maka pelakunya tidak akan diterima periwayatannya. Sedangkan perbuatan bidah yang tidak menyebabkan kekafiran, maka pelakunya masih dibedakan lagi menjadi dua: (a) jika menghalalkan kebohongan untuk membela kepentingan mazhabnya, maka periwayatannya tidak dapat diterima; dan (b) jika tidak menghalalkan kebohongan, menurut sebagian pendapat periwayatannya dapat diterima, baik mereka mengajak orang lain kepada perbuatan bidah atau tidak, sedangkan menurut mayoritas ahli hadis, periwayatan mereka dapat diterima asalkan tidak mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, tetapi apabila mereka mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, maka periwayatannya tidak dapat diterima.⁴⁹⁶ Sikap dan syarat-syarat yang diajukan oleh ulama Sunni ini secara jelas dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan terjadinya pemalsuan hadis, bukan atas dasar sektarianisme atau fanatisme mazhab.⁴⁹⁷

Sebagaimana disinggung sebelumnya, golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mempunyai enam kitab hadis utama yang dikenal dengan "*al-Kutub al-Sittah*". Secara umum kitab-kitab hadis Sunni itu menghimpun riwayat-riwayat yang diterima lewat jalur para sahabat yang otoritasnya diakui oleh kelompok Syi'ah dan

⁴⁹⁶ al-Baghdâdiy, *al-Kifâiyat*, h. 120-121; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 281-282; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîs*, h. 273.

⁴⁹⁷ Fathullah, "Pengaruh Aqidah", h. 37-39.

Khawarij, serta sahabat-sahabat lainnya. Lebih lanjut, dalam kitab-kitab hadis utama Sunni juga ditemukan banyak periwayat yang berasal dari kelompok Syi'ah, Khawarij, Qadariyah, Murjiah, dan Muktaẓilah.⁴⁹⁸ Hal itu tentu tidak mengherankan karena mereka memiliki pandang teologis dan politis yang lebih moderat dan inklusif dibanding dengan kelompok-kelompok lainnya.

Kesimpulan

Sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dari babak awal hingga tersusun karya-karya kompilasi hadis utama telah melalui fase-fase historis yang panjang dan rumit, serta banyak diwarnai kontroversi. Kontroversi itu menjadi semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Setidaknya tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap aliran mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Penelitian ini pun menunjukkan bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat resmi, namun terbatas telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Sumber-sumber Sunni dan Syi'ah secara jelas menguatkan bahwa selama periode kenabian telah ada beberapa dokumen hadis, seperti *Kitâb al-Shadaqah*, *Shahîfat al-Madînah*, naskah Perjanjian Hudaibiyah, dan surat-surat Nabi saw. Setelah periode kenabian, proses *tadwîn* hadis terus berlanjut pada periode sahabat, tabi'in, dan seterusnya, hingga akhirnya berhasil disusun “Enam Kompilasi Hadis Utama” (*al-Kutub al-Sittah*) untuk kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, meliputi: *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), dan *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H). Sementara itu, dalam kelompok Syi'ah berhasil disusun “Empat Kompilasi Hadis Utama” (*al-Kutub al-Arba'ah*),

⁴⁹⁸ Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmân al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts bi Syarḥ Alfîyyat al-Ḥadîts li al-'Iraqîy*, (Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz II, h. 66-67; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 284-285; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatubâ*, h. 203; Fathullah, “Pengaruh Aqidah”, h. 39.

yakni: *al-Kâfîy fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yahdlurub al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tabdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istibshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H).

Perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, sebagai bagian dari proses sejarah, tentu tidak terlepas dari pengaruh faktor-faktor tertentu. Sejumlah sarjana berasumsi bahwa faktor aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Namun, yang jelas hal itu tidak selalu menggiring kepada perbedaan dalam proses penyusunan karya-karya kompilasi hadis di antara golongan-golongan Islam. Peralnya, ada aliran-aliran tertentu dalam Islam, seperti Murjiah, Qadariyah, Jabariyah, dan Muktazilah, tidak disebut-sebut mempunyai karya kompilasi hadis tersendiri, meskipun golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, dilaporkan memiliki karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya. Hasil studi ini menunjukkan bahwa faktor ideologis dan politis justru merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis. Lebih lanjut, karena faktor ideologis dan politis pula terjadi pendiaman secara timbal balik oleh ulama Sunni maupun Syi'ah menyangkut proses *tadwîn* hadis. Sejauh ini, penulisan sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh ulama Sunni cenderung mendiamkan apa yang telah ditulis oleh ulama Syi'ah. Sebaliknya, historiografi tentang *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah juga melakukan hal serupa dengan mendiamkan apa yang telah dihasilkan oleh ulama Sunni.

Bab IV

KERANGKA METODOLOGIS *TADWĪN* HADIS

Selama proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis, para ahli hadis (*muhadditsīn*) tampaknya juga berusaha merumuskan perangkat metodologis yang demikian penting artinya bagi kegiatan *tadwīn* hadis. Kegiatan *tadwīn* hadis itu sendiri, meski semula lebih banyak diorientasikan pada proses penulisan atau penghimpunan hadis secara acak—tanpa upaya seleksi dan sistematisasi—dalam perkembangan berikutnya juga melibatkan proses penyeleksian dan sekaligus penyusunan hadis dalam sebuah kompilasi yang lebih sistematis. Jelasnya, *tadwīn* hadis telah mengalami proses evolusi dari sekadar penulisan dalam lembaran-lembaran tertentu, lalu penghimpunan dalam sebuah buku secara acak, sampai penyeleksian dan penyusunan hadis dalam sebuah kompilasi berdasarkan sistematika tertentu. Sehingga tidak heran jika *tadwīn* hadis secara metodologis juga mengalami fase-fase perkembangan dari yang mulanya sederhana hingga mencapai bentuk yang lebih canggih dan rumit.

Ketika telah mencapai fase perkembangan yang lebih matang, kegiatan *tadwīn* hadis melibatkan tiga langkah metodologis yang satu sama lain berjalan saling beriringan: (1) pengumpulan hadis; (2) kritik hadis; dan (3) penyusunan kitab hadis. Dalam hal ini Abū Syuhbah menulis:

يجمعون الأحاديث، وينقدون
والمسانيد ويحصون، ويؤلفون
الأحاديث كلها تقريبا
يعتبر الذهبي للأحاديث¹

¹ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syuhbah, *Difā' 'an al-Sunnat wa Radd Syubah al-Mustasyriqīn wa al-Kuttāb al-Mu'āshirīn*, (Beirut: Dār al-Jil, 1411 H/1991 M), h. 23. Sebelum memasuki fase *tadwīn*, tak diragukan lagi, kerangka

‘Dan para ulama senantiasa mengumpulkan hadis-hadis Nabi, mengkritik dan mengujinya, serta menyusun kitab-kitab *shahîh*, *sunan*, maupun *musnad*, sehingga terkumpul hadis-hadis Nabi secara keseluruhannya kira-kira pada abad ketiga yang dianggap sebagai era keemasan hadis dan sunnah.’

Abû Syuhbah juga mengakui bahwa penghimpunan dan kritik hadis dilakukan secara beriringan (*al-jam‘ wa al-naqd sâra janban ilâ janbin*).² Seiring dengan proses pengumpulan hadis, para ulama juga melakukan kritik sanad dan matan. Mereka tidak mau menerima suatu riwayat dari seseorang (nara sumber) sebelum meneliti kualitas keagamaan, kapasitas intelektual, dan integritas pribadinya. Mereka juga mengkritik matan hadis secara ilmiah dengan pemikiran yang matang dan hati-hati, tidak tergesa-gesa dan tidak asal menuding tanpa didasari dalil yang matang.³ Lebih jauh, Abû Syuhbah mengakui bahwa kegiatan *tadwîn* dilakukan secara terpadu dengan kegiatan kritik dan *al-jarh wa al-ta’dîl*.⁴ Bahkan, menurut al-Jâbiriy, *tadwîn* dan *tabwîb* dalam pengertian pengumpulan dan klasifikasi, tidak mungkin dapat terlaksana tanpa adanya proses seleksi, koreksi, pengakhiran dan pengawalan.⁵

Dalam bab ini lebih jauh akan diketengahkan pelacakan metodologis *tadwîn* hadis, khususnya yang terjadi di lingkungan

metodologis *tadwîn* hadis sesungguhnya telah lebih awal muncul, namun masih dalam wujud hafalan dan belum dituangkan dalam sebuah karya tulis. Lihat Abû Syuhbah, *Difâ‘ ‘an al-Sunnat*, h. 27.

² Muḥammad Muḥammad Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Sihbat al-Sittab*, (Kairo: Majma‘ al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1969 H), h. 37; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî ‘Ulûm wa Mushthalah al-Hadîs*, (Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1427/2006 M), h. 81.

³ Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 144.

⁴ Hal itu tercermin dalam ungkapannya, “*wa qad iqtaranat ḥarakaṭ al-tadwîn bi ḥarakaṭ al-naqd wa al-ta’dîl wa al-tajrîh wa al-taḥarrâ‘ ‘an al-ḥaqq wa al-shidq wa al-shawâb*. Lihat Abû Syuhbah, *Difâ‘ ‘an al-Sunnat*, h. 6.

⁵ Muḥammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 104.

Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Fokus masalah yang hendak dilacak di sini berkisar pada langkah-langkah metodologis yang ditempuh dalam proses *tadwîn* hadis. Langkah pertama, pengumpulan atau pelacakan hadis. Disusul langkah kedua, kritik atau pengujian hadis. Langkah ketiga, penulisan atau penyusunan hadis. Ketiga langkah metodologis ini bagaimanapun telah menjadi penopang utama bagi berlangsungnya kegiatan *tadwîn* hadis.

A. Langkah Pengumpulan Hadis

1. Metode Pengumpulan Sumber dan Jejak Peninggalan Hadis

Secara metodologis, langkah pertama yang mesti dilalui dalam kegiatan *tadwîn* hadis adalah pengumpulan hadis (*jam' al-ahâdîts*) atau meminjam terminologi ahli sejarah disebut dengan pengumpulan sumber (*jam' al-ushûl*) atau heuristik. Langkah ini dapat dipahami sebagai usaha pencarian dan pengumpulan hadis dari berbagai sumber (lisan atau tulisan) yang menunjukkan keberadaan hadis itu. Dalam batas-batas tertentu mungkin ada kesejalaran langkah antara proses pengumpulan hadis dan heuristik. Sebagaimana diungkapkan Azami, pada dasarnya langkah pengumpulan seluruh sumber informasi yang mungkin sampai kepadanya bukan hanya secara khusus dilakukan oleh ahli sejarah, melainkan juga ditempuh oleh ahli hadis. Di kalangan ahli sejarah, langkah pengumpulan seluruh sumber seringkali hanya bersifat *teoretis* atau paling tidak 99 persen dari seluruh kasus sejarah. Sementara kalangan ahli hadis justru secara *praktis* telah menempuh langkah serupa, dan hingga kini, setelah melewati rentang waktu yang panjang, akan ditemukan sebuah hadis atau—dalam terminologi ahli sejarah—sebuah dokumen yang didukung oleh 40 atau 50 sumber, kurang atau lebih, dari para ahli hadis.⁶

⁶ Muhammad Mustafa Azami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhadditsîn: Nas'atuhu wa Târîkhubu*, (Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/ 1990 M), h. 96.

Dengan demikian, dapat dimengerti jika langkah pengumpulan sumber yang ditempuh oleh ahli hadis tampak lebih nyata disbanding apa yang dilakukan oleh ahli sejarah, meski diakui ada kesejalaran antara keduanya.

Azami dalam pernyataannya di atas boleh jadi benar. Bagaimanapun dalam kasus-kasus sejarah, upaya pelacakan atau pengumpulan sumber seringkali terbentur dengan ketidaklengkapan rekaman yang ada. Bahkan, seperti diakui oleh Gottschalk, kebanyakan hal-ihwal manusia terjadi tanpa meninggalkan jejak atau rekaman dalam bentuk apa pun. Masa lampau, setelah terjadi, tenggelam untuk selama-lamanya dengan hanya terkadang meninggalkan jejaknya. Dia pun mengakui, meskipun jumlah karya penulisan sejarah melimpah, hanya sebagian kecil dari apa yang terjadi pada masa lampau pernah diobservasi. Dari apa yang pernah diobservasi pada masa lampau hanya sebagian yang diingat oleh mereka yang mengobservasi. Dari apa yang diingat hanya sebagian yang direkam. Lalu dari apa yang direkam hanya sebagian yang terus hidup hingga kini. Dari apa yang terus hidup hingga kini hanya sebagian yang diminati sejarawan. Dari apa yang diminati hanya sebagian yang dapat dipercaya. Dari apa yang dapat dipercaya hanya sebagian yang telah dimengerti. Kemudian dari apa yang dimengerti hanya sebagian yang dapat dikisahkan oleh sejarawan. Jadi, sebelum masa lampau disajikan oleh sejarawan, sangat mungkin ia telah melewati sejumlah tahapan dan pada setiap tahapan telah kehilangan sebagian dari yang ada padanya, dan tidak ada jaminan bahwa apa yang tersisa itu adalah bagian yang paling penting, paling luas, paling berharga, paling representatif, ataupun paling langgeng.⁷

⁷ Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 45-46. Keterbatasan sumber dalam proses heuristik ini tampaknya juga diakui oleh ahli metodologi sejarah lainnya. Lihat Langlois et Seignobos *et al.*, *Naqd al-Târikhîy*, terj. Abd al-Rahmân

Secara faktual, problem yang dihadapi oleh ahli sejarah dalam proses pengumpulan sumber jelas berbeda dengan yang dihadapi oleh ahli hadis. Proses pelacakan dan pengumpulan hadis bagaimanapun tidak banyak menghadapi kendala terkait dengan ketersediaan sumber atau rekaman. Sebagian besar rekaman hadis bahkan telah berhasil diselamatkan sepanjang perjalanan sejarahnya. Hal itu terjadi karena memang sejak semula telah ada usaha sadar untuk merekam hadis-hadis Nabi saw., terutama melalui media hafalan maupun tulisan. Kalau begitu, jika dilihat dari segi sengaja tidaknya proses perekaman sumber sejarah, maka rekaman-rekaman hadis dapat dimasukkan ke dalam sumber yang disengaja (*deliberate*).⁸ Nabi saw. sendiri dalam kaitan ini pernah memberikan motivasi untuk menghafal atau merekam hadis-hadisnya dan sekaligus menyampaikannya kepada orang yang belum sempat mendengarnya.⁹ Para sahabat tampaknya juga termotivasi untuk merekam dan mengumpulkan hadis-hadis yang berasal dari Nabi saw. Secara umum para sahabat memperoleh hadis dari Nabi saw. kadang-kadang dengan cara mendengar (*al-samâ'*) dan berbicara (*al-musyâfabah*), namun adakalanya juga dengan cara menyaksikan (*al-musyâbadah*) dan melihat (*al-ru'yah*).¹⁰ Jadi, dalam konteks ini, mereka dapat dipandang sebagai saksi telinga atau saksi mata atas peristiwa yang didengar dan

Badawiy, (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, t.th.), h. 23; Hasan 'Utsmân, *Manhaj al-Bahîs al-Târîkhiy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976), h. 70-71.

⁸ Penjelasan tentang perekaman sumber sejarah yang disengaja (*deliberate*) ataupun yang tidak disengaja (*inadvertent*), lihat Cansuelo G. Sevilla *et al.*, *Pengantar Metode Penelitian*, terj. Alimuddin Tuwu, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 49; Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana ilmu, 1997), h. 6-7.

⁹ Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhârîy, *Shahîh al-Bukhârîy*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M), juz I, h. 54, 74, 726; al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Ḥadîts*, (Ankara: Dâr Iḥyâ' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1971), h. 16.

¹⁰ Al-Syarîf Manshûr ibn 'Aun al-'Abdaliy, *Marrîyyât ibn Mas'ûd Radliyallâh 'Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa' Mâlik wa Musnad Ahmad*, (Jedah: Dâr al-Syuruq, 1406 H/1985 M), h. 19; Muḥammad Muḥammad Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muḥaddîtsîn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1378 H), h. 53.

disaksikannya. Untuk memperoleh hadis para sahabat biasanya menempuh sejumlah hal. Sebagai ilustrasi, berikut ini dikemukakan beberapa contoh kasusnya:

1. Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân (w. 60 H) pernah mengisahkan, “Pada suatu hari saya bersama Nabi saw., lalu beliau masuk masjid. Ketika Nabi saw. duduk bersama sekelompok orang, beliau bersabda, “Apa gerangan yang membuat kalian tetap duduk di sini?” Jawab mereka, “Kami telah menunaikan salat fardu, kemudian duduk untuk mengingat-ingat (mendiskusikan) kembali Kitâbullâh dan sunnah Nabi saw.” Maka Nabi saw. bersabda, “Sesungguhnya Allâh jika mengingat (menyebut) sesuatu, maka menjadi sangat besar artinya penyebutan itu.”¹¹
2. Anas ibn Mâlik (w. 93 H) juga menceritakan, “Kami berada di sisi Nabi saw. untuk mendengar hadis dari beliau. Ketika bangkit, kami berusaha mendiskusikan hadis itu sehingga berhasil menghafalnya.”¹²
3. Al-Barrâ' ibn 'Âzib (w. 72 H) mengemukakan, “Tidak semua kami dapat mendengar hadis Nabi saw. karena di antara kami ada yang tidak memiliki waktu atau sangat sibuk. Akan tetapi, ketika itu tidak ada orang yang berani melakukan kedustaan. Orang yang hadir menceritakan hadis itu kepada yang tidak hadir.”¹³
4. 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H) menceritakan, “Aku dan tetanggaku seorang Anshâr dari keluarga Umayyah ibn Zaid—penduduk atas Madinah—bergantian hadir dalam majelis Nabi saw., sehari dia hadir dan sehari berikutnya aku yang hadir. Jika giliranku hadir, maka kubawakan berita pada hari itu

¹¹ Abû 'Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûriy, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, t.th.), juz I, h. 94.

¹² Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khaththîb al-Baghdâdiy, *Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Adâb al-Sâmi'*, (Beirut: Mu'asasat al-Risâlah, 1401 H/1981 M), jilid I, h. 363-364.

¹³ al-Hâkim, *al-Mustadrak*, juz I, h. 127.

tentang wahyu dan lainnya, dan apabila dia yang hadir, maka dia melakukan hal yang sama.”¹⁴

Dengan memperhatikan berbagai contoh kasus yang telah disebutkan, tampak jelas bahwa usaha para sahabat dalam proses pengumpulan hadis ada yang memang secara langsung merekamnya dari Nabi saw., tetapi ada juga yang melalui perantaraan para sahabat lainnya. Karena itulah, jika dilihat dari segi urutan sumber seperti yang terdapat dalam penelitian sejarah, maka di antara sahabat ada yang berkedudukan sebagai sumber primer (*primary sources*) atau saksi mata, yakni orang yang secara langsung menyaksikan perkaatan, perbuatan, persetujuan, dan hal-ihwal Nabi saw. Di sisi lain, ada pula sahabat yang berkedudukan sebagai sumber sekunder (*secondary sources*), yakni orang yang tidak secara langsung menyaksikan perkataan, perbuatan, persetujuan, dan hal-ihwal Nabi saw.¹⁵ Yang menjadi sumber sekunder, selain generasi sahabat, bisa juga dari generasi tabi'in dan seterusnya sampai kepada para penghimpun hadis. Keberadaan sumber primer dan sekunder ini pada dasarnya sama-sama dapat diterima dalam kegiatan pengumpulan hadis. Nabi saw. sendiri secara tersirat mengakui keduanya ketika beliau bersabda, “Kalian mendengar (hadis dariku), dari kalian hadis itu didengar orang lain, dari orang tersebut hadis yang berasal dari kalian itu didengar orang lain lagi.”¹⁶ Dalam hadis ini Nabi saw. tampaknya mengakui keberadaan periwayat yang mendengar hadis secara langsung dari beliau (sumber primer) maupun periwayat yang mendengarnya tidak secara langsung dari beliau (sumber sekunder). Pada kenyataannya Nabi saw. juga tidak menolak, bahkan menyetujui,

¹⁴ al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid I, h. 67.

¹⁵ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 16.

¹⁶ Abû Dâwud Sulaimân ibn Asy'ats al-Sijistâniy, *Sunan Abî Dâwud*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz III, h. 322; Al-Hâkim Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hâfidz al-Naisâbûriy, *Ma'rifa' Ulûm al-Hadîts*, (Hyderabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyah, t.th.), h. 60.

jika sahabat yang satu meriwayatkan hadis dari sahabat yang lain. Nabi saw. pun pernah mengutus sebagian sahabatnya secara perorangan menuju suatu komunitas untuk menyampaikan hadisnya.¹⁷ Jika begitu, maka penyampaian hadis yang dilakukan oleh sumber sekunder masih bisa diterima asalkan memenuhi kriteria yang ditetapkan oleh ahli hadis.

Dalam pada itu, upaya yang ditempuh oleh para sahabat untuk merekam berbagai jejak hadis Nabi saw. tidak hanya terbatas dalam bentuk hafalan seperti yang telah diilustrasikan di muka. Azami mencatat bahwa para sahabat telah merekam hadis Nabi setidaknya melalui tiga metode: (1) hafalan; (2) tulisan; dan (3) praktik, sebagaimana halnya Nabi saw. menyampaikan hadisnya melalui tiga cara: (1) pengajaran verbal; (2) pengajaran tertulis; dan (3) demonstrasi praktis.¹⁸ Metode hafalan memang menjadi sarana paling lazim untuk merekam hadis dari kalangan sahabat. Akan tetapi, tidak pula bisa diabaikan bahwa ada beberapa orang dari kalangan sahabat yang telah merekam hadis secara tertulis, di samping juga para sahabat secara nyata telah mengabadikan apa yang mereka terima dari Nabi saw. dalam bentuk praktik. Karena itulah, jika dilihat dari segi yang lain, jejak atau rekaman hadis yang dihimpun oleh para sahabat dapat dikategorikan menjadi dua: (1) sumber tertulis; dan (2) sumber tak tertulis.¹⁹

Usaha perekaman hadis yang dilakukan oleh generasi sahabat menempati posisi yang sangat sentral bagi keberlangsungan sunnah. Pasalnya, seperti dicatat Daniel Brown, para sahabat telah

¹⁷ al-‘Abdaliy, *Marwiyât ibn Mas‘ûd*, h. 21.

¹⁸ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997), h. 9-10. Sementara itu, Justice Muhammad Taqi Usmani menyebutkan empat metode, yakni: (1) hafalan; (2) diskusi; (3) praktik; dan (4) tulisan. Lihat Justice Muhammad Taqi Usmani, *The Authority of Sunnah*, (New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.), h. 83-93.

¹⁹ Penjelasan mengenai sumber tertulis dan tak tertulis bisa dilihat dalam Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 1995), h. 94.

menjadi rantai penghubung yang sangat diperlukan dalam rantai epistemologis antara Nabi saw. dan manusia lainnya. Para sahabat menjadi satu-satunya agen, yang dengan perantaraan mereka pengetahuan andal mengenai diri Nabi saw. (sunnah) dan al-Qur'an dapat ditransmisikan.²⁰ Artinya, tanpa peran aktif mereka dalam proses perekaman dan penyebaran hadis, maka sangat boleh jadi seluruh jejak sunnah akan hilang, tanpa dapat dikenali oleh generasi sesudahnya. Karena begitu sentralnya peran sahabat bagi keberlangsungan sunnah, tidak heran jika mereka telah mencurahkan segenap bakat dan energi intelektual yang mereka miliki untuk merekam dan mengumpulkan hadis. Abû Hurairah, misalnya, mengaku telah membagi waktu malamnya menjadi tiga porsi: sepertiga pertama untuk tidur, sepertiga kedua untuk salat, dan sepertiga terakhir untuk mengingat-ingat kembali (*recollection*) hadis.²¹ Sementara 'Umar ibn al-Khaththâb dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy dikabarkan menghafal hadis dari malam hingga subuh. Aktivitas yang sama juga ditemukan dalam kasus Ibn 'Abbâs dan Zaid ibn al-Arqâm.²² Para sahabat juga begitu antusias menyebarkan hadis kepada masyarakat, di antaranya yang terpenting adalah melalui media pengajaran. Keterlibatan mereka dalam kegiatan itu pada dasarnya dapat dibagi menjadi dua: (1) kelompok yang mengambil peran pada saat masyarakat membutuhkannya. Rupanya mereka terdorong untuk melakukan tugas itu karena takut ancaman dan dosa menyembunyikan ilmu; (2) kelompok yang mencurahkan segala jerih payahnya untuk tujuan ini dan biasanya mengajarkan hadis secara teratur.²³

Begitu gencarnya usaha para sahabat dalam mengumpulkan hadis, pada akhirnya sejumlah besar hadis sudah terkumpul atau

²⁰ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 85.

²¹ Abû Muḥammad 'Abdillâh ibn Bahrâm al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 82.

²² Azami, *Hadîth Methodology*, h. 14.

²³ Azami, *Hadîth Methodology*, h. 15.

bahkan terdokumentasikan secara tertulis selama periode sahabat.²⁴ Dengan demikian, jejak-jejak historis hadis Nabi saw. sebagian besar telah diselamatkan sejak masa-masa awal Islam, baik dalam bentuk dokumen tertulis ataupun tak tertulis. Dokumen tertulis waktu itu, bisa berupa surat-surat Nabi saw., piagam-piagam perjanjian, dan sahifah-sahifah yang ditulis oleh para sahabat. Sedangkan dokumen tak tertulis bisa dalam bentuk rekaman verbal ataupun praktik yang dijalankan sahabat berdasarkan petunjuk Nabi saw.

Dalam perspektif metodologis, langkah pengumpulan hadis yang dipraktikkan oleh para sahabat masih dalam bentuk sederhana dan belum ada acuan metodologis yang jelas. Hal demikian dapat dimaklumi karena memang para sahabat dalam kegiatan pengumpulan hadis dapat dengan mudah mendapatkannya dari Nabi saw.—pada saat beliau masih hidup—ataupun dari sesama sahabat, sehingga dalam langkah ini tidak memerlukan perangkat metodologis yang cukup rumit. Sebagai misal, ketika ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Ash (w. 65 H), ‘Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), ataupun Samurah ibn Jundub (w. 60 H) menghimpun hadis-hadis yang diriwayatkannya dalam sebuah sahifah, belum terlihat jelas bagaimana acuan metodologis yang mereka pakai.

Secara historis dan metodologis, proses pengumpulan hadis menjadi semakin rumit ketika telah memasuki periode tabiîn. Para periode tabiîn—khususnya tabiîn senior—sejarah perkembangan hadis telah memasuki suatu masa yang oleh sebagian ulama disebut dengan *zaman intisyâr al-rivâyah ilâ al-amshâr* (periode penyebaran hadis ke kota-kota).²⁵ Periode ini ditandai dengan gencarnya para tabiîn senior mencari hadis dari generasi sahabat yang datang dan menetap di berbagai wilayah taklukan Islam.

²⁴Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 18-60; Azami, *Hadith Methodology*, h. 27.

²⁵ M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits*, (Bandung: Angkasa, 1994), h. 98.

Sejarah menunjukkan bahwa dalam satu atau beberapa dasawarsa setelah Nabi saw. wafat, kekuasaan Islam mulai meluas ke berbagai wilayah, seperti Afghanistan, Irak, Syria, Mesir, Iran, dan Lybia. Bersamaan dengan itu, hadis pun tersebar ke berbagai wilayah kekuasaan Islam. Akibatnya, peredaran hadis tidak hanya terkonsentrasi di sekitar Madinah. Beberapa hadis tertentu boleh jadi sudah dikenalkan para sahabat ketika menjelajahi Irak, Mesir, atau wilayah-wilayah lainnya.²⁶ Penyebaran hadis semakin ekstensif ketika sejumlah besar sahabat berpindah dari Madinah dan menetap di berbagai wilayah yang ditaklukkan oleh laskar muslim.²⁷

Seiring dengan menyebarnya hadis ke berbagai wilayah Islam, pusat-pusat hadis pun bermunculan dan sebagiannya telah ada sejak periode sahabat. Selain Madinah, kota-kota yang menjadi pusat penyebaran hadis adalah Makkah, Kufah, Bashrah, Syria, Mesir, Maghrib, Yaman, Jurjan, Qazwin, dan Khurasan.²⁸ Di kota-kota inilah sejumlah besar tabiin merekam dan mengumpulkan hadis dari para sahabat yang mereka temui. Jika melihat populasi tabiin yang jumlahnya jauh lebih besar dibandingkan generasi sahabat, maka dapat dipastikan bahwa aktivitas pengumpulan hadis juga mengalami peningkatan. Apalagi pembatasan periwayatan selama periode ini tidak lagi menonjol.

Dilihat dari segi polanya, proses perekaman hadis yang ditempuh oleh para tabiin masih melanjutkan pola sebelumnya yang pernah dilakukan oleh generasi sahabat, di antaranya adalah

²⁶ Azami, *Hadith Methodology*, h. 15.

²⁷ Sebuah studi yang cukup luas dan komprehensif menyangkut penyebaran para sahabat Nabi ke berbagai wilayah kekuasaan Islam telah dilakukan oleh Fu'ad Jabali dalam disertasi doktoralnya yang diajukan pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. Lihat Fu'ad Jabali, *The Companions of The Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignments*, (Leiden: Brill, 2003), h. 110-182, 200-513.

²⁸ Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushûl al-Ḥadîts: 'Ulûmbu wa Mushthalabahubu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 116-126.

melalui metode hafalan. Beberapa sahabat terkemuka sejak awal telah menasihati para tabiin untuk menghafal atau mengingat-ingat hadis. Ibn ‘Abbas pernah menasihati para tabiin dengan berkata, “Jika kalian mendengar hadis dariku, maka diskusikanlah di antara kalian.”²⁹ Nasihat senada juga pernah dikemukakan Abû Sa‘îd al-Khudriy dan ‘Aliy ibn Abî Thâlib.³⁰ Kalangan tabiin pun terbiasa menghafal hadis, baik secara individual ataupun berkelompok. Metode hafalan sendiri, untuk situasi dan kondisi saat itu, dinilai sebagai sarana yang cukup penting untuk menjaga kelestarian hadis. Hal itu barangkali relevan dengan pernyataan Rosenthal berikut:

Para sarjana modern, yang hidup di dunia di mana pengetahuan yang disimpan dalam ingatan tak lagi memegang peran penting, suka sekali memberikan perhatian kepada sejumlah besar laporan mengenai kuatnya daya ingat yang dimiliki oleh sarjana-sarjana Muslim. Dirasakan di sini bahwa arti penting literatur dan keagamaan dari transmisi lisan ilmu pengetahuan dapat dipelihara dengan teguh. Banyak orang Muslim yang hapal Al-Quran dan sejumlah hadis maupun syair dan cerita. Keunggulan ini betul-betul merupakan kenyataan yang patut dicatat. Karena percetakan telah memungkinkan reproduksi massal bahan-bahan tertulis, maka pembebanan berlebihan atas ingatan dipandang tidak berguna ditinjau dari sudut kesarjanaan. Akan tetapi, dapat dipahami bahwa di zaman manuskrip pengetahuan yang disimpan dalam ingatan sangat dihargai.³¹

²⁹ al-Baghdâdiy, *al-Jâmi‘ li Akhlâq al-Râwiy*, h. 364; al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Ḥadîts*, h. 94-95.

³⁰ al-Baghdâdiy, *al-Jâmi‘ li Akhlâq al-Râwiy*, h. 364-365; al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Ḥadîts*, h. 94-96.

³¹ Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1999), h. 20.

Namun demikian, juga tidak sedikit ulama hadis dari kalangan tabi'in yang telah merekam hadis secara tertulis. Beberapa nama tabi'in, seperti Sulaimân ibn Qais (w. 75 H), Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), al-Zuhriy (w. 124 H), Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H), dilaporkan memiliki dokumen hadis. Dengan menerapkan pola ini, di samping juga pola hafalan, maka tidak heran jika sebagian besar jejak hadis yang diterima oleh kalangan tabi'in dari generasi sahabat berhasil diselamatkan.

Lebih lanjut, dalam upaya pengumpulan hadis-hadis Nabi saw. yang sudah terlanjur menyebar ke berbagai wilayah dunia Islam, para ahli hadis dari kalangan tabi'in mulai menempuh sebuah perjalanan ilmiah yang dikenal dengan istilah *rihlat fî thalab al-hadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). *Rihlat fî thalab al-hadîts* termasuk di antara metode atau teknik yang lazim ditempuh oleh para ahli hadis untuk mendapatkan sesuatu yang bersifat ilmiah.³² Karena dianggap sangat penting dan perlu pembahasan yang lebih mendalam, maka tema ini akan dibahas pada bagian tersendiri.

Selama periode tabi'in ini pula berhasil dilaksanakan pengumpulan dan kodifikasi hadis secara resmi dan publik. Usaha itu diprakarsai oleh khalifah 'Umar ibn 'Abd al-Azîz. Ia mengirim surat perintah kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai penjuru dunia Islam agar seluruh hadis di tiap-tiap daerah segera dihimpun.³³ Langkah pengumpulan dan kodifikasi hadis itu antara lain didasari oleh alasan berikut: (1) para ulama hadis telah tersebar ke berbagai wilayah dan dikhawatirkan hadis akan hilang bersamaan dengan meninggalnya mereka, sementara generasi penerus diperkirakan tidak banyak menaruh perhatian untuk memelihara hadis; (2) banyak berita bohong yang disebarkan oleh

³² Nûr al-Dîn 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiyy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M), h. 17; Muḥammad Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyah: Nas'atub wa Tathawwurub*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 38.

³³ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsîn*, h. 127-128.

ahli bidah.³⁴ Setelah itu, kegiatan pengumpulan hadis memasuki masa yang cerah. Para ulama tampak giat mengumpulkan dan mencatat hadis.³⁵

Langkah pengumpulan hadis, dari perspektif historis maupun metodologis, terus menemukan momentum terbaiknya hingga memasuki periode pasca tabi'in. Para ahli hadis dari kalangan *atbâ' al-tâbi'in* dan generasi sesudahnya bahkan secara praktis—bukan hanya teoretis—mulai gencar melakukan pengumpulan hadis-hadis Nabi saw. dengan mengecek ke sejumlah besar sumber informasi dari tiap-tiap hadis. Hal ini dengan jelas terlihat dalam contoh-contoh berikut:

1. 'Aliy ibn al-Hasan ibn Sya^qiq (w. 211 H) telah mendengarkan dari 'Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H) buku-buku beliau sebanyak empat belas kali, padahal sudah cukup baginya untuk mendengarkan satu kali saja.³⁶ Artinya, jika dilihat dari kaca mata sejarawan, untuk mendapatkan sebuah dokumen pada dasarnya cukup dengan pembacaan yang dilakukan pertama kali, tetapi 'Aliy ibn al-Hasan membacanya sebanyak empat belas kali agar menjadi lebih kuat di satu sisi dan untuk memperoleh otentisitas di sisi yang lain.³⁷
2. Yahyâ ibn Ma^ân (w. 233 H) telah membacakan buku-buku Hammâd ibn Salamah (w. 167 H) kepada delapan belas orang muridnya. Suatu ketika, Ibn Ma^ân pergi menemui 'Affân, salah seorang murid Hammâd, untuk membacakan buku-buku Hammâd kepadanya. 'Affân bertanya kepadanya apakah dia

³⁴ Muḥammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi al-Qur'ân wa al-Hadîts*, (Kuwait: Maktabat al-Falâh, 1979 M), h. 210.

³⁵ Abû Syuhbah menggambarkan, “Mereka senantiasa membawa buku tulis dan tempat tinta, serta antusias menjumpai para guru hadis dan mendapatkan hadis darinya.. Mereka pun rela tidak tidur sepanjang malam, mengarungi padang pasir yang gersang dan tandus, serta mengelilingi berbagai kota dan negeri.” Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 23.

³⁶ Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz VII, h. 263.

³⁷ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

sudah membacakan buku-buku itu kepada beberapa murid Hammad yang lain. Ibn Ma‘în menjawab, “Saya telah membacakan buku-buku ini kepada tujuh belas orang murid Hammâd sebelum aku datang kepadamu.” Kata ‘Affân, “Demi Allâh saya tidak akan membaca buku-buku ini kepadamu.” Ibn Ma‘în menjawab bahwa dengan biaya beberapa dirham saja dia akan pergi ke Bashrah dan membacakan buku-buku itu kepada murid-murid Hammâd di sana. Dia pun pergi ke Bashrah menemui Mûsâ ibn Ismâ‘îl, murid Hammâd yang lain. Mûsâ bertanya kepadanya, “Apakah engkau belum membacakan buku-buku ini kepada orang lain?” Jawab Ibn Ma‘în, “Saya sudah membacakan buku-buku ini kepada tujuh belas orang murid Hammâd dan engkau adalah orang yang kedelapan belas.” Mûsâ menanyakan kepadanya apa yang akan diperbuatnya dengan pembacaan-pembacaan itu. Ibn Ma‘în menjawab, “Hammâd ibn Salamah melakukan kesalahan-kesalahan dan murid-muridnya menambah beberapa kesalahan lagi. Karena itu, saya ingin membedakan antara kesalahan yang dibuat Hammâd dengan yang dibuat murid-muridnya. Jika saya menemukan bahwa semua murid Hammâd melakukan kesalahan yang sepenuhnya seragam, maka sumber kesalahan itu adalah Hammâd sendiri. Jika saya menemukan bahwa mayoritas murid Hammâd menyatakan satu hal dan ada di antara mereka yang menyalahinya, maka kesalahan dilakukan oleh murid Hammâd yang menyalahi itu. Dengan cara ini saya membuat perbedaan antara kesalahan yang dilakukan Hammâd dan murid-muridnya.”³⁸ Dalam hal ini Ibn Ma‘în mendapatkan delapan belas naskah dari rujukan yang berbeda-beda untuk satu dokumen.³⁹

³⁸ Muḥammad ibn Hibbân, *al-Majrûḥîn min al-Muḥadditsîn wa al-Dlu‘afâ’ wa al-Matrûkîn*, (t.t.: t.p., 1402 H), h. 30.

³⁹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

3. Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) pernah mendengarkan kitab *al-Muwatthâ'* dari belasan murid Mâlik yang paling andal hafalannya, lalu ia memeriksakan kembali di hadapan al-Syâfi'iy (w. 204 H).⁴⁰ Atau dengan kata lain, Ahmad ibn Hanbal mengumpulkan belasan dokumen hanya untuk sebuah sumber saja.⁴¹
4. Abû Hâtim al-Râziy (w. 277 H) pernah mengungkapkan, “Jika kami belum menuliskan hadis dari enam puluh jalur, maka kami tidak akan mengikatnya.”⁴² Ibn Ma'în juga pernah mengemukakan ungkapan senada. Dia berkata, “Jika kami belum menuliskan hadis dari tiga puluh jalur, maka tidak akan kami ikat.”⁴³ Ungkapan senada juga datang dari Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Jauhariy bahwa dia belum merasa cukup jika tidak menemukan seratus jalur untuk tiap-tiap hadis.⁴⁴ Ungkapan-ungkapan tersebut tidak harus dipahami bahwa dalam kegiatan penulisan, para ahli hadis membutuhkan jalur sanad sebanyak itu. Lagi pula, jumlah jalur sanad yang diajukan oleh Abû Hâtim al-Râziy, Ibn Ma'în, dan Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Jauhariy berbeda-beda. Barangkali yang dimaksud oleh ungkapan-ungkapan itu adalah bahwa para ahli hadis membutuhkan banyak jalur sanad untuk tiap-tiap hadis yang mereka tulis.

Dari beberapa contoh kasus yang telah dikutip di atas tergambar dengan jelas bahwa pengumpulan hadis dengan mengecek ke seluruh sumber yang mungkin ditemukan bukanlah kasus-kasus yang bersifat kebetulan di kalangan ahli hadis, tetapi lebih jauh telah menjadi bagian dari metode (*manhaj*) mereka.⁴⁵ Itulah sebabnya, tidak terlalu mengejutkan jika para ulama ahli

⁴⁰ Muḥammad al-Zarqânîy, *Syarḥ al-Zarqânîy 'alâ al-Muwatthâ'* al-Imâm *Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), jilid I, h. 6.

⁴¹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

⁴² Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

⁴³ Ibn Hibbân, *al-Majrûḥîn*, h. 33.

⁴⁴ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

⁴⁵ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

hadis, seperti Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud al-Sijistâniy, Yahyâ ibn Ma'în, Abû Zur'ah al-Râziy, dilaporkan telah menghafal dan memiliki ratusan ribu hingga satu juta hadis.⁴⁶

Jadi, sekali lagi, apa yang ditunjukkan para ahli hadis dalam sejumlah kasus tadi bukan sekadar klaim ataupun ungkapan teoretis belaka. Namun sayangnya, hal itu terpaksa lenyap dari karya-karya kompilasi hadis setelah para ulama merasa cukup untuk memakai kitab-kitab yang susunannya lebih enak dan memuaskan. Sampai sekarang pun sebenarnya masih bisa ditemukan sebuah hadis yang terletak di puluhan tempat atau dalam bahasa sejarah terdapat sebuah dokumen yang memiliki puluhan saksi atau nara sumber.⁴⁷ Untuk sekarang ini, ketika hadis-hadis Nabi saw. telah dibukukan dalam kitab-kitab hadis yang lebih sistematis, upaya untuk melacak letak hadis pada berbagai sumber aslinya menjadi lebih mudah dilakukan. Salah satu caranya barangkali dapat ditempuh dengan metode *takbrîj al-hadîts*. *Takbrîj al-hadîts* antara lain diartikan dengan menunjukkan letak hadis pada berbagai sumber aslinya, berupa kitab-kitab hadis, yang di dalam sumber itu dikemukakan secara lengkap dengan sanadnya masing-masing.⁴⁸ Melalui metode *takbrîj al-hadîts* akan bisa diketahui beberapa hal penting, di antaranya: (1) tentang asal-usul hadis dalam kitab-kitab sunnah yang asli; (2) tentang letak hadis dalam satu atau beberapa kitab hadis yang berbeda-

⁴⁶ Menurut laporan, Ibn Hanbal telah menghafal 1.000.000 hadis, al-Bukhâriy menghafal 100.000 hadis sahih dan 200.000 hadis tidak sahih, Muslim telah menghimpun dan menyeleksi dalam kitab *Shahîh*-nya dari 300.000 hadis, Abû Dâwud al-Sijistâniy telah menulis 500.000 hadis, Yahyâ ibn Ma'în memiliki 1.000.000 hadis, dan Abû Zur'ah al-Râziy telah menghafal 700.000 hadis. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwîy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 33.

⁴⁷ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

⁴⁸ Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabat al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M), h. 8-10; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 41-43.

beda, dan dengan jalur sanad yang berbeda-beda pula; (3) tentang ada tidaknya *syâhid* dan *mutâbi‘*—dalam istilah sejarah disebut dengan *corroboration* (dukungan)—bagi sanad hadis bersangkutan.⁴⁹ Akan tetapi, pada masa terdahulu ketika hadis masih dalam proses pengumpulan, upaya untuk melacak hadis ke berbagai sumber asli tampaknya bukan merupakan tugas yang mudah. Para ahli hadis pada waktu itu harus mengadakan perjalanan yang panjang dan melelahkan, menyusuri berbagai negeri, serta menjumpai puluhan, ratusan, atau bahkan ribuan guru hadis.⁵⁰

Usaha yang tak kenal lelah dari para sahabat, tabi‘in, dan ulama ahli hadis dalam proses pengumpulan hadis—melalui pola dan metode seperti yang telah dijelaskan—secara nyata telah membantu proses pelestarian hadis. Dari situ, al-‘Umarîy meyakini bahwa hadis-hadis Nabi saw. telah berhasil diselamatkan dari kepunahan.⁵¹ Akan tetapi, hal itu tidak sepenuhnya diakui oleh sebagian sarjana muslim. Al-Âshifîy, seorang penulis Syi‘ah, memperkirakan bahwa sejumlah besar hadis telah musnah sepeninggal Nabi saw. karena para sahabat tidak memiliki perhatian serius terhadap pelestarian hadis.⁵² Senada dengan itu, al-Jalâlîy menilai bahwa sejumlah besar hadis telah hilang sebagai akibat dari adanya larangan penulisan hadis.⁵³ Ja‘fariyan mengajukan hipotesis bahwa sejumlah besar hadis Nabi saw. telah punah sebagai akibat alamiah dari tidak dituliskannya hadis. Pasaunya, meski hafalan telah diakui menyebabkan terjaganya

⁴⁹ Abû Muḥammad ‘Abd al-Mahdiy ibn ‘Abd al-Qâdir ibn ‘Abd al-Hâdiy, *Tburuq Takbrîjî Ḥadîts Rasûlillâh Shallah wa Sallam*, (t.t.: Dâr al-‘Itishâm, t.th.), h. 18-19; Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 44-45.

⁵⁰ Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 23.

⁵¹ Akram Dliyâ’ al-‘Umarîy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrifah*, (Madinah: Maktabat al-‘Ulûm wa al-Ḥikam, 1415 H/1994 M), h. 377.

⁵² Muḥammad Mahdiy al-Âshifîy, *Âyaṭ al-Tathbîr*, (Qum: Amîr, 1404 H/1996 M), h. 13.

⁵³ al-Sayyid Muḥammad Ridlâ al-Ḥusain al-Jalâlîy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarifah*, (Qum: Markaz al-Nasyr al-Tâbi‘ li Maktab al-‘Ilâm al-Islâmiy, 1414 H), h. 484-485.

sejumlah besar sunnah, metode itu juga dapat menimbulkan banyak kehilangan, karena hafalan merupakan cara pemeliharaan yang tidak sempurna.⁵⁴ Sayangnya, argumen-argumen itu tidak cukup kuat. Sebab bukti-bukti historis justru menunjukkan hal yang sebaliknya bahwa hadis-hadis Nabi saw. telah mulai didokumentasikan secara tertulis sejak masa yang paling awal dalam Islam.

Ali Umar Al-Habsyi, penulis *Syi'ah* lainnya, lebih jauh lagi mengajukan hipotesis tentang kepunahan sebagian besar sunnah pada berbagai level, sejak periode sahabat, tabiin, hingga periode ulama ahli hadis. Selama periode sahabat, kepunahan sunnah-sunnah Nabi saw. didukung oleh sejumlah data sejarah.⁵⁵ Begitu

⁵⁴ Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, terj. Dedy Djameluddin Malik, (Jakarta: Lentera, 1431 H/1992 M), h. 76.

⁵⁵ Dalam hal ini, Al-Habsyi mengajukan data-data sejarah sebagai berikut: (1) 'Aliy ibn Abi Thâlib, seorang sahabat yang hidup bersama Nabi saw. lebih dari 23 tahun dan selalu mengikuti jejak beliau ke mana pun pergi, ternyata jumlah hadis yang dia riwayatkan dan tercantum dalam kitab-kitab hadis atau yang lainnya tidak lebih dari 536 buah. Dapat dibandingkan, misalnya, dengan Abû Hurairah yang dari segi masa dan kualitas kebersamaannya dengan Nabi saw. jauh di bawah 'Aliy, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya mencapai 5374 buah. Dari sisi ini, mesti diakui bahwa beribu-ribu hadis yang diriwayatkan oleh 'Aliy telah hilang dan tidak sampai kepada generasi sekarang; (2) Fâthimah al-Zahrâ', putri Nabi saw., yang hidup bersama ayahnya sekitar 18 tahun, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya dan ditemukan hanya 18 buah. Jumlah itu boleh jadi tidak masuk akal. Padahal seandainya pada setiap hari yang dilalui bersama Nabi saw., dia mendengar satu hadis saja niscaya jumlah hadis yang didengarnya mencapai sekitar 3.000 buah; (3) Hasan dan Husain, dua cucu Nabi saw., yang hidup bersama beliau serta menimba ilmu agama dan wahyu dari kakeknya itu, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 13 buah untuk Hasan dan 18 buah untuk Husain. Padahal keduanya hidup dalam masa yang panjang sepeninggal Nabi saw.; (4) Abû Bakar, seorang sahabat yang hidup bersama Nabi saw. sejak tahun pertama kenabian hingga akhir dan selalu menyertai beliau dalam berbagai kesempatan, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya tidak lebih dari 142 buah. Padahal seandainya dia setiap hari meriwayatkan dua hadis saja niscaya jumlah hadisnya mencapai kurang lebih 17.000 buah; (5) 'Umar ibn al-Khaththâb, seorang sahabat yang telah memeluk Islam sejak tahun-tahun pertama kenabian, hidup bersama Nabi saw. hampir 20 tahun dan 13 tahun sepeninggal beliau, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 537

pula halnya, kepunahan sunnah-sunnah Nabi saw. sepanjang periode tabiîn⁵⁶ maupun periode ulama ahli hadis⁵⁷ ditopang oleh data-data historis.

buah. Jumlah itu jelas sangat kecil bila dilihat dari banyaknya pergaulan dia dengan Nabi saw. dan keseriusannya dalam mempelajari hadis; (6) ‘Utmân ibn ‘Affân, seorang sahabat yang sudah masuk Islam sejak masa-masa awal kenabian, ternyata hadis yang jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 146 buah. Padahal selama 23 tahun dia hidup bersama Nabi saw. dan kontinu bersama beliau, dan setelah beliau wafat dia hidup selama 25 tahun di tengah-tengah para sahabat, menyampaikan sabda-sabda Nabi saw. sebagaimana juga menimba ilmu dari sahabat lain; (7) ‘Ubai ibn Ka‘ab, Salmân al-Fârisiy, Abû Dzâr, Thalḥah ibn ‘Uбайдillah, Zubair ibn ‘Awwâm, ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf, Zaid ibn Tsâbit, ‘Abdullâh ibn ‘Umar, ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Ash, ‘Imrân ibn Hûsain, Zaid ibn al-Arqâm, Mu‘âdz ibn Jabal, Ḥasan ibn Tsâbit, Shuhaib al-Rumiy, yang cukup lama bergaul dan dekat dengan Nabi saw., ternyata jumlah hadis yang mereka riwayatkan tidaklah sebanding dengan tingkat pergaulan dan kedekatannya dengan Nabi saw.; dan (8) sejumlah sahabat ternyata hanya meriwayatkan satu hadis saja, sementara 112.000 sahabat tidak meriwayatkan satu hadis pun. Lihat Ali Umar Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw., al-Qur‘an dan Ahlulbait: Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 1423 H/2002 M), h. 351-372.

⁵⁶ Al-Habsyi mengemukakan data-data sebagai berikut: (1) Abû Qilâbah ibn Zaid al-Bashriy, seorang ulama, telah menulis banyak hadis dan menghimpun kekayaan ilmu dalam kitab-kitab. Kitab-kitab yang jumlahnya konon sebanyak konvoi ontar negeri Syam itu, ternyata tidak ditemukan lagi, dan dengan demikian tidak sampai kepada generasi sekarang; (2) Abû Shâlih al-Samân dilaporkan memiliki seribu hadis yang dicatat oleh A‘masy. Suhail, putra Abû Shâlih, dikabarkan juga memiliki lembaran-lembaran hadis dari ayahnya. Namun sayangnya, al-Bukhâriy tidak meriwayatkan sedikit pun hadis-hadis dalam lembaran-lembaran itu. Muslim memang telah meriwayatkan sejumlah hadis dari lembaran-lembaran itu, tetapi tidak mencakup semuanya. Dalam kitab-kitab hadis, jumlah hadis yang berasal dari A‘masy, ternyata jauh di bawah 1.000 hadis yang sudah dia tulis; (3) al-Sya‘biy, salah seorang pembesar tabiîn, pernah mengeluhkan bahwa ia telah lupa sejumlah besar hadis yang sekiranya dihafal seseorang pasti layak menjadi ulama. Padahal, pada masa itu, seseorang dianggap alim jika ia minimal menghafal 10.000 hadis. Artinya, dalam konteks ini, al-Sya‘biy telah lupa beribu-ribu hadis. Selain itu, kitab-kitab yang disusun oleh al-Sya‘biy, seperti *al-Jirâhât*, *al-Shadaqât*, *al-Farâ‘id*, dan *al-Thalâq*, juga mengalami kepunahan; (4) ‘Ubaidah ibn ‘Amr al-Salmâniy dikabarkan memiliki banyak kitab (kumpulan hadis), dan ketika menjelang ajal ia meminta agar kitab-kitab itu diserahkan padanya, lalu ia hapus. Penghapusan hadis dalam kitab-kitab itu merupakan bentuk pemusnahan sunnah; (5) Abû Bakr ibn Ḥazm, seorang tabiîn, pernah menuliskan untuk ‘Umar ibn ‘Abd al-

Kendati demikian, data-data yang telah diajukan Al-Habsyi untuk mendukung hipotesisnya seputar kepunahan sunnah sejak periode sahabat, tabi'in, hingga periode ulama ahli hadis, barangkali masih bersifat perkiraan atau penafsiran dan belum dapat dikatakan sebagai data historis yang bersifat pasti. Azami pernah mengajukan analisis seputar kasus itu. Dalam analisisnya, ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis sebagai berikut: di manakah sisa hadis-hadis itu? Apakah umat Islam sembrono dan tidak memperhatikan hadis-hadis itu, sehingga banyak yang musnah dan tidak ada yang tertinggal kecuali sedikit? Bagaimana hal itu dapat terjadi, padahal hadis merupakan sumber hukum Islam yang berlaku sampai hari kiamat? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tadi Azami berusaha memberikan klarifikasi pada dua hal penting: (1) pengertian hadis; dan (2) cara menghitung hadis di mata para ulama ahli hadis.⁵⁸

'Aziz, dan tampaknya ia tidak melestarikan naskah-naskah yang ditulisnya, sebab ketika putranya ditanya tentang nasib naskah-naskah itu, ia menjawab telah musnah; (6) Hasan al-Bashriy, seorang tabi'in yang sangat terkenal, memiliki banyak kitab kumpulan hadis. Namun sayangnya, kesemua kitab itu telah ia bakar, kecuali satu sahifah. Pembakaran ini pun merupakan bentuk dari pemusnahan sunnah; dan (7) al-Auza'iy telah menulis banyak kitab, namun tidak ada yang tersisa satu pun, kecuali kutipan-kutipan dalam karya-karya orang lain. Dikabarkan bahwa ia telah menulis hadis dari Yahyâ ibn Abi Katsîr sebanyak 14 atau 13 kitab, dan semuanya terbakar. Lihat Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.*, h. 374-378.

⁵⁷ Al-Habsyi pun mengajukan data-data sebagai berikut: (1) al-Bukhâriy menghafal 600.000 hadis dan hanya 8.000 di antaranya yang dia riwayatkan dalam kitab *Shahîb*-nya. Itu artinya 592.000 hadis telah hilang; (2) Muslim telah menghafal 300.000 hadis yang ia dengar langsung dari gurunya; (3) Abû Dâwud telah menuliskan 500.000 hadis dari Rasûlullâh. Lalu ke manakah hadis-hadis yang telah dia tulis itu, karena hadis-hadis yang dimuat dalam kitab *Sunan*-nya hanya 4.000 buah; (4) Ishâq ibn Rahawaih telah menghafal lebih dari 100.000 hadis; (5) Ahmad ibn Furad telah menulis 1.000.500 hadis; (6) Yahyâ ibn Ma'în telah menulis 1.000.000 hadis; (7) Abû Zur'ah al-Râziy telah menghafal 700.000 hadis. Lalu di manakah sejumlah besar hadis itu; (8) sebanyak 39 kitab *muwathba'* telah punah, dan puluhan kitab *musnad* telah hilang. Lihat Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.*, h. 379-387.

⁵⁸ Azami, *Dirâsât fî al-Ĥadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînihî*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1913 H/1992 M), juz II, h. 596.

Dalam hal pengertian hadis, menurut Azami, ada sebagian sarjana hadis yang mendefinisikannya sebagai perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. Sedangkan sebagian sarjana hadis lainnya mengartikan hadis lebih umum lagi yang meliputi segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw., para sahabat, ataupun tabi'in. Jadi, dapatlah dikatakan bahwa jumlah hadis yang demikian banyak itu pada dasarnya bukan hanya sebatas hadis Nabi saw., tetapi juga meliputi perkataan sahabat ataupun tabi'in, dan tentu jumlahnya sangat banyak. Sementara itu, tentang cara menghitung hadis, para ahli *mushtalah al-hadîts* menyatakan bahwa setiap satu sanad sudah dianggap sebagai satu hadis, sehingga sebuah hadis yang ditransmisikan melalui sepuluh jalur sanad berarti dihitung sebagai sepuluh hadis. Boleh jadi ada sebagian orang yang menduga bahwa cara itu muncul lebih belakangan yang sengaja diciptakan oleh para ulama untuk mencari jalan keluar dari kerumitan itu. Padahal, kenyataannya tidak seperti yang diduga, karena ulama terdahulu semisal Ibn Mahdiy (w. 198 H), pernah mengaku memiliki 13 hadis yang diriwayatkan dari al-Mughîrah ibn Syu'bah dari Nabi saw. tentang mengusap kedua sepatu. Tidak diragukan lagi bahwa Nabi saw. selalu dan berulang kali mengusap kedua sepatunya, tetapi apa yang dinukil dari al-Mughîrah dalam hal ini hanya satu bentuk perbuatan Nabi saw. Karena itu, pada dasarnya ia dianggap sebagai satu hadis. Namun demikian, satu hadis itu kemudian sampai kepada Ibn Mahdiy melalui tiga belas jalur sanad, dan karenanya dihitung menjadi 13 hadis.⁵⁹

Segaris dengan Azami, al-'Umarîy juga menandakan bahwa jumlah hadis yang demikian banyak itu sejatinya bukan jumlah aktual dari hadis, tetapi hanya jalur sanadnya. Al-'Umarîy secara jelas mengakui bahwa sejumlah sarjana hadis telah menghafal atau menghimpun ratusan ribu hadis, dan bahkan ada yang mencapai satu juta hadis. Akan tetapi, sekali lagi, jumlah hadis sebesar itu

⁵⁹ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 596-598.

hanya mencerminkan banyaknya jalur sanad. Untuk menguatkan asumsinya itu, al-‘Umarîy mengajukan sebuah contoh kasus bahwa Mâlik ibn Anas pernah menyatakan, “Saya telah memiliki 100.000 hadis.” Kemudian ‘Ubaidullâh ibn al-Muntâb, salah seorang murid Mâlik, menyebutkan, “Dan jumlah 100.000 hadis yang telah didengar Mâlik menjadi berlipat ganda sampai pada era kami dan bercabang lebih dari 1.000.000 jalur sanad.”⁶⁰

2. Perjalanan Ilmiah Mencari Hadis (*al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*)

Dalam pembahasan di muka telah disebutkan bahwa para ahli hadis dalam upaya pengumpulan hadis telah menempuh sebuah perjalanan ilmiah yang dikenal dengan istilah *al-rihlat fî thalab al-hadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Langkah ini telah mulai dilakukan oleh kalangan sahabat, kemudian diteruskan oleh generasi tabiîn, dan demikian seterusnya sampai akhirnya berhasil disusun kitab-kitab hadis yang menjadi rujukan umat Islam. Muḥammad ‘Ajjâz al-Khathîb memberikan gambaran yang cukup baik perihal perjalanan mencari hadis dalam alenia berikut:

عليه	عهد
تعاليم الدين الجديد.	
والتابعين واتباعهم	عهد
الحديث	كثيرة
الطويلة	وكثيرا
حديث وضبطه،	حديث
عنه،	وملازمته،
	عهد التابعين
	صدورهم الحديث

⁶⁰ al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 373-381.

عليه
يجمع حديث
ينتقل
الذين
منه
عنه،
التابعين
التابعين ولازموهم
الحديث
مراجعه
سبيل
هذا
عنهم،
يوخ المشهورين.⁶¹

‘Maka perjalanan (*rihlah*) yang dilakukan pada periode Nabi saw. lebih bersifat umum, yakni untuk mengetahui ajaran-ajaran agama yang baru. Sementara para periode sahabat, tabiin, dan *atbā’ al-tābi’in* mencapai tingkat kesempurnaan dengan banyaknya perjalanan yang dilakukan oleh para ulama untuk mencari hadis secara khusus. Seringkali tabiin menempuh jarak yang panjang untuk mendengarkan hadis, mengokohkan dan menguatkannya, atau juga untuk menjumpai sahabat dan tinggal bersama mereka dalam rangka mendapatkan hadis dari sahabat itu, karena sahabat pada periode tabiin terpencar di berbagai negeri dan mereka membawa serta hadis Nabi saw. yang telah dihafalnya. Maka dari itu, bagi orang yang ingin mengumpulkan hadis Nabi saw. harus berpindah dari satu negeri ke negeri lainnya, menjumpai para sahabat yang pernah mendengarkan hadis dari Nabi saw., berkonsultasi dengan mereka, serta mengambil hukum-hukum dari mereka. Untuk selanjutnya, *atbā’ al-tābi’in* mengadakan perjalanan menemui tabiin, tinggal bersamanya, dan kemudian mengambil hadis dari mereka. Hingga akhirnya proses penghimpunan hadis menjadi lengkap dalam bentuk buku-buku rujukan yang besar. Seiring dengan

⁶¹ al-Khathīb, *Ushūl al-Ḥadīth*, h. 129.

itu, perjalan para ulama masih terus berlanjut dalam rangka *mudzâkarah* (mendiskusikan) dan *'ardl* (membacakan hadis) di hadapan guru-guru hadis yang terkenal.⁷

Selama periode sahabat sudah tercatat beberapa nama yang aktif melakukan perjalanan mencari hadis. Sebut saja sebagai contoh, Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H), ketika sampai kepadanya sebuah hadis yang konon berasal dari salah seorang sahabat Nabi saw., maka ia membeli unta, lalu mengadakan perjalanan dengan unta itu selama satu bulan hingga sampai di negeri Syria, dan ternyata sahabat yang dimaksud adalah 'Abdullâh ibn Unais. Maka Jâbir menanyakan langsung hadis itu kepadanya.⁶² Sahabat lainnya, Abû Ayyûb al-Anshâriy (w. 52 H) pernah mengadakan perjalanan dari Madinah ke Mesir untuk mencari sebuah hadis dari 'Uqbah ibn 'Âmir.⁶³ Sementara Abû al-Dardâ' (w. 32 H), seorang sahabat senior, memberikan pernyataan, "Seandainya aku mendapati kesulitan memahami ayat al-Qur'an, tetapi tidak ada yang dapat membantu memecahkannya kecuali seseorang yang tinggal di Birk al-Ghimâd,⁶⁴ tentu aku akan mengadakan perjalanan ke sana."⁶⁵

⁶² Abû 'Amr Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Namariy al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadlîh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 93; Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khâthîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 402.

⁶³ Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 93-94; al-Hâkim, *Ulûm al-Hadîs*, h. 7-8; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402.

⁶⁴ Birk al-Ghimâd sejauh ini menunjuk pada dua tempat: (1) sebuah tempat yang letaknya jauh di belakang kota Makkah; dan (2) suatu daerah yang berada di negeri Yaman. Menurut Ibn al-Dumainah, yang dimaksud Birk al-Ghimâd dalam pernyataan Abû Dardâ' tadi adalah sebuah daerah yang letaknya paling jauh di Yaman. Lihat Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Hamawiy al-Rûmiy al-Baghdâdiy, *Mu'jam al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 475.

⁶⁵ al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîs*, h. 195; al-Hamawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz I, h. 475.

Memasuki periode tabiin, ketika hadis mulai tersebar ke berbagai daerah, seiring dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam, perjalanan mencari hadis tambah gencar dilakukan oleh ulama. Misalnya Sa'îd ibn Musayyab (w. 94 H), seperti telah disinggung di muka, pernah mengadakan perjalanan siang dan malam selama beberapa hari untuk mendapatkan sebuah hadis.⁶⁶ Kasus lainnya, Abû Qilâbah (w. 104 H) mengaku pernah tinggal selama tiga hari di Madinah untuk bertemu dengan seseorang yang memiliki hadis agar dia dapat meriwayatkan hadis darinya.⁶⁷ Hasan al-Bashriy (w. 110 H) juga pernah mengadakan perjalanan dari Bashrah ke Kufah menemui Ka'ab ibn 'Ujrah untuk menanyakan suatu masalah.⁶⁸ Demikian pula, Busr ibn 'Ubaidillâh al-Hadramiy (w. 110 H) mengaku pernah berkelana ke Mesir untuk mendengarkan sebuah hadis.⁶⁹ Al-Zuhriy (w. 124 H) pernah pula melakukan pengembaraan ke Syria menjumpai 'Athâ' ibn Yazîd, Ibn Muḥairîz, dan Ibn Haiwah, lalu ke Mesir, Irak, dan negeri-negeri Islam lainnya untuk mencari hadis.⁷⁰ Aktivitas serupa ditemukan dalam kasus 'Âmir al-Sya'biy,⁷¹ Makhûl,⁷² Abû al-'Âliyah,⁷³ dan Ibn al-Dailamiy.⁷⁴

⁶⁶ al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 127-129; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 94; al-Hâkim, *Ulûm al-Hadîts*, h. 7-8

⁶⁷ 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 144-145.

⁶⁸ al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 143; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; al-'Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 279.

⁶⁹ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 147-148; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 95; al-'Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 279-280.

⁷⁰ al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân al-Râmahurmuziy, *al-Muḥaddîts al-Fâshil baina al-Râniy wa al-Wâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 231; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 133; 'Âdil Muḥammad Muḥammad Darwîsy, *Nazḥrât fî al-Sunnat wa 'Ulûm al-Hadîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 91.

⁷¹ al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 142; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 95.

⁷² al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîts*, h. 198.

Lebih lanjut, perjalanan mencari hadis menjadi fenomena yang sangat umum pada periode *atbâ' al-tâbi'in* dan periode setelahnya. “Sejak abad kedua hingga beberapa abad sesudahnya”, demikian Azami, “tuntutan umum bagi seorang pengkaji hadis adalah melakukan perjalanan yang ekstensif untuk mempelajari hadis.”⁷⁵ Pada abad-abad ini, banyak sekali ulama hadis dari generasi *atbâ' al-tâbi'in*, *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*, dan seterusnya yang melakukan perjalanan dari negeri asalnya menuju berbagai negeri Islam lainnya untuk mendapatkan suatu hadis. Sebagai contoh, ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Amr al-Auza‘iy (w. 157 H) yang berasal dari Beirut pernah mengadakan perjalanan menuju kepada Yahyâ ibn Abî Katsîr yang berada di Yamamah dan selanjutnya memasuki kota Basharah.⁷⁶ Syu‘bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H), ketika mengecek keberadaan sebuah hadis, telah mengadakan perjalanan ke Makkah untuk menjumpai ‘Abdullâh ibn ‘Athâ’, dan ternyata Ibn ‘Athâ’ mendapatkan hadis itu dari Sa‘ad ibn Ibrâhîm. Maka Syu‘bah pun mengadakan perjalanan ke Madinah untuk menemui Sa‘ad, dan ternyata hadis itu diterima Sa‘ad dari Ziyâd ibn Mikhraq. Kemudian Syu‘bah melanjutkan perjalanan ke Bashrah untuk menemui Ziyâd dan ternyata Ziyâd menerima hadis itu dari Syahr ibn Hausyab dari Abû Raihanah dari ‘Uqbah ibn ‘Âmir dari Nabi saw.⁷⁷ Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H) telah melakukan perjalanan dari Kufah ke Bashrah, lalu ke Yaman, untuk mendapatkan suatu hadis.⁷⁸ Dikabarkan pula, ia pernah berkelana ke Khurasan, Rayy, Jurjan, Palestina, Tha‘if, dan Makkah.⁷⁹ Al-

⁷³ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Rimâyah*, h. 402-403; al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 280.

⁷⁴ al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîs*, h. 135.

⁷⁵ Azami, *Hadîth Methodology*, h. 50.

⁷⁶ al-Râmahurmuziy, *al-Muhaddîs al-Fâsibil*, h. 231.

⁷⁷ al-Baghdâdiy, *al-Riblat fî Thalab al-Hadîs*, h. 152-153; al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 281.

⁷⁸ al-Râmahurmuziy, *al-Muhaddîs al-Fâsibil*, h. 231.

⁷⁹ ‘Ishâm Muḥammad al-Hajj ‘Aliy, *al-Imâm Sufyân ibn Sa‘ad al-Tsauriy: Sayyid al-Huffâẓ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1412 H/1992 M), h. 61-65.

Syâfi'iy (w. 204 H) juga pernah mengadakan perlawatan untuk mencari hadis yang ada pada Mâlik ibn Anas (w. 179 H) di Madinah dan selanjutnya meneruskan perjalanan ke Baghdad, lalu ke Mesir.⁸⁰

Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), tokoh ahli hadis dari generasi *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*, telah melawat dan mengumpulkan hadis yang ada di Irak, Yaman, Kufah, Bashrah, Jazirah, Makkah, Madinah, dan Syria.⁸¹ Al-Bukhâriy (w. 256 H), pernah berkelana dan mengumpulkan hadis yang tersebar di berbagai daerah, seperti: Makkah, Madinah, Syria, Mesir, Baghdad, Kufah, Bashrah, Wasith, Merv, Hara', Jazirah, Naisabur, 'Asqalan, Himsh, dan Khurasan.⁸² Seorang ulama hadis Syi'ah, al-Kulainiy (w. 328 H), pernah pula berkunjung dan berpindah-pindah tempat dari Rayy ke Naisabur dan Baghdad.⁸³ Ada pula sebagian sumber yang menyebutkan bahwa ia telah mengunjungi Irak, Damaskus, Ba'labak, dan Taflis untuk mendapatkan hadis. Ibn Bâbawaih, seorang ulama hadis Syi'ah, juga pernah melakukan perlawatan ke berbagai tempat seperti Rayy, Naisabur, Baghdad, Makkah,

⁸⁰ Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), juz I, 18; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Sîrat al-Imâmâin al-Laitsiy wa al-Syâfi'iy*, (Kairo: Mataba' al-Âdâb, 1415 H/1994 M), 117-121; Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Ahmad ibn Muḥammad ibn Abî Bakr ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.), jilid IV, h. 165.

⁸¹ al-Râmahurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshîl*, h. 230; Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân ibn al-Jauziy, *Manâqib al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1402 H/1982 M), h. 22; al-Syaikh Kâmil Muḥammad Muḥammad 'Uwaidlah, *Ahmad ibn Hanbal: Imâm Abî al-Sunnat wa al-Jamâ'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 24; Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, 1418 H/1997 M), h. 23-24.

⁸² al-Husain 'Abd al-Majîd Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muḥadditsan wa Faqîhan*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 28-36; Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-'Arabiyy*, terj. 'Abd al-Halîm al-Najjar, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977), juz III, h. 163; Kâmil Muḥammad Muḥammad 'Uwaidlah, *al-Imâm al-Bukhâriy Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Ju'fiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), 15; Abû Syuhbah, *Fî Riḥâb al-Sunnat*, h. 44-45.

⁸³ Wilferd Madelung, "Al-Kulayni", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. V, h. 362-363.

Hamadzan, Transoxiana, dan Balkh untuk mencari hadis.⁸⁴ Al-Hâkim (w. 405 H) juga telah mengembara ke daerah Irak, Khurasan, Transoxiana, dan Hijaz, untuk tujuan yang sama.⁸⁵ Sementara al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H) pernah mengadakan perjalanan mencari hadis dari Baghdad ke daerah-daerah lain, seperti Kufah, Bashrah, Naisabur, Syria, Makkah, dan lainnya.⁸⁶

Perjalanan ilmiah (*rihlah*) untuk mencari hadis diakui mempunyai pengaruh yang besar terhadap penyebaran (*nasyr*), pengumpulan (*jam'*), pengujian (*tambisib*), dan pengokohan (*tatsabbut*) hadis.⁸⁷ Dampak lain dari perjalanan itu, seperti dituturkan Shubhiy al-Shâlih, adalah berupa penyatuan nas hadis dan mengubah wataknya dari warna kedaerahan ke warna umum yang universal. Selain itu, perjalanan mencari hadis juga membawa dampak pada penyatuan *tasyrî'* dan akidah.⁸⁸

Secara lebih rinci, perjalanan ilmiah (*rihlah*) yang dilakukan oleh para ulama dalam mencari hadis dapat mendatangkan beberapa manfaat: (1) untuk pengokohan dari sisi ilmiah. Sebuah perjalanan ilmiah mesti dilakukan dalam upaya menuntut ilmu agar dapat memperoleh sejumlah manfaat dan kesempurnaan ketika bertemu langsung dengan beberapa guru serta bergaul

⁸⁴ Syaikh 'Abd al-Rahîm al-Rabbânîy al-Syairâziy, "Hayât al-Mu'allif", dalam Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma'âniy al-Akbbâr*, (Qum: Mu'asasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1379 h), h. 19-26.

⁸⁵ Tâj al-Dîn Abî Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*, (Mesir: 'Îsâ al-Babîy al-Halabîy wa Syurakah, 1385 H/1966 M), juz IV, h. 156; al-Sayyid Mu'zham Husain, "Tadzikarat al-Mushannif", dalam al-Hâkim al-Naisâburiy, *Ulûm al-Hadîts*, h. c; M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadîts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Hadîts*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 30-31.

⁸⁶ al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akblâq al-Râwiyy*, h. 30-36.

⁸⁷ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 134.

⁸⁸ Shubhiy al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahubun*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyi'n, 1988 M), h. 57-60.

dengan banyak orang;⁸⁹ (2) untuk penyebaran ilmu yang telah dihasilkan oleh ulama. Bagaimanapun perjalanan ilmiah yang dilakukan oleh seorang ulama ataupun sastrawan menjadi salah satu sebab bagi kemunculan ilmu atau sastra berikut penyebarannya ke berbagai daerah; (3) untuk perluasan budaya masyarakat Islam. Ketika mengadakan pengembaraan ilmiah ke berbagai negeri, para ulama dapat mengadakan kontak dengan orang-orang yang beragam budaya dan tradisi. Dari sini bisa terjadi pertukaran budaya ketika para ulama pengembara berpindah dari satu negeri ke negeri lainnya dan bersamaan dengan itu mereka mengabarkan kepada penduduk setempat mengenai berbagai hal, termasuk tradisi dan budaya masyarakat dari negeri-negeri yang pernah disinggahnya; (4) untuk menumbuhkan keutamaan dan kesempurnaan jiwa. Hal ini justru yang dikejar oleh para ulama pengembara ketika melakukan pengembaraan. Para ahli kebajikan tentu saja berkeinginan untuk mengikuti perilaku dan sifat mereka; (5) untuk mendapatkan sahabat-sahabat baru yang tulus. Perjalanan ilmiah ternyata menjadi sarana efektif untuk mendapatkan kawan-kawan baru yang saling kenal, terbuka untuk membicarakan keutamaan-keutamaan dan kebaikan-kebaikan mereka dalam majelis. Hal itu bisa mengantarkan kepada sikap saling kenal dan cinta antar suku atau bangsa. Karenanya tidak heran jika antar sesama umat Islam terjalin rasa cinta dan kerjasama yang tinggi, sehingga seluruh negeri Islam terbuka bagi setiap orang yang beragama Islam.⁹⁰

Sementara yang menjadi tujuan para ahli hadis dalam melakukan pengembaraan mencari hadis meliputi beberapa hal penting: (1) untuk memperoleh hadis. Boleh jadi hal ini merupakan sebab pertama dari perjalanan mencari hadis,

⁸⁹ Dalam kasus ini, Ibn Khaldûn berkomentar, “Bahwasanya perjalanan mencari sejumlah ilmu dan menemui beberapa guru dapat menambah kesempurnaan dalam pembelajaran.” Lihat ‘Abd Raḥmân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 541.

⁹⁰ ‘Itr, “I’jâz al-Nubuwwat al-‘Ilmiy”, h. 24-28.

khususnya pada periode-periode awal Islam seperti perjalanan para sahabat, tabi'in, dan seterusnya; (2) untuk mengokohkan hadis. Hal ini dapat digambarkan misalnya ada seorang ahli hadis memiliki hadis-hadis yang diriwayatkan dari orang lain, kemudian dalam perjalanan mencari hadis ia mendengarkan pula sebagian dari hadis-hadis yang telah ada padanya dan sanad hadis itu bertemu dengan sanadnya sendiri serta ada kesamaan lafal maupun makna dengan matan hadis yang telah dia riwayatkan. Atau bisa juga dalam perjalanannya itu, ahli hadis bersangkutan mendengarkan pula hadis-hadis lain yang semakna dengan hadis yang telah dia riwayatkan, sehingga ia menjadi tenang dan hadisnya pun menjadi kuat; (3) untuk mencari sanad yang tinggi. Ahli hadis dapat saja memperoleh sanad yang tinggi jika ia mendengarkan hadis dari salah seorang periwayat dan periwayat itu menerimanya dari seorang guru, maka selanjutnya ahli hadis bersangkutan pergi menemui guru itu dan mendengarkan hadis langsung darinya; (4) untuk meneliti hal-hal para periwayat hadis. Sejumlah kritikus hadis, ketika berusaha melacak keadilan dan kekuatan hafalan yang dimiliki oleh para periwayat hadis, juga telah melakukan perjalanan ilmiah ke berbagai tempat dan menjumpai sejumlah periwayat hadis; (5) untuk berdiskusi dengan para ulama dalam hal kritik hadis berikut cacat-cacatnya. Hal ini antara lain dapat dijumpai dalam kasus 'Aliy ibn al-Madîniy yang mengadakan perjalanan dari Irak menuju kepada Sufyân ibn 'Uyainah di Makkah untuk mendiskusikan perihal kritik hadis dan cacat-cacatnya.⁹¹

Sampai di sini jelaslah bahwa perjalanan ilmiah (*rihlah*) yang ditempuh oleh para ulama untuk mencari hadis mempunyai peran yang sangat sentral bagi kegiatan *tadwîn* hadis. Peran itu ternyata tidak hanya terbatas pada proses penghimpunan hadis, tetapi juga pada proses penyeleksian ataupun penyusunan hadis ke dalam

⁹¹ 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwah al-'Ilmiy", h. 17-23; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 45.

karya-karya besar yang banyak dirujuk oleh umat Islam hingga sekarang.

B. Langkah Kritik Hadis

1. Pengertian dan Ruang Lingkup Kritik Hadis

Penggunaan istilah “kritik hadis” (*naqd al-ḥadīth*) seringkali menimbulkan mispersepsi (kesalahpahaman) bagi sebagian umat Islam. Sejauh ini, muncul kesan di kalangan masyarakat, termasuk kaum intelektualnya, bahwa kritik hadis merupakan upaya untuk melecehkan kedudukan dan fungsi hadis dalam agama Islam. Karena itu, mereka pun menganggap bahwa istilah kritik hadis itu datang dari kaum orientalis Barat, dan pada gilirannya selalu dikonotasikan negatif.⁹²

Anggapan yang berkembang di kalangan sebagian masyarakat itu tentu saja tidak dapat diterima. Pasalnya, sebagai sebuah istilah, kritik hadis (*naqd al-ḥadīth*) jelas telah muncul jauh sebelum para sarjana Barat melakukan kajian hadis. Istilah *al-naqd* (kritik) sendiri ternyata sudah mulai digunakan oleh beberapa sarjana awal hadis pada abad II H.⁹³ Sementara Ibn Abî Ḥâtim al-Râziy (w. 327 H) dalam pendahuluan kitabnya, *al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, telah menyebutkan istilah kritik dan kritikus hadis (*al-naqd wa al-naqqâd*) di sejumlah tempat.⁹⁴ Bahkan, salah satu karya al-Dzahabiy (w.

⁹² Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. xiv. Rif’at Fauziy ‘Abd al-Muththalib juga mengakui bahwa sekarang ini telah berkembang penggunaan istilah *naqd* (kritik) secara salah dengan maksud “mengungkapkan cacat-cacat”. Sehingga *naqd al-ḥadīth* (kritik hadis) diartikan sebagai upaya untuk menjelaskan cacat-cacat dalam hadis. Lihat Rif’at Fauziy ‘Abd al-Muththalib, *Tauṣīq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsâniy al-Hijriy*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1400 H/1981 M), h. 22.

⁹³ Azami, *Hadīth Methodology*, h. 47.

⁹⁴ Abû Muḥammad ‘Abd al-Rahman ibn Abû Ḥâtim al-Râziy, *al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 2, 6, 32, 55, 126, 232, 251, 281, 286, 292, 314, 319, 320, 328, dan 349.

748 H) yang berkaitan dengan *al-jarḥ wa al-ta'dîl* diberi judul *Mîẓân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*.⁹⁵

Hanya saja, perlu diakui, meski ada beberapa sarjana hadis yang telah menggunakan istilah *al-naqd*, terminologi ini tidak cukup populer di kalangan mereka. Para sarjana hadis tampaknya lebih senang menamakan ilmu yang membahas tentang kritik hadis dengan sebutan *al-jarḥ wa al-ta'dîl*.⁹⁶ Belakangan ini, beberapa sarjana hadis mulai tertarik untuk menggunakan istilah *al-naqd* dalam judul-judul buku yang mereka tulis ataupun dalam berbagai kajian yang mereka lakukan. Sementara itu, sebagai sebuah praktik, kritik hadis bahkan telah dimulai sejak periode Nabi saw. dan terus menemukan momentum pada periode-periode setelahnya. Hal terakhir ini akan dilacak lebih jauh pada bagian pembahasan selanjutnya.

Dilihat dari segi semantik, istilah kritik hadis (*naqd al-ḥadîs*) juga mempunyai konotasi makna yang jauh dari kesan melecehkan hadis sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian kalangan. Jika ditelusuri pada akar katanya, kata *naqd* mempunyai makna pokok “mengeluarkan sesuatu.”⁹⁷ Secara bahasa, penggunaan kata *al-naqd* berkisar pada dua pengertian: (1) pengertian yang bersifat material, yakni kata *al-naqd* diartikan dengan “*al-nuqûd*” (mata uang logam), seperti dikatakan *al-naqdâni* (dua mata uang logam), maksudnya emas dan perak; (2) kata *al-naqd* diartikan dengan “memisahkan”.⁹⁸ Terkait dengan pengertian yang kedua ini, dalam berbagai kamus Arab ditemukan kata *al-naqd* yang berarti “memisahkan uang dan mengeluarkan yang

⁹⁵ Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Dzahabiy, *Mîẓân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*, (t.t.: ‘Îsâ Bâbiy al-Ḥalabiy wa Syurakâ’uh, 1385 H/1963 M).

⁹⁶ Azami, *Hadîth Methodology*, h. 48.

⁹⁷ Abû al-Ḥusain Aḥmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz V, h. 467.

⁹⁸ Muḥammad Ḥasan ‘Abdillâh, *Muqaddimat fî Naqd al-Adabiy*, (t.t.: Dâr al-Baḥts al-‘Ilmiyah, 1345 H/1975 M), h. 34.

palsu.”⁹⁹ Pada pengertian bahasa yang disebut terakhir ini pula, menurut Ahmad al-Syâyib, boleh jadi disandarkan pengertian kata *al-naqd* dalam terminologi ahli hadis di satu sisi, dan dalam terminologi ulama *mataqaddimûn* di sisi yang lain.¹⁰⁰

Dalam terminologi ahli hadis, istilah *al-naqd*—atau lebih tepatnya *naqd al-ḥadîts*—diartikan secara beragam. Azami, dengan mengutip pendapat *muhadditsîn*, mendefinisikan *al-naqd* (kritik) dengan usaha untuk menyeleksi hadis-hadis yang sahih dari yang daif, serta untuk menetapkan status para periwayat hadis dari segi keandalan dan kecacatannya.¹⁰¹ Senada dengan itu, Rif‘at Fauziy ‘Abd al-Muththalib mengartikan *naqd al-ḥadîts* (kritik hadis) sebagai upaya pengungkapan prinsip-prinsip yang dibangun untuk menyeleksi hadis yang sahih dari yang daif dan palsu.¹⁰² Sementara al-Jawâbiy memberikan definisi *naqd al-ḥadîts* (kritik hadis) sebagai penetapan status keadilan dan kecacatan para periwayat hadis dengan menggunakan lafal-lafal khusus berdasarkan dalil-dalil yang diketahui oleh ahlinya, serta pemeriksaan terhadap matan-matan hadis—sepanjang sanadnya sudah sahih—untuk mengetahui sahih tidaknya matan hadis itu serta untuk menghilangkan kemuskilan (*al-isykâl*) dan kontradiksi (*al-ta‘ârudl*) di antara matan-matan hadis itu dengan menerapkan standar yang cermat.¹⁰³

⁹⁹ Abû al-Faidl al-Sayyid Muḥammad Murtaḍlâ al-Ḥusainiy al-Wâsithiy al-Zabîdiy al-Ḥanafiy, *Syarḥ al-Qâmus al-Musammâ Tâj al-‘Arûs min Jawâbir al-Qâmus*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid II, h. 516; Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Makram ibn Manzhûr al-Ifriqiy al-Mishriy, *Lisân al-‘Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, jilid III, h. 425; Muḥammad ibn Ya‘qûb al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Muḥîth*, (Mesir: Mushtafâ al-Bâbiy al-Ḥalabiy wa Aulâduh, 1371 H/1952 M), juz I, h. 354.

¹⁰⁰ Ahmad al-Syâyib, *Ushûl al-Naqd al-Adabiy*, (Kairo: Maktabat al-Nahḍat al-Mishriyah, 1974 M), h. 115.

¹⁰¹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 5.

¹⁰² ‘Abd al-Muththalib, *Tausiq al-Sunnat*, h. 22.

¹⁰³ Muḥammad Thâhir al-Jawâbiy, *Juhâd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Ḥadîts al-Nabawiy al-Syarf*, (t.t.: Mu‘asasât ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abdillâh, t.th.), h. 94.

Meskipun terdapat sedikit perbedaan mengenai batasan *naqd al-hadîts* (kritik hadis) seperti yang baru saja dijelaskan, secara umum yang objek pembahasan studi ini tidak berubah, yakni menyangkut dua aspek: (1) mata-rantai transmisi hadis (sanad); (2) isi kandungan hadis (matan). Pada aspek sanad yang diperiksa adalah status *maqbul* dan tidaknya sanad itu. Sementara pada aspek matan yang diperiksa adalah status *maqbul* dan tidaknya matan itu atau status *maqbul* dan *ma'mûl*-nya sekaligus.

Jika demikian, maka lingkup *naqd al-hadîts* (kritik hadis) lebih luas dibandingkan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*. Ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* secara umum diartikan dengan ilmu yang membahas tentang hal-ihwal para periwayat hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka.¹⁰⁴ Dalam pengertian ini, maka lingkup pembahasan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* berkisar pada keadilan dan kedabitan para periwayat hadis berikut kecacatan mereka. Sementara yang menjadi lingkup pembahasan *naqd al-hadîts* jika dirinci akan berkisar pada keadilan dan kedabitan para periwayat hadis, ketersambungan sanad, serta ada tidaknya *syudzûd* dan *illab*. Bahkan bisa diperluas lagi dengan ada tidaknya kemuskilan (*al-isykâl*), kontradiksi (*al-ta'ârudl*), *al-nâsikh wa al-mansûkh*, ataupun ke-*gharîb*-an dalam matan hadis. Kendati demikian, ada juga sarjana hadis yang mengartikan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* secara lebih luas dan umum. Azami, misalnya, pernah mengartikan ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* dengan “*the knowledge of invaliditing and declaring reliable in Hadîth*”.¹⁰⁵ Sejauh dipahami dengan arti ini, maka ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl* dapat disejajarkan dengan *naqd al-hadîts*. Lebih lanjut, jika dilihat dari segi pengertiannya, *naqd al-hadîts* pada dasarnya lebih dapat disepadankan dengan ilmu *dirâyah* hadis, yakni ilmu yang membahas tentang dasar-dasar atau aturan-aturan untuk mengetahui hal-ihwal sanad dan matan hadis dari segi diterima

¹⁰⁴ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 261.

¹⁰⁵ Azami, *Hadith Methodology*, h. 48.

atau ditolakannya sanad dan matan hadis itu.¹⁰⁶ Sehingga ada sebagian ahli yang menyamakan pengertian kritik hadis dengan *dirâyah* hadis.¹⁰⁷

2. Jejak Langkah Kritik Hadis: Melacak Akar Historis dan Metodologis

Kritik hadis—seperti halnya bidang-bidang keilmuan Islam lainnya—semula muncul dalam tahap pengenalan kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai bentuk yang sempurna. Muḥammad Thâhir al-Jawâbiy berusaha memotret tahap-tahap penting dalam perkembangan kritik hadis mulai tahap persiapan (*al-tambîdiyyah*), peletakan dasar-dasarnya (*al-ta'sîsiyyah*), penyusunan kaidah-kaidah (*al-taq'îdiyyah*), hingga tahap penerapan (*al-tathbîqîyyah*). Secara lebih rinci, al-Jawâbiy mencatat setidaknya ada sebelas tahap yang dilalui dalam proses kritik hadis. *Pertama*, tahap konfirmasi terhadap kebenaran suatu berita (hadis). Tahap ini telah berlangsung pada periode Nabi saw. *Kedua*, tahap kehati-hatian dalam periwayatan, baik ketika menerima ataupun menyampaikannya kembali. Tahap ini mulai berlangsung sejak periode sahabat. *Ketiga*, tahap kritik atas kandungan makna hadis. Tahap ini juga mulai berlangsung sejak periode sahabat. *Keempat*, tahap kritik atas para periwayat hadis dari segi kadabitan dan penjagaan mereka terhadap matan hadis. Tahap ini juga berlangsung sejak periode sahabat. *Kelima*, tahap pemeriksaan terhadap para periwayat hadis dan penelitian terhadap keadilan mereka. Tahap ini belum berlangsung pada periode sahabat—karena, menurut pandangan mayoritas, seluruh sahabat berpredikat adil—dan baru dimulai pada periode tabi'in.

¹⁰⁶ Maḥmûd al-Thahhân, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 /1979 M), h. 14; Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttaḥidah, t.th.), h. 6.

¹⁰⁷ Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 41; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 26.

Keenam, tahap pencarian sanad hadis. Tahap ini dimulai terutama sejak terjadinya fitnah (perang saudara).

Ketujuh, tahap peletakan dasar-dasar ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*. Tahap ini telah berlangsung sekitar pertengahan abad II H. *Kedelapan*, tahap penelitian terhadap *illah* hadis. Tahap ini juga telah berlangsung sekitar pertengahan abad II H. *Kesembilan*, tahap baru kritik atas kandungan makna hadis untuk menghilangkan kemuskilan (*al-iykâl*) dan kontradiksi (*al-ta'arudh*) antara matan-matan hadis. Tahap ini telah berlangsung pada akhir abad II H, atau tepatnya ketika al-Syâfi'iy (w. 204 H) menyusun kitab *Ikhtilâf al-Hadîts*. *Kesepuluh*, tahap kritik atas bahasa hadis, misalnya berupa penjelasan terhadap kosa kata yang terasa asing bagi pembaca. Tahap ini telah berlangsung pada akhir abad II H. *Kesebelas*, tahap penjelasan *fiqh al-hadîts*. Penjelasan *fiqh al-hadîts* jika yang dimaksudkan adalah sebatas penjelasan arti hadis, maka telah dimulai sejak periode sahabat, tetapi jika yang dimaksudkan adalah syarah hadis secara lengkap, maka hal itu baru dimulai pada akhir abad IV H.¹⁰⁸

Nûr al-Dîn 'Itr juga telah merekonstruksi tahap perkembangan *dirâyah* hadis—dalam batas-batas tertentu dapat disamakan pengertiannya dengan kritik hadis—ke dalam tujuh fase. *Pertama*, fase pertumbuhan yang berlangsung sejak awal periode sahabat hingga akhir abad I H. *Kedua*, fase penyempurnaan bentuk tiap-tiap bidang ilmu hadis dan peletakan kaidah-kaidahnya tanpa disertai dengan kodifikasi. Fase itu berlangsung sejak awal abad II H hingga awal abad III H. *Ketiga*, fase kodifikasi cabang-cabang ilmu hadis secara terpisah-pisah. Hal ini berlangsung sejak abad III H hingga pertengahan abad IV H. *Keempat*, fase penyusunan secara menyeluruh dan munculnya disiplin ilmu-ilmu hadis (*'ulûm al-hadîts*) secara terkodifikasi yang berlangsung sejak pertengahan abad IV H sampai abad VII H. *Kelima*, fase kematangan dan penyempurnaan dalam kodifikasi

¹⁰⁸ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h. 94-132.

disiplin ilmu-ilmu hadis yang berlangsung sejak abad VII H sampai abad X H. *Keenam*, fase kemandekan dan kebekuan yang terjadi sejak abad X H hingga abad XIV H. *Ketujuh*, fase kebangkitan di abad modern yang berlangsung sejak awal abad XIV H sampai sekarang.¹⁰⁹

Pembabakan—dari sisi historis dan metodologis—terhadap perkembangan kritik hadis yang diajukan oleh al-Jawâbiy dan ‘Itr di atas tampaknya telah cukup baik memotret momen-momen penting yang terjadi selama proses kritik hadis. Hanya saja, pembabakan yang dikemukakan oleh ‘Itr lebih difokuskan pada terbentuknya aturan-aturan atau kaidah-kaidah dalam *dirâyah* hadis dan tampaknya kurang memperhatikan pada sisi praktiknya, sehingga kritik hadis yang dilakukan selama periode Nabi saw. lepas dari pengamatannya, padahal dalam praktiknya kritik hadis telah dimulai sejak periode Nabi saw., meski belum ada acuan metodologis yang jelas. Sementara pembabakan yang disusun oleh al-Jawâbiy jika dilihat secara kronologis tampaknya ada yang tumpang-tindih. Misalnya, kritik hadis pada tahap kedua, ketiga, dan keempat semua dimulai pada periode sahabat, sedangkan pada tahap ketujuh dan kedelapan dari kritik hadis sama-sama mulai berlangsung sekitar pertengahan abad II H. Jadi, pembabakan yang disusun oleh al-Jawâbiy ini tidak sepenuhnya bersifat kronologis, tetapi telah dipadukan dengan elemen-elemen lainnya.

Oleh karena itu, dalam pembahasan berikut ini akan dilakukan pelacakan secara kronologis terhadap jejak langkah kritik hadis dari periode Nabi saw. hingga akhir abad V H. Jejak langkah kritik hadis yang hendak dilacak mencakup aspek historis dan metodologis yang keduanya dibahas secara terintegrasi. Dalam kajian ini, pembabakan kritik hadis didasarkan atas

¹⁰⁹ Nûr al-Dîn ‘Itr, *al-Madkhal ilâ ‘Ulûm al-Ḥadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1972), h.18-19; Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M, h. 36-72.

tingkatan generasi, meliputi: (a) periode Nabi saw.; (b) periode sahabat; (c) periode tabi'in; (d) periode *atbâ' al-tâbi'in*; (e) periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*; dan (f) periode pasca *atbâ' atbâ' al-tâbi'in*.

a. Kritik Hadis Periode Nabi saw.

Sejauh dipahami sebagai usaha untuk membedakan antara apa yang benar dengan yang salah, maka kritik hadis telah dimulai sejak periode Nabi saw. Waktu itu kritik hadis hanya berarti “pergi menemui Nabi saw. untuk mengkonfirmasi kebenaran berita yang dikatakan berasal dari beliau.”¹¹⁰ Konfirmasi yang dilakukan oleh para sahabat ini bukan karena mereka menilai bahwa pembawa berita itu telah berdusta, melainkan semata-mata untuk meyakinkan bahwa berita atau hadis yang dinyatakan berasal dari Nabi saw. itu benar-benar ada. Dalam situasi seperti ini tidak heran jika kritik hadis yang berlangsung selama periode Nabi saw., selain jumlahnya masih sangat sedikit, juga lingkungannya amat terbatas, serta belum punya acuan metodologis yang jelas, karena semua kesulitan yang dihadapi para sahabat terkait dengan hadis memang dapat dengan mudah dikonfirmasi langsung kepada Nabi saw. Lagi pula, di kalangan para sahabat sendiri waktu itu tidak ada yang berani membuat kedustaan dengan mengatasnamakan Nabi saw.¹¹¹

Dalam sejumlah literatur hadis ditemukan contoh-contoh kasus mengenai sahabat yang mengkonfirmasi suatu berita langsung kepada Nabi saw. ‘Umar ibn al-Khaththâb, misalnya, suatu malam ketika sedang berbincang-bincang tentang adanya kabar bahwa pasukan kerajaan Ghassan tengah bersiap-siap untuk menyerbu umat Islam, tiba-tiba pintu rumahnya diketuk keras oleh seseorang. Begitu pintu dibuka, ternyata orang itu adalah tetangganya sendiri, seorang Anshar dari keluarga Umayyah ibn Zaid yang biasa berbagi tugas dengannya untuk menghadiri majelis Nabi saw. Ia baru pulang dari menghadiri majelis Nabi

¹¹⁰ Azami, *Hadith Methodology*, h. 48.

¹¹¹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 7-10.

saw. “Ada peristiwa gawat,” katanya. “Apa itu? Apakah pasukan Ghassan sudah datang?” Tanya ‘Umar. “Tidak, tetapi ada peristiwa yang lebih gawat lagi. Rasûlullâh saw. telah menceraikan isteri-isterinya.” jawabnya. Mendengar berita itu, keesokan harinya ‘Umar menghadap Nabi saw. dan menanyakan langsung kabar itu kepada beliau, “Apakah benar engkau telah menceraikan isteri-isterimu?” Sambil memandangi ‘Umar, Nabi saw. pun menjawab, “Tidak.” Sampai akhirnya ‘Umar mengetahui bahwa Nabi saw. hanya bersumpah untuk tidak mengumpuli istri-istrinya selama satu bulan.¹¹²

¹¹² al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 275-277. Contoh kasus lainnya adalah: (1) Dlimâm ibn Tsa‘labah, seorang Arab Badui dari Bani Sa‘ad ibn Bakr, suatu ketika pernah menerima sebuah berita (hadis) lewat utusan Nabi saw. Maka ia pun mengkonfirmasi langsung kepada beliau. Dilaporkan, ketika Nabi saw. sedang duduk bersama sahabatnya di masjid, datanglah seorang laki-laki mengendarai unta. Kemudian laki-laki itu bertanya kepada para sahabat, “Mana di antara kalian yang bernama Muḥammad?”—Nabi saw. waktu itu sedang duduk bersandar di antara orang banyak—Jawab para sahabat, “laki-laki putih yang sedang duduk bersandar ini.” Maka laki-laki itu bertanya kepada Nabi saw., “Anak ‘Abd al-Muththalib?” Kata Nabi saw., “Sudah dijawab.” Laki-laki itu bertanya lagi kepada Nabi saw., “Saya hendak bertanya kepadamu dan hendak mengeraskan pertanyaannya, maka janganlah ada rasa kurang senang terhadapku.” Tanyakan apa saja yang kamu mau.” Laki-laki itu bertanya, “Saya bertanya dengan nama Tuhanmu dan nama Tuhan orang-orang terdahulu, benarkan Allâh mengutusmu untuk semua umat manusia?” Jawab Nabi saw., “Benar”. Tanyanya lagi, “Saya bertanya dengan nama Allâh, apakah Allâh memerintahkanmu mengerjakan salat lima kali sehari-semalam?” Jawab Nabi saw., “Benar”. Tanyanya lagi, “Saya bertanya dengan nama Allâh, benarkan Allâh menyuruhmu mengerjakan puasa di bulan (Ramadan) ini dalam setahun?” Jawab Nabi saw., “Benar”. Dia bertanya lagi, “Saya bertanya dengan nama Allâh, benarkan Allâh menyuruhmu mengambil sedekah (zakat) ini dari orang-orang kaya, lalu dibagikan kepada orang-orang miskin?” Jawab Nabi saw., “Benar”. Laki-laki itu kemudian berkata, “Saya percaya dengan risalah yang kau bawa. Saya merupakan delegasi dari kaum saya. Nama saya adalah Dlimâm ibn Tsa‘labah dari Bani Sa‘ad ibn Bakr”; (2) ‘Abdullâh ibn ‘Amr mendengar kabar bahwa Rasûlullâh saw. bersabda, “Salat orang yang sambil duduk hanya bernilai setengah (dari salat orang yang sambil berdiri)”. Ia pun mendatangi Nabi saw. dan menemukan beliau sedang menunaikan salat sambil duduk. Kemudian Nabi saw. bertanya, “Ada apa wahai ‘Abdullâh ibn ‘Amr?” Jawab Ibn ‘Amr, “Ada kabar wahai Rasûlullâh saw., bahwa menurut engkau salat orang yang sambil duduk hanya bernilai setengah (dari salat orang yang

b. Kritik Hadis Periode Sahabat

Kritik hadis secara historis ataupun metodologis menjadi semakin berkembang ketika memasuki periode sahabat. Selama periode sahabat ini muncul beberapa aturan penting terkait dengan periwayatan hadis. Nûr al-Dîn 'Itr telah mencatat adanya tiga poin krusial di sini. *Pertama*, penyedikitan dalam periwayatan hadis. *Kedua*, kehati-hatian dalam periwayatan hadis, baik ketika menerima ataupun menyampaikannya kembali kepada orang lain. *Ketiga*, kritik terhadap periwayatan hadis.¹¹³ Sementara al-Jawâbiy mencatat tentang empat hal pokok. *Pertama*, mencari penguat ketika menerima hadis. *Kedua*, kehati-hatian dalam periwayatan hadis, baik ketika menerima atau menyampaikannya kembali. *Ketiga*, kritik terhadap kandungan makna hadis. *Keempat*, kritik terhadap para periwayat hadis dari sisi kedabitannya, bukan keadilannya.¹¹⁴ Hal itu akan diungkap lebih jauh dalam penjelasan berikut ini.

Langkah penyedikitan dalam periwayatan hadis tampaknya dilatari oleh sebuah kekhawatiran bahwa orang-orang yang banyak meriwayatkan hadis akan dapat tergelincir karena suatu kesalahan atau kelupaan yang menjadikan mereka menyerupai berbuat dusta tentang diri Nabi saw. secara tidak sadar. Kesalahan yang tidak disengaja ini bagaimanapun dampaknya akan tetap sama dengan yang disengaja sejauh dikaitkan dengan benar tidaknya sebuah hadis.¹¹⁵ Itulah sebabnya, banyak sahabat yang menahan diri untuk menyampaikan hadis ketika mereka merasa bahwa ingatannya meragukan.¹¹⁶ Hal ini antara lain dapat

sambil berdiri), padahal engkau sendiri mengerjakan salat sambil duduk.” Jawab Nabi saw., “Benar, tetapi aku tidak seperti salah seorang di antara kalian.” Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 50-51; Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 176; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 321.

¹¹³ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 52-54.

¹¹⁴ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h.102-109.

¹¹⁵ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 5.

¹¹⁶ Azami, *Hadith Methodology*, h. 46.

dicontohkan dalam kasus Anas ibn Mâlik yang menyatakan bahwa sekiranya dia tidak takut berbuat kekeliruan niscaya semua apa yang telah didengarnya dari Nabi saw. akan dikemukannya kepada orang lain.¹¹⁷ Alasan lain dari upaya penyedikitan riwayat ini adalah agar para sahabat berkonsentrasi penuh untuk menghafal al-Qur'an dan tidak terganggu oleh urusan lainnya.¹¹⁸

Demikian juga, kehati-hatian para sahabat dalam periwayatan hadis tampaknya masih berkaitan erat dengan langkah yang telah disebutkan terdahulu. Menurut al-Jawâbiy, kehati-hatian para sahabat dalam aktivitas ini bisa mengambil dua bentuk. Bentuk *pertama*, diarahkan pada kehati-hatian dalam penerimaan dan penyampaian hadis, dan hal ini dapat dibagi menjadi dua: (1) mencari penguat ketika menerima hadis; dan (2) berhati-hati ketika menyampaikan hadis kepada orang lain, dan yang kedua ini pun bisa ditempuh dengan dua cara: (a) menyedikitkan dalam periwayatan hadis; dan (b) menjaga kesesuaian dengan tingkat kecerdasan pencari hadis. Bentuk *kedua*, diarahkan pada keselamatan makna hadis, dan hal ini dapat ditempuh melalui dua cara: (1) kritik terhadap makna matan; dan (2) penilaian terhadap para periwayat hadis dari segi kekuatan hafalannya.¹¹⁹

Di kalangan sahabat, Abû Bakr—seperti dikatakan al-Dzahâbiy—termasuk orang yang pertama kali menunjukkan kehati-hatian dalam periwayatan hadis. Kehati-hatian ini telah ditunjukkan ketika dia menghadapi kasus waris bagi seorang nenek. Seorang nenek datang kepada beliau meminta hak waris dari harta yang ditinggalkan oleh cucunya. Abû Bakr menjawab bahwa ia tidak menemukan petunjuk, baik dari al-Qur'an maupun sunnah Nabi saw., yang memberikan bagian harta waris bagi nenek. Kemudian Abû Bakr bertanya kepada orang banyak, maka

¹¹⁷ al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 76-77. Contoh serupa juga ditemukan dalam kasus Zubair ibn Awwâm, Suhaib, Zaid ibn al-Arqâm, dan 'Abdullâh ibn 'Umar. Lihat Azami, *Hadith Methodology*, h. 46.

¹¹⁸ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 52.

¹¹⁹ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h.102.

berdirilah al-Mughîrah ibn Syu'bah dan menyatakan kepada Abû Bakr bahwa Nabi saw. telah memberikan bagian waris bagi nenek sebesar seperenam. Al-Mughîrah mengaku hadir tatkala Nabi saw. menetapkan kewarisan bagi nenek. Mendengar pernyataan itu, Abû Bakar meminta agar al-Mughîrah menghadirkan seorang saksi. Maka Muḥammad ibn Maslamah memberikan kesaksian atas kebenaran pernyataan al-Mughîrah.¹²⁰

Sementara itu, langkah kritik terhadap periwayatan hadis dapat diarahkan pada dua aspek. *Pertama*, kritik terhadap makna matan hadis.¹²¹ Hal ini telah lebih jauh dilakukan selama periode sahabat. Setidaknya telah ada lima tolok ukur (*al-maqâ'yîs*) yang diajukan oleh para sahabat untuk kepentingan ini: (1) membandingkan hadis dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis satu dengan lainnya; (3) membandingkan hadis dengan *qiyâs*; (4) membandingkan hadis dengan pernyataan sahabat; dan (5) membandingkan hadis dengan kejadian-kejadian dan pengetahuan-pengetahuan sejarah.¹²² *Kedua*, kritik terhadap tingkat kedabitan para periwayat hadis.¹²³

¹²⁰ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz III, h. 121; Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Muḥammad al-Dzahabiy, *Tadzkirot al-Huffâẓh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 2. Kehati-hatian yang sama juga ditunjukkan oleh 'Umar ibn al-Khaththâb. Ketika mendengar hadis dari Ubay ibn Ka'ab, 'Umar baru bersedia menerimanya setelah para sahabat lainnya, termasuk Abû Dzâr menyatakan telah mendengar hadis seperti yang telah disampaikan Ubay. Akhirnya 'Umar pun berkata kepada Ubay, "Demi Allâh, sungguh aku tidak menuduhmu berbuat dusta. Aku melakukan itu karena ingin berhati-hati dalam periwayatan hadis." Selain itu, 'Aliy ibn Abî Thâlib juga sangat hati-hati dalam periwayatan hadis. Dikatakan oleh al-Dzahâbiy bahwa 'Aliy adalah pemimpin yang berilmu dan seksama dalam periwayatan hadis. Dia belum mau menerima suatu riwayat sebelum periwayat bersangkutan mengangkat sumpah. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkirot al-Huffâẓh*, juz I, h. 8-11.

¹²¹ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥadditisîn*, h. 107.

¹²² Musfir 'Azmullâh al-Dâminiy, *Maqâ'yîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadl: t.p., 1414 H/1984 M), h. 59-108; 'Abd al-Muththalib, *Tausiq al-Sunnah*, h. 38-41; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥadditisîn*, h. 460-478.

¹²³ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥadditisîn*, h. 109.

‘Aliy ibn Abî Thâlib, misalnya, pernah menguji kebenaran matan hadis dengan mempertemukannya pada al-Qur’an. Suatu ketika ‘Abdullâh ibn Mas‘ûd ditanya perihal seorang laki-laki yang memperistri seorang wanita yang tidak pernah diberi mas kawin (mahar) dan tidak juga digauli sampai suaminya meninggal. Ibn Mas‘ûd menjawab bahwa ia berhak memperoleh mahar dan warisan, serta wajib atasnya ‘iddah. Mendengar hal itu, Mu‘qil ibn Sinân berkata bahwa Rasûlullâh saw. pernah memutuskan atas diri Barwa’ bint Wasyiq seperti yang diputuskan Ibn Mas‘ûd. Atas penjelasan itu, Ibn Mas‘ûd menjadi gembira karena fatwanya sesuai dengan fatwa Rasûlullâh saw. ‘Aliy—bersama Ibn ‘Umar dan Zaid ibn Tsâbit—ternyata tidak mengakui adanya hak mahar. Bahkan, lebih jauh lagi, ‘Aliy juga menolak hadis Mu‘qil dengan mengatakan, “Tidak diterima ucapan orang Arab dusun yang lebih berani dari Kitâbullâh.”¹²⁴ Dalam konteks ini, ‘Aliy menolak

¹²⁴ Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn ‘Aliy al-Baihaqiy, *al-Sunan al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VII, h. 247. Dalam riwayat lain, ‘Aliy ibn Abî Thâlib menyebutkan, “Janganlah kau benarkan (ucapan) orang Arab badui di atas (sabda) Rasûlullâh.” Lihat Abû Bakr ‘Abd al-Razzâq ibn Hammâm al-Shan‘âniy, *al-Mushannaf*, (t.t.: al-Majlis al-‘Ilmiy, t.th.), jilid VI, h. 293. Contoh kasus lainnya, ‘A’isyah juga pernah mengajukan berbagai kritik terhadap makna lafal hadis dan ia bahkan termasuk sahabat yang paling banyak melakukan hal itu. Sebut saja sebagai contoh, ‘Umar ibn al-Khaththâb dilaporkan meriwayatkan sebuah hadis bahwa Nabi saw. bersabda, “Sesungguhnya mayit disiksa sebagian karena ditangisi oleh keluarganya.” Mendengar hal itu, ‘A’isyah berkomentar, “Semoga Allâh memberkahi ‘Umar. Demi Allâh, Rasûlullâh tidak pernah mengatakan bahwa Allâh menyiksa seorang mukmin karena tangisan keluarganya, tetapi beliau hanya bersabda, “Sesungguhnya Allâh akan menambah siksa kepada orang kafir karena tangisan keluarganya.” Kemudian ia mengutip ayat, “Cukuplah bagi kalian ayat al-Qur’an, “Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.” (QS. al-An‘âm/6: 164). ‘A’isyah juga pernah menguji tingkat kedabitan periwayat. Ia telah menyuruh ‘Urwah ibn Zubair menanyakan sebuah hadis kepada ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh yang tengah menunaikan ibadah haji. ‘Abdullâh ibn ‘Amr pun menyampaikan hadis yang ditanyakan itu. Tahun berikutnya, ‘Abdullâh ibn ‘Amr naik haji lagi. Untuk kedua kalinya ‘A’isyah menyuruh ‘Urwah untuk menanyakan hadis yang sama. Ternyata redaksi hadis yang disampaikan ‘Abdullâh ibn ‘Amr persis sama dengan lafal hadis yang telah disampaikan satu tahun sebelumnya. ‘A’isyah pun berkomentar, “Demi Allâh, sungguh Ibn ‘Amr telah hafal hadis itu.” Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 547; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 220; Abû

hadis Mu‘qil berdasarkan ayat al-Qur‘an. Boleh jadi ayat dimaksud adalah yang menyebutkan, “Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut‘ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.” (QS. al-Baqarah/2: 236).

c. Kritik Hadis Periode Tabiin

Seperti telah dijelaskan di muka bahwa memasuki periode tabiin wilayah kekusaan Islam telah meluas hingga ke Afghanistan, Irak, Syria, Mesir, Iran, dan Lybia. Bersamaan dengan itu, hadis juga ikut tersebar ke berbagai penjuru dunia Islam. Perkembangan baru ini telah membuat kritik hadis menjadi tugas yang semakin tak terelakkan. Setidaknya ada dua alasan penting dapat dikemukakan di sini: *pertama*, dengan tersebarnya hadis ke berbagai penjuru dunia Islam, maka kemungkinan keliru bisa saja muncul yang pada gilirannya kebutuhan akan kritik hadis menjadi tampak;¹²⁵ *kedua*, munculnya konflik politik dan perpecahan di tubuh umat Islam pada akhir pemerintahan *al-khulafâ’ al-râsyidûn*, telah mendorong sejumlah pihak untuk memalsukan hadis. Kondisi demikian tentu mengharuskan para ulama dan umat Islam untuk lebih selektif dalam periwayatan hadis.¹²⁶

Di kalangan tabiin ini tercatat sejumlah nama kritikus hadis yang menjadi jalur otoritas kaum Sunni maupun Syi‘ah. Di antara

‘Abdillâh Muḥammad ibn Abû Bakr ibn Qayyim, *I‘lâm al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1973 M), juz I, h. 52; Shalâḥ al-Dîn al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind al-Muhadditsîn*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1403 H/1983 M), h. 33.

¹²⁵ Azami, *Hadith Methodology*, h. 49.

¹²⁶ ‘Abd al-Muththalib, *Tausiq al-Sunnat*, h. 56.

mereka adalah: Sa'îd ibn Musayyab (w. 93 H), Abû Salamah ibn 'Abd al-Rahmân (w. 94 H), 'Urwah ibn Zubair (w. 94 H), Abû Bakr ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Hârîts (w. 94 H), Ibrâhâm al-Nakha'iy (w. 96 H), 'Abdullâh ibn 'Abdillâh ibn 'Utbah (w. 99 H), Kharijah ibn Zaid ibn Tsâbit (w. 100 H), Sulaimân ibn Yasâr (w. 100 H), al-Qâsyim ibn Muḥammad ibn Abî Bakr (w. 106 H), dan Sâlim ibn 'Abdillâh ibn 'Umar (w. 106 H).¹²⁷

Mazhab-mazhab kritik hadis yang bersifat regional pun mulai muncul pada saat itu. Di antara mazhab kritik hadis yang paling menonjol saat itu adalah mazhab Madinah dan mazhab Irak. Menurut catatan Azami, di Madinah muncul kritikus-kritikus hadis, semisal al-Zuhriy (w. 124 H) dan Hisyâm ibn 'Urwah (w. 146 H). Sementara di Irak, lanjut Azami, juga muncul sejumlah kritikus hadis, antara lain: Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), 'Âmir al-Sya'biy (w. 103 H), Thâwûs ibn Kaisân (w. 106 H), al-Ḥasan al-Bashriy (w. 110 H), dan Ibn Sîrîn (w. 110 H).¹²⁸

Di antara sejumlah nama yang telah disebutkan sebelumnya, Syaraf al-Dîn al-Musâwiyy, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, mengklaim bahwa Ibrâhîm al-Nakha'iy dan Thâwûs ibn Kaisân termasuk ulama Syi'ah. Klaim itu antara lain merujuk pada

¹²⁷ Azami, *Hadith Methodology*, h. 49-50; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h. 138-139.

¹²⁸ Azami, *Hadith Methodology*, h. 50; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 11-12. Tidak ada kejelasan mengapa Azami juga menempatkan Thâwûs ibn Kaisân sebagai salah seorang kritikus hadis dari mazhab Irak. Padahal, menurut al-Dzahabiy, Thâwûs termasuk tokoh ulama dan ahli fikih Yaman. Ibn Ḥajar al-'Asqalâniy juga menerangkan bahwa Thâwûs berasal dari Yaman. Karenanya beralasan jika Muḥammad 'Ajjâj al-Khathîb dan Muḥammad Thâhir al-Jawâbiy memasukkan Thâwûs ke dalam mazhab (*madrabah*) Yaman. Lihat Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Utmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lam al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1410 H/ 1990 M), juz V, h. 38; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz V, h. 8; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 125; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h. 26. Sementara itu, Aḥmad Amin, dengan merujuk pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, telah menempatkan Thâwûs ibn Kaisân dalam mazhab (*madrabah*) Makkah, karena tokoh ini memang meninggal dunia di Makkah saat menunaikan ibadah haji. Lihat Aḥmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 170.

pernyataan Ibn Qutaibah dalam karyanya, *al-Ma'ârif* ataupun al-Syahrastâniy dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Nihal*.¹²⁹ Namun, setelah dilakukan penelusuran terhadap sumber aslinya, ternyata Ibn Qutaibah tidak pernah menjelaskan bahwa Ibrâhîm al-Nakha'iy dan Thâwûs ibn Kaisân merupakan dua tokoh ulama Syi'ah,¹³⁰ sementara al-Syahrastâniy memang menyebutkan nama Thâwûs ibn Kaisân sebagai tokoh Syi'ah.¹³¹ Pada dasarnya untuk kalangan Syi'ah sendiri pada periode tabi'in ini telah muncul kritikus-kritikus hadis, misalnya 'Aliy Zain al-'Âbidin ibn Husain (w. 93 H)¹³² dan 'Ubaidullâh ibn Abî Râfi'.¹³³

Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib telah mencatat adanya empat perangkat metodologis yang digunakan oleh kalangan tabi'in untuk kepentingan kritik hadis, yaitu: (1) kritik terhadap para periwayat hadis; (2) menaruh perhatian pada sanad hadis; (3) menghafal, mendengarkan hadis, serta berhati-hati saat menyampaikan hadis itu kepada orang lain; dan (4) kritik terhadap isi kandungan matan hadis.¹³⁴

Sebagai misal, Muḥammad ibn Sîrîn, Ibrâhîm al-Nakha'iy, dan lainnya tidak mau menerima hadis kecuali dari orang yang dikenal *tsiqah* (terpercaya), memahami dan hafal terhadap apa yang

¹²⁹ Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1995), h.101 dan 110.

¹³⁰ Abû Muḥammad 'Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma'ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H/1987 M), h. 258 dan 262.

¹³¹ Abû al-Fath Muḥammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Ahmad al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 190. Otoritas Sunni lainnya, Syams al-Dîn al-Dzahabiy pernah mengutip penilaian dari Sufyân al-Tsauriy bahwa Thâwûs ibn Kaisân berpaham Syi'ah. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lam*, juz V, h. 43.

¹³² Azami, *Hadith Methodology*, h. 49; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 11.

¹³³ Syaikh Ja'far al-Subhâniy, *Kulliyât fî 'Ilm al-Rijâl*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1421 H), h. 57; al-Sayyid Muḥsin al-Amîn, *A'yân al-Syi'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbû'ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 149; Âyatullâh Sayyid 'Aliy Khamenei, *al-Ushûl al-Arba'ah fî 'Ilm al-Rijâl*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyyah, 1417 H/1996 M), h. 11.

¹³⁴ 'Abd al-Muththalib, *Tausiq al-Sunnat*, h. 57-59.

diriwayatkannya. Langkah yang diambil oleh Ibn Sîrîn ataupun Ibrâhîm al-Nakha'iy di sini merupakan salah satu bentuk dari kritik terhadap para periwayat hadis. Di sisi lain, Ibrâhîm al-Nakha'iy pernah pula mengajukan kritik terhadap isi kandungan hadis. Ia misalnya telah menolak matan hadis dari Abû Hurairah yang menyebutkan, “Anak hasil zina memikul tiga keburukan.”¹³⁵

d. Kritik Hadis Periode *Atbâ' al-Tâbi'in*

Kritik hadis memasuki periode *atbâ' al-tâbi'in* menjadi semakin gencar dilakukan. Hal itu karena persoalan yang muncul di seputar hadis memang tampak lebih kompleks. Para ulama ahli kritik hadis pun telah berusaha mempertajam objek kajian kritik hadis karena waktu itu telah mulai banyak tersebar kelemahan, baik segi lemahnya hafalan maupun dari segi tersebarnya berbagai bidah. Penajaman objek kajian ini setidaknya diarahkan pada dua cabang utama ilmu *dirâyah* hadis. *Pertama*, ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*, yakni kritik tingkat awal yang lebih banyak mengkaji tentang berbagai cacat yang terlihat, seperti pelupa, banyak salah, dan fasik. *Kedua*, ilmu *'ilal al-hadîts*, yakni kritik tingkat menengah yang lebih banyak membahas tentang cacat-cacat tersembunyi yang dapat merusakkan kualitas hadis.¹³⁶

Sejak periode *atbâ' al-tâbi'in* inilah mulai muncul *thabaqah* pertama kritikus hadis, seperti Syu'bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H) dari Wasith, Malik ibn Anas (w. 179 H) dari Madinah, dan seterusnya. Kemudian disusul *thabaqah* kedua kritikus hadis, di antaranya 'Abdullâh ibn al-Mubâarak (w. 181 H) dari Maru dan 'Abd al-Rahmân ibn Mahdiy (w. 198 H) dari Bashrah.¹³⁷ Di luar mereka, masih ada beberapa nama kritikus hadis lainnya, seperti: Sufyân al-Tsauriy dari Kufah (w. 161 H), Hammâd ibn Salamah dari Bashrah (w. 167 H), al-Laits ibn Sa'ad dari Mesir (w. 175 H),

¹³⁵ 'Abd al-Muththalib, *Tausiq al-Sunnat*, h. 57.

¹³⁶ al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhaddîtsîn*, h. 118.

¹³⁷ Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, jilid I, h. 11-286; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhaddîtsîn*, h. 146-149.

Hammâd ibn Zaid dari Bashrah (w. 179 H), Wakî‘ ibn Jarrah dari Kufah (w. 197 H), Sufyân ibn ‘Uyainah dari Makkah (w. 198 H), Yahyâ ibn Sa‘îd al-Qaththân dari Bashrah (w. 198 H), dan al-Syâfi‘iy dari Mesir (w. 204 H).¹³⁸

Di antara sejumlah nama di atas, al-Musâwiy—dengan mengutip Ibn Qutaibah dalam kitabnya, *al-Ma‘ârif* atau al-Syahrastâniy dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Nihal*—mengakui bahwa Syu‘bah ibn al-Hajjâj dan Yahyâ ibn Sa‘îd al-Qaththân sebagai tokoh Syi‘ah.¹³⁹ Namun, sekali lagi, Ibn Qutaibah tidak memberi penjelasan sedikitpun bahwa kedua ulama itu merupakan tokoh Syi‘ah,¹⁴⁰ sementara al-Syahrastâniy hanya menyebutkan nama Syu‘bah sebagai tokoh Syi‘ah.¹⁴¹ Selain Syu‘bah, dari kalangan Syi‘ah sendiri sebenarnya telah muncul nama ‘Abdullâh al-Kinâniy (w. 219 H), sebagai seorang kritikus hadis dan penulis kitab *Rijâl*.¹⁴²

Menurut catatan Ibn Rajab,¹⁴³ ulama yang pertama kali membahas secara luas tentang *al-jarh wa al-ta‘dîl*, ketersambungan dan keterputusan sanad, serta menyelami kedalaman ilmu *‘ilal al-*

¹³⁸ Azami, *Hadith Methodology*, h. 50-51; Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz al-Khûliy, *Miftâḥ al-Sunnat au Târikḥ Funûn al-Ḥadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 147-148.

¹³⁹ al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi‘ah*, h. 110 dan 122.

¹⁴⁰ Ibn Qutaibah, *al-Ma‘ârif*, h. 280-287.

¹⁴¹ al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 190.

¹⁴² Muḥammad ‘Aliy al-Taskhîriy, “Taqdîm”, dalam Khamenei, *al-Ushûl al-Arba‘ah*, h. 6; al-Sayyid Muḥsin al-Amin, *al-Sy‘ab fî Masaribim al-Târikḥiy*, (Qum: Mu‘assasat Dâ‘irat Ma‘ârif al-Fiqḥ al-Islâmiy, 1426 H/2005 H), h. 517; al-Amin, *A‘yân al-Sy‘ab*, jilid I, h. 149; al-Subḥâniy, *‘Ilm al-Rijâl*, h. 57.

¹⁴³ Dia adalah Zain al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân ibn Aḥmad ibn Rajab ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Abi al-Barakât Mas‘ûd al-Salâmiy al-Baghdâdiy al-Dimasyqiyy al-Ḥanbaliy. Ibn Rajab dilahirkan pada 736 H dan meninggal dunia pada 795 H. Lihat Muḥammad ibn ‘Aliy al-Syaukâniy, *al-Badr al-Thâli‘ bi Mahâsin Man Ba‘da al-Qarniy al-Sâbi‘*, (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.), juz I, h. 228; Kaḥḥalah, *Mu‘jam al-Mu‘allifîn*, juz V, h. 118; Nûr al-Dîn ‘Itr, “Tashdîr Syarḥ ‘Ilal al-Tirmidziy”, dalam ‘Abd al-Raḥmân ibn Aḥmad ibn Rajab al-Ḥanbaliy, *Syarḥ ‘Ilal al-Tirmidziy*, (t.t.: Dâr al-al-Mulâḥ li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M), juz I, h. 26.

hadîts adalah Syu‘bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H).¹⁴⁴ Syu‘bah yang oleh sebagian penulis disebut-sebut sebagai tokoh Syi‘ah ini misalnya pernah melakukan pemeriksaan terhadap kecacatan seorang periwayat bernama al-Hasan ibn ‘Amarah. Dalam sebuah sumber disebutkan bahwa dia pernah meminta kepada Abû Dâwud untuk menemui Jarîr ibn Hâzim dan mengatakan kepadanya agar tidak meriwayatkan hadis dari al-Hasan ibn ‘Amarah karena yang bersangkutan telah berbohong. “Mengapa demikian?” Tanya Abû Dâwud. “Dia menceritakan kepada kami sesuatu yang tidak berdasar,” jawab Syu‘bah. “Masalah apa gerangan?” tanya Abû Dâwud. Syu‘bah berkata, “Saya pernah menanyakan kepada Hikam, “Apakah Nabi saw. mensalatkan orang-orang yang gugur dalam Perang Uhud?” Dijawab oleh Hikam, “Nabi tidak mensalatkan mereka”. Lalu bagaimana mungkin al-Hasan menyatakan pula dari Hikam dari Muqsim dari Ibn ‘Abbâs bahwa Nabi saw. mensalatkan mereka kemudian menguburkannya.”¹⁴⁵ Dalam kasus ini, Syu‘bah berhasil membuktikan kebohongan berita dari al-Hasan yang dinyatakannya berasal dari Hikam, dengan berita yang diterimanya sendiri juga dari Hikam. Jika saja klaim yang menyatakan bahwa Syu‘bah termasuk salah seorang ulama Syi‘ah tadi diterima, maka sebenarnya langkah kritik hadis telah lama berlangsung di kalangan Syi‘ah.

‘Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H), di sisi lain, secara lebih tegas telah menjadikan masalah karakter personal sebagai suatu acuan untuk melihat tingkat keadilan periwayat hadis. Menurutnya, seorang periwayat hadis haruslah individu yang senantiasa salat berjamaah, tidak meminum *nabîḍẓ* (perasan dari selain anggur yang dapat mengakibatkan mabuk), bebas dari cacat

¹⁴⁴ Ibn Rajab, *Syarh ‘Ilal al-Tirmidzîy*, h. 172; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h. 120.

¹⁴⁵ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 10.

dalam agamanya, tidak berbuat dusta, dan tidak mengalami diskualifikasi mental.¹⁴⁶

Lebih lanjut, sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'in* ini kritik hadis mulai memasuki babak baru. Seiring dengan giatnya para ulama dari generasi ini mengadakan perlawatan untuk mencari hadis (*al-rihlat fî thalab al-hadîts*), kritik hadis telah mengalami perluasan dari yang semula sifatnya hanya regional menjadi lebih umum dan universal. Ketika itu para pencari hadis sudah mulai mempelajari sunnah dari ratusan dan bahkan ribuan guru yang tersebar di seluruh penjuru dunia Islam, sehingga kritik mereka bukan hanya ditujukan pada ulama-ulama di satu daerah saja, tetapi mereka sudah mulai mengkritik ulama-ulama yang ada di daerah-daerah lainnya.¹⁴⁷

Secara keilmuan, kritik hadis pada akhir periode ini juga mengalami perkembangan yang cukup penting. Untuk pertama kalinya bidang-bidang tertentu dari ilmu *dirâyah* hadis mulai dikodifikasikan, ketika al-Syâfi'iy (w. 204 H) menyusun kitabnya, *al-Risâlah*.¹⁴⁸ Ahmad Muḥammad Syâkir, penyunting kitab *al-Risâlah*, menganggap bahwa karya al-Syâfi'iy ini merupakan kitab yang paling awal ditulis bukan hanya di bidang ilmu *ushûl al-fiqh*, tetapi juga di cabang ilmu *ushûl al-hadîts*. Bahkan, mungkin agak berlebihan, Syâkir menilai bahwa masalah-masalah yang diangkat al-Syâfi'iy dalam membincang hadis *wâḥid* dan otoritasnya, kesahihan hadis, keadilan periwayat, penolakannya terhadap hadis *mursal* dan *munqathbi'*, dan lainnya, lebih rinci dan berharga dibanding dengan apa yang ditulis oleh para ulama di bidang *ushûl al-hadîts*, dan lebih dari itu, orang yang menyelami '*ulûm al-hadîts* akan beranggapan bahwa karya yang ditulis setelahnya hanya

¹⁴⁶ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Rivâyah*, h. 79.

¹⁴⁷ Azami, *Hadith Methodology*, h. 50.

¹⁴⁸ Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, (Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M).

merupakan cabang darinya dan mutlak memerlukan karya al-Syâfi'iy itu sebagai rujukan.¹⁴⁹

e. Kritik Hadis Periode *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'in*

Memasuki periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'in* kritik hadis semakin menemukan momentumnya. Pada periode ini perkembangan hadis tengah berada di sebuah era yang dikenal dengan *asbr al-tajrîd wa al-tashhîb wa al-tanqîb* (periode pemilahan, pengoreksian, dan pemurnian).¹⁵⁰ Selain telah disusun kitab-kitab hadis utama bagi kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah*, selama periode ini juga berhasil ditulis sejumlah kitab di bidang ilmu hadis seperti *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Târîkh wa al-'Ilal* karya Yahyâ ibn Ma'in (w. 233 H), *al-Thabaqât al-Ruwâb* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *al-'Ilal wa Ma'rîfat al-Rijâl* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *al-Târîkh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Tamyîz* karya Muslim (w. 261 H), *al-Musnad al-Mu'allal* karya Ya'qub ibn Syaibah al-Sadûsiy (w. 262 H), *al-'Ilal* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), dan *al-Dlu'afâ'* karya al-Nasâ'iy (w. 303 H).¹⁵¹ Sementara di kalangan Syi'ah juga telah disusun beberapa kitab di bidang ilmu hadis, seperti *Kitâb al-Rijâl* karya al-Hasan ibn 'Aliy ibn Fadlidlâl (w. 224 H), dan *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Barqiy (w. 280 H).¹⁵² Menariknya, dari seluruh penulis kitab ilmu hadis itu sebagian besarnya juga penulis kitab-kitab hadis yang menjadi rujukan umat Islam.

¹⁴⁹ Ahmad Muhammad Syâkir, "al-Muqaddimah", dalam al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, h. 13.

¹⁵⁰ Ismail, *Ilmu Hadits*, h. 111.

¹⁵¹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 61-62; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 278-279; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 151-154.

¹⁵² Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Ahmad ibn al-'Abbâs al-Najâsiy al-Asadiy al-Kûfiy, *Rijâl al-Najâsiy*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H), h. 36, 76; Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Thûsiy, *al-Fihrist*, (t.t.: Mu'assasat Nasyr al-Faqâhah, 1417 H), h. 64; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 219.

Selain nama-nama yang dikenal sebagai penulis karya-karya di atas, masih banyak lagi kritikus hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah maupun Syi'ah. Di antara mereka adalah 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 234 H), Muḥammad ibn 'Abdillâh ibn Namîr (w. 234 H), Abû Bakr ibn Abî Syaibah (w. 235 H), 'Abdullâh ibn 'Amr al-Qawârîriy (w. 235 H), Ishâq ibn Râhawaih (w. 237 H), Muḥammad ibn 'Abdillâh al-Mûshiliy (w. 242 H), Harûn ibn 'Abdillâh al-Ḥammal (w. 243 H), Aḥmad ibn Shâlih (w. 248 H), al-Dârimiy (w. 255 H), al-Fadll ibn Syâdzân (260 H), Muḥammad ibn Khâlîd al-Barqiy al-Qumiy, 'Aliy ibn al-Ḥasan ibn 'Aliy ibn al-Fadldlâl, Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H), Abû Dâwud al-Sijistâniy (w. 275 H), Abû Ḥâtîm al-Râziy (w. 277 H), Ibrâhîm ibn Ishâq al-Ḥarabiy (w. 285 H), Muḥammad ibn Wadlâh (w. 289 H), 'Abdullâh ibn Aḥmad (w. 290 H), Muḥammad ibn Nashr al-Marûziy (w. 294 H), dan Muḥammad ibn 'Utmân ibn Abî Syaibah (w. 297 H).¹⁵³

Kritik hadis yang berlangsung selama periode ini sangat memperhatikan terhadap kredibilitas para periwayat dan validitas matan hadis. Sebut saja sebagai contoh, al-Bukhâriy, begitu selektifnya dalam menerima periwayat hadis, sehingga dia pernah mengatakan, "Ibn Abî Lailâ adalah seorang yang *shadûq*, namun saya tidak meriwayatkan satu hadis pun darinya. Tidak diketahui mana hadisnya yang benar dan salah. Para ulama yang mempunyai predikat seperti ini, tidak akan pernah saya menukilkan hadis darinya."¹⁵⁴ Sedangkan al-Nasâ'iy, karena selektifnya dalam menyaring hadis, sehingga dia tidak mau mengambil hadis yang pada sanadnya terdapat seorang periwayat bernama Ibn Lahî'ah yang dinilainya sebagai periwayat yang lemah karena buku-

¹⁵³ al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 148-149; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 149-151; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 149.

¹⁵⁴ Seperti dikutip dalam Azami, *Hadith Methodology*, h. 92.

bukunya telah terbakar dan dia hanya bergantung pada salinan orang lain dalam meriwayatkan hadis.¹⁵⁵

Sementara itu, Muslim pernah pula mengkritik isi kandungan matan hadis yang diriwayatkan oleh Yazîd ibn Abî Zinâd. Dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa suatu malam Ibn ‘Abbâs menginap di rumah bibinya, Maimûnah.¹⁵⁶ Selang beberapa saat Nabi saw. berdiri, lalu berwudu dan salat. Ibn ‘Abbâs pun mengikutinya, dan setelah berwudu dia berdiri di sebelah kiri Nabi saw. Lalu Nabi saw. memindahkannya dari sebelah kiri ke sebelah kanan beliau. Akan tetapi, peristiwa yang sama juga diriwayatkan Yazîd ibn Abî Zinad dengan ototitas Kuraib dari Ibn ‘Abbâs, dengan kandungan isi yang menyatakan bahwa Ibn ‘Abbâs berdiri di sebelah kanan Nabi saw. dan kemudian dipindahkan ke sebelah kiri. Menghadapi persoalan ini, Muslim pun mengumpulkan seluruh pernyataan dari rekan-rekan Yazîd yang sama-sama menjadi murid Kuraib, dan ternyata mereka secara seragam menyebutkan bahwa mula-mula Ibn ‘Abbâs berdiri di sebelah kiri Nabi saw. dan kemudian dipindahkan ke sebelah kanan. Ia pun mengumpulkan kasus-kasus lain di mana sahabat-sahabat tertentu melakukan salat di belakang Nabi saw. ketika seorang diri. Akhirnya bisa dipastikan bahwa cara yang benar untuk makmum tunggal adalah berdiri di sebelah kanan Nabi saw.¹⁵⁷

f. Kritik Hadis Periode Pasca *Atbâ‘ Atbâ‘ al-Tâbi‘în*

Pasca periode *atbâ‘ atbâ‘ al-tâbi‘în*, kritik hadis masih terus menemukan momentumnya. Paling tidak setelah generasi *atbâ‘ atbâ‘ al-tâbi‘în* berlalu hingga akhir abad V H masih terus muncul

¹⁵⁵ Abû al-Fadll Muhammad ibn Thâhir al-Maqdîsiy, *Syurûth al-A‘immat al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1405 H/1984 M), h. 27; Azami, *Hadith Methodology*, h. 97.

¹⁵⁶ Dia adalah Maimûnah bint al-Hârîts (w. 38 H), salah seorang istri Nabi saw. Lihat Ibn Qutaibah, *al-Ma‘ârif*, h. 82.

¹⁵⁷ Muslim ibn Hajjâj al-Naisâbûriy, *Kitâb al-Tamyîz*, (Saudi Arabia: Maktaba al-Kautsar, 1410 H/1990 M), h. 183-185.

tokoh-tokoh besar kritikus hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah. Di antara mereka adalah Ibn Khuzaimah (w. 311 H), Abû al-Hasan Sufyân (w. 311 H), al-Daulâbiy (w. 311 H), Abû 'Urûbah al-Harâniy (w. 318 H), Abû Ja'far al-'Uqailiy (w. 322 H), Ahmad ibn Nashr al-Baghdâdiy (w. 323 H), Ahmad ibn Muḥammad ibn Sa'îd (333 H), al-Kulainiy (w. 329 H), Abû 'Aliy Ahmad ibn Muḥammad al-Kûfiy (w. 346 H), Ibn Hibbân (w. 354 H), al-Thabrâniy (w. 360 H), Ibn 'Adiy al-Jurjâniy (w. 365 H), al-Hasan ibn Muḥammad al-Naisâbûriy (w. 365 H), Muḥammad ibn Ahmad ibn Dâwud al-Qumiy (w. 368 H), Abû al-Syaikh ibn Hibban (w. 369 H), Abû Bakr al-Ismâ'îliy (w. 371 H), Abû Ahmad al-Hâkim (w. 378 H), Ibn Bâbawaih (w. 381 H), al-Dârûquthniy (w. 385 H), Ibn Mandah (w. 395 H), al-Hâkim (w. 405 H), 'Abd al-Ghaniy ibn Sa'îd (w. 409 H), Abû Bakr ibn Mardawaih al-Asfahâniy (w. 416 H), Abû Bakr al-Burqâniy (w. 425 H), Abû al-Fadll al-Falakiy (w. 438 H), Abû Ya'lâ al-Khalîliy (w. 446 H), al-Najâsyiy (w. 450 H), Ibn Hazm (w. 456 H), al-Baihaqiy (w. 456 H), al-Thûsiy (w. 460 H), Ibn 'Abd al-Bâr (w. 463 H), al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), Abû al-Walîd al-Bâjiy (w. 474 H), dan Abû 'Abdillâh al-Humaidiy (w. 488 H).¹⁵⁸

Langkah kritik hadis pada periode ini juga tak luput dari pengujian aspek sanad ataupun matan hadis. Hal itu dengan baik tercermin dalam pernyataan Ibn Abî Hâtim al-Râziy (w. 327 H) berikut, “Bagusnya sebuah dinar akan diketahui jika ia diukur dengan dinar yang lain. Jika ia berbeda dalam kemerahan dan kemurniannya, maka akan diketahui bahwa ia adalah dinar palsu. Kualitas permata diperiksa melalui pengukuran dengan permata yang lain. Jika ia berbeda dalam cahaya dan kekerasannya, maka akan diketahui bahwa ia adalah kaca. Keotentikan sebuah hadis diketahui dari kenyataan bahwa ia datang dari periwayat-periwayat

¹⁵⁸ al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 149-150; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 220-223; al-Amin, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 150-151.

yang terpercaya dan pernyataan yang diriwayatkan itu sendiri harus mencerminkan pernyataan Nabi.”¹⁵⁹

Pada periode pasca *atbâ‘ atbâ‘ al-tâbi‘în*, secara keilmuan kritik hadis justru telah tampak mapan. Pada periode inilah mulai dilakukan penyusunan ilmu hadis secara menyeluruh dan lahirilah disiplin ilmu-ilmu hadis (*‘ulûm al-ḥadîts*) secara terkodifikasi. Hal itu antara lain ditandai dengan lahirnya karya al-Râmahurmuziy (w. 360 H) yang berjudul *al-Muḥaddîts al-Fâsil baina al-Râwiy wa al-Wâ‘iy*.¹⁶⁰ Karya ini dianggap sebagai kitab *dirâyah* hadis pertama bagi kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.¹⁶¹ Namun sayangnya, topik bahasan yang ada di dalamnya belum mencakup seluruh cabang ilmu hadis.¹⁶² Karya berikutnya adalah *Ma‘rifah ‘Ulûm al-Ḥadîts* yang ditulis oleh al-Hâkim (405 H).¹⁶³ Akan tetapi, karya ini pun dinilai belum teratur dan sistematis.¹⁶⁴ Ilmu *dirâyah* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah mencapai kematangannya di tangan al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H).¹⁶⁵ Ia antara lain menulis kitab *dirâyah* hadis yang berjudul *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah* dan *al-Jâmi‘ li Akblâq al-Râwiy wa ‘Ādâbiy al-Sâmi‘* yang mempunyai andil besar dalam laju perkembangan ilmu hadis.¹⁶⁶ Sehingga tidak heran jika Abû Bakr ibn Nuqthah menyebutkan

¹⁵⁹ Ibn Abî Hâtîm, *al-Jarḥ wa al-Ta‘dîl*, jilid I, h. 351.

¹⁶⁰ Lihat al-Râmahurmuziy, *al-Muḥaddîts al-Fâshih*, h. 1 dan seterusnya.

¹⁶¹ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35; Badrân Abû al-‘Ainaini Badrân, *al-Ḥadîts al-Nabawiy al-Syarif: Târikhuhu wa Mushthalahâtuhu*, (Iskandariyah: Mu‘assasat Syabâb al-Jâmi‘ah, 1983 M), h. 12; Shalâh Muhammad Muḥammad ‘Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 10; al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 7; ‘Itr, *al-Madkhal*, h. 18.

¹⁶² al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35.

¹⁶³ Lihat al-Hâkim, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 1-261.

¹⁶⁴ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35; ‘Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 10; Badrân, *al-Ḥadîts al-Nabawiy*, h. 12.

¹⁶⁵ Akram Dliyâ‘ al-‘Umariy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, ter. Hudâ Khaththâb, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1416 H/1995 M), vol. II, h. 3.

¹⁶⁶ Lihat al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 2-441; al-Baghdâdiy, *al-Jâmi‘ li Akblâq al-Râwiy*, jilid I, h. 115-676; jilid II, h. 5-475.

bahwa para ahli hadis (*muhadditsîn*) yang datang setelahnya mutlak memerlukan karya-karya al-Baghdâdiy sebagai rujukan.¹⁶⁷

Setelah al-Khathâb al-Bagdâdiy, menurut catatan al-‘Umariy, memang tidak ada tambahan yang berarti dalam bidang kajian ini. Ibn al-Shalâh (w. 643 H) dan al-Qâdliyy ‘Iyâdl (w. 544 H) telah merevisi dan menyusun kembali metode ahli hadis untuk tujuan pengajaran. Al-Dzahabiy (w. 748 H), Ibn Katsîr (w. 774 H), dan Ibn Hajar (w. 852 H) telah menerapkan metode itu dalam karya-karya mereka dan sedikit memberi tambahan. Namun, metode itu sendiri tidak mengubah secara substansial, karena seperti yang dilakukan al-Dzahabiy, metode yang digunakan Ibn Katsîr dan Ibn Hajar adalah parsialisasi dari kaidah umum.¹⁶⁸ Meski demikian, tidak dapat diabaikan bahwa kitab *dirâyah* hadis yang lahir pasca al-Khathîb al-Baghdâdiy, seperti *Ulûm al-Ḥadîts* karya Ibn al-Shalâh,¹⁶⁹ telah mengambil peran yang maksimal dalam melengkapi kekurangan karya-karya sebelumnya, baik yang ditulis oleh al-Khathîb al-Baghdâdiy ataupun ulama lainnya.

Sementara di sisi lain, kalangan Syi‘ah mengklaim bahwa kitab *Ma‘rifat ‘Ulûm al-Ḥadîts* karya al-Ḥâkim merupakan karya *dirâyah* hadis yang pertama untuk mereka.¹⁷⁰ Klaim seperti itu dapat saja memunculkan spekulasi tentang perjalanan sejarah kritik hadis di kalangan Syi‘ah. Rif‘at Fauziy ‘Abd al-Muththalib, misalnya, menilai bahwa kaum Syi‘ah belum meletakkan asas-asas bagi kritik hadis kecuali setelah abad II H. Pada abad II H dan sebelumnya masih dijumpai para imam yang mana kaum Syi‘ah dapat mengambil hadis secara langsung dari mereka. Perumpamaan kaum Syi‘ah dalam kasus ini seperti halnya para sahabat yang

¹⁶⁷ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35.

¹⁶⁸ al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 3.

¹⁶⁹ Ibn Shalâh Abû ‘Amr ‘Utsmân ibn ‘Abd al-Rahmân al-Syahrzûriy, *Ulûm al-Ḥadîts*, (Madinah: Maktabat al-‘Ilmiyah, 1972 M), h. 3-367.

¹⁷⁰ Ja‘far al-Shubhâniy, *Ushûl al-Ḥadîts wa Ahkâmuhu fî ‘Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-‘Ilmiyah, 1412 H), h. 8; al-Amîn, *al-Syî‘ah*, h. 514; al-Amîn, *A‘yân al-Syî‘ah*, jilid I, h. 148.

dapat menerima langsung hadis dari Nabi saw. Itulah sebabnya mereka tidak perlu meletakkan asas-asas bagi kritik hadis. Kaum Syi'ah belum juga menyusun karya dalam ilmu *dirâyah* hadis, kecuali pada akhir abad IV H, dengan dimasukkannya al-Hâkim (405 H) dalam kelompok mereka.¹⁷¹ Begitu pula halnya, Syâh Waliyyullâh al-Dahlawiy menganggap bahwa mayoritas ulama Syi'ah terdahulu mengambil riwayat tanpa disertai dengan penyelidikan dan pemeriksaan. Mereka juga tidak melakukan kritik terhadap para periwayat dalam sanad, dan belum ada seorang pun yang menyusun kitab di bidang *al-jarh wa al-ta'dîl* hingga akhirnya al-Kasyiy (w. 340 H) menyusun kitab tentang nama-nama dan hal-ihwal para periwayat hadis. Kemudian disusul al-Ghadlâ'iriy yang menulis karya tentang para periwayat yang lemah (*al-dlu'afâ*'), lalu al-Najâsiy (w. 450 H) dan al-Thûsiy (w. 460 H) yang menyusun karya tentang *al-jarh wa al-ta'dîl*.¹⁷² Sementara itu, Abû Zahrah menilai bahwa kitab *al-Fibrîst* karya al-Thûsiy (w. 460 H) merupakan kitab *rijâl* paling awal yang ditulis oleh kalangan Syi'ah.¹⁷³

Penilaian dari beberapa ulama Sunni tersebut telah ditolak oleh para ulama Syi'ah, baik secara langsung ataupun tidak langsung. 'Aliy Khamenei, misalnya, tidak menyetujui penilaian Abû Zahrah di atas. Menurutny, Abû Zahrah belum melakukan penjelajahan secara menyeluruh terhadap sumber-sumber dan literatur-literatur Syi'ah, sehingga ia berkesimpulan bahwa karya al-Thûsiy, *al-Fibrîst*, merupakan kitab *rijâl* paling awal bagi kaum Syi'ah. Padahal, seperti diungkapkan al-Thûsiy sendiri dalam pendahuluan kitabnya, sudah ada kitab-kitab lainnya yang disusun

¹⁷¹ 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 18.

¹⁷² Syâh 'Abd al-'Azîz al-Imâm Waliyyullâh Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Dahlawiy, *Mukhtashar al-Tuhfat al-Itsna 'Asyarîyah*, (Riyadl: al-Ri'âsat al-'Âmmat li Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyat wa al-Iftâ' wa al-Da'wat wa al-Irsyâd, 1404 H), h. 49.

¹⁷³ Muḥammad Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq: Hayâtuhu wa 'Asrûhu wa Ârâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1993 H), h. 326.

oleh ulama terdahulu. Penyusunan kitab-kitab *rijâl* telah tumbuh dan berkembang pada abad III H.¹⁷⁴ Di sisi lain, Sachedina menandakan bahwa di kalangan Syi'ah Imamiyah, sejak tahun-tahun awal sejarahnya, ilmu *rijâl* telah memperoleh banyak perhatian karena menyangkut masalah kepemimpinan (*imâm*). Titik fokus keyakinan keagamaan dan kosmologi Syi'ah adalah imam zaman (*imâm al-zamân*), yang merepresentasikan Tuhan yang aktif dan transenden di muka bumi.¹⁷⁵ Al-'Umarîy menyetujui bahwa sejak masa yang dini kaum Syi'ah telah menyusun kitab-kitab *rijâl*, tetapi sebagian besar darinya telah hilang, dan pengutipannya tidak ditemukan dalam kitab-kitab belakangan, kecuali hanya sedikit.¹⁷⁶ Di antara kitab dimaksud adalah *Kitâb al-Rijâl* karya Abû Muḥammad 'Abdullâh ibn Jabalah al-Kinâniy (w. 219 H), *Kitâb al-Rijâl* karya al-Ḥasan ibn 'Aliy ibn Fadlîlâl (w. 224 H), dan *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Barqiy (w. 280 H), seperti telah diungkapkan sebelumnya.

3. Metode Kritik Hadis

Setelah dilakukan pelacakan historis dan metodologis terhadap jejak langkah kritik hadis, dalam pembahasan berikut ini akan ditelusuri lebih jauh tentang perangkat metodologis yang diajukan para ulama hadis untuk kepentingan kritik hadis. Dengan mengacu pada kritik sumber yang terdapat dalam penelitian sejarah, maka penelusuran tentang metode kritik hadis dapat diarahkan pada dua aspek penting: (a) keaslian atau otentisitas sumber (hadis); dan (b) kesahihan atau kredibilitas sumber (hadis).¹⁷⁷

¹⁷⁴ Khamenei, *al-Ushûl al-Arba'ah*, h. 13-14.

¹⁷⁵ Abdulaziz A. Sachedina, "Signifikansi *Rijâl* Karya al-Kasyshî dalam Memahami Peran Awal Para Faqih (*Fuqahâ*) Syi'ah", terj. Arif Mulyadi, *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII, 1995, h. 17.

¹⁷⁶ al-'Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 218.

¹⁷⁷ Menurut Ismail (w. 1995), hadis Nabi saw. sebagai bagian dari fakta sejarah semestinya memiliki sifat keterbukaan, sedikitnya berkenaan dengan penetapan kualitas yang tampaknya telah dianggap mapan, khususnya tentang kaidah-kaidah yang dugunakannya. Dalam hal ini dapat dipertanyakan apakah

Sebagaimana telah diutarakan sebelumnya, metode kritik hadis yang tercakup dalam ilmu *dirâyah* hadis telah mengalami kematangannya pada abad V H di tangan al-Khathîb al-Baghdâdiy. Karya-karya yang ditulis para ulama *muta'akbhirîn*, seperti *Muqaddimat* Ibn al-Shalâh, *al-Iftirâh* karya Ibn Daqîq, *al-Iryâd* karya al-Nawâwiy, dan *Tadrîb al-Râwiy* karya al-Suyûthiy, kemudian memperbaiki isi karya-karya ulama terdahulu, menerangkan hal-hal yang kurang jelas, dan menjelaskan batasan-batasan istilah dalam ilmu hadis.¹⁷⁸ Jadi, pada dasarnya ilmu *dirâyah* hadis telah mencapai kematangan pada abad V, kemudian direvisi, diberi penjelasan, dan dijabarkan oleh para ulama *muta'akbhirîn*. Karena itu, untuk memberikan penjelasan yang lebih utuh tentang metode kritik hadis, kiranya masih perlu merujuk kitab-kitab *dirâyah* hadis yang ditulis pasca abad V H, meskipun lingkup studi ini dibatasi hingga abad V H.

a. Keaslian Sumber (Hadis)

Keaslian atau otentisitas sumber dalam penelitian sejarah dapat ditelusuri melalui langkah kritik ekstern (*al-naqd al-kbâriyy*).¹⁷⁹ Sejauh ini, beberapa sarjana hadis beranggapan bahwa

kaidah-kaidah itu memiliki kemampuan seleksi yang cermat atautkah tidak, bila dilihat dari dan dibandingkan dengan teori-teori yang terdapat dalam ilmu sejarah. Lihat Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, h. 119. Dalam ilmu sejarah, seleksi (kritik) sumber dapat diarahkan pada keaslian (otentisitas) dan kesahihan (kredibilitas) sumber. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 118-171; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99-100.

¹⁷⁸ Nâfi' Qâsyim, "Taqdîm", dalam al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Kbulâshat fî Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 13.

¹⁷⁹ Kritik ekstern berusaha mempertanyakan apakah sumber itu otentik atau palsu. Hal itu dapat dilakukan dengan cara meneliti segi-segi fisik dari sumber atau dokumen yang ditemukan. Jika sumber itu merupakan dokumen tertulis, maka yang harus diteliti adalah kertasnya, tintanya, gaya tulisannya, bahasanya, kalimatnya, ungkapannya, kata-katanya, hurufnya, dan segi penampilan luar lainnya. Untuk tujuan itu bisa diajukan beberapa pertanyaan pokok, misalnya: Siapa yang membuat atau memproduksi dokumen itu? Kapan dokumen itu dibuat? Di mana dokumen itu dibuat? Dari bahan apa dokumen itu dibuat? Apakah bahan-bahan dokumen itu hanya merupakan salinan atau karya asli dari penulis terpercaya? Dari mana isi dokumen itu diperoleh? Lihat

kritik sanad (*naqd al-sanad*) merupakan bentuk kritik ekstern (*al-naqd al-khârijîy*) yang ada dalam penelitian sejarah.¹⁸⁰ Anggapan seperti itu barangkali masih dapat dimengerti karena kritik sanad pada dasarnya meneliti bentuk luar dari hadis (*al-naqd al-syakliy*, *formal criticism*), yakni pada mata-rantai transmisi hadis, bukan pada isi kandungan hadis itu sendiri. Tujuan dari *al-naqd al-syakliy* ini, menurut seorang sarjana Barat, adalah “*for judgment about credibility and authenticity or, as Muslims say, ‘health’*” (untuk menetapkan kredibilitas dan otentisitas, atau sebagaimana ungkapan kaum muslim, “kesahihan hadis”).¹⁸¹ Di antara elemen yang diuji dalam kritik sanad itu adalah kemampuan hafalan, keadilan, dan kejujuran para periwayat hadis. Namun, jika ditelusuri lebih jauh, dalam kancah penelitian sejarah pengujian terhadap kemampuan hafalan, keadilan, dan kejujuran narasumber—seperti yang akan diuraikan nanti—sebagiannya telah masuk dalam langkah kritik intern.

Pengujian terhadap keaslian sumber (hadis) dengan melihat segi-segi fisik dari dokumen ini sudah pernah dilakukan oleh para sarjana hadis dan masih memungkinkan untuk dikembangkan lebih lanjut. Azami, seorang sarjana hadis yang cukup *concern* terhadap manuskrip-manuskrip hadis, memberikan pernyataan:

In some cases it was and still is possible to discover the falsification and lies, going through historical data, cheking the documents, kinds of papers and ink used in the writing. This process was applied by the *Muhaddithân*, but in could not

Gottschalk, *Understanding History*, h. 118-123; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99. Ahmad Badr, *Ushûl al-Baḥts al-ʿIlmiy wa Manâbijubuh*, (Lybia: al-Maktabat al-Wathaniyah, 1977), h. 201-202; Hilmiy ‘Abd al-Mun‘im Shâbir, *Manhajiyat al-Baḥts al-ʿIlm wa Dlawâbithubu fî al-Islâm*, (Makkah: Râbithat al-‘Âlam al-Islâmiy, 1418 H), h. 54; Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian*, h. 55.

¹⁸⁰ Abû Syuhbah, *Difâ‘ ‘an al-Sunnat*, h. 31; ʿItr, *Manhaj al-Naqd*, h. 471; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31; Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 5.

¹⁸¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C. R. Barber dan S. M. Stern, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1971), h. 140.

be a general method because one cannot always discover the moral integrity of the scholar by this way.¹⁸²

‘Dalam beberapa kasus telah dan masih dimungkinkan untuk menemukan kesalahan dan kebohongan-kebohongan melalui data historis, pengecekan dokumen-dokumen, jenis kertas, dan tinta yang dipakai dalam penulisan. Proses ini telah diterapkan oleh *muhadditsîn*, hanya saja ia belum menjadi metode yang umum karena seseorang tak selamanya dapat mengungkapkkan integritas moral ulama hadis dengan cara ini.’

Apa yang diungkapkan Azami dalam kutipan di atas secara jelas memperlihatkan bahwa pengujian terhadap segi-segi eksternal dari suatu dokumen pernah dilakukan oleh sarjana hadis, namun belum menjadi sebuah metode yang umum di kalangan mereka, karena tidak selamanya hal itu mampu mengungkapkan kredibilitas periwayat.¹⁸³ Namun sayangnya, Azami di sini tidak menyebutkan nama-nama ulama hadis yang telah melakukan uji keaslian dokumen seperti ini, sehingga dapat diketahui mulai kapan metode itu muncul. Lebih lanjut, menurut penilaian Azami, pelacakan terhadap keaslian dokumen melalui kajian data sejarah, pemeriksaan yang cermat terhadap dokumen-dokumen, segala jenis kertas, dan tinta yang dipakai, boleh jadi akan menyulitkan, dan dalam banyak hal seseorang terpaksa mengandalkan pada laporan orang-orang yang hidup satu zaman

¹⁸² Azami, *Hadith Methodology*, h. 59.

¹⁸³ Hal itu tampaknya dikuatkan oleh pernyataan Hilmiy al-‘Mun‘im Shâbir. Menurut Shâbir, uji keaslian dokumen, dengan melihat identitas penulis ataupun waktu penulisan, tidak akan sampai pada tataran yang meyakinkan dalam mengenali sumber teks, melainkan hanya sampai pada level dugaan atau perkiraan. Lihat Shâbir, *Manhajjiyyat al-Bahts al-‘Ilm*, h. 59.

dengan periwayat agar dapat membedah kadar moralitas dan sifat-sifat mereka.¹⁸⁴

Sementara itu, para kritikus hadis sendiri telah mengembangkan sebuah sistem terperinci untuk menguji keaslian hadis. Sistem itu, menurut catatan Brown, didasarkan pada dua premis penting: (1) keaslian suatu hadis paling baik diukur dengan kredibilitas pembawa beritanya; (2) kalangan ulama dapat membedakan hadis yang asli dari yang palsu dengan meneliti secara saksama kredibilitas periwayatnya dan ketersambungan sanadnya.¹⁸⁵ Searah dengan itu, Azami menandakan bahwa penilaian akhir suatu riwayat atas dasar keaslian, atau ketelitian dan keaslian sekaligus, oleh para kritikus hadis dianggap belum cukup, dan karenanya mereka menghendaki tiga syarat tambahan: (1) semua periwayat dalam rangkaian sanad mesti dikenal *tsiqah* (terpercaya); (2) mata-rantai periwayatan yang bersambung; dan (3) dukungan positif pernyataan dari seluruh bukti yang ada merupakan suatu kemestian.¹⁸⁶

Oleh karena itu, ketika meneliti sebuah manuskrip hadis yang penulisnya telah lama meninggal dunia, maka untuk menetapkan apakah isi kandungannya benar-benar milik penulis perlu ditempuh langkah-langkah berikut: (1) memeriksa riwayat hidup penulis yang kebanyakan tanpa diragukan bersumber dari orang-orang yang hidup sezaman dengannya. Fokus pencarian tertumpu pada dua hal: (a) memastikan apakah penulis pernah menyusun karya dengan judul seperti yang ada dalam manuskrip; dan (b) menyusun daftar nama dari seluruh murid penulis dan memastikan apakah periwayat pertama dalam manuskrip itu termasuk di antara mereka; (2) meneliti biografi periwayat pertama dengan dua tujuan pula: (a) menetapkan apakah ia

¹⁸⁴ Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin *et al.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 193.

¹⁸⁵ Brown, *Rethinking Tradition*, h. 82.

¹⁸⁶ Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân*, h. 190-195.

seorang yang terpercaya; dan (b) menyusun daftar nama seluruh muridnya; dan (3) begitu seterusnya diadakan pemeriksaan terhadap biografi seluruh periwayat dalam rangkaian sanad. Jika dalam pemeriksaan terbukti bahwa penulis pernah menyusun karya dengan judul seperti itu, tiap-tiap periwayat dalam rangkaian sanad terdiri atas orang-orang yang terpercaya, dan mata-rantai periwayatannya pun bersambung, barulah dapat ditetapkan bahwa manuskrip yang diteliti benar-benar milik penulis dimaksud.¹⁸⁷

Azami sendiri telah memberikan contoh yang cukup menarik dalam hal pengujian keaslian dokumen hadis ini. Dia misalnya telah mengedit dan mengkritik *Nuskhah* Suhail ibn Abî Shâlih (w. 138 H), yang berisi hadis-hadis dari ayahnya, dari Abû Hurairah. Naskah ini aslinya masih disimpan di Perpustakaan al-Zhahiriyyah Damaskus Syria, tercatat dalam nomor koleksi 107. Ukuran naskah 18 x 13 cm, dan bagian yang tertulis berukuran 15 x 10,5 cm.¹⁸⁸

Untuk metode pengeditannya, dia menempuh langkah-langkah berikut:

1. Mencari seluruh murid Abû Hurairah yang meriwayatkan hadis-hadis tersebut.
2. Mencari seluruh murid Abû Shalih yang meriwayatkan hadis-hadis tersebut.
3. Mencari seluruh murid Suhail yang meriwayatkan hadis tersebut.
4. Mencari hadis-hadis lain yang sama dengan hadis-hadis itu, yang diriwayatkan oleh sahabat-sahabat lain, atau dikenal dengan hadis *mutâbi'* dan *syâbid*.
5. Jika hadis *mutâbi'* dan *syâbid* itu ditemukan, maka kemudian dikumpulkan dan disusun nama-nama orang yang

¹⁸⁷ Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân*, h. 203-204.

¹⁸⁸ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 483.

meriwayatkan hadis tersebut sampai kepada periwayat ketiga dari atas.

6. Mengadakan perbandingan secara global terhadap redaksi yang dituturkan oleh murid-murid Abû Hurairah.
7. Nama-nama periwayat hadis *mutâbi'* dan *syâbid* digabungkan dengan nama-nama periwayat hadis Abû Hurairah, dan mengadakan perbandingan di antara mereka dalam hal-hal yang bersifat umum.
8. Mencari periwayat-periwayat yang menerima hadis dari lebih seorang guru.
9. Menghitung berapa kali hadis-hadis yang diriwayatkan dari jalur Abû Hurairah itu disebutkan dalam kitab *Musnad Aḥmad* ibn Hanbal.
10. Menghitung berapa kali hadis-hadis *syâbid* disebutkan dalam kitab *Musnad Aḥmad* ibn Hanbal.¹⁸⁹

Selanjutnya, Azami mengidentifikasi penulis sebenarnya dari naskah ini. Di awal naskah tertulis, “*Juzʿ fîhi nuskhah ‘Abd al-‘Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy ‘an Suhail ibn Abî Shâlih ‘an Abîbi ‘an Abî Hurairah.*” (Ini adalah bagian yang berisi naskah ‘Abd al-‘Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy, dari Suhail ibn Abî Shâlih dari ayahnya dari Abû Hurairah).¹⁹⁰ Namun di akhir naskah tertulis, “*Ākhir nuskhah Suhail ibn Abî Shâlih.*” (Ini adalah akhir dari naskah Suhail ibn Abî Shâlih).¹⁹¹ Jika demikian, siapa pemilik sebenarnya naskah tersebut, Suhail ibn Abî Shâlih atau ‘Abd al-Azîz ibn al-Mukhtâr? Jawaban yang benar adalah naskah tersebut milik Suhail yang ia riwayatkan dari ayahnya sebagaimana yang tertulis pada akhir naskah. Sementara nama ‘Abd al-Azîz ibn al-Mukhtâr yang terdapat pada sampul kitab menurut Azami tidak menimbulkan persoalan karena orang dahulu sering kurang perhatian terhadap penisbatan kitab kepada pengarangnya. Karena itu, mereka juga

¹⁸⁹ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 472.

¹⁹⁰ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 489.

¹⁹¹ Azami, *Early Hadith Literature*, Part Two The Edited Texts, h. 24.

sering menisbahkan kitab tersebut kepada orang yang meriwayatkannya, dan ‘Abd al-Azîz termasuk salah seorang yang meriwayatkan *Nuskah Subail ibn Abî Shâlih*. Selain itu, ada pula bukti-bukti lain yang memperkuat pendapat bahwa naskah itu milik Suhail. *Pertama*, ahli-ahli hadis seperti Ibn Hajar al-‘Asqalâniy dan Ibn ‘Adiy sependapat bahwa Suhail mempunyai naskah yang berisi hadis-hadis dari ayahnya. *Kedua*, al-Râmahhurmuziy menyatakan bahwa Suhail meriwayatkan hadis dari ayahnya, dari Abû Hurairah.¹⁹²

Selain itu, Azami juga berusaha melacak rangkaian sanad dari naskah itu. Naskah itu sampai kepada kita melalui jalur sanad sebagai berikut:

1. Abû al-Futûh Yûsuf al-Mubârak ibn Kâmil al-Khaffah (w. 601 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
2. Abû Bakr Muḥammad ibn ‘Abd al-Bâqiy ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Bazzâz (w. 535 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
3. Abû al-Husain Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥasnun al-Narsiy (w. 456 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
4. Abu al-Hasan ‘Aliy ibn ‘Umar ibn Muhammad ibn al-Hasan al-Harbiy (w. 386 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
5. Abû ‘Ubaidillâh Muḥammad ibn ‘Abdah ibn Harb (w. 313 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
6. Ibrâhîm ibn al-Ḥajjâj (w. 233 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
7. ‘Abd al-‘Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy (w. 170 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
8. Suhail ibn Abî Shâlih (w. 138 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
9. Abû Shâlih (w. 101 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
10. Abû Hurairah (w. 59 H).¹⁹³

¹⁹² Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz II, h. 473-474.

¹⁹³ Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz II, h. 478.

Sanad hadis ini, lanjut Azami, adalah *muttashil* (bersambung). Dalam biografi periwayat-periwayat itu disebutkan adanya *samâ‘* (metode pengajaran hadis yang murid mendengarkan langsung hadis-hadis dari gurunya). Sementara semua periwayatnya adalah *tsiqab* (jujur dan kuat ingatan) serta diterima hadisnya, kecuali Abû ‘Ubaidillâh Muḥammad ibn ‘Abdah (w. 313 H) yang dituduh sebagai “pencuri hadis” karena meriwayatkan hadis tanpa mempunyai hak untuk meriwayatkannya. Begitu pula, status *samâ‘*-nya masih dipersoalkan di kalangan ahli hadis. Ibn Zaulaḡ telah berusaha membantah tuduhan itu. Namun demikian, secara umum Abû ‘Ubaidillâh termasuk periwayat yang belakangan sekali, sedangkan hadis-hadis yang terdapat dalam naskah Suhail semuanya juga termuat dalam kitab-kitab lain, seperti *Musnad Ahmad* ibn Ḥanbal, *Shahîḥ* Muslim, dan lainnya. Itulah sebabnya, walaupun tuduhan terhadap Abû ‘Ubaidillâh benar, maka hal itu tidak akan menimbulkan persoalan apa-apa terhadap hadis-hadis tersebut.¹⁹⁴

Kemudian yang tak kalah pentingnya, Azami juga berusaha melacak angka tahun penulisan naskah itu. Rupanya naskah itu berangka tahun 598 H karena angka itu tampak pada halaman judul. Hal itu diperkuat lagi dengan adanya *syahâdat al-samâ‘* (catatan bahwa naskah itu pernah didengarkan isinya oleh murid dari gurunya), yang tertulis pada tahun 598 H. Naskah yang asli—tersimpan di perpustakaan al-Zhahiriyah Damaskus Syiria—ini disalin dari naskah lain yang asli pula, yang di situ terdapat *syahâdat al-samâ‘* pada tahun 598 H. Kemudian naskah asli yang disebut terakhir ini disalin dari naskah lain lagi yang juga asli dan umurnya lebih tua, di situ terdapat *syahâdat al-samâ‘* yang berangka tahun 455 H, dan *syahâdat al-samâ‘* yang lain berangka tahun 535 H. Dalam naskah asli yang tersimpan di Damaskus terdapat banyak *syahâdat samâ‘* oleh tokoh-tokoh ahli hadis abad VII H dan

¹⁹⁴ Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz II, h. 483.

VIII H. Di samping juga ada *syahâdat samâ‘* yang berangka tahun 677 H dan 678 H.¹⁹⁵

Barangkali bentuk pengujian keaslian dokumen yang dilakukan oleh Azami ini merupakan contoh kritik sumber dari masa yang lebih belakangan ketika penelitian naskah dan filologi sudah demikian berkembang. Karena itu dalam pembahasan ini dikutipkan contoh pengujian keaslian sumber (hadis) dari sarjana hadis yang lebih awal lagi, yakni pada abad V H. Dikisahkan bahwa pada 447 H sebagian Yahudi menunjukkan sebuah dokumen yang berisi pengguguran upeti bagi penduduk Khaibar—maksudnya Yahudi Khaibar—oleh Nabi saw. Dalam dokumen itu terdapat kesaksian para sahabat dan menurut pengakuan mereka telah ditulis oleh ‘Aliy. Dokumen itu disampaikan kepada wazir, lalu wazir memerihatkannya kepada al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H). Maka al-Baghdâdiy berusaha merenungkannya, lalu berkata, “Ini (dokumen) adalah palsu.” Ditanyakan padanya, “Dari mana anda mengatakan hal itu?” Jawab al-Baghdâdiy, “Dalam dokumen itu terdapat kesaksian Mu‘âwiyah, padahal ia baru masuk Islam pada saat penaklukan kota Makkah (bulan Ramadan tahun 8 H), sementara penaklukan Khaibar terjadi pada tahun 7 H, serta di dalamnya ada pula kesaksian Sa‘ad ibn Mu‘âdz yang telah meninggal pada peristiwa Banî Quraizhah dua tahun sebelum penaklukan Khaibar.”¹⁹⁶

Dalam kasus ini, al-Khathîb al-Baghdâdiy berhasil membuktikan kepalsuan dokumen yang diajukan oleh kalangan Yahudi dengan mengecek keberadaan dua orang saksi yang tercantum dalam dokumen—Mu‘âwiyah dan Sa‘ad ibn Mu‘âdz—yang ternyata hal itu bertentangan dengan fakta sejarah. Alasannya karena Mu‘âwiyah belum masuk Islam pada saat dokumen ditulis, sedangkan Sa‘ad justru telah meninggal dunia.

¹⁹⁵ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 483.

¹⁹⁶ al-Baghdâdiy, *al-Jâmi‘ li Akhlâq al-Râwiy*, h. 37-38; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 474-475.

Jika dilihat dalam wacana kritik sejarah sekarang ini, langkah yang ditempuh oleh al-Baghdâdiy untuk membuktikan keaslian sumber (hadis) tampak masih relevan. Sebab di antara teknik yang berlaku untuk meneliti keaslian sumber sekarang ini adalah dengan pembuktian tandatangan.¹⁹⁷ Pembuktian kepalsuan dokumen yang telah ditempuh oleh al-Baghdâdiy barangkali termasuk bagian dari penerapan teknik ini, meskipun dalam dokumen tersebut tidaklah secara jelas disebutkan apakah Mu'âwiyah dan Sa'ad sekaligus membubuhkan tandatangan di atas nama yang tertera.

Berdasarkan contoh-contoh yang dipaparkan di muka, jelaslah bahwa pengujian terhadap keaslian sumber atau dokumen (hadis) dengan cara mengidentifikasi pembuat dokumen, waktu dan tempat penulisan dokumen, atau unsur-unsur lain yang relevan memang sudah pernah dilakukan oleh sarjana hadis. Hanya saja, hal itu kurang umum dilakukan oleh mereka. Boleh jadi karena kurang lazimnya hal itu dilakukan sehingga al-Jawâbiy menilai bahwa pengujian keaslian sumber dengan cara melacak identitas pengarang (*mu'allif*), menentukan waktu ataupun tempat penulisan, tidak berlaku dalam kasus hadis. Alasannya adalah karena ketiga hal itu telah diketahui secara umum. Sudah jelas bahwa yang menjadi pengarang (*ma'allif*) hadis adalah Nabi saw. sendiri, sedangkan tempatnya di Hijaz, dan waktunya selama masa hidup Nabi saw.¹⁹⁸ Barangkali al-Jawâbiy dalam konteks ini kurang komprehensif dalam menatap sebuah persoalan. Kalau mau mengkaji lebih jauh, persoalan yang ada tampaknya tidak sesederhana itu. Bagaimanapun para peneliti suatu saat memang perlu melakukan uji eksternal terhadap keaslian dokumen-dokumen hadis yang umurnya sudah tua sebagaimana yang pernah dilakukan oleh al-Baghdâdiy, Azami, Hamidullah, dan lainnya. Hanya saja, dalam uji eksternal itu tidak cukup dengan hanya memeriksa jenis kertas dan tinta, identitas pengarang,

¹⁹⁷ Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian*, h. 55.

¹⁹⁸ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥadditsîn*, h. 495.

waktu dan tempat penulisan, tetapi perlu juga meneliti kredibilitas nara sumber (periwayat) dan mata-rantai periwayatannya. Langkah seperti ini telah dengan baik ditunjukkan oleh Azami dalam contoh di muka.

Uji keaslian hadis yang dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu—seperti Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Baihaqiy, dan lainnya—tampaknya juga tidak cukup dengan melihat segi-segi fisik dari sebuah sumber atau dokumen. Terbukti ketika meriwayatkan hadis-hadis yang bersumber dari dokumen tertulis, para ulama hadis mencantumkan rangkaian sanad yang mempersambungkan antara pemakai naskah dengan pemilik atau penulis asli naskah hadis itu.¹⁹⁹ Misalnya saja, ketika Aḥmad ibn Ḥanbal meriwayatkan hadis-hadis yang berasal dari *Shahîfat* Ḥammam ibn Munabbih, ia menyebutkan secara lengkap sanad naskah itu dari ‘Abd al-Razzâq ibn Hammâm—Ma‘mar—Hammâm ibn Munabbih—Abû Hurairah—Rasûlullâh saw.²⁰⁰

Lebih lanjut, dalam mata-rantai periwayatan dokumen itu sendiri masih harus diuji ketersambungan sanadnya dengan cara menganalisis berbagai metode dan lambang periwayatan (*thuruq al-taḥammul wa shiyagh al-adâ*) yang digunakan apakah melalui cara *al-samâ’*, *al-qirâ’ah*, *al-ijâzah*, *al-munâwalah*, *al-wijâdah*, atau lainnya. Selain itu, kredibilitas masing-masing periwayat juga harus diuji untuk mengetahui apakah periwayatannya dapat diterima atau tidak. Sebuah contoh kasus menarik dapat dikemukakan di sini. ‘Amr ibn Syu‘aib ibn Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn ‘Amr, misalnya, telah dinilai oleh para kritikus hadis sebagai periwayat yang *tsiqah*, sehingga riwayat-riwayat hadisnya dapat diterima. Ia dilaporkan menyimpan sebuah naskah hadis yang ditulis oleh kakek buyutnya, *Shahîfat* ‘Abdullâh ibn ‘Amr, dan sekaligus

¹⁹⁹ ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 465.

²⁰⁰ Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, penyunting Aḥmad Muḥammad Syâkir, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1414 H/1994 M), juz XVI, h. 27.

meriwayatkan sejumlah materi hadis dalam sahifah itu. Namun, beberapa kritikus hadis menilai kalau riwayat ‘Amr ibn Syu‘aib dari bapaknya, Syu‘aib ibn Muḥammad, dari kakeknya, Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn ‘Amr, dari ‘Abdullâh ibn ‘Amr adalah lemah. Dilaporkan bahwa ‘Amr ibn Syu‘aib telah meriwayatkan hadis-hadis dari *Shahifah* ‘Abdullâh ibn ‘Amr secara *wijâdah* (meriwayatkan hadis dari naskah orang lain tanpa disertai sertifikasi), atau menurut laporan lainnya ia telah melakukan *tadlîs*.²⁰¹ Dalam contoh kasus ini dapat dikomentari lebih lanjut bahwa identitas penulis naskah hadis yang diriwayatkan oleh ‘Amr ibn Syu‘aib telah jelas diketahui bernama ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-Āsh, salah seorang sahabat terkenal. ‘Amr ibn Syu‘aib juga diakui sebagai periwayat yang *tsiqah* (terpercaya). Namun, mata-rantai periwayatannya terbukti tidak bersambung (terputus), karena ‘Amr ibn Syu‘aib telah meriwayatkan isi naskah *Shahifah* ‘Abdullâh ibn ‘Amr secara *wijâdah*, atau dengan kata lain dia tidak menerima secara langsung isi naskah itu dari periwayat sebelumnya, sehingga periwayatannya dianggap lemah.

b. Kesahihan Sumber (Hadis)

Kesahihan atau kredibilitas sumber dalam penelitian sejarah dapat ditelusuri melalui langkah kritik intern (*al-naqd al-dâkehiliy*).²⁰²

²⁰¹ al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VIII, h. 44-45.

²⁰² Kritik intern berusaha mempertanyakan apakah sumber atau dokumen itu dapat dipercaya (kredibel) atau tidak. Dalam hal ini perlu dilakukan pengecekan terhadap arti dan kelayakan suatu dokumen. Fokus penelitian bisa diarahkan pada sejumlah persoalan penting meliputi pengertian kata-kata dan kesahihan dari pernyataan yang dibuat oleh penulis, termasuk juga kredibilitas pernyataan penulis. Tugas terbanyak dari kritik intern ini adalah mengenai kritik teks. Namun demikian, beberapa faktor lainnya juga perlu memperoleh perhatian, misalnya faktor kemampuan, kejujuran, keadaan, dan prasangka penulis. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 95; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99; Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian*, h. 59.

Sebagian sarjana hadis menganggap kritik matan hadis (*naqd al-matn*) sebagai bentuk kritik intern (*al-naqd al-dâkbiliy*).²⁰³ Anggapan seperti itu barangkali tidak berlebihan karena kritik matan pada dasarnya memusatkan perhatian pada isi teks (dokumen), sebagaimana halnya kritik intern. Meski demikian, jika ditelusuri lebih jauh, ada unsur-unsur tertentu dalam kritik sanad (*naqd al-sanad*) telah menjadi bagian dari kritik intern (*al-naqd al-dâkbiliy*). Kritik intern secara garis besar dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kritik intern positif (*al-naqd al-bâthiniy al-âjâbiy*) merupakan analisis terhadap sumber sejarah dengan maksud untuk menafsirkan dan mengerti artinya. Kritik ini bisa ditempuh melalui dua tahap: (1) menafsirkan segi luar teks dan menentukan arti harfiah dari teks; dan (2) menangkap arti yang sebenarnya dari teks serta mengetahui maksud penulis dari apa yang ditulisnya. Secara umum langkah itu segaris dengan kritik matan yang ditawarkan oleh para ulama hadis. *Kedua*, kritik intern negatif (*al-naqd al-bâthiniy al-salbiy*) dengan maksud untuk: (1) mencari kepastian terhadap kejujuran dan keadilan penulis apakah ia berdusta atau tidak; dan (2) mencari kepastian tentang kebenaran informasi yang disampaikan oleh penulis dan sejauh mana tingkat kecermatannya apakah penulis melakukan kekeliruan dan distorsi atau tidak.²⁰⁴ Sebagian dari langkah kritik internal negatif ini dapat disejajarkan dengan kritik sanad, dan sebagian lagi sejajar dengan kritik matan.

1) Kesahihan Sanad Hadis

Dapat dikatakan bahwa perangkat metodologis kritik sanad hadis yang dirumuskan oleh para ulama tidaklah muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui proses yang panjang dan rumit. Pada tahap yang paling awal, langkah kritik sanad masih dalam bentuk sederhana dan belum ada kaidah yang baku. Dalam kurun waktu

²⁰³ Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat*, h. 31; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 469; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31; Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 4.

²⁰⁴ 'Utsmân, *Manhaj al-Bahis*, h. 118-127; Shâbir, *Manhajiyat al-Bahis al-Ilm*, h. 56.

seratus tahun pertama, periwayat-periwayat hadis tampaknya masih didominasi oleh para sahabat dan tabi'in senior yang ke-*tsiqah*-annya dapat diandalkan. Sehingga tidak heran jika kritik hadis masih dilakukan secara terbatas pada satu dua orang yang memang bermasalah. Sepanjang satu abad pertama, itu sudah mulai dikenal pengklasifikasian hadis, seperti *marfû'*, *mauqûf*, *maqthû'*, *muttashil*, *mursal*, *munqatbi'*, *mudallas*, atau lainnya. Seluruh jenis hadis ini—dilihat dari segi kualitasnya—dibagi menjadi dua: (1) *maqbul* (dapat diterima sebagai dalil), yang nantinya dikenal dengan sebutan *shahîh* dan *hasan*; dan (2) *mardûd* (tidak dapat diterima sebagai dalil), yang nantinya dikenal dengan sebutan *dla'if*.²⁰⁵ Selanjutnya, seiring dengan meluasnya objek kajian *al-jarh wa al-ta'dîl*, langkah kritik hadis juga semakin melebar yang berujung pada pemilahan hadis antara yang “sehat” (*shahîh*) dan yang “sakit” (*saqîm*). Mulai abad III H, atau tepatnya pada masa al-Tirmidziy, telah dikenal pembagian hadis antara *shahîh* (sahih), *hasan* (hasan), dan *dla'if* (daif).²⁰⁶ Dengan begitu, maka kategori

²⁰⁵ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 57; 'Itr, *al-Madkhal*, h. 10.

²⁰⁶ Pembagian kualitas hadis menjadi tiga jenis: *shahîh* (sahih), *hasan* (hasan), dan *dla'if* (daif) baru dikenal pada masa al-Tirmidziy, meskipun istilah hadis *hasan* (hasan) sendiri telah dikemukakan oleh sebagaimana ulama hadis sebelumnya. Para ulama hadis sebelum al-Tirmidziy membagi hadis menjadi dua jenis: *shahîh* (sahih) dan *dla'if* (daif). Ibn Taimiyyah, misalnya, mengungkapkan, “Para ulama hadis sebelum al-Tirmidziy belum lagi mengenal pembagian yang tiga ini, melainkan mereka hanya membagi hadis menjadi: *shahîh* dan *dla'if*. Hadis *dla'if* menurut mereka ada dua jenis: hadis *dla'if* yang masih dapat diamalkan, yaitu yang menyerupai hadis *hasan* dalam istilah al-Tirmidziy, dan hadis *dla'if* yang harus ditinggalkan, yakni yang memang lemah.” Lihat Taqiyy al-Dîn Ahmad ibn Taimiyyah, *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad ibn Taimiyyah*, (Beirut: Dâr al-'Arabiyah, 1398 H), jilid XVIII, h. 23-25; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 331. Di sisi lain, al-'Irâqiy berpandangan bahwa pembagian kualitas hadis menjadi tiga jenis itu tidak ditemukan sebelum masa al-Khaththâbiy, meskipun istilah *hasan* sendiri telah dijumpai dalam ungkapan al-Syâfi'iy, al-Bukhâriy, dan sejumlah ulama lainnya. Lihat 'Abd al-Rahîm ibn Husain al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Idlâh limâ Uthliqa wa Ughliqa min Muqaddimat ibn al-Shalâh*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat Mushthafâ Ahmad al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 24; Zain al-Dîn 'Abd al-Rahîm ibn Husain al-'Irâqiy, *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfîyat al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1416 H/1995 M), h. 7; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 44.

hadis *shahîh* (sahih), *hasan* (hasan), dan *dla'îf* (daif) sudah muncul di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sejak era ulama *mutaqaddimîn*.²⁰⁷

Ulama *mutaqaddimîn* Syi'ah²⁰⁸ juga membagi kualitas hadis berkisar pada dua jenis: (1) hadis *mu'tabar* (muktabar); dan (2) hadis *ghair mu'tabar* (tidak muktabar).²⁰⁹ Pembagian seperti ini didasarkan pada: *pertama*, kriteria internal, seperti keakuratan periwayat; dan *kedua*, kriteria eksternal, seperti kemuktabaran hadis yang dihubungkan dengan Zurârah, Muḥammad ibn Muslim, dan Fuḍlail ibn Yasâr. Maka hadis yang memenuhi kedua kriteria itu dianggap sah, yakni muktabar, sehingga boleh dijadikan sandaran. Namun sebaliknya, jika kedua kriteria itu tidak terpenuhi, maka hadis bersangkutan dianggap tidak sah, yakni tidak muktabar, dan tidak mungkin dijadikan sandaran.²¹⁰

Sementara itu, ulama *muta'akkebirîn* Syi'ah²¹¹ membagi kualitas hadis menjadi empat jenis: *shahîh* (sahih), *muwatstsaq* (andal), *hasan* (hasan), dan *dla'îf* (daif).²¹² Pembagian kualitas hadis

²⁰⁷ Ulama *mutaqaddimîn*, di kalangan ahli hadis Sunni, adalah ulama yang masa hidupnya sebelum dan hingga akhir abad III H. Lihat Abû al-Ḥasanât 'Abd al-Ḥayy al-Laknawiy, *al-Raf' wa al-Takmil fî al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, (Beirut: Dâr al-Aqshâ li al-Nasyr wa al-Tauzîc, 1407 H/1987 M), h. 64; al-Khûliy, *Miftâḥ al-Sunnat*, h. 34; Makki al-Syâmiy, *al-Sunnat al-Nabaniyyat wa Matbâ'an al-Mubtadi'ab*, (Aman: Dâr 'Ammar li al-Nasyr wa al-Tauzîc, 1988), 75.

²⁰⁸ Ulama *mutaqaddimîn*, di kalangan ahli hadis Syi'ah, adalah ulama yang masa hidupnya sebelum Ahmad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-Hilliy (w. 673 H), dan muridnya, al-Ḥasan ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-Hilliy (w. 726 H). Lihat lebih lanjut, al-Subḥâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

²⁰⁹ al-Subḥâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 358.

²¹⁰ al-Subḥâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

²¹¹ Ulama *muta'akkebirîn*, di kalangan ahli hadis Syi'ah, adalah ulama yang hidupnya semasa dengan Ahmad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-Hilliy (w. 673 H) dan al-Ḥasan ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-Hilliy (w. 726 H) ataupun sesudahnya. Lihat al-Subḥâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

²¹² Murtdalâ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, (t.t.: t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 240-241; al-Shubḥâniy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 43; al-Subḥâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 359; Ja'far Subḥâniy, "Menimbang Hadis-hadis Mazhab Syi'ah: Studi

itu mulai dikenal sejak akhir abad VII H, tepatnya pada masa Ahmad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-Hilliy (w. 673 H) dan muridnya, al-Hasan ibn Yûsuf ibn ‘Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-Hilliy (w. 726 H).²¹³ Meski demikian, golongan Syi‘ah *Akbbâriy*²¹⁴ masih bersikeras bahwa pembagian kualitas hadis seperti itu tidaklah beralasan dan menyatakan bahwa semua hadis dapat dipercaya, terutama hadis-hadis yang ada dalam kitab-kitab yang dapat dipercaya.²¹⁵ Mereka pun mencela al-Hasan ibn Yûsuf al-Hilliy dan Ahmad ibn Thâwus al-Hilliy, dan memandang klasifikasinya sebagai bidah dan menyimpang dari tradisi kaum salaf yang salih.²¹⁶

Lebih lanjut, kendati terminologi hadis sahih, hasan, dan daif telah dikenal di kalangan ulama *mutaqaaddimîn* Sunni, pada kenyataannya mereka belum memberikan definisi yang jelas tentang hadis sahih. Mereka umumnya hanya mengajukan kriteria bagi hadis yang dapat diterima. Al-Syâfi‘iy (w. 204 H), misalnya, mengungkapkan bahwa *khabar al-khâshshah* (hadis *ahad*) dapat

atas Kitab *al-Kâfiy*”, *Al-Huda*, vol. II, no. 5, 2002, h. 38-39; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 328.

²¹³ al-‘Askariy, *Ma‘âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240.

²¹⁴ Golongan *Akbbâriy* merupakan salah satu kelompok Syi‘ah Imamiyah yang tidak mau menerima ijthad, mengamalkan begitu saja hadis-hadis yang ada padanya, dan menganggap semua hadis yang termuat dalam *al-Kutub al-Arba‘ab* sebagai sahih yang diyakini seluruhnya bersumber dari para imam. Mereka pun menolak ijmak dan akal sebagai dalil syariat. Di sisi lain, ada golongan Syi‘ah *Ushûliyy* yang justru mau menerima ijthad, mengakui ijmak dan akal sebagai dalil syariat, serta tidak menganggap seluruh hadis dalam *al-Kutub al-Arba‘ab* sebagai sahih. Lihat Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 225-227; Nâshir ibn ‘Abdillâh ibn ‘Aliy al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syi‘at al-Imamiyyat al-Itsna‘Ayyariyyah*, (Kairo: Dâr al-Haramain li al-Thibâ‘ah, 1415 H/1994 M), jilid I, h. 116; B. Todd Lawson, “Akbbârî Shî‘î approach to tafsîr”, dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur‘ân*, (London, New York: Routledge, 1993), h. 173-174.

²¹⁵ Murtadha Muthahhari dan M. Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1414 H/1993 M), h. 145.

²¹⁶ Hâsyim Ma‘rûf al-Hasaniy, “Telaah Kritis Kitab Hadis Syi‘ah, *al-Kâfiy*”, *Al-Hikmah*, no. 6, 1992, h. 37.

diterima sebagai *hujjab* apabila memenuhi kriteria: (1) diriwayatkan oleh periwayat yang: (a) terpercaya dalam agamanya; (b) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita; (c) dapat memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (d) mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafal; (e) mampu menyampaikan hadis secara lafal, bukan makna; (f) terpelihara hafalannya bila meriwayatkan hadis secara hafalan, dan terpelihara catatannya bila meriwayatkan hadis dari kitab; (g) apabila hadis itu diriwayatkan juga oleh periwayat lain yang kuat hafalannya, maka bunyi hadisnya tidak berbeda; dan (h) terbebas dari penyembunyian cacat (*tadlîs*); dan (2) mata-rantai periwayatnya bersambung (*mausbûl*) kepada Nabi saw. atau generasi setelahnya.²¹⁷

Ulama *mutaqaddimûn* Sunni lainnya, al-Bukhâriy (w. 256 H) dan Muslim (w. 261 H), meski tidak menyebutkan secara eksplisit, berdasarkan hasil penelitian yang diajukan oleh para ulama keduanya telah menerapkan syarat-syarat yang biasa digunakan untuk menguji kesahihan: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat dabit; (4) terhindar dari kejanggalan (*syâdz*); dan (5) terhindar dari cacat (*'illab*).²¹⁸

²¹⁷ al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, h. 370-371; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 23-24.

²¹⁸ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 312-316; Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadiq Hasan al-Qanûjiy, *al-Hiṭṭhat fî Dzîkir al-Shihâh al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1905 H/1985 M), h. 200. Namun demikian, para ulama ternyata tidak seragam dalam menyebutkan syarat-syarat kesahihan hadis yang diterapkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim. Lebih lanjut, lihat Muḥammad ibn Thâhir al-Maqdisiy, *Syurûṭh al-'Immat al-Sittah*, h. 17-19; Abû Bakr Muḥammad ibn Mûsâ al-Hâzimiy, *Syurûṭh al-'Immat al-Khamsah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 33-35; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânat al-Shahîhain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyyat al-Ḥadîtsah, 1402 H), h. 59-74; Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy*, h. 89-103.

Definisi hadis sahih secara eksplisit justru diajukan ulama *muta'akhhbirîn*.²¹⁹ Ibn al-Shalâh (w. 643 H) mendefinisikan hadis sahih sebagai “hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit dari orang yang adil lagi dabit hingga akhir sanad, dan di dalamnya tidak terdapat kejanggalan (*syâdz*) ataupun cacat (*illah*).”²²⁰ Senada dengan itu, al-Nawâwiy (w. 676 H) mengartikan hadis sahih dengan “hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit, dan di dalamnya tidak terdapat kejanggalan (*syâdz*) ataupun cacat (*illah*).”²²¹ Berdasarkan kedua definisi tadi, maka yang menjadi kriteria bagi kesahihan hadis adalah: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat dabit; (4) terhindar dari kejanggalan (*syâdz*); (5) terhindar dari cacat (*illah*).²²² Dari seluruh kriteria ini, tiga kriteria pertama bertalian dengan sanad, sedangkan dua kriteria terakhir bertalian dengan sanad dan matan sekaligus.

Kriteria kesahihan hadis yang diajukan oleh ulama Sunni ini tampaknya ada titik perbedaan—di samping juga persamaan—dengan kriteria yang diajukan oleh para ulama Syi'ah Imamiyah. Perbedaan itu sekilas sudah terlihat dalam definisi hadis sahih yang mereka ajukan. Menurut ulama *muta'akhhbirîn* Syi'ah, hadis sahih adalah “hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil dari kelompok Imamiyah dari orang yang sepertinya dalam seluruh tingkatan

²¹⁹ Ulama *muta'akhhbirîn*, di kalangan ahli hadis Sunni, adalah ulama yang masa hidupnya setelah abad III H. Lihat al-Laknawiy, *al-Raf' wa al-Takmil*, h. 64; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 34; al-Syâmiy, *al-Sunnat al-Nabawiyat*, h. 75.

²²⁰ Ibn Shalâh, *Ulûm al-Ĥadîts*, h. 10.

²²¹ Muhy al-Dîn ibn Syaraf al-Nawâwiy, *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma'rifa al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1405 H/1985 M), h. 25; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 45.

²²² al-Ĥusainiy 'Abd al-Majîd Hâsim, *Ushûl al-Ĥadîts al-Nabawiy: Ulûmuhu wa Maqâ'yîsubu*, (Kairo, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1407 H/1988 M), h. 31; al-Khathîb, *Ushûl al-Ĥadîts*, h. 305; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31-32; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 242-243; al-Thahhân, *Mushtalah al-Ĥadîts*, h. 33-34.

sanad.”²²³ Hasan ibn Zain al-Dîn (w. 1010 H), ulama Syi’ah Imamiyah, mendefinisikan hadis sahih dengan “hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit dari orang yang seperti itu dalam seluruh tingkatan sanad.”²²⁴ Ada pula ulama Syi’ah yang mengartikan hadis sahih dengan “hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil dari kelompok Imamiyah dari orang yang seperti itu dalam seluruh tingkatan sanad, dan tidak terdapat kejanggalan (*syudzûd*).”²²⁵

Berdasarkan definisi-definisi itu, maka yang menjadi kriteria kesahihan hadis bagi kelompok Syi’ah Imamiyah dapat dirangkum sebagai berikut: (1) sanadnya bersambung kepada Nabi saw. atau imam maksum; (2) seluruh periwayat berasal dari kelompok Syi’ah Imamiyah pada tiap-tiap tingkatan; (3) seluruh periwayat bersifat adil; (4) seluruh periwayat bersifat dabit; dan (5) terhindar dari kejanggalan (*syudzûd*).

Namun demikian, kriteria yang diajukan oleh ulama *muta’akkebirûn* Syi’ah jauh berbeda dengan kriteria ulama *mutaqaddimûn* yang menetapkan kesahihan hadis bukan berdasarkan pada keadilan periwayat. Bagi ulama *mutaqaddimûn* Syi’ah, sebuah hadis dapat dinyatakan sahih apabila memenuhi kriteria berikut: (1) diperoleh dari sumber yang dapat dipercaya, kendatipun ia termasuk salah satu dari *ushûl al-arba’ mi’ah*,²²⁶ atau

²²³ al-‘Askariy, *Ma’âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240; al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syi’at*, h. 383; al-Dahlawiy, *al-Tuhfat al-Itsna ‘Ayyariyyah*, h. 47.

²²⁴ Jamâl al-Dîn Abi Manshûr al-Syaikh Hasan ibn Zain al-Dîn, *Ma’âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtabidîn*, (Teheran: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.), h. 216; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 328.

²²⁵ al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 44.

²²⁶ Istilah *ushûl al-arba’ mi’ah* dipahami secara beragam oleh kaum Syi’ah sendiri. Syaikh al-Mufid, misalnya, mengungkapkan, “Kaum Syi’ah Imamiyah dari periode Amîr al-Mu’minîn (‘Aliy ibn Abî Thâlib) hingga era Abû Muhammad Hasan al-‘Askariy telah menyusun sebanyak 400 kitab yang disebut dengan *al-ushûl*.” Sementara al-Thabarsiy menyebutkan, “Dari jawaban-

terdapat dalam sebuah kitab yang sempat diperlihatkan kepada salah seorang imam. Misalnya kitab yang ditulis oleh ‘Ubaidullâh al-Halabiy yang sempat diperlihatkan kepada Imam Ja‘far al-Shâdiq, dan dua kitab yang ditulis oleh Yûnus ibn ‘Abd al-Rahmân dan al-Fadll ibn Syâdzân yang sempat diperlihatkan kepada Imam al-‘Askariy; dan (2) sejalan dengan dalil lain yang sifatnya pasti (*qath‘iy*) dan sesuai dengan konteks yang dapat dipercaya, meskipun tidak semua periwayat, dari segi kepribadian mereka, termasuk orang-orang yang sah untuk dijadikan sandaran.²²⁷

Seluruh kriteria atau kaidah kesahihan hadis—terutama kesahihan sanad—yang diajukan oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah ataupun Syi‘ah di atas, karena masih bersifat umum dalam studi ini diistilahkan dengan kaidah mayor. Masing-masing unsur dari kaidah mayor itu dapat dirinci lagi menjadi beberapa unsur. Rincian dari masing-masing unsur kaidah mayor dalam studi ini diistilahkan dengan kaidah minor. Syuhudi Ismail dalam disertasi dokturnya telah mengkaji secara mendalam dan sistematis mengenai kaidah mayor dan minor bagi kesahihan sanad hadis, terutama yang berlaku di kalangan ulama Sunni. Kaidah-kaidah itu telah dikaji secara kritis dengan menggunakan pendekatan ilmu sejarah. Namun sayangnya, Ismail tidak banyak mengkaji syarat-syarat ataupun kaidah-kaidah bagi diterimanya naskah-naskah tertulis hadis yang dalam penelitian sejarah justru

jawaban Imam Ja‘far al-Shâdiq menyangkut 400 masalah telah ditulis sebuah kitab yang dikenal dengan nama *al-usbûl*, yang diriwayatkan oleh murid-murid Imam Ja‘far ataupun murid-murid anaknya, Mûsa al-Kâzhim.” Al-Muḥaqqiq al-Hilliy menuturkan, “Dari jawaban-jawaban Imam Ja‘far al-Shâdiq menyangkut berbagai persoalan telah ditulis 400 kitab, dan 400 kitab itulah yang disebut dengan *usbûl*.” Muḥsin al-Amîn telah berusaha mengkompromikan beberapa pandangan itu dan berkesimpulan bahwa *usbûl al-arba‘ mi‘ab* umumnya diriwayatkan dari seluruh imam Syi‘ah, dan dari Imam Ja‘far al-Shâdiq khususnya. Lihat al-Amîn, *Ayân al-Syi‘ah*, jilid I, h. 140; Sayyid Ali al-Shahristaniy, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 504-505.

²²⁷ al-Ḥasaniy, “Telaah Kritis”, h. 32.

hal itu sangat penting dikemukakan. Padahal, seperti diungkapkan 'Itr, dalam periwiyatan naskah tertulis para ahli hadis juga menggunakan kriteria-kriteria hadis sahih. Sehingga bisa dijumpai manuskrip-manuskrip hadis yang memiliki mata-rantai sanad dari satu periwayat ke periwayat lainnya, sampai kepada penulis manuskrip. Demikian juga, dalam manuskrip-manuskrip itu bisa ditemukan catatan pengukuhan bahwa seorang murid telah mendengarkan naskah hadis dari gurunya, dan tulisan dari penulis naskah atau dari guru yang dibacakan kepada orang yang meriwayatkan naskah, dari naskah penulis.²²⁸ Jadi, dalam proses periwiyatan naskah tertulis pun harus memenuhi kriteria-kriteria kesahihan hadis seperti yang telah diutarakan.

a) Sanad Bersambung

Maksud dari sanad bersambung di sini adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad, dari yang paling awal hingga paling akhir, telah menerima hadis secara langsung dari periwayat terdekat sebelumnya.²²⁹ Jadi, dalam hal ini, seluruh periwayat dalam rangkaian sanad mulai tingkat *mukharrij* (penyusun hadis) hingga tingkat sahabat yang menerima hadis dari Nabi saw., bersambung dalam periwiyatan.²³⁰ Jika hadis yang diterima dan disampaikan itu berupa dokumen tertulis, maka harus ada ketersambungan antara pemakai naskah dengan pemilik asli naskah hadis.²³¹

Ulama Sunni tidak selalu seragam dalam menamakan hadis yang sanadnya bersambung hingga kepada Nabi saw. Al-Khathîb al-Baghdâdiy menyebutnya dengan hadis *musnad*, yakni hadis yang sanadnya bersambung dari awal hingga akhir, dan sampai kepada Nabi saw.²³² Jadi, dalam hal ini hadis *musnad* harus memenuhi dua

²²⁸ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 465.

²²⁹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 21; al-Thahhân, *Mushtalah al-Hadîts*, h. 33; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 242.

²³⁰ Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, h. 127.

²³¹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 465.

²³² al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 21; Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 39; 'al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Idlâh*, h. 64. Sebagian ulama lagi

unsur, yakni: (1) *muttashil* (bersambung sanadnya); dan (2) *marfu'* (sampai kepada Nabi saw.).²³³

Kriteria bagi ketersambungan sanad, menurut ulama *mutaqaddimîn* Sunni sendiri masih terdapat perbedaan pendapat, misalnya antara al-Bukhâriy dan Muslim. Al-Bukhâriy mengajukan dua kriteria: (1) antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya telah terbukti kesezamanannya (*al-mu'âsharah*); dan (2) antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya terbukti pernah bertemu (*al-liqâ'*). Sedangkan Muslim hanya mengajukan kriteria yang pertama, yakni antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya telah terbukti kesezamanannya.²³⁴ Perbedaan itu pada dasarnya tidak melemahkan kriteria yang diajukan Muslim, karena bagaimanapun seorang periwayat yang *tsiqah* tidak akan mau meriwayatkan hadis dari seorang guru, kecuali yang dia dengar langsung dari gurunya.²³⁵

menamakan hadis yang sanadnya bersambung dengan istilah *muttashil* atau *maushûl*. Lihat al-Shâlîh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 145; Hasan Muḥammad al-Masyâth, *al-Taqrîrât al-Sunniyyat: Syarḥ al-Manzḥûmat al-Baiqûniyyat fî Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1413 H/1993 M), h. 25. Namun sedikit berbeda dengan hadis *musnad*, menurut para ulama, hadis *muttashil* atau *maushûl* adalah hadis yang bersambung sanadnya, baik sampai kepada Nabi saw. ataupun sahabat. Lihat Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 40; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 145; Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sakhâwiy, *Fatḥ al-Mughbîts bi Syarḥ Alfîyyat al-Hadîts li al-'Iraqiy*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz I, h. 122; al-'Irâqiy, *Fatḥ al-Mughbîts*, h. 53-54; Aḥmad Muḥammad Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarḥ Iktisbâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 42; al-Masyâth, *al-Taqrîrât al-Sunniyyat*, h. 25; Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tabdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Isâ al-Halabiy, t.th.), h. 123.

²³³ Muḥammad Mahfûzh ibn 'Abdillâh al-Tirmisiy, *Manhaj Dzawiy al-Naẓhar*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/2000 M), h. 32; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tabdîts*, h. 123; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 346.

²³⁴ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 68; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *Iktisbâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 15; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 23; Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy*, h. 90-91; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 313.

²³⁵ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 313.

Ulama hadis Syi'ah Imamiyah umumnya juga mengakui kriteria ketersambungan sanad. Menurut mereka, suatu hadis dapat dinyatakan sahih apabila memenuhi sejumlah kriteria, salah satunya adalah sanadnya bersambung. Seperti halnya ulama Sunni, kriteria ketersambungan sanad bagi mereka adalah tiap-tiap periwayat dalam rangkaian sanad menerima hadis secara langsung dari periwayat terdekat sebelumnya. Jadi, sanad hadis dapat dinyatakan bersambung apabila memenuhi unsur *muttashil* (bersambung) dan juga *marfû'*. Hanya saja, pengertian *marfû'* menurut mereka adalah yang sampai kepada Nabi saw. dan salah seorang imam Syi'ah.²³⁶ Periwiyatan dari para imam Syi'ah sendiri tidak disyaratkan bersambung kepada Nabi saw.²³⁷ Jika demikian, maka dilihat dari sudut pandang ulama Sunni, tidak seluruh hadis sahih dalam pandangan Syi'ah dapat dikategorikan sebagai *marfû'* (sampai kepada Nabi saw.). Hadis yang bersumber dari Nabi saw. dapat dikategorikan sebagai *marfû'*, namun hadis yang berasal dari 'Aliy, Hasan, dan Husain dapat dikategorikan sebagai *mauqûf* (sampai kepada sahabat). Sementara hadis yang berasal dari 'Aliy Zain al-Âbidîn bisa dikategorikan sebagai *maqthû'* (sampai kepada tabiîn).²³⁸ Bahkan, hadis-hadis yang berasal dari para imam Syi'ah yang lebih belakangan, umumnya dianggap tidak lebih dari pendapat ulama atau imam mazhab.²³⁹

²³⁶ al-Shubhâniy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 58.

²³⁷ Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 326.

²³⁸ Penjelasan lebih lanjut tentang hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'* menurut kalangan ulama Sunni, lihat Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 41-47; al-Irâqiy, *Fatḥh al-Mughḅits*, h. 52-55; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 146-158; al-Sakhâwiy, *Fatḥh al-Mughḅits*, juz I, h. 117-127; Ibn Katsîr, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 35-36; Syâkir, *al-Bâ'its al-Ḥatsîs*, h. 43-44; al-Tirmisîy, *Manhaj Dzawiy al-Nazhar*, h. 33.

²³⁹ Ibn Taimiyyah, seorang ulama Sunni dari mazhab Hanbaliy, pernah membuat penilaian dalam hal penguasaan hadis antara kalangan imam Syi'ah dari generasi tabiîn atau setelahnya dengan kalangan ulama Sunni dari periode yang sama. Disebutkan bahwa menurut kesepekatan ahli ilmu Muḥammad ibn Syihâb al-Zuhriy dianggap lebih mengerti tentang hadis Nabi saw. dibandingkan Muḥammad al-Bâqir. Demikian juga, Mâlik ibn Anas, Hammâd

Namun demikian, ulama Syi'ah Imamiyah memiliki argumen tersendiri mengenai kriteria ketersambungan sanad kepada dua belas imam yang maksum. Setidaknya kedudukan para imam dalam penyampaian hadis dapat dipandang dari dua posisi. *Pertama*, para imam mendapat kewenangan (otoritas) dari Allâh swt.—melalui lisan Nabi Muḥammad saw.—untuk menyampaikan hukum-hukum aktual. Karena itu, mereka tidak menetapkan hukum, kecuali dengan hukum-hukum aktual dari Allâh swt. Hukum-hukum itu diperoleh melalui dua cara: (a) ilham, sebagaimana Nabi saw. memperoleh hal yang sama melalui wahyu; (b) perjumpaan dengan imam sebelumnya.²⁴⁰ *Kedua*, para imam juga berstatus sebagai periwayat yang menyampaikan sunnah Nabi saw., dan karena itulah semua yang keluar dari mereka termasuk sunnah. Mereka adalah orang-orang yang meriwayatkan sunnah dari anak—dari bapaknya—dari kakeknya—dari Rasûlullâh saw.²⁴¹ Hal itu antara lain tercermin dari pernyataan Imam Ja'far al-Shâdiq, "Hadisku adalah hadis dari ayahku, hadis ayahku adalah hadis dari kakekku, hadis kakekku

ibn Zaid, Hammad ibn Salamah, al-Laits ibn Sa'ad, al-Auza'iy, Yahyâ ibn Sa'îd, Wakî' ibn al-Jarrâh, 'Abdullâh ibn al-Mubâarak, al-Syâfi'iy, Ahmad ibn Hanbal, dan Ishâq ibn Râhawaih, dianggap lebih mengerti tentang hadis Nabi saw. dibandingkan Mûsâ al-Kâzhim, 'Aliy al-Ridlâ, Muḥammad al-Jawâd. Lihat Abû al-'Abbâs Taqîyy al-Dîn Ahmad ibn 'Abd al-Halîm ibn Taimiyyah, *Minhâj al-Sunnat al-Nabawîyyah*, (t.t.: t.p., 1406 H/1986 M), juz II, h. 460-462. Namun demikian, penilaian itu boleh jadi ditolak oleh kalangan Syi'ah karena menurut mereka seluruh imam berpredikat maksum yang tentu saja penguasaannya terhadap agama, terutama hadis Nabi, melebihi para ulama pada umumnya. Apalagi, segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan para imam dianggap sebagai hadis yang bersumber dari Nabi saw. Untuk memperoleh penjelasan seputar kualitas moral dan spiritual, serta penguasaan ilmu para imam Syi'ah, lihat al-Syaikh Muḥammad Ridlâ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Irsyâd al-Islâmiy, 1409 H/1988 M), h. 91-93.

²⁴⁰ Muḥammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâhîth al-Alfâzih wa al-Mulâzamat al-'Aqliyyah*. (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablighât al-Islâmiy Hauzat al-'Ilmiyah, 1419 H), juz I, h. 63-64.

²⁴¹ Lajnat Ta'lîf-Mu'assasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait: Maqâmuhum, Manhajubum, Masarubum*, (Teheran: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H/1992 M), h. 84.

adalah hadis dari Husain, hadis Husain adalah hadis dari Hasan, hadis Hasan adalah hadis dari Amîr al-Mu'minîn, hadis Amîr al-Mu'minîn adalah hadis dari Rasûlullâh saw., dan hadis Rasûlullâh saw. adalah firman dari Allâh swt."²⁴² Riwayat lain menyebutkan bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Abû 'Abdillâh—Ja'far al-Shâdiq—tentang suatu masalah, lalu dijawabnya. Laki-laki itu bertanya lagi, "Apakah menurut pendapatmu masalahnya harus begini dan begitu?" Dia menjawab, "Diamlah, jawaban yang kuberikan dalam masalah ini adalah dari Rasûlullâh saw. Kami bukanlah orang menghukumi sesuatu dengan pendapat akal pikiran."²⁴³ Jadi, hadis-hadis dari para imam tetap bersambung kepada Nabi saw. Jalan hidup yang ditempuh oleh para imam telah menjadi mata-rantai penghubung yang berkesinambungan, tidak ada pemisahan, tidak ada periwayat yang asing dan tidak dikenal, hingga sampai kepada Nabi saw.²⁴⁴

Keabsahan argumen yang dibangun oleh kalangan ulama Syi'ah Imamiyah itu tampaknya tidak bisa diukur dari sudut pandang ahli hadis Sunni yang sangat ketat dalam menetapkan kriteria kesahihan hadis. Sebenarnya di kalangan umat Islam sendiri terdapat kelompok tertentu yang menetapkan kriteria lebih longgar dan agak berbeda dengan yang diajukan oleh kalangan *muhadditsîn*. Termasuk di antara mereka adalah sebagian sufi yang berusaha menentukan otentisitas hadis dengan cara *mukâsyafah*.²⁴⁵

²⁴² Abû Ja'far Muḥammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulainiy al-Râziy, *al-Kâfî*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 53.

²⁴³ al-Kulainiy, *al-Kâfî*, juz I, h. 58.

²⁴⁴ Mu'asasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 85.

²⁴⁵ Ibn 'Arabiy, misalnya, dalam *al-Futûḥât al-Makkiyyah* bab XIV pernah memberikan penilaian bahwa hadis daif yang ditinggalkan untuk diamalkan karena lemahnya jalur periwayatan (sanad), boleh jadi sah pada dirinya sendiri. Sementara itu, hadis yang dinilai sah dari sisi jalur periwayatannya (sanad), bisa saja ketika orang yang *kasyf* (*mukâsyaf*) menanyakan kepada Nabi saw. perihal hadis itu, ternyata Nabi saw. mengingkarinya dan bersabda padanya, "Saya tidak pernah menyebutkan atau menetapkan hal itu." Sehingga orang yang *kasyf* (*mukâsyaf*) berhasil mengetahui bahwa hadis itu ternyata daif dan karenanya tidak dapat diamalkan, meskipun bagi kalangan ahli hadis dapat

b) Periwiyat Bersifat Adil

Dilihat dari segi kebahasaan kata adil mengandung pengertian lurus, tengah-tengah, rata.²⁴⁶ Sedangkan menurut ahli hadis dan ushul fikih Sunni, pengertian adil adalah “tabiat atau sifat dasar yang ada dalam diri seseorang yang mendorong pemiliknya untuk senantiasa berada dalam orbit ketakwaan dan muruah.”²⁴⁷

Muhammad al-Syaukâniy, salah seorang ulama Syi‘ah Zaidiyyah, juga mengartikan adil dengan “tabiat yang ada dalam diri seseorang yang mendorongnya untuk senantiasa berada dalam orbit ketakwaan dan muruah”²⁴⁸ Hasan ibn Zain al-Dîn, seorang ulama Syi‘ah Imamiyah, mendefinisikan adil dengan “tabiat atau daya yang ada dalam diri seseorang yang dapat mencegah untuk melakukan perbuatan dosa besar dan dosa-dosa kecil ataupun sesuatu yang menghilangkan muruah.”²⁴⁹ Ja‘far al-Subhâniy, juga dari kalangan Syi‘ah Imamiyah, mengartikan adil dengan “tabiat yang ada dalam diri seseorang yang mendorong untuk senantiasa

diamalkan karena jalur periwayatannya sah. Lihat Muhy al-Dîn ibn ‘Arabiy, *al-Futûbât al-Makkiyyah*, (Kairo: al-Maktabat al-‘Arabiyah, 1392 H/1972 M), jilid II, h. 358-359. Kalangan ahli hadis pada umumnya menolak metode *kasyf* sebagai salah satu alat uji untuk menetapkan kesahihan hadis. Lihat, misalnya, al-Qasimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 183-185.

²⁴⁶ al-Zabidiy, *Tâj al-‘Arûs*, jilid VIII, h. 10; Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, jilid XI, 430; Ibrâhîm Mushthafâ *et al*, *al-Mu‘jam al-Wasûth*, (Teheran: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 594.

²⁴⁷ Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikar fi Mushthalab Abl al-‘Atsar*, (Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M), h. 25; Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlîy, *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 157; Nâshir ibn ‘Aliy ‘Â'idl Hasan al-Syaikh, *Aqîdat Abl al-Sunnat wa al-Jamâ‘at fi al-Shahâbat al-Kirâm*, (Riyadl: Maktabat al-Rusyd, 1415 H/1995 M), juz II, h. 797-799; al-Shadiq Basyîr Nashr, *Dlawâbiḥ al-Rimâyat ‘ind al-Muhadditsîn*, (Tharablus: Mansyûrât al-Da‘wat al-Islâmiyah wa Lanjnat al-Huffâzh ‘alâ al-Turâts al-Islâmiy, 1401 H/1992 M), h. 116; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 231; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 24-25; al-Syahawiy, *Mushthalab al-Ḥadîts*, h. 105; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 79; Abû Syuhbah, *Dijâ‘ ‘an al-Sunnat*, h. 28.

²⁴⁸ Muhammad ibn ‘Aliy al-Syaukâniy, *Iryâd al-Fuḥûl ilâ Tabqîq ‘Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat al-Mushthafâ, 1413 H/1993 M), h. 97.

²⁴⁹ Ibn Zain al-Dîn, *Ma‘âlim al-Dîn*, h. 201.

berada dalam orbit ketakwaan, meninggalkan dosa besar ataupun dosa kecil, serta meninggalkan suatu perbuatan yang dapat menghilangkan muruah.”²⁵⁰

Sejumlah ulama ahli hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah ataupun Syi‘ah, telah memberikan kriteria yang lebih rinci—dalam studi ini disebut sebagai kaidah minor—bagi periwayat yang adil. Al-Hâkim al-Naisâbûriy (w. 405 H)—yang oleh sebagian kalangan disebut-sebut sebagai ulama Syi‘ah—mengajukan kriteria bagi periwayat yang adil: (1) beragama Islam; (2) tidak mengajak kepada perbuatan bidah; dan (3) tidak melakukan perbuatan maksiat yang dapat menggugurkan keadilannya.²⁵¹ Ibn al-Shalâh (w. 643 H) dan al-Nawâwiy (w. 676 H) mengajukan syarat bagi periwayat yang adil sebagai berikut: (1) beragama Islam; (2) balig; (3) berakal; (4) terhindar dari sebab-sebab kefasikan; dan (5) memelihara muruah.²⁵² Sementara Ibn Hajar al-‘Asqalâniy (w. 853 H) mengajukan kriteria bagi periwayat yang adil berikut: (1) bertaqwa; (2) tidak berbuat dosa besar seperti syirik; (3) tidak berbuat bidah; (4) tidak berbuat fasik; dan (5) senantiasa memelihara muruah.²⁵³ Kendati kriteria keadilan periwayat yang diajukan oleh para ulama hadis ini agak bervariasi, tetapi secara umum unsur-unsur itu tetap mengacu pada aspek ketakwaan dan muruah.

Argumen utama yang diajukan oleh para ulama hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah ataupun Syi‘ah, untuk mendukung keadilan periwayat sebagai salah satu syarat kesahihan hadis adalah firman Allâh dalam QS. al-Hujurât/49: 6:

²⁵⁰ al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 118.

²⁵¹ al-Hâkim, *Ulûm al-Hadîts*, h. 53.

²⁵² Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 94; al-Suyûthiy, *Tadrib al-Râwiy*, h. 260.

²⁵³ al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 25.

فتبينوا

يأيها الذين

: /)

‘Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti.’(QS. al-Hujurât/49: 6)

Kandungan ayat di atas secara umum memerintahkan agar berita yang dibawa oleh orang fasik terlebih dahulu diteliti kebenarannya. Menurut al-Thabarsiy, seorang mufasir Syi‘ah, ayat ini memerintahkan agar berita yang datang dari orang fasik diklarifikasi kebenaran dan kebohongannya, serta tidak terburu-buru menerima atau melaksanakan isi berita itu.²⁵⁴ Sementara menurut al-Thabâthabâ‘iy, juga seorang mufasir Syi‘ah, ayat tersebut memerintahkan agar berita yang berasal dari orang fasik dilakukan klarifikasi dengan jalan melakukan pemeriksaan atau penyelidikan untuk mengetahui kebenarannya. Lebih jauh, perintah melakukan klarifikasi dalam konteks ini mengandung arti larangan untuk menerima atau mengamalkan berita yang datang dari orang fasik.²⁵⁵

Begitu pula hanya, menurut beberapa mufasir Sunni, ayat yang sama berisi perintah agar berita yang berasal dari orang fasik diteliti terlebih dahulu kebenarannya dan sekaligus mengandung larangan untuk menerima atau mengamalkan berita yang datang dari orang fasik, kecuali setelah dilakukan klarifikasi. Hanya saja, dalam perintah atau larangan itu terkandung maksud bahwa berita (hadis) yang disampaikan oleh orang fasik tidak dapat diterima.²⁵⁶

²⁵⁴ Abû ‘Aliy al-Fadll ibn al-Hasan al-Thabarsiy, *Majma‘ al-Bayân fî Tafsr al-Qur‘ân*, (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1406 H/1986 M), juz IX, h. 199.

²⁵⁵ Muḥammad Husain al-Thabâthabâ‘iy, *al-Mizân fî Tafsr al-Qur‘ân*, (Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamiy li al-Mathbû‘ât, 1393 H/1973 M), jilid XVIII, h. 311.

²⁵⁶ Abû Bakr Ahmad al-Râziy al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur‘ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz III, 594; Abû al-Fidâ’ Ismâ‘il ibn Katsîr al-Qurasyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm*, (Kairo: al-Makbat al-Tsaqâfiy,

Jika dipahami dari *asbâb al-nuzûl*-nya, maka kata *fâsiq* dalam konteks ini mengandung arti orang yang berbuat bohong.²⁵⁷ Secara implisit, menurut sebagian mufasir, ayat itu juga menunjukkan bahwa jika seorang yang adil membawa suatu berita, maka berita itu dapat diterima.²⁵⁸ Sementara itu, menurut ulama hadis dan usul fikih, ayat di atas memberikan dasar argumen bahwa periwayat hadis haruslah dari orang yang tidak berbuat fasik dan sekaligus juga beragama Islam. Sebab berita dari

2001), jilid IV, h. 207; Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Mahâsin al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1318 H/1997 M), jilid VIII, h. 524.

²⁵⁷ Sebab turunnya ayat ini berkaitan dengan laporan bohong yang dibuat oleh al-Walid ibn 'Uqbah ibn Abi Mu'ith. Suatu ketika, Nabi saw. mengutus al-Walid ibn 'Uqbah untuk menarik zakat kepada orang-orang Islam dari Bani Mushthaliq seperti yang telah dijanjikan oleh al-Hârits ibn Dhirâr. Mendengar kabar itu, orang-orang Islam dari Bani Mushthaliq pun merasa gembira dan kemudian keluar untuk menyambut tamunya. Menduga akan diserang mereka, maka al-Walid merasa ketakutan dan segera kembali ke Madinah. Sampai di Madinah al-Walid melaporkan kepada Nabi saw. bahwa al-Hârits ibn Dhirâr tidak mau membayar zakat, bahkan mau membunuhnya. Nabi saw. pun marah dan segera mengirim pasukan untuk memerangi al-Hârits dan kaumnya. Di lain pihak, al-Hârits dan beberapa orang dari kaumnya pergi ke Madinah untuk menghadap Nabi saw. Di tengah perjalanan, al-Hârits bertemu dengan pasukan yang diutus Nabi saw. Lalu mereka bertanya kepada al-Hârits perihal laporan al-Walid bahwa dia bersama kaumnya tidak mau membayar zakat dan bahkan mau membunuhnya. Atas pertanyaan itu, al-Hârits menjawab bahwa semuanya tidak benar. Ketika al-Hârits telah sampai di hadapan Nabi saw., ia pun ditanya perihal kebenaran berita yang disampaikan al-Walid. Maka al-Hârits bersumpah bahwa tidak pernah ada utusan Nabi saw. yang datang kepadanya untuk menarik zakat. Atas kejadian itu, maka turunlah ayat di atas. Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid IV, h. 207-208; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 H/2000 M), jilid IV, h. 91-93; al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân*, juz IX, h. 198-199.

²⁵⁸ Wahbah al-Zuhaliy, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdat wa al-Syarî'at wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M), juz XXVI, h. 228-230. Abû 'Aliy al-Thabarsiy, seorang mufasir Syi'ah, dan Fakhr al-Dîn al-Râziy, seorang mufasir Sunni, justru tidak menyetujui jika ayat ini dijadikan sebagai petunjuk bahwa berita yang berasal dari seorang yang adil dengan sendirinya dapat diterima. Lihat al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân*, juz IX, h. 199; Fakhr al-Dîn al-Râziy, *Mafâtîḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1985 M), jilid XIV, juz XXVIII, h. 119.

orang Islam yang berbuat fasik saja tidak dapat diterima, apalagi dari orang kafir.²⁵⁹

Periwayat hadis yang berasal dari orang kafir (non-muslim) ataupun fasik jelas-jelas ditolak oleh para ulama, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah maupun Syi'ah.²⁶⁰ Akan tetapi, menyangkut periwayatan hadis dari pelaku bidah tampaknya masih diperselisihkan oleh para ulama. Di lingkungan ahli hadis Sunni sendiri secara garis besar masih berkembang dua pendapat; (1) tidak menerima periwayatan dari pelaku bidah secara mutlak, tanpa melihat apa pun jenis bidahnya. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Mâlik ibn Anas; (2) menerima periwayatan dari pelaku bidah dengan syarat tertentu. Mereka masih membedakan perbuatan bidah menjadi dua jenis, yakni yang menyebabkan kekafiran bagi pelakuknya dan tidak menyebabkan kekafiran bagi pelakuknya. Perbuatan bidah yang menyebabkan kekafiran, maka pelakunya tidak akan diterima periwayatannya. Sedangkan perbuatan bidah yang tidak menyebabkan kekafiran, maka pelakunya masih dibedakan menjadi dua: (a) jika dia menghalalkan kebohongan untuk membela kepentingan mazhabnya, maka periwayatannya tidak dapat diterima; dan (b) jika dia tidak menghalalkan kebohongan, maka menurut sebagian pendapat periwayatannya dapat diterima, baik dia mengajak orang lain kepada perbuatan bidah atau tidak, sedangkan menurut pendapat mayoritas ahli hadis, periwayatan mereka dapat diterima asalkan tidak mengajak orang lain kepada

²⁵⁹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Rivâyah*, h. 77; al-Ghazâlîy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 156-157; Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Aliy ibn Abî 'Aliy ibn Muḥammad al-Âmidîy, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M), juz II, h. 103-104.

²⁶⁰ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Rivâyah*, h. 77; al-Âmidîy, *al-Iḥkâm fî Ushûl*, juz II, h. 103-104; al-Ghazâlîy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 156-158; al-Syaukânîy, *Irsyâd al-Fuḥûl*, h. 96-100; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîth*, h. 230; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 81; Ibn Zain al-Dîn, *Ma'âlim al-Dîn*, h. 200.

perbuatan bidah, tetapi apabila dia mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, maka periwayatannya tidak dapat diterima.²⁶¹

Sementara itu, di sisi lain, al-Hâkim menilai bahwa pelaku bidah yang mengajak orang lain kepada perbuatan itu tidak dapat diterima riwayatnya. Hanya saja, ia tidak secara tegas menyebutkan bahwa pelaku bidah yang tidak mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama bisa diterima riwayatnya. Lebih jauh, kalangan ulama Syi'ah Imamiyah menilai bahwa para periwayat yang berasal dari kelompok non-Imamiyah, termasuk Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, sudah rusak akidahnya. Mengenai periwayatan mereka, setidaknya dalam kelompok Syi'ah berkembang tiga arus pendapat: (1) tidak diterima periwayatannya; (2) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji oleh kalangan Imamiyah; dan (3) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji, serta para periwayat sebelum dan sesudahnya berasal dari kelompok Imamiyah.²⁶² Jika begitu, maka berarti periwayatan non-Imamiyah tidak sepenuhnya ditolak. Ulama *muta'akhhbirûn* Syi'ah sendiri berpendirian bahwa periwayatan hadis dari orang-orang yang telah rusak akidahnya (non-Imamiyah), selama mereka dianggap *tsiqah* oleh kelompok Imamiyah, maka riwayatnya dapat diterima dan dihukumi sebagai *muwatstsaq* (andal), yang kedudukannya berada di bawah hadis *shahîh* (sahih) dan *hasan* (hasan), serta di atas hadis *dla'îf* (daif).²⁶³

Faktor mazhab bagi kalangan Syi'ah Imamiyah tampaknya menjadi salah satu elemen penting dalam menilai kredibilitas

²⁶¹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 120-121; Abû al-Faidl Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Janâbir al-Ushûl fî 'Ilm Ḥadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M), h. 90-91; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 273; 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 62-63; Nashr, *Dlawâbiṭh al-Riwâyah*, h. 117.

²⁶² Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 311.

²⁶³ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 241; al-Dahlawiy, *al-Tuhfat al-Itsna 'Ayyariyyah*, h. 49.

periwat. Akan tetapi, dalam sumber-sumber Syi'ah yang ditulis lebih belakangan tampaknya sudah terjadi pergeseran sikap dalam menilai kredibilitas periwat. Mereka berusaha menilai periwat secara lebih objektif, tanpa membeda-bedakan mazhab periwat. Jika periwat dinilai *tsiqah* dan terpuji, maka riwayatnya dapat diterima, dan sebaliknya jika dinilai tercela, maka riwayatnya ditolak.²⁶⁴ Jadi, alat ukur untuk menguji kredibilitas periwat hanyalah kejujuran dan kebersihan jiwa periwat, bukan pandangan mazhabnya.

Doktrin Keadilan Sahabat dan Kemaksuman Imam

Di antara persoalan krusial yang masih terus diperdebatkan antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah di seputar keadilan periwat ini adalah tentang doktrin keadilan sahabat dan kemaksuman imam. Jumhur ulama Sunni telah berketetapan bahwa "*al-shahâbat kullubum 'udûl*" (sahabat seluruhnya adalah adil).²⁶⁵ Jadi, menurut pandangan mayoritas ulama Sunni, seluruh sahabat—tanpa kecuali—berpredikat adil, baik yang berstatus sahabat senior ataupun junior, serta yang terlibat dalam perang saudara antara 'Aliy dan Mu'âwiyah (*al-fitân*) ataupun tidak.²⁶⁶ Dalam konteks ini, Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H) menyatakan, "Barang siapa yang mencela salah seorang sahabat Nabi saw., maka ketahuilah bahwa dia termasuk orang zindiq."²⁶⁷ Doktrin keadilan sahabat itu sendiri, menurut Ahl al-

²⁶⁴ Mu'asasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 82.

²⁶⁵ Abû 'Umar Yûsuf ibn 'Abdillâh ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb*, (Kairo: Dâr Nahḍat Mashr li al-Thab' wa al-Nasyr, t.th.), jilid I, h. 19; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 482; Muḥammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Jawâbir al-Ushûl*, h. 90; al-Thîbiy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 123; Ibn Katsîr, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 122; Syâkir, *al-Bâ'its al-Ḥatsîs*, h. 176-177; Hâsyim, *Ushûl al-Ḥadîts al-Nabawîy*, h. 155.

²⁶⁶ al-Thîbiy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 123; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121-123; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 392-393; al-Syahawiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 124; Hâsyim, *Ushûl al-Ḥadîts al-Nabawîy*, h. 155.

²⁶⁷ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 49; Aḥmad ibn 'Aliy ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Aliy al-Kanâniy al-'Asqalâniy, *al-Ishâbat fî Tamyiz al-Shahâbah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 7.

Sunnah wa al-Jamâ'ah, tidak dimaksudkan untuk menetapkan status *'ishmah* (terpelihara dari dosa) dan kemustahilan mereka untuk berbuat maksiat. Akan tetapi, maksudnya adalah periwiyatan mereka dapat diterima tanpa harus meneliti sebab-sebab keadilannya.²⁶⁸ Kriteria keadilan (*al-'adâlah*) bagi periwayat hadis sendiri jelas tidak mensyaratkan status *ishmah* dari seluruh perbuatan maksiat.²⁶⁹ Itulah sebabnya, tidak benar asumsi Abû Rayyah bahwa dengan doktrin keadilan sahabat itu berarti jumbuh ulama Sunni telah menempatkan seluruh sahabat dalam posisi maksum, yaitu terpelihara dari kesalahan, kelalaian, ataupun kelupaan.²⁷⁰

Dasar-dasar argumen bagi keadilan sahabat ini adalah dari al-Qur'an, hadis Nabi, dan ijmak ulama. Dalil yang berasal dari al-Qur'an antara lain:

1. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

خير
وتتنهون
(

) ﷻ

: /

'Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allâh.' (QS. Âli 'Imrân/3: 110)

²⁶⁸ Muḥammad 'Alwiy al-Mâlikiy al-Hasaniy, *al-Manbal al-Lathîf fî Ushûl al-Hadîts al-Syarîf*, (Jedah: Maktabat Saḥr, 1414 H/1990 M), h. 185; Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat*, h. 92.

²⁶⁹ al-Ghazâlîy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 157; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 25.

²⁷⁰ Mahmûd Abû Rayyah, *Adlwâ 'alâ al-Sunnat al-Muḥammadiyyah au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 353.

Ada yang menyebutkan bahwa para ahli tafsir telah bersepakat jika ayat ini turun berkaitan dengan para sahabat Nabi saw.²⁷¹ Menurut al-Khathîb al-Baghdâdiy, meskipun redaksi ayat ini bersifat umum, makna yang dikandung bersifat khusus, yakni para sahabat dan bukan lainnya.²⁷² Al-Suyûthiy memberikan penjelasan senada bahwa *kbithâb* ayat ini berhubungan dengan orang-orang yang ada saat itu, yakni para sahabat.²⁷³ Sementara menurut sebuah riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbâs, yang dimaksud dengan umat terbaik adalah para sahabat yang hijrah bersama Nabi saw. dari Makkah ke Madinah,²⁷⁴ ataupun yang mengikuti perang Badar dan peristiwa Hudaibiyah.²⁷⁵ Sedangkan menurut ‘Umar ibn al-Khaththâb, sasaran ayat ini khusus untuk para sahabat Nabi saw.²⁷⁶ Namun di sisi lain, menurut riwayat Ibn Abî Hâtim yang bersumber dari Abû Ja‘far, yang dimaksud dengan umat terbaik di sini adalah anggota keluarga Nabi saw. (Ahli Bait).²⁷⁷ Selanjutnya, ciri-ciri bagi umat terbaik dalam hal ini mencerminkan watak orang yang adil, yakni beriman dan bertakwa (menyuruh kepada perbuatan yang makruf dan mencegah dari perbuatan yang munkar).

2. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

²⁷¹ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 264.

²⁷² al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 46.

²⁷³ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 482.

²⁷⁴ al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 113; Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ahmad al-Anshâriy al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), jilid II, juz IV, h. 109; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm*, jilid I, h. 382.

²⁷⁵ al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, jilid II, juz IV, h. 109.

²⁷⁶ al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 113.

²⁷⁷ al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 114.

المؤمنين يبائعونك
قلوبهم السكينة عليهم
وأثبهم قريبا (/ :)

‘Sesungguhnya Allâh telah rida terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allâh mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).’ (QS. al-Fath/48: 18)

Dalam ayat ini terkandung pernyataan tentang keridaan Allâh terhadap orang-orang mukmin yang melakukan sumpah setia di bawah sebuah pohon. Peristiwa itu dikenal dengan *Bai‘at al-Ridlwân* yang berlangsung di Hudaibiyah.²⁷⁸ Jumlah orang mukmin (sahabat Nabi) yang hadir saat itu sekitar 1.400 orang.²⁷⁹

3. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

ويكون عليكم شهيدا (/ :)
شهداء

‘Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.’ (QS. al-Baqarah/2: 143)

²⁷⁸ al-Qurthubiy, *al-Jâm‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, jilid VIII, juz XVI, h. 181; ‘Abdullâh ibn Ahmad ibn Mahmûd al-Nasafiy, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ’iq al-Ta’wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 574.

²⁷⁹ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm*, jilid IV, h. 190.

Menurut al-Khathîb al-Baghdâdiy, meskipun ayat ini mempunyai redaksi umum, makna yang dikandung bersifat khusus, yakni para sahabat dan bukan lainnya.²⁸⁰ Senafas dengan itu, Ibn al-Shalâh mengungkapkan bahwa *kbûthâb* ayat tersebut berhubungan dengan orang-orang yang ada saat itu (sahabat).²⁸¹ Sementara kata *wasath* dalam konteks ayat ini biasa diartikan dengan ‘*udûl* (adil).²⁸²

4. Firman Allâh yang menyebutkan:

والذين معه
بينهم يهيم
يماهم
ويتغون
وجوهم
(: /)

‘Muhammad itu adalah utusan Allâh dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka: kamu lihat mereka ruku dan sujud mencari karunia Allâh dan keridaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud.’ (QS. al-Fath/48: 29)

Dalam ayat di atas, menurut Ibn Katsîr, Allâh mengabarkan bahwa Muhammad benar-benar seorang rasul, dan selanjutnya memberikan pujian kepada para sahabat Nabi dengan sifat-sifat yang disebutkan dalam rangkaian ayat itu.²⁸³ Demikian pula, al-Nasafiy menandakan bahwa maksud dari orang-orang yang bersama Nabi itu tidak lain adalah para

²⁸⁰ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Rimâyah*, h. 46.

²⁸¹ Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 265.

²⁸² Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, jilid I, h. 190; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râviy*, h. 482.

²⁸³ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, jilid IV, h. 202.

sahabat beliau.²⁸⁴ Sementara menurut al-Qurthubiy, sifat-sifat yang diungkapkan dalam ayat itu memang dimiliki oleh kelompok sahabat Nabi.²⁸⁵

Sedangkan dasar-dasar argumen yang berasal dari hadis Nabi saw. misalnya:

1. Hadis Nabi saw. yang menyatakan:

خير
الذين يلونهم ، الذين يلونهم
)
286(

‘Sebaik-baik manusia adalah generasiku, kemudian generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya lagi.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Tirmidziy, dan Ahmad ibn Hanbal).

Hadis ini memberikan penjelasan bahwa generasi umat Islam yang paling baik adalah generasi Nabi saw., disusul generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya lagi. Jadi, para sahabat yang hidup sezaman dengan Nabi saw. dianggap sebagai generasi terbaik. Hal itulah yang kemudian dijadikan alasan oleh kalangan ulama hadis untuk menetapkan keadilan para sahabat.²⁸⁷

²⁸⁴ al-Nasafiy, *Madârik al-Tanzîl*, jilid II, h. 577.

²⁸⁵ al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, jilid VIII, juz XVI, h. 193.

²⁸⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 6; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 647-648; Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud*, juz IV, h. 214; Abû ‘Isâ Muḥammad ibn ‘Isâ al-Tirmidziy, *al-Jâmi‘ al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid V, h. 652; Abû ‘Abdillâh Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M), juz I, h. 378.

²⁸⁷ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ulum al-Riwayah*, h. 47; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 397.

2. Hadis Nabi saw. yang menyebutkan:

ذہبا
أحدہم نصیفہ (علیہ)²⁸⁸

‘Janganlah kalian mencaci-maki para sahabatku. Sekiranya di antara kalian bersedekah emas sebesar bukit Uhud, niscaya tidak akan sampai menyamai satu mud atau separuh mud dari para sahabatku itu.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

Dalam hadis di atas Nabi saw. melarang umatnya untuk mencaci-maki para sahabat karena mereka dinilai mempunyai kedudukan yang sangat tinggi. Ditilik dari segi *asbâb al-wurûd*-nya, hadis itu muncul terkait dengan kasus pertengkaran antara Khalîd ibn al-Walîd dan ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf. Dalam pertengkaran itu Khalîd telah mencaci-maki ‘Abd al-Rahmân, sehingga Nabi saw. menegur Khalîd dengan sabdanya itu.²⁸⁹ Larangan untuk mencaci-maki para sahabat itu kemudian dipahami oleh kalangan ahli hadis bahwa mereka semuanya adil.²⁹⁰

Selanjutnya, dasar argumen bagi keadilan sahabat ini adalah ijmak ulama Sunni. Ibn al-Shalâh mengungkapkan bahwa umat

²⁸⁸ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 13; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 649.

²⁸⁹ Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Fath al-Bâriy bi Syarh Shahîh al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz VII, h. 386; Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn Kamâl al-Dîn ibn Hamzah al-Husainiy al-Hanafiy al-Dimasyqiyy, *al-Bayân wa al-Ta’rîf fî Asbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M), juz III, h. 304-305.

²⁹⁰ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 47-48; Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 264-265; al-Khathîb, *Usbûl al-Ḥadîts*, h. 396; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121; Abû Syuhbah, *Dijâ‘ ‘an al-Sunna*, h. 92-93.

Islam telah berijmak (bersepakat) untuk memberikan penilaian adil kepada seluruh sahabat, termasuk mereka yang terlibat dalam perang saudara (*al-fitan*).²⁹¹ Ibn ‘Abd al-Barr juga menyebutkan adanya ijmak di kalangan ulama Sunni bahwa seluruh sahabat berpredikat adil.²⁹²

Berseberangan dengan pandangan jumbuh ulama Sunni, kelompok Syi‘ah (Rafidlah) menilai bahwa hampir seluruh sahabat telah kafir, kecuali hanya menyisakan tujuh belas orang sahabat.²⁹³ Hanya saja, sekte Syi‘ah Imamiyah (Itsna‘Asyariyah) berpendirian bahwa para sahabat—seperti halnya manusia lainnya—sebagiannya merupakan orang-orang yang diakui keadilannya. Termasuk di antara mereka adalah para ulama dan periwayat hadis. Sebagian lainnya adalah para pembangkang, orang-orang munafik, dan ahli-ahli maksiat. Sebagian lagi merupakan orang-orang yang hal-ihwalnya tidak diketahui (*majhûl al-hâl*).²⁹⁴

Kelompok Syi‘ah Imamiyah lebih lanjut menolak dengan tegas pandangan dan argumen kaum Sunni yang menyatakan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Dalam konteks ini, Ahmad Husain Ya‘qûb berkomentar:

ورأينا نظرية
والتقريرية،
المطهرة القولية والفعلية
الشرعية
الكريم،

²⁹¹ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 265.

²⁹² Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istî‘âb*, jilid I, h. 19.

²⁹³ Syâkir, *al-Bâ‘its al-Hadîts*, h. 177.

²⁹⁴ Asad Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq wa al-Madżâbib al-Arba‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1490 H/1979 M), jilid I, h. 591-592. Sementara di sisi lain, bagi kalangan ulama Sunni, sahabat yang tidak diketahui identitasnya (*majhûl*) juga dinilai adil karena seluruh sahabat berpredikat adil. Lihat al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 91; Zhafar Ahmad al-‘Utsmâniy al-Tahânawiy, *Qawâ‘id fî ‘Ulûm al-Hadîts*, (Aleppo: Maktabat al-Mathbu‘ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M), 202-203; Nûr al-Dîn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 122.

الأشياء الحياة، الغاية

295

‘Menurut kami bahwa pandangan tentang keadilan seluruh sahabat adalah bertentangan dengan nas-nas yang terdapat dalam sunnah Nabi saw., berupa perkataan, perbuatan, maupun persetujuan, dan bertentangan pula dengan nas-nas syar‘i yang pasti dalam al-Qur’an, bahkan bertentangan dengan tujuan kehidupan, logika, dan ruh universal ajaran Islam.’

Ada sejumlah argumen yang diajukan oleh kelompok Syi‘ah Imamiyah untuk meruntuhkan argumen-argumen kaum Sunni seputar keadilan sahabat. Di antara argumen mereka yang berasal dari al-Qur’an adalah:

1. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

اهل المدينة
تعلمهم نعلمهم سنعذبهم مرتين
يرد عظيم (/ :)

‘Di antara orang-orang Arab Badui yang di sekelilingmu itu, ada orang-orang munafik, dan (juga) di antara penduduk Madinah. Mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muḥammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) Kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan Kami siksa dua kali kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.’ (QS. al-Taubah/9: 101).

²⁹⁵ Ahmad Husain Ya‘qûb, *Nazḥariyyat ‘Adâlat al-Shahâbah*, (Qum: Mu’assasat Anshâriyân li al-Thibâ‘ah wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M), h. 72.

2. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

ومنهم الذين يؤذون ويقولون هـ وخير
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين للذين
والذين يؤذون لهم اليم (: /)

‘Di antara mereka (orang-orang munafik) ada yang menyakiti Nabi dan mengatakan, “Nabi mempercayai semua yang didengarnya.” Katakanlah, “Ya mempercayai semua yang baik bagi kamu, ia beriman kepada Allâh, mempercayai orang-orang mukmin, dan menjadi rahmat bagi orang-orang yang beriman di antara kamu.” Dan orang-orang yang menyakiti Rasûlullâh itu, bagi mereka azab yang pedih.’ (QS. al-Taubah/9: 61).

3. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

رسوله
يعلموا
عليم حكيم (: /)

‘Orang-orang Arab Badui itu, lebih sangat kekafiran dan kemunafikannya, dan lebih wajar tidak mengetahui hukum-hukum yang diturunkan Allâh kepada Rasul-Nya. Dan Allâh Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.’ (QS. al-Taubah/9: 97).

4. Firman Allâh swt. yang turun terkait dengan kasus sahabat Tsa‘labah ibn Hâthab:

ومنهم عهد
 الصالحين. ءاتهم فضله
 (: / -)
 وهم به فضله

‘Dan di antara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allâh, “Sesungguhnya jika Allâh memberikan sebagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh. Maka setelah Allâh memberikan kepada mereka sebagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran).’ (QS. al-Taubah/9: 75-76).

Sementara dasar-dasar argumen yang berasal dari hadis Nabi saw. antara lain:

1. Hadis riwayat dari Abû Hurairah yang menyebutkan:

بيننا عرفتهم،
 بينى وبينهم، : هلم، : أين؟ :
 أدبارهم شأنهم؟ : إنهم
 القهقري، عرفتهم،
 بينى بينهم، : هلم؟ : أين؟ :
 أدبارهم شأنهم؟ : إنهم
 القهقري، يخلص منهم همل)
 296(

‘Tatkala aku sedang berdiri, muncullah serombongan orang yang kukenal dan seorang laki-laki muncul pula antara diriku

²⁹⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz IV, h. 338.

dan mereka. Laki-laki itu berkata, “Ayo!” Aku bertanya, “ke mana?” Ia menjawab, “ke neraka, demi Allâh!” Aku bertanya, “Ada apa dengan mereka?” Ia menjawab, “Mereka telah berbalik setelah engkau wafat.” Dan aku tidak melihat keikhlasan pada wajah mereka, seperti gerombolan unta tanpa gembala.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy).

2. Hadis riwayat Asmâ’ bint Abî Bakr yang menyebutkan:

يرد وسيؤخذ
فيقال: هل
يرجعون
أعقابهم)²⁹⁷

“Tatkala berada di *al-Haudl*, aku tiba-tiba melihat ada di antara kamu yang mengingkariku, yang mengikuti selain diriku. Aku berkata, “Ya Tuhan, dari diriku dan umatku?” Dan terdengar suara seseorang, “Apakah engkau mengetahui apa yang mereka lakukan sesudahmu? Demi Allâh mereka terus mengingkarimu.” (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy).

Selain dari kelompok Syi‘ah Imamiyah, argumen-argumen seperti itu juga pernah diajukan oleh sebagian sarjana muslim. Akan tetapi, argumen mereka ternyata masih *debatable*. Ayat-ayat di atas ternyata hampir seluruhnya menjelaskan sikap dan perilaku

²⁹⁷ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz IV, h. 339.

orang-orang munafik, bukan sikap para sahabat Nabi saw. yang jujur dan bersih. Kedua kelompok ini jelas mempunyai karakteristik yang berbeda dan tidak dapat dikacaukan satu sama lain. Menurut Abû Syuhbah, kaum munafik berada di luar orbit keutamaan sahabat, yang Allâh dan rasul-Nya sungguh telah memberikan jaminan akan menyingkap tabir kemunafikan mereka.²⁹⁸

Sementara itu, menurut Azami, ayat-ayat di seputar kaum munafik jelas-jelas turun untuk mengecam mereka, bukan untuk mencela para sahabat. Ia pun mengajukan pertanyaan kritis siapa yang memasukkan orang-orang munafik ke dalam kelompok sahabat? Siapa pula dari kalangan penulis biografi sahabat yang memasukkan mereka dalam kitabnya? Apakah al-Bukhâriy, Ibn Mandah, Ibn ‘Abd al-Bârr, Ibn al-Atsîr, dan Ibn Hajar mencantumkan mereka? Dalam pernyataan al-Bukhâriy, sahabat adalah orang-orang Islam yang menemani Nabi saw. dan menyaksikan beliau. Lalu apakah di dalamnya termasuk juga orang-orang munafik? Barangkali orang akan berkata bahwa kaum munafik pada lahirnya menyatakan diri masuk Islam dan karenanya mereka dianggap sebagai muslim. Di sisi lain, karena kaum munafik juga hidup bersama dengan Nabi saw., maka mereka pun masuk dalam *thabaqah* sahabat.²⁹⁹

Lebih jauh, Azami mengungkapkan bahwa sesungguhnya identitas dan sifat-sifat kaum munafik telah dikenal oleh Nabi saw. sebagaimana juga dikenal oleh para sahabat. Bagaimanapun sifat-sifat buruk mereka seperti yang dijelaskan dalam al-Qur’an telah diketahui secara umum oleh para sahabat. Para sahabat pun tahu siapa orang-orang munafik yang melarikan diri dalam pertempuran Uhud, juga yang minta izin kepada Nabi saw. untuk tidak ikut berperang dengan dalih dirinya takut tergoda oleh para wanita Romawi, dan lainnya. Sifat-sifat seperti inilah biasanya

²⁹⁸ Abû Syuhbah, *Dijâ‘ ‘an al-Sunnat*, h. 91.

²⁹⁹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 110.

dimiliki oleh kaum munafik. Ka‘ab ibn Mâlik, salah seorang yang tidak ikut dalam peperangan, memberikan kesaksiannya bahwa pada saat keluar mengamati orang-orang—setelah Nabi saw. dan pasukannya berangkat ke medan tempur—Ka‘ab tidak menjumpai siapa pun, kecuali orang-orang munafik dan orang-orang yang lemah. Dengan demikian, tidak ragu lagi bahwa orang-orang munafik telah cukup dikenal oleh Nabi saw. dan para sahabatnya.³⁰⁰ Azami mengakui bahwa semasa hidup Nabi saw., terutama periode Madinah, telah dijumpai segolongan kaum munafik. Mereka adalah golongan kecil penduduk Madinah dan orang Arab Badui. Di dunia mereka tetap dihukumi muslim, baik menyangkut perkawinan, talak, kewarisan, dan pengurusan jenazah. Keberadaan orang-orang munafik inilah yang kemudian dijadikan sebagai argumen untuk mendiskreditkan kalangan sahabat sebagai keseluruhan.³⁰¹

Azami tak ketinggalan juga menanggapi hadis-hadis seperti yang dikutip oleh kaum Syi‘ah di muka. Menurut Azami, mereka yang dimaksud oleh hadis itu adalah orang-orang keluar dari Islam (murtad) sepeninggal Nabi saw., karena hal itu telah diterangkan oleh beberapa riwayat, termasuk sebagian hadis yang telah dikutip. Ini pula yang dipahami oleh para ulama. Para ulama sendiri telah mengajukan definisi sahabat dan ternyata tidak ada seorang pun yang memasukkan orang-orang murtad ke dalam kelompok sahabat. Ibn Hajar al-‘Asqalâniy, misalnya, mendefinisikan sahabat sebagai “orang yang berjumpa dengan Nabi saw. dalam kondisi beriman dan meninggal dunia dalam keadaan Islam.”³⁰² Jadi, konteks hadis tadi berbicara tentang orang yang meninggal dunia dalam keadaan murtad, meski pada masa Nabi saw. telah menyatakan diri masuk Islam dan memperoleh kemuliaan sebagai sahabatnya. Atas dasar itu, maka

³⁰⁰ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 110-113.

³⁰¹ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 25, 26, dan 113.

³⁰² al-‘Asqalâniy, *al-Isbâbat*, h. 4; al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 52-53.

tidak diperkenankan mengecam para sahabat yang meninggal dalam keadaan Islam, meragukan tingkat keagamaannya, keadilan, dan kesahabatannya.³⁰³

Persoalan berikutnya yang masih banyak diperdebatkan oleh komunitas Syi'ah dan Sunni adalah doktrin kemaksuman imam. Kalangan Syi'ah Imamiyah (Itsna' 'Asyariyah) telah berketetapan bahwa seluruh imam memiliki sifat *'ishmah* seperti halnya Nabi saw. dan nabi-nabi lainnya.³⁰⁴ *'Ishmah* oleh kalangan Syi'ah Imamiyah diartikan sebagai daya atau kekuatan jiwa yang menghalangi pemilikinya untuk terjatuh ke dalam kemaksiatan dan kesalahan, sehingga secara aktual pemilikinya tidak pernah meninggalkan suatu kewajiban dan tidak pula melakukan suatu yang diharamkan.³⁰⁵ Jadi, *'ishmah* merupakan kualitas batin akibat pengendalian diri yang memancar dari sumber keyakinan, ketakwaan, dan wawasan yang luas. Ia menjamin manusia melawan semua jenis dosa dan penyelewengan moral.³⁰⁶

Banyak argumen yang diajukan oleh diajukkan oleh kalangan Syi'ah untuk menopang doktrin kemaksuman imam ini. Di antaranya yang berupa dalil naqli adalah:

1. Firman Allâh swt. dalam QS. al-Ahzâb/33: 33:

أهل البيت ويطهرکم ليذهب يريد
 تطهيرا (: /)

³⁰³ Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 119-120.

³⁰⁴ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, h. 91.

³⁰⁵ Syaikh Ibrâhîm al-Amîn, *Dirâsat fî al-Imâmiyyah*, (Qum: Mu'assasah Anshâriyân, 1416 H/1996 M), h. 143; Ja'far al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal wa al-Nihal*, (Qum: Lajnat Idârat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1413 H), juz VI, h. 288; Ja'far Subhâniy, *al-Itishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnab*, (Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah Idârat al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M), h. 356.

³⁰⁶ Sayyid Mujtaba Musawi Lari, *Imam Penerima Nabi Saw.: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis*, terj. Ilham Mashuri (Jakarta: Lentera, 2004), h. 188.

‘Sesungguhnya Allâh bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahli bait dan membersihkan kaum sebersih-bersihnya.’ (QS. al-Aḥzâb/33: 33).

Ayat di atas, menurut pemahaman kaum Syi‘ah, telah memberikan petunjuk bahwa para imam berpredikat maksum.³⁰⁷ Kata *innamâ* dalam bahasa Arab berfungsi sebagai pembatasan (*ḥasr*). Sehingga kehendak Allah untuk melakukan penyucian dan pembersihan dosa itu hanya terbatas pada Ahli Bait, bukan yang lainnya.³⁰⁸ Sedangkan kata *al-rijs* secara umum mengandung arti kotoran, ada yang berupa kotoran lahir yang dapat dilihat ataupun kotoran batin yang berada dalam jiwa.³⁰⁹ Namun, kata *al-rijs* dalam ayat ini lebih tepat dipahami dengan kotoran batin, dan bentuknya yang paling terang adalah dosa dan kemaksiatan³¹⁰ ataupun kefasikan.³¹¹ Sementara yang dimaksud dengan Ahli Bait, menurut para ulama Syi‘ah, hanya terbatas pada lima orang: Nabi saw., ‘Aliy, Fâthimah, Ḥasan ibn ‘Aliy, dan Ḥusain ibn ‘Aliy.³¹²

³⁰⁷ al-Sayyid Ashghar Nâzhim Zâdah al-Qummiy, *al-Fuṣṭûl al-Mi‘ah fî Ḥayât Abî al-A‘imma‘ Amîr al-Mu‘minîn ‘Aliy ibn Abî Thâlib*, (Qum: Mahr, 1411 H), juz V, h. 34; al-Subhâniy, *Buḥûts fî al-Milâl*, juz VI, h. 288; Subhâniy, *al-I‘tishâm bi al-Kitâb*, h. 356.

³⁰⁸ al-Thabâthabâ‘iy, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur‘ân*, jilid XVI, h. 309; al-Âshifiy, *Âyat al-Tathbîr*, h. 51.

³⁰⁹ al-Âshifiy, *Âyat al-Tathbîr*, h. 61.

³¹⁰ al-Âshifiy, *Âyat al-Tathbîr*, h. 61.

³¹¹ al-Subhâniy, *Buḥûts fî al-Milâl*, juz VI, h. 288; Subhâniy, *al-I‘tishâm bi al-Kitâb*, h. 356.

³¹² al-Thabarsiy, *Majma‘ al-Bayân*, juz VII, h. 560; al-Thabâthabâ‘iy, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur‘ân*, jilid XVI, h. 312; al-Subhâniy, *al-I‘tishâm bi al-Kitâb*, h. 357-358. Menurut penilaian al-Baidlâwiy, seorang mufasir Sunni, pengkhususan kaum Syi‘ah dalam atas cakupan makna Ahli Bait hanya pada lima orang itu merupakan argumen yang lemah dan tidak sesuai dengan konteks ayat sebelum atau sesudahnya. Secara umum, menurut kalangan mufasir Sunni, Ahli Bait

2. Hadis Nabi saw. yang menyebutkan:

: فِيكُمْ
أَهْلَ بَيْتِي)
بابويه

313 (

mencakup para istri Nabi saw. dan ditambah dengan nama-nama yang telah disebutkan. Lihat, Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Syairâziy al-Baidlâwiy, *Annwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), jilid II, h. 245; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid III, h. 488-491. Akan tetapi, kalangan Syi'ah mempunyai argumen tersendiri dalam hal ini. Menurut mereka, kalimat yang berhubungan dengan Ahli Bait (QS. al-Aḥzâb/33:33) berbeda dengan kalimat sebelum atau sesudahnya dengan perbedaan yang amat jelas. Kalimat sebelum atau sesudahnya hanya menggunakan kata ganti perempuan, yang secara jelas ditunjukkan kepada istri-istri Nabi saw. Sebaliknya, kalimat yang berhubungan dengan ahli bait hanya menggunakan kata ganti laki-laki, yang dengan jelas menunjukkan bahwa al-Qur'an telah mengalihkan objek individu-individu yang dirujuknya. Orang yang akrab dengan al-Qur'an pada tingkat tertentu akan mengetahui bahwa pergantian rujukan yang tajam seperti itu bukanlah hal yang aneh dan itu terjadi di berbagai tempat dalam al-Qur'an. Misalnya dalam sebuah ayat al-Qur'an disebutkan, "(Hai) Yusuf: "Berpalinglah dari ini, dan (kamu hai istriku) mohonlah ampun atas dosamu itu, karena kamu sesungguhnya termasuk orang-orang yang berbuat salah." (QS. Yûsuf/12:29). Di sini kata "kamu hai istriku" tidak disebutkan secara eksplisit dan rujukan kepada Yûsuf tetap berlanjut. Namun, pergantian rujukan dari laki-laki kepada perempuan dengan jelas menunjukkan bahwa kalimat kedua ditujukan kepada istri 'Azîz dan bukan kepada Yûsuf. Lihat Tim DILP (Digital Islamic Library Project), *Antologi Islam*, terj. Rofik Suhud *et al.*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 29-35.

³¹³ Muslim, *Shabâḥ Muslim*, h. 619; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid V, h. 621; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad al-Imâm Ahmad ibn Ḥanbal*, juz IV, h. 367; Abû Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farrûkh al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, (Teheran: Mansyûrât al-A'lamiy, 1404 H), h. 433-434; Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Aliy ibn al-Ḥusain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma'âniy al-Akbbâr*, (Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H), h. 90-91. Hadis itu telah diteliti oleh Mohamad Anton Athoillah dalam disertasi doktoralnya. Dari hasil penelitiannya antara lain dia menyimpulkan bahwa Muslim telah meriwayatkan hadis itu melalui 4 jalur yang kesemuanya sahih; al-Tirmidziy meriwayatkan melalui 2 jalur, 1 hasan dan 1 daif; Ahmad ibn Ḥanbal meriwayatkan melalui 8 jalur, 5 sahih dan 3 hasan; al-Dârimiy meriwayatkan melalui 1 jalur yang kualitasnya sahih; Ibn Abî Syaibah meriwayatkan melalui 3 jalur, 1 sahih, 1 hasan, dan 1 daif; dan

‘Sesungguhnya telah kutinggalkan bagi kalian yang tidak akan tersesat selama kalian berpegang padanya: Kitâbullâh dan ‘*itrah* Ahli Baitku’ (Hadis diriwayatkan oleh Muslim, al-Tirmidziy, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Bâbawaih, dan al-Shaffâr al-Qummiy).

Dalam hadis di atas, ‘*itrah* (Ahli Bait) disetarakan dengan al-Qur’an. Sehingga menurut kaum Syi’ah, ‘*itrah* (Ahli Bait) pun seharusnya terpelihara dari kesalahan (*ma’shûmah*), sebagaimana halnya al-Qur’an yang antara satu ayat dengan ayat lainnya tidak saling bertentangan.³¹⁴

Argumen yang berupa dalil aqli, antara lain disebutkan oleh Ja‘far Subhâniy, “Sesungguhnya para imam adalah pelaksana atas sesuatu yang datang dari Rasûlullâh saw., penjaga hukum syariat, dan penegak atas segala hal yang dicintai oleh Rasûlullâh saw. Seandainya dia diperbolehkan untuk berbuat salah atau dusta, maka tidak akan bisa tercapai sasaran *imamah*-nya.³¹⁵

Menurut Subhâniy, doktrin kemaksuman imam tidak lebih agung dibandingkan doktrin keadilan sahabat.³¹⁶ Akan tetapi, seperti dinyatakan Haidar, predikat keadilan sahabat tidaklah berarti bahwa mereka bersifat maksum.³¹⁷ Kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah sendiri sejak semula telah mengakui bahwa status keadilan sahabat di sini tidaklah dimaksudkan bahwa

masih ada beberapa riwayat lagi. Lebih lanjut, lihat Mohamad Anton Athoillah, “Riwayat Hadis *Taraktu fî Kumr*: Kritik Sanad Hadis serta Telaah terhadap Perbedaan antara Kata “*Ahl al-Bait*” dan “*Sunnah*””, disertasi, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1419 H/1999 M), h. 231-232.

³¹⁴ al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288; al-Subhâniy, *al-I‘tishâm bi al-Kitâb*, h. 357.

³¹⁵ al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 287.

³¹⁶ Subhâniy, *al-I‘tishâm bi al-Kitâb*, h. 357; al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288.

³¹⁷ Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 598.

mereka terpelihara dari seluruh perbuatan maksiat atau terhindar dari seluruh dosa, baik yang lahir maupun batin. Sebab hal seperti itu tidak akan mungkin dapat dilakukan siapa pun, kecuali orang-orang yang maksum. Sementara predikat maksum itu sendiri bagi kaum Sunni, tidak seperti halnya kaum Syi'ah, hanya bisa disematkan kepada para nabi dan rasul. Setiap manusia, selain nabi dan rasul, dapat melakukan kesalahan dan penyimpangan. Walaupun Allâh swt. telah menjaga sebagian walinya dari perbuatan dosa besar dan sekaligus melindungi mereka dari perbuatan hina, maka hal itu hanyalah merupakan bagian dari taufik dan perlindungan Ilahi, bukan termasuk sifat maksum yang secara eksklusif diberikan kepada para nabi dan rasul-Nya.³¹⁸ Karena itu, kaum Sunni secara jelas menolak doktrin kemaksuman imam. Bahkan, Ibn Taimiyyah menuding bahwa doktrin kemaksuman imam tidak akan keluar, kecuali dari orang-orang yang melampaui batas dalam perbuatan bodoh, atau melampaui batas dalam menuruti hawa nafsu, atau keduanya sekaligus.³¹⁹ Al-Shâbûniy juga mengajukan komentar:

المخالفين
 لها أوهام جعلهم
 برهان للعالمين.³²⁰
 هو الأنبياء ()

‘Klaim sebagian kelompok yang menyimpang atas kemaksuman beberapa individu tidaklah sah dan tidak didukung oleh bukti, baik dari al-Qur’an maupun sunnah. Hal itu tidak lebih dari sekadar hayalan dan lamunan. Tidak ada

³¹⁸ Muḥammad ‘Aliy al-Shâbûniy, *al-Nubuwwat wa al-Anbiyâ’*, (Saudi Arabia: t.p., 1400 H/1980 M), h. 55-56.

³¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Minhâj al-Sunnat*, juz II, h. 453.

³²⁰ al-Shâbûniy, *al-Nubuwwat wa al-Anbiyâ’*, h. 86.

seorang pun yang berpredikat *ishmah* selain para nabi karena mereka telah dijadikan Allah sebagai teladan bagi seluruh alam.’

Jika dikaji secara kritis, dalil-dalil yang diajukan ulama Sunni untuk menopang doktrin keadilan sahabat dan dalil-dalil yang dikemukakan ulama Syi’ah untuk mendukung kemaksuman imam pada dasarnya masih bersifat umum. Artinya dalil-dalil itu tidak secara langsung dan tegas merujuk pada keadilan sahabat dan kemaksuman imam. Jadi, argumen mereka masih bersifat interpretatif dan karenanya tidak tertutup kemungkinan terjadi beda pendapat. Sehingga dapat dimengerti jika doktrin Sunni bahwa seluruh sahabat adil, tidak diterima oleh kaum Syi’ah, Muktaẓilah, dan Khawarij. Sebaliknya, doktrin Syi’ah tentang kemaksuman imam, secara jelas tidak diakui oleh kalangan Khawarij. Sebagai misal, ‘Aliy ibn Abi Thâlib—imam pertama Syi’ah—bukan saja dinilai tidak maksum, tetapi oleh kaum Khawarij dianggap berbuat kafir karena telah menerima tahkim.³²¹ Kalangan ulama Sunni juga menolak doktrin kemaksuman imam, tetapi tidak pernah mengkafirkan ‘Aliy. Bahkan, mereka menempatkannya sebagai salah seorang sahabat yang paling utama.³²²

c) Per riwayat Bersifat Dabit

³²¹ ‘Abd al-Qâhir ibn Thâhir ibn Muḥammad al-Baghdâdiy, *al-Farq baina al-Firaq*, (Beirut: Dâr al-Kutub li al-Malâ’iyîn, t.th.), h. 50; Muḥammad Abû Zahrah, *al-Madẓâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Mathba’at al-Namûdzajiyah, t.th.), h. 98; ‘Aliy Mushthafâ al-Ghazâlîy, *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyyah*, (Mesir: Maktabat wa Mathba’at Muḥammad ‘Aliy Shabih wa Aulâduh, t.th.), h. 276.

³²² Kalangan ulama Sunni bersepakat bahwa sahabat yang paling utama adalah Abû Bakr, lalu ‘Umar ibn al-Khaththâb, ‘Utmân ibn ‘Affân, dan ‘Aliy ibn Abi Thalib. Hanya saja, ulama Sunni dari Kufah menempatkan ‘Aliy di posisi ketiga, baru kemudian ‘Utmân. Jadi, bagi kaum Sunni, ‘Aliy ibn Abi Thâlib termasuk sahabat yang paling utama. Lihat al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 487-488; Ibn Katsîr, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 126-127; al-Fârisiy, *Jawâbir al-Ushûl*, h. 134; Syâkir, *al-Bâ’its al-Ḥatsîr*, h. 178; al-Khaththîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 390-391.

Pengertian dabit secara bahasa antara lain teguh, kuat, kokoh, hafal dengan mantap.³²³ Sedangkan menurut istilah, al-Syahâwiy mengartikan dabit dengan kondisi terjaga dan tidak pelupa yang sekiranya mampu membedakan antara yang benar dan yang salah.³²⁴ Al-Bazdawiy dan al-Jurjâniy mengartikan dabit dengan mendengar pembicaraan sebagaimana mestinya, memahami arti pembicaraan secara benar, kemudian menghafalnya dengan sungguh-sungguh dan berhasil hafal dengan sempurna, sehingga mampu menyampaikannya kepada orang lain dengan baik.³²⁵ Sementara yang disebut orang dabit, menurut Ibn Hajar, adalah orang yang kuat hafalannya tentang apa yang telah didengarnya dan mampu menyampaikan hafalannya kapan saja dia menginginkan.³²⁶ Kalangan Syi'ah Imamiyah juga mengartikan dabit dengan “kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis.”³²⁷

Kedabitan itu sendiri dapat dibedakan lagi menjadi dua: (1) *dlabth shard*, apabila periwayat menyampaikan hadis dari hafalannya, dan ia senantiasa hafal hadis itu; (2) *dlabth kitâb*, apabila periwayat menyampaikan hadis dari kitabnya, dan senantiasa menjaga tulisan itu sejak mendengar hingga

³²³ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, jilid VII, h. 340; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mubtith*, juz II, h. 384.

³²⁴ al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 106.

³²⁵ Seperti dikutip dalam Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.), h. 86; ‘Aliy ibn Muḥammad al-Jurjâniy, *al-Ta’rîfât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 137.

³²⁶ al-‘Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 25. Sebagian ulama lagi mengemukakan bahwa orang yang dabit adalah orang yang mendengarkan riwayat sebagaimana seharusnya, dia memahaminya dengan pemahaman yang mendetail kemudian dia hafal dengan sempurna, dan dia memiliki kemampuan yang demikian itu, sedikitnya mulai dari saat dia mendengar riwayat itu sampai dia menyampaikannya kepada orang lain. Lihat al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 128.

³²⁷ al-Shubhâniy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 118; ‘Abd al-Majîd Maḥmûd, *Amtsâl al-Ḥadîts Ma’a Taqdimat fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*, (Kairo: Dâr al-Turats, t.th.), h. 77; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 316.

menyampaikannya kembali kepada orang lain, dan juga memelihara tulisan itu dari penggantian dan perubahan.³²⁸

d) Sanad Terhindar dari *Syâdz*

Dari segi bahasa *syâdz* berarti “asing”, “jarang”, “menyendiri”, atau “menyalahi orang banyak”.³²⁹ Para ulama berbeda pendapat seputar pengertian *syâdz* suatu hadis. Setidaknya ada tiga pendapat yang cukup menonjol: (1) hadis *syâdz* ialah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, tetapi riwayatnya bertentangan dengan riwayat orang yang lebih *tsiqah* atau beberapa orang periwayat yang *tsiqah*. Ini adalah pendapat al-Syâfi‘iy,³³⁰ (2) hadis *syâdz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, tetapi orang yang *tsiqah* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Ini adalah pendapat al-Hâkim,³³¹ dan (3) hadis *syâdz* ialah hadis yang sanadnya hanya satu buah, baik periwayatnya *tsiqah* atau tidak. Ini adalah pendapat Abû Ya‘lâ al-Khalîliy.³³²

Berikut ini diajukan contoh hadis yang sebagian sanadnya mengandung *syâdz*:

³²⁸ al-Syahâwiy, *Mushtabâh al-Hadîts*, h. 106.

³²⁹ al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 367-368; Ibrâhîm Unais *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasîth*, (Kairo : t.p., 1392 H/1972 M), juz I, h. 476.

³³⁰ al-Hâkim, *‘Ulûm al-Hadîts*, h.119; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 141; Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *al-Nukat fî Kitâb ibn al-Shalâh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1994 M), h. 40. Pendapat al-Syâfi‘iy inilah yang paling banyak diikuti oleh para ahli hadis.

³³¹ al-Hâkim, *‘Ulûm al-Hadîts*, h.119.

³³² Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 69; al-‘Irâqiy, *al-Taqwîd wa al-‘Idlâh*, h. 100.

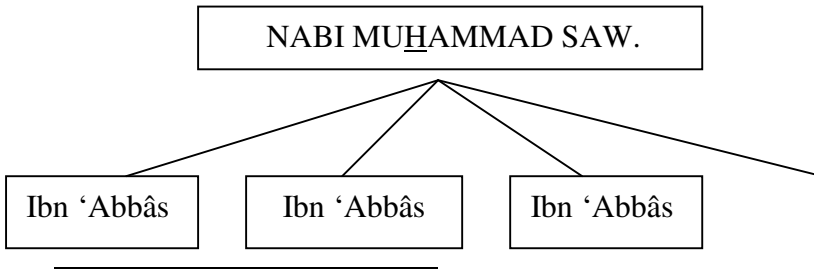
عليه
 عهد
 هو اعقبه
 يدع
 عليه
 ميراثه)
 333 (ماجہ)

‘Bahwa seorang laki-laki telah meninggal dunia pada masa Rasûlullâh saw. dan ia tidak meninggalkan seorang ahli waris pun, kecuali seseorang yang telah memerdekakannya, maka Rasûlullâh saw. memberikan harta warisnya kepada seseorang yang telah memerdekakannya itu.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Tirmidziy dan Ibn Mâjah).

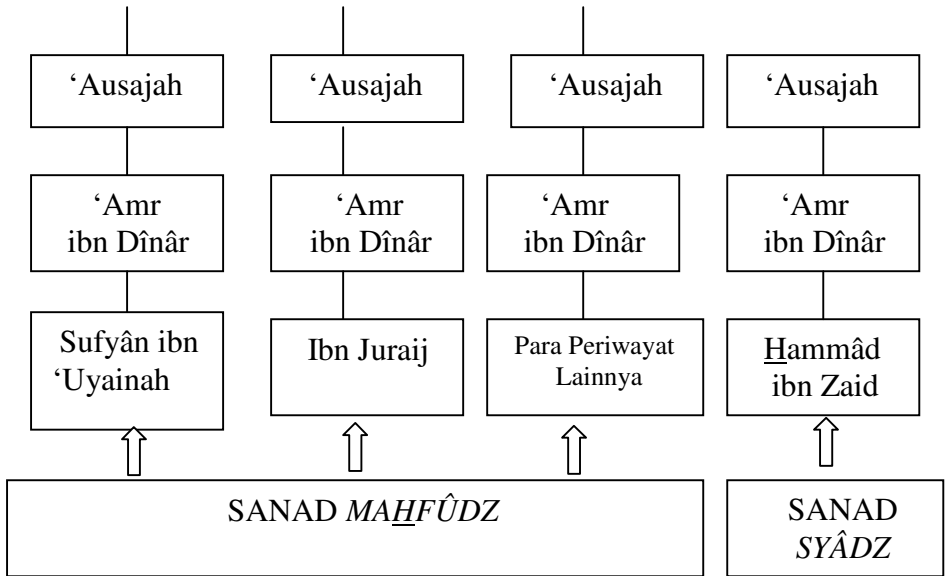
Hadis ini telah diriwayatkan oleh para *mukharrij* melalui jalur sanad dari Sufyân ibn ‘Uyainah—dari ‘Amr ibn Dînâr—dari ‘Ausajah—dari Ibn ‘Abbâs—dari Nabi saw., dan juga melalui jalur sanad dari Ibn Juraij—dari ‘Amr ibn Dînâr—dari ‘Ausajah—dari—Ibn ‘Abbâs—dari Nabi saw. secara *muttashil*. Akan tetapi, hadis yang sama telah diriwayatkan Hammâd ibn Zaid—dari ‘Amr ibn Dînâr—dari ‘Ausajah—dari Nabi saw. secara *mursal*, tanpa melalui Ibn ‘Abbâs. Jadi, sanad dari Hammâd meyalahi sanad-sanad lainnya, dan karenanya dinilai mengandung *syâdz*. (Lihat Bagan II).

Bagan II

Skema Sanad Hadis yang *Mahfûdz* dan *Syâdz*



³³³ al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 368-369; Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz II, h. 115.



Pengertian *'illah* menurut bahasa adalah cacat atau penyakit.³³⁴

Sedangkan menurut terminologi ilmu hadis, *'illah* adalah cacat-cacat yang tersembunyi (*ashbâb khabîyyah*) dan bila terdeteksi, maka hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.³³⁵ Pengertian *'illah* di sini berbeda dengan *tha'n al-hadîts* (cacat umum hadis), misalnya karena periwayatnya pendusta atau tidak kuat hafalannya.³³⁶ Para ulama tampaknya tidak kesulitan mendeteksi adanya cacat umum ini. Berbeda halnya dengan *'illah* ini, tampaknya tidak semua ulama mampu mendeteksinya.

Menurut sebagian ulama, orang yang mampu meneliti *'illah* hadis hanyalah orang yang cerdas, memiliki hafalan yang banyak, paham akan hadis yang dihafalnya, mendalam pengetahuannya tentang berbagai tingkat kedabitan periwayat hadis, serta ahli di

³³⁴ al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VIII, h. 32; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasith*, juz II, h. 630.

³³⁵ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 81; al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Âdlâh*, h. 114-115; al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 39; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râmiy*, h. 216.

³³⁶ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 84.

bidang sanad dan matan hadis. Sementara menurut Ibn al-Mahdiy (w. 194 H) untuk mengetahui *'illah* hadis diperlukan suatu ilham (intuisi).³³⁷ Berdasarkan kedua pendapat ini jelas bahwa penelitian terhadap *'illah* hadis merupakan tugas yang sulit.

Keberadaan *'illah* dalam hadis umumnya berbentuk: (1) sanad yang tampak *marfû'* (sampai kepada Nabi saw.), ternyata *mauqûf* (sampai kepada sahabat); (2) sanad yang tampak *muttashil* (bersambung), ternyata *mursal* (terputus di akhir sanad); (3) masuknya redaksi hadis lain ke dalam suatu hadis (*idrâj*); dan (4) terjadi kerancuan, misalnya keliru dalam hal penyebutan nama periwayat yang memiliki kemiripan atau kesamaan dengan periwayat lain yang kualitasnya berbeda.³³⁸ Untuk meneliti keberadaan *'illah* hadis ini, berdasarkan petunjuk 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 234 H) dan al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dapat ditempuh langkah-langkah berikut ini: (1) mengumpulkan dan meneliti seluruh sanad hadis untuk matan yang semakna; dan (2) meneliti seluruh periwayat yang ada dalam pelbagai sanad serta memeriksa kekuatan hafalan, keandalan, dan kedabitannya.³³⁹

Ahli hadis dari kalangan Syi'ah Imamiyah tidak menyebutkan—secara eksplisit—kriteria terhindarnya sanad dari *'illah*. Hal itu tidak harus mengherankan, karena ada juga sebagian ulama fikih dan usul fikih yang tidak mensyaratkan keterhindaran dari *syâdz* ataupun *illah* untuk sanad hadis yang sahih.³⁴⁰ Secara metodologis, hal itu juga tidak terlalu menjadi masalah, karena pada kenyataannya para ulama hadis Syi'ah telah mengakui kriteria-kriteria terkait lainnya, seperti sanad bersambung dan periwayat bersifat dabit. Kalau diteliti, dari empat bentuk *'illah* seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, dua bentuk yang pertama karena sanad hadis terputus, sedangkan dua bentuk

³³⁷ al-Hâkim, *Ulûm al-Hadîts*, h. 113.

³³⁸ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 82; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 217; al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughbîts*, juz I, h. 260.

³³⁹ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 82.

³⁴⁰ al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâh*, h. 25.

terakhir karena periwayat tidak dabit atau setidaknya tidak *tâmm al-dlabth*. Jadi, sekiranya unsur-unsur sanad bersambung dan periwayat bersifat dabit atau *tâmm al-dlabth* telah terpenuhi, maka sebenarnya unsur sanad terhindar dari *'illah* tidak perlu ditetapkan sebagai salah satu kaidah mayor, karena fungsinya telah dijalankan oleh dua unsur kaidah mayor lainnya.³⁴¹

Berikut ini dikemukakan contoh sebuah hadis yang di antara sanadnya mengandung *'illah*:

بيعين بيع بينهما يتفرقا بيع الخيار
342()

‘Setiap penjual dan pembeli tidak akan bertransaksi sebelum keduanya berpisah kecuali dengan khîar’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Nasâ’iy dan al-Thabrâniy).

Dalam sanad hadis yang dikutip di atas terdapat *'illah*. Sanad hadis itu sendiri pada dasarnya *muttashil* dan diriwayatkan oleh orang-orang *tsiqah*, yakni Ya‘lâ ibn ‘Ubaid—dari Sufyân al-Tsauriy—dari ‘Amr ibn Dînâr—dari Ibn ‘Umar—dari Nabi saw. Namun, menurut Ibn al-Shalâh, al-Suyûthiy, dan al-Sakhâwiy, di dalamnya terdapat *'illah* karena terjadi kesalahan dalam penyebutan nama periwayat, yakni ‘Amr ibn Dînâr al-Makkiy, padahal yang benar adalah ‘Abdullâh ibn Dînâr al-Madaniy. Kesalahan penyebutan itu dilakukan oleh Ya‘lâ ibn ‘Ubaid yang meriwayatkan hadis dari gurunya, Sufyân al-Tsauriy.³⁴³ Bentuk

³⁴¹ Ismail, *Kaedah Kesabihan Sanad*, h. 149-150.

³⁴² Abû ‘Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu‘aib al-Nasâ’iy, *Sunan al-Nasâ’iy*, (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1411 H/1991 M), jilid IV, juz VII, h. 266; Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad al-Thabrâniy, *al-Mu‘jam al-Kabîr*, (Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, t.th.), juz XII, h. 448-449.

³⁴³ Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-‘Hadîts*, h. 83; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 218; al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 260.

'*illab* di sini boleh jadi masuk kategori keempat, yakni terjadi kekeliruan dalam hal penyebutan nama periwayat yang memiliki kemiripan atau kesamaan nama dengan periwayat lain yang kualitasnya berbeda. Hanya saja, lanjut al-Sakhâwiy, keberadaan '*illab* dalam sanad hadis itu tidak membuatnya cacat, karena ternyata kedua periwayat sama-sama *tsiqah*.³⁴⁴

2) Kesahihan Matan Hadis

Sejauh ini muncul tudingan dari sebagian orientalis Barat dan sarjana muslim sendiri bahwa kriteria kesahihan hadis hanya memperhatikan aspek sanad dan belum menyentuh aspek matan.³⁴⁵ Tudingan itu segera dibantah oleh para sarjana hadis. Mereka dengan tegas menyatakan bahwa kaidah kesahihan hadis yang dirumuskan oleh para ulama telah mencakup aspek sanad dan matan sekaligus.³⁴⁶ Namun demikian, mereka mengakui bahwa perhatian ulama hadis terhadap kritik sanad memang lebih besar dibanding perhatian mereka terhadap kritik matan,³⁴⁷ kendati secara historis kritik matan lebih awal muncul dibanding dengan kritik sanad.

Jika diteliti lebih jauh, dari lima kriteria atau kaidah kritik hadis yang telah disampaikan di muka, dua kriteria yang disebut terakhir—yakni terhindar dari *syâdz* dan '*illab*—selain ditujukan pada aspek sanad, juga diarahkan pada aspek matan. Bahkan,

³⁴⁴ al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughbîs*, juz I, h. 264.

³⁴⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, h. 140-141; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, (London: Cambridge University Press, 1983), h. 4; H. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, t.th.), h. 73; Amîn, *Fajr al-Islam*, h. 210; Abû Rayyah, *Adhwâ 'alâ al-Sunnat*, h. 289.

³⁴⁶ Abû Syuhbah, *Difâ' an al-Sunnah*, h. 30-31; 'Itr, *al-Madkhal*, h. 15-17; Muḥammad Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatubâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.th.), h. 205-206.

³⁴⁷ Abû Syuhbah, *Difâ' an al-Sunnah*, h. 43.

menurut sebagian ulama hadis, kedua kriteria itu pada dasarnya ditujukan untuk matan hadis.³⁴⁸ Kalau begitu, maka yang menjadi unsur kaidah mayor bagi kesahihan matan hadis ada dua macam, yakni: (a) matan terhindar dari *syâdz*; dan (b) matan terhindar dari *'illah*.

a) Matan Terhindar dari *Syâdz*

Penjelasan umum tentang *syâdz* telah disajikan sebelumnya dan karenanya tidak akan dibahas lagi pada bagian ini. Hanya saja, yang hendak ditekankan di sini bahwa keradaan *syâdz*, selain terdapat pada sanad hadis, juga dapat ditemukan dalam matan hadis. Keberadaan *syâdz* dalam sanad dapat terjadi karena salah satu jalur periwayatan (sanad) bertentangan dengan jalur-jalur periwayatan (sanad) yang lain.³⁴⁹ Sementara keberadaan *syâdz* dalam matan dapat terjadi karena sebuah redaksi hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang *tsiqah* bertentangan dengan redaksi hadis lainnya yang diriwayatkan oleh periwayat yang lebih *tsiqah* atau beberapa orang periwayat yang *tsiqah*.

Berikut ini dikemukakan sebuah contoh matan hadis yang mengandung *syâdz*:

يمينه

فليضطجع

350 ()

‘Apabila salah seorang di antara kamu telah salat fajar dua rakaat, maka hendaklah berbaring miring di atas rusuk

³⁴⁸ ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 305.

³⁴⁹ Sebagaimana dicontohkan sebelumnya, jalur periwayatan dari Hammâd ibn Zaid dinyatakan mengandung *syâdz*, karena Hammâd meriwayatkan hadis dari ‘Amr ibn Dînâr—dari ‘Ausajah—dari Nabi saw. secara *mursal*, tanpa melalui Ibn ‘Abbâs terlebih dahulu. Sebaliknya, Sufyân ibn ‘Uyainah, Ibn Juraij, dan para periwayat lainnya telah mentransmisikan hadis dari ‘Amr ibn Dînâr—dari ‘Ausajah—dari ‘Ibn ‘Abbâs—dari Nabi saw. secara *muttasbil* (bersambung).

³⁵⁰ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 21; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid II, h. 281.

kanannya.’ (Hadis diriwayatkan oleh Abû Dâwud dan al-Tirmidziy).

Matan hadis di atas berbentuk *qauliy* (sabda). Sanad dari Abû Dâwud dan al-Tirmidziy bertemu pada periwayat yang bernama ‘Abd al-Wâhîd ibn Ziyâd. Sanad ‘Abd al-Wâhîd adalah dari al-A‘masy—dari Abû Shâlih—dari Abû Hurairah—dari Nabi saw. Setelah diadakan penelitian oleh al-Baihaqiy, ternyata murid al-A‘masy yang menerima hadis itu cukup banyak, salah satunya adalah ‘Abd al-Wâhîd. Seluruh periwayat hadis itu bersifat *tsiqah*. Namun ternyata matan hadis yang diriwayatkan oleh murid-murid al-A‘masy, selain ‘Abd al-Wâhîd, berbentuk *fi‘liy* (perbuatan). Jadi, dalam ini terjadi pertentangan antara riwayat ‘Abd al-Wâhîd dengan riwayat murid-murid al-A‘masy lainnya.³⁵¹ Maka hadis riwayat ‘Abd al-Wâhîd yang berbentuk *qauliy* (sabda) dinyatakan sebagai hadis *syâdz*, sebaliknya hadis riwayat para murid al-A‘masy lainnya dinyatakan sebagai hadis *mahfûz*. Keberadaan *syâdz* dalam konteks hadis ini terletak pada sisi matan, yakni matan hadis yang berbentuk *qauliy* (sabda) menyalahi matan hadis lainnya yang berbentuk *fi‘liy* (perbuatan). Meski demikian, patut dicatat bahwa terjadinya kesalahan dalam penyampaian hadis itu secara pasti dilakukan oleh periwayat dalam sanad. Sebab bagaimanapun setiap hadis yang bersumber dari Nabi saw. tidak mungkin bertentangan satu sama lain.³⁵²

b) Matan Terhindar dari ‘*Illah*

Tinjauan umum tentang ‘*illah*, seperti halnya *syâdz*, juga telah dikemukakan dalam pembahasan terdahulu. Karenanya hal itu tidak akan dibahas lagi pada bagian ini. ‘*Illah* hadis, sebagaimana halnya *syâdz*, dapat terjadi pada matan, sanad, atau matan dan sanad sekaligus. Hanya saja, kebanyakan ‘*illah* hadis terjadi pada

³⁵¹ al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn*, h. 352.

³⁵² al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd*, h. 112.

sanad. Hadis yang sanad atau matannya mengandung ‘*illab* disebut sebagai hadis *mu‘allal*.

Sekilas hadis yang mengandung ‘*illab* (*mu‘allal*) tampak sama dengan hadis yang mengandung *syâdz*. Keduanya merupakan buah dari periwayatan orang-orang yang *tsiqab*. Namun demikian, antara keduanya tetap ada segi-segi perbedaannya. Letak perbedaannya, menurut al-Hâkim, bahwa hadis *mu‘allal* cacatnya terlihat dengan adanya unsur yang meragukan (*wahm*) di dalamnya, seperti masuknya teks hadis yang satu pada teks hadis yang lainnya atau suatu hadis disampaikan oleh seorang periwayat secara *mursal*, sedangkan periwayat lain menyampaikannya secara *muttashil*. Sementara itu, hadis *syâdz* cacatnya lebih dalam lagi (tersembunyi).³⁵³

Berikut ini dikemukakan contoh hadis yang matannya mengandung ‘*illab*:

عليه
يستفتحون
الله
الرحيم
354 (

ليت
العالَمين .
يذكرون
آخرها)

‘Saya (Anas ibn Mâlik) pernah salat di belakang Rasûlullâh saw., Abû Bakr, ‘Umar, dan ‘Utsmân, mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-‘âlamîn*, tanpa membaca *bismillâh al-rahmân al-rahîm*, baik pada awal maupun akhir bacaan.’ (Hadis diriwayatkan oleh Muslim).

³⁵³ al-Hâkim, *Ulûm al-Hadîts*, h.119-122; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhaddîtsîn*, h. 348; al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 119.

³⁵⁴ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 102.

Sejumlah ulama ahli kritik hadis menilai bahwa dalam matan hadis di atas terdapat cacat (*'illah*) karena menurut periwayatan beberapa orang bunyi hadis itu adalah “mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-‘âlamîn*”, tanpa menentang penyebutan basmallah. Ini adalah yang disepakati al-Bukhâriy dan Muslim dalam kitab *Shahîh*-nya. Setelah diteliti hadis itu ternyata diriwayatkan melalui jalur al-Auzâ‘iy dari Qatâdah. Menurut al-Baihaqiy, selain diriwayatkan al-Auzâ‘iy, hadis yang sama juga diriwayatkan oleh sejumlah murid Qatâdah lainnya, seperti Ayyûb, Syu‘bah, al-Distiwâ‘iy, Syaibân ibn ‘Abd al-Rahmân, Sa‘îd ibn Abî ‘Arûbah, Abû ‘Awwânah, dan lain-lain. Mereka semua adalah murid Qatâdah yang kuat hafalannya. Dalam meriwayatkan hadis itu mereka ternyata tidak meniadakan bacaan *bismillâh al-rahmân al-rahîm* pada ayat pertama surah al-Fâtihah. Jadi, dalam redaksi hadis yang diriwayatkan melalui jalur al-Auzâ‘iy terdapat kekeliruan. Selain itu, hadis yang sama juga dinilai mengandung *'illah* oleh para kritikus hadis karena ternyata murid-murid Qatâdah telah meriwayatkan hadis itu dengan metode *samâ‘* (mendengar dari guru), sedangkan al-Auzâ‘iy sendiri meriwayatkannya dengan metode *mukâtabab*. Kekeliruan itu boleh jadi tidak dilakukan oleh al-Auzâ‘iy, tetapi bisa dilakukan oleh sekretaris yang ditunjuk oleh Qatâdah untuk menuliskan hadis. Barangkali pada saat Qatâdah mendiktekan hadis kepada sekretarisnya dengan redaksi, “mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-‘âlamîn*,” lalu oleh sekretarisnya hadis itu diberi tambahan redaksi “tanpa membaca *bismillâh al-rahmân al-rahîm*, baik pada awal maupun akhir bacaan” yang merupakan hasil ijtihadnya sendiri.³⁵⁵

Sekilas keberadaan *'illah* dalam contoh hadis di atas tidak berbeda dengan *syâdz* seperti yang telah diuraikan sebelumnya. Di situ terlihat bahwa matan hadis yang diriwayatkan melalui jalur al-

³⁵⁵ Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 83; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 218-220; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqđ*, h. 196.

‘Auzâ‘iy telah menyalahi matan hadis yang diriwayatkan oleh Ayyûb, Syu‘bah, al-Distiwâ‘iy, Syaibân ibn ‘Abd al-Rahmân, Sa‘îd ibn Abî ‘Arûbah, Abû ‘Awwânah, serta lainnya. Menurut penjelasan al-Nawâwiy, keberadaan cacat (*‘illah*) dalam hadis pada dasarnya dapat terjadi karena: (1) kesendirian seseorang periwayat dalam sanad; dan (2) bertentangan dengan riwayat-riwayat lain. Hanya saja—berbeda dengan *syâdẓ*—keberadaan *‘illah* dalam hadis dapat dikenali dengan adanya unsur-unsur yang meragukan (*wahm*), seperti: hadis yang tampak *marfû‘* (sampai kepada Nabi saw.), ternyata *mauqûf* (sampai kepada sahabat), hadis yang tampak *muttashil* (bersambung), ternyata *mursal* (terputus di akhir sanad), masuknya redaksi hadis lain ke dalam suatu hadis (*idrâj*), atau lainnya.³⁵⁶ Jika dilihat dari unsur-unsur tersebut, maka keberadaan *‘illah* dalam hadis di atas terletak pada adanya unsur *idrâj*, yakni dengan masuknya redaksi lain, “*lâ yadzkurûna bismillâh al-rahmân al-rahîm fî awwali qirâ‘atin wa lâ fî âkhirihâ*” ke dalam matan hadis itu.

Berbeda dengan kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, para ahli hadis dari kalangan Syi‘ah Imamiyah tampaknya tidak secara eksplisit menyebutkan kedua unsur kaidah mayor bagi kesahihan matan hadis di atas. Hanya saja, mereka telah mengajukan beberapa tolok ukur bagi kesahihan matan hadis. Di antara tolok ukur itu adalah: (1) matan hadis tidak bertentangan dengan al-Qur’an; dan (2) matan hadis tidak bertentangan dengan sunnah yang sahih.³⁵⁷

³⁵⁶ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 216.

³⁵⁷ Mu‘assasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 82-83. Ja‘far al-Shâdiq, misalnya, mengutarakan, “Nabi saw. telah berkhotbah di Mina, lalu bersabda, “Wahai orang-orang, apa yang datang kepada kalian sesuatu dariku yang sesuai dengan Kitâbullâh, maka akulah yang telah mengatakannya, dan apa yang datang kepada kalian sesuatu yang bertentangan dengan Kitâbullâh, maka aku tidak pernah mengatakannya.” Demikian juga, Abdullâh ibn Abî Ya‘fûr telah berkata, “Saya bertanya kepada Abû ‘Abdillâh (Ja‘far al-Shâdiq) tentang perbedaan hadis yang diriwayatkan oleh orang kami percayai dan orang yang tidak kami percayai. Beliau menjawab, “Apabila disebutkan kepada kalian suatu hadis, kemudian kalian dapatkan pendukung dari Kitâbullâh atau sabda Rasûlullâh saw., maka terimalah, dan jika tidak demikian, maka tinggalkanlah.”

Ulama hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sendiri tampaknya tidak secara ketat menerapkan kedua unsur kaidah mayor itu dalam meneliti kualitas matan hadis. Bahkan, ketika menjelaskan macam-macam matan hadis yang daif, para ahli hadis Sunni tidak mengelompokkannya kepada kedua unsur kaidah mayor kesahihan matan hadis itu. Seperti halnya para ulama hadis Syi'ah Imamiyah, para ulama hadis Sunni juga mengajukan sejumlah tolok ukur bagi kritik matan hadis. Sebagian dari tolok ukur itu bahkan telah diterapkan oleh para sahabat. Dari hasil penelitian beberapa sarjana hadis, setidaknya ada lima tolok ukur kritik matan hadis yang telah dipakai oleh para sahabat: (1) membandingkan hadis dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis yang satu dengan hadis lainnya; (3) membandingkan hadis dengan qiyas; (4) membandingkan hadis dengan pernyataan sahabat; dan (5) membandingkan hadis dengan kejadian-kejadian dan pengetahuan-pengetahuan sejarah.³⁵⁸

Para ulama hadis Sunni dari abad II H,³⁵⁹ sebagaimana dicatat Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib telah mengajukan tolok ukur bagi kritik matan hadis, meliputi: (1) membandingkan hadis *ahâd* dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis *ahâd* dengan hadis *masyhûr*; (3) membandingkan hadis dengan praktik para sahabat dan fatwa-fatwa mereka; (4) membandingkan hadis dengan praktik penduduk Madinah; dan (5) membandingkan hadis *ahâd* dengan qiyas.³⁶⁰

Lihat al-Kulainiy, *al-Kâfî*, juz I, h. 69; Syaikh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Amiliy, *Wasâ'il al-Syî'ah ilâ Tahsîl Masâ'il al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.), juz XVIII, h. 79.

³⁵⁸ al-Dâminiy, *Maqâys Naqd*, h. 59-108; 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 38-41; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥadditsîn*, h. 460-478.

³⁵⁹ Sebagian dari mereka adalah: Abû Ḥanîfah (w. 150 H), al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H), Malik ibn Anas (w. 179 H), Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibânîy (w. 179 H), Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy (w. 204 H). Lihat 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 287-413.

³⁶⁰ 'Abd al-Muththalib, *Tausîq al-Sunnat*, h. 287-389.

Al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), seorang ulama hadis Sunni dari abad V H, mengajukan butir-butir tolok ukur kritik matan hadis sebagai berikut: (1) tidak bertentangan dengan akal sehat; (2) tidak bertentangan dengan dengan hukum al-Qur'an yang sudah pasti (*muḥkam*); (3) tidak bertentangan dengan hadis lain yang *mutawâtir*; (4) tidak bertentangan dengan praktik yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf; (5) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti; dan (6) tidak bertentangan dengan hadis *âḥâd* yang tingkat kesahihannya lebih kuat.³⁶¹

Dari sejumlah kaidah dan tolok ukur kritik matan yang telah disebutkan, jelaslah bahwa para ahli hadis telah lama menjalankan kritik matan. Jadi, tidak benar jika dikatakan bahwa para ulama dalam menyeleksi hadis hanya melakukan kritik dari segi bentuk luarnya (*al-naqd al-syakliyy*, *formal criticism*). Seperti halnya para ahli sajarah, para ahli hadis juga telah melakukan kritik terhadap kebenaran isi berita itu sendiri yang—meminjam istilah ahli sejarah—disebut dengan istilah kritik intern.

C. Langkah Penyusunan Kitab Hadis

1. Jenis-jenis Kitab Hadis dan Metode Penyusunannya: Sketsa Umum

Perkembangan literatur hadis telah melewati serangkaian fase historis yang panjang dan rumit hingga mencapai puncaknya pada abad III H. Sepanjang abad itu telah dilakukan upaya penghimpunan, pengklasifikasian, pengkombinasian, serta penyaringan hadis. Setelah berakhirnya abad III H sebenarnya masih ditemukan sejumlah literatur hadis yang pada umumnya tidak lebih dari sekadar elaborasi dan komentar terhadap karya-karya yang telah lahir sebelumnya.³⁶²

³⁶¹ al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 432; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 236.

³⁶² Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h.17.

Sejumlah literatur hadis yang telah disusun oleh para ulama mempunyai metode penyusunan yang beragam. Hal demikian adalah wajar karena karya-karya itu memang disusun untuk tujuan yang berbeda-beda.³⁶³ Selain itu, dalam kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang lebih ditekankan bukanlah metode penyusunannya, tetapi penghimpunannya. Masing-masing penghimpun hadis tampaknya mempunyai metode sendiri-sendiri, baik dalam hal penyusunan sistematikanya, topik yang dibahas, ataupun kriteria yang digunakan untuk menyeleksi hadis.³⁶⁴ Jika diperhatikan sekilas judul-judul dari berbagai kompilasi hadis yang ada, maka akan tercermin bagaimana metode yang diterapkan oleh para ulama hadis dalam menyusun karyanya.³⁶⁵

Lebih lanjut, di antara karya kompilasi hadis mereka ada yang menghimpun hadis secara lengkap, baik matan maupun sanadnya, tetapi ada juga yang khusus memuat matannya saja. Dalam karya kompilasi hadis yang khusus menghimpun matan saja, ada yang memuatnya secara utuh dan ada pula yang sebagian atau sepotong saja, lalu dikemukakan sanadnya yang lain. Jadi, iteratur hadis dapat diklasifikasikan menjadi berbagai jenis tergantung dari segi mana melihatnya.³⁶⁶

Ditinjau dari segi metode atau sistematika penyusunannya, literatur-literatur hadis dapat dikelompokkan menjadi beberapa jenis. Menurut al-Mubârkafûriy, ada beberapa jenis literatur yang ditulis dalam ilmu hadis: (1) *al-jawâmi'*; (2) *al-masânîd*; (3) *al-Ma'âjim*; (4) *al-Ajzâ'*; (5) *Arba'ûn Hadîtsan*; (6) *al-Mustakbrajât*; (7) *al-Mustadrakât*; (8) *al-Ilal*; dan (9) *al-Athraf*.³⁶⁷

³⁶³ al-Qanûjiy, *al-Shihâh al-Sittab*, h. 62.

³⁶⁴ Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 19.

³⁶⁵ Shaukat, "Literatur Hadis", h. 17.

³⁶⁶ M. Syuhudi Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, (Ujung Pandang: t.p., 1989), h. 6.

³⁶⁷ Abû al-'Ulâ Muḥammad 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Rahîm al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat al-Aḥwadziy Syarh Jâmi' al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 64-76.

Mahmûd al-Thahhân dalam kitabnya, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, telah mengelompokkan berbagai literatur hadis ke dalam sembilan jenis: (1) *al-jawâmi'*; (2) *al-masânîd*; (3) *al-sunan*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-'ilal*; (6) *al-ajzâ'*; (7) *al-athrâf*; (8) *al-mastadrakât*; dan (9) *al-mustakbrajât*.³⁶⁸ Sementara dalam kitabnya *Ushûl al-Takhrîj*, ia mengajukan klasifikasi yang lebih luas lagi, meliputi: (1) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan nama-nama periwayat di tingkat sahabat. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab-kitab: (a) *al-masânîd*; (b) *al-ma'âjim*; dan (c) *al-athrâf*; (2) kitab-kitab yang disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab-kitab: (a) yang memuat hadis-hadis yang populer di masyarakat; (b) yang memuat hadis-hadis yang disusun berdasarkan urutan abjad; dan (c) *al-mafâtih* dan *al-fabâris*; (3) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan kata dari matan hadis yang paling jarang penggunaannya. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâdz al-Hadîts al-Nabawiy*; (4) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan topik-topik suatu hadis. Dalam jenis ini adalah: (a) kitab-kitab hadis yang menghimpun seluruh bagian agama, misalnya kitab *al-jawâmi'*; *al-mustakbrajât* dan *al-mustadrakât* atas *al-jawâmi'*; *al-zawâ'id*; *al-majâmi'*; dan *Miftâh Kunûz al-Sunnah*; (b) kitab-kitab hadis yang tidak menghimpun seluruh bagian agama, tetapi hanya sebagian besarnya, seperti kitab *al-sunan*; *al-mushannafât*; *al-muwaththa'ât*; dan *al-mustakbrajât* atas kitab *sunan*; (c) kitab-kitab hadis yang membahas bagian tertentu dari agama, misalnya kitab *al-ajzâ'*; *al-tarhîb wa al-tarhîb*; *al-zuhd*; *al-fadlâ'il*; *al-adab*; *al-akhlâq*; *al-ahkâm*; *al-takhrîj*; *al-syurûh* dan *al-talîqât*; dan (5) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan keadaan tertentu dari sanad atau matan hadis. Jenis ini masih dibagi lagi menjadi: (a) kitab-kitab yang disusun berdasarkan keadaan sanad tertentu, misalnya kitab yang khusus memuat sanad-sanad yang *musalsal* dan *mursal*; (b) kitab-kitab yang disusun berdasarkan keadaan matan tertentu, misalnya

³⁶⁸ al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h, 168.

kitab yang khusus menghimpun hadis-hadis palsu ataupun hadis-hadis qudsi; dan (c) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan keadaan sanad dan matan sekaligus, misalnya kitab yang menghimpun hadis-hadis yang *mubham* ataupun yang mengandung *'illah*.³⁶⁹

Nûr al-Dîn 'Itr juga telah mengklasifikasikan karya-karya hadis berikut metode penyusunannya menjadi beberapa macam: (1) literatur hadis yang disusun berdasarkan topik-topik suatu hadis, yang meliputi kitab: (a) *al-jawâmi'*; (b) *al-sunan*; (c) *al-mushannafât*; (d) *al-mustadrakât*; dan (e) *al-mustakbrajât*; (2) literatur hadis yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat, yang meliputi kitab: (a) *al-masânîd*; dan (b) *al-athrâf*; (3) *al-ma'âjim*; (4) literatur hadis yang disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis, yang meliputi: (a) kitab *al-majâmi'*; (b) kitab tentang hadis-hadis yang populer di masyarakat; (c) kitab *al-mafâtiḥ* dan *al-fahâris* yang disusun menurut awal hadis; (5) *al-majâmi'*, yang metode penyusunannya bisa mengikuti dua cara: (a) disusun berdasarkan topik-topik hadis; dan (b) disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis; (6) kitab-kitab *al-ṣawâ'id*; (7) kitab-kitab *al-takbrîj*; (8) *al-ajzâ'*; (9) *al-masyayyikhât*; (10) kitab-kitab kamus lafal hadis; (11) *al-'ilal*; dan (12) *al-barâmiy al-âliyyah* (program komputer atau CD-ROM hadis).³⁷⁰

Shubhiy al-Shâlih telah mengelompokkan literatur hadis menjadi tujuh jenis: (1) *al-shihâb*; (2) *al-jawâmi'*; (3) *al-masânîd*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-mustadrakât*; (6) *al-mustakbrajât*; dan (7) *al-ajzâ'*.³⁷¹ Muhammad 'Alwiyy al-Mâlikiy mengklasifikasikan literatur hadis menjadi: (1) *al-shihâb*; (2) *al-jawâmi'*; (3) *al-masânîd*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-mustadrakât*; (6) *al-mustakbrajât*; (7) *al-ajzâ'*; dan (8) *al-sunan*.³⁷²

³⁶⁹ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 39-133.

³⁷⁰ Nûr al-Dîn 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn al-'Ammah*, (Damaskus: t.p., 1420 H/1999 M), h. 57-77. Bandingkan dengan Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 197-210.

³⁷¹ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîs*, h. 117-125.

³⁷² al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261-263.

Mannâ' al-Qaththân telah mengelompokkan metode kompilasi dan kodifikasi hadis (*manhaj tadwîn al-hadîts*) berikut jenis-jenis karyanya menjadi beberapa macam: (1) metode *al-masânîd*; (2) metode *al-ma'âjim*; (3) metode penyusunan kitab hadis yang menghimpun seluruh topik atau bab dalam agama, seperti *al-jawâmi'*; (4) metode penyusunan kitab hadis berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih, seperti *al-sunan*, *al-mushannafât*, dan *al-muwaththa'ât*; (5) metode penyusunan kitab hadis yang hanya menghimpun hadis-hadis sahih; (6) metode penyusunan kitab hadis secara tematik yang mengangkat satu tema tertentu; (7) metode penyusunan kitab-kitab hadis hukum (*kutub al-ahkâm*); (8) metode *al-majâmi'*; (9) metode *al-azjâ'*; (10) metode *al-atbraf*; (11) metode penyusunan kitab hadis yang secara khusus memuat hadis-hadis populer di masyarakat ataupun hadis-hadis palsu; dan (12) metode *al-zawâ'id*.³⁷³

Jamila Shaukat mengklasifikasikan literatur hadis yang muncul pada abad III H ke dalam beberapa bentuk: (1) *shahîfah*; (2) *risâlah* atau *kitâb*; (3) *juz'*; (4) *arba'in*; (5) *mu'jam*; (6) *amâliy*; (7) *atbraf*; (8) *jâmi'*; (9) *sunan*; dan (10) *mushannaf*; dan (11) *musnad*.³⁷⁴ Sedangkan Zubayr Shiddiqi mengelompokkan literatur menjadi: (1) *shuhuf*; (2) *ajzâ'*; (3) *rasâ'il* atau *kutub*; (4) *mushannafât*; (5) *masânîd*; (6) *ma'âjim*; (7) *jawâmi'*; (8) *sunan*; (9) *mustadrakât*; (10) *mustakbrajât*; dan (11) *arba'inîyât*.³⁷⁵

Dari seluruh jenis kitab hadis yang telah disebutkan ada kesulitan tersendiri untuk mengelompokkan berbagai literatur hadis Syi'ah ke dalam jenis-jenis itu. Hal itu antara lain karena para sarjana hadis umumnya hanya menelusuri literatur-literatur hadis yang berkembang di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.

³⁷³ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1412 H/1992 M), h. 37-49.

³⁷⁴ Shaukat, 'Literatur Hadis', h. 17-18.

³⁷⁵ Muhammad Zubayr Shiddiqi, "Hadith—A Subject of Keen Interest", dalam P. K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Luala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 14.

Di sisi lain, pemberian nama literatur-literatur hadis yang ditulis oleh kaum Syi'ah sedikit berbeda dengan literatur-literatur hadis yang disusun oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Karya-karya kompilasi hadis Sunni akan lebih mudah diklasifikasikan karena pada umumnya kitab-kitab itu diberi judul sesuai dengan jenisnya, seperti *al-jâmi'*, *al-musnad*, *al-muwatbtha'*, *al-mustadrak*, *al-mustakbraj*, *al-mushannaf*, dan lainnya. Sementara kompilasi-kompilasi hadis Syi'ah kebanyakan tidak diberi nama seperti judul-judul itu, meski sebenarnya ada beberapa kompilasi hadis di kalangan mereka yang bentuk penyusunannya memiliki keserupaan dengan kompilasi-kompilasi hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Beberapa kompilasi hadis Syi'ah, seperti halnya kompilasi-kompilasi hadis Sunni, metode pembahasannya ada yang meliputi seluruh bidang agama dan ada pula yang berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih.

2. Penjabaran Metode Penyusunan Kitab Hadis

Dalam pembahasan sebelumnya telah digambarkan secara umum jenis-jenis kitab hadis berikut metode penyusunannya. Untuk itu dalam pembahasan berikut ini akan dijabarkan lebih jauh tentang metode penyusunan kitab-kitab hadis yang lahir pada abad I H hingga V H.

a. *Shahîfah*

Sekilas bentuk ini telah disinggung dalam pembahasan bab sebelumnya. Kata *shahîfah* (bentuk jamaknya *shuhûf*) berasal dari bahasa Arab Selatan (sekarang disebut Himyar), kemudian digunakan dalam syair-syair Arab pra-Islam.³⁷⁶ Kata ini barangkali merujuk pada selebar bahan untuk menulis, tanpa menetapkan jenis bahannya. Sedangkan bentuk jamaknya, *shuhuf*, lazimnya diartikan dengan lembaran-lembaran lepas yang tidak berjilid. Akan tetapi, mungkin saja *shuhuf* Mûsâ dan Ibrâhîm yang disebutkan dalam al-Qur'an merujuk pada sesuatu yang

³⁷⁶ W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 33.

bentuknya seperti buku.³⁷⁷ Menurut Imtiyâz Aḥmad, kata *shahîfah* pada dasarnya berarti selebar bahan untuk menulis, tetapi jika diamati pada masa-masa awal Islam, ternyata kata yang sama bisa mengandung arti: surat (*khibhâb*), buku kecil (*kutayyib*), buku tulis (*kurrasab*), buku catatan (*mudzakkirah*), dan buku (*kitâb*).³⁷⁸

Sebuah *shahîfah* biasanya berisi hadis Nabi saw., tanpa menentukan jumlah dan isinya. Ada sebagian *shahîfah* yang memuat hadis dalam jumlah yang sangat terbatas, namun ada pula sebagian *shahîfah* yang berisi antara seratus hingga seribu hadis.³⁷⁹ Hadis-hadis yang termuat dalam *shahîfah* umumnya belum disusun secara sistematis menurut subjek-subjek tertentu atau lainnya. Secara metodologis, cara penyusunan *shahîfah*, sebagaimana lazimnya literatur-literatur hadis dari periode awal Islam, masih sangat sederhana dari segi bentuk maupun metodenya. Di antara literatur hadis yang disusun menurut metode *shahîfah* adalah: *Shahîfat al-Shâdiqah* karya ‘Abdullâh ibn ‘Amr (w. 65 H), *Shahîfat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), *Shahîfat* Jâbir ibn ‘Abdillâh (w. 78 H), dan *al-Shahîfat al-Shahîhah* karya Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H).³⁸⁰

b. *Kitâb* atau *Risâlah*

Pengertian etimologis kata *kitâb* telah disebutkan di muka. Penggunaan kata *kitâb* (bentuk jamaknya *kutub*), menurut Goldziher, dahulu kala sudah pasti tidak dimaksudkan sebagai buku dalam pengertian yang populer, tetapi hanya berarti *scripta*, “catatan” dalam arti umum, atau barangkali *collectanea*, “kumpulan perkataan.”³⁸¹

³⁷⁷ Watt dan Bell, *Introduction to the Qur’an*, h. 33.

³⁷⁸ Imtiyâz Aḥmad, *Dalâ’il al-Tausîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Hadîs*, (Kairo: Dâr al-Wafâ’ li al-Thibâ’at wa al-Nasyr wa al-Tauzî’, 1413 H/1990 M), h. 247-248.

³⁷⁹ Shaukat, “Literatur Hadis”, h. 18.

³⁸⁰ Aḥmad, *Dalâ’il al-Tausîq*, h. 420-499; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîs*, h. 194-202; al-‘Umaryi, *Târîkh al-Sunnat*, h. 294-295.

³⁸¹ Goldziher, *Muslim Studies*, h. 182.

Sementara itu, menurut ahli hadis, kata *kitâb* atau *risâlah* biasa diartikan dengan karya himpunan hadis yang menyajikan satu topik tertentu di antara delapan topik yang biasa dibahas dalam kitab *jâmi'*.³⁸² Sejauh ini, para sarjana hadis telah menyusun karya-karya yang bertalian dengan delapan topik itu. Karya-karya itu dapat dijabarkan sebagai berikut: (1) yang berisi hadis-hadis akidah, biasanya dinamakan dengan *'ilm al-tauhîd*, misalnya *Kitâb al-Tauhîd* karya Ibn Khuzaimah dan *Kitâb al-Asmâ' wa al-Shifât* karya al-Baihaqiy; (2) yang menghimpun hadis-hadis hokum dan disusun berdasarkan sistematika fikih atau biasa disebut dengan *sunan*; (3) yang menghimpun hadis-hadis tentang kesalehan dan asketisme, biasa disebut dengan *'ilm al-sulûk wa al-zuhd*, seperti *Kitâb al-Zuhd* karya Ibn Hanbal dan Ibn al-Mubâarak; (4) yang berisi hadis-hadis tentang adab, biasa disebut dengan *'ilm al-adab*, seperti *Adab al-Mufrad* karya al-Bukhâriy; (5) yang menghimpun hadis-hadis tafsir, biasa dinamakan dengan *'ilm al-tafsîr*, seperti *Tafsîr* Ibn Mardawaih, *Tafsîr* al-Dailamiy, dan *Jâmi' al-Bayân* karya al-Thabariy; (6) yang menghimpun hadis-hadis sejarah dan biografi (*sîrah*), seperti *Sîrah* Ibn Ishâq atau Ibn Hisyâm dan *Sîrah* Mulâ 'Umar; (7) yang berisi hadis-hadis tentang peperangan dan kekacauan, biasa disebut dengan *'ilm al-fitan*, seperti *Kitab al-Fitan* karya Nu'aim ibn Hammâd; dan (8) yang menghimpun sejumlah hadis tentang sifat-sifat baik dan sifat-sifat buruk, biasa disebut dengan *'ilm al-manâqib*, seperti *al-Riyâdl al-Nadhrat fî Manâqib al-'Asyrah* karya al-Muhibb al-Thabariy.³⁸³

Metode penyusunan literatur hadis dengan mengambil satu topik tertentu pada dasarnya telah dikenal sejak periode Nabi saw. Bahkan, Nabi saw. sendiri pernah mendiktekan *Kitâb al-Shadaqah* yang khusus berisi masalah keabsahan jumlah minimal hewan yang layak dikenakan zakat, untuk dikirim kepada para

³⁸² Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

³⁸³ al-Mubârkafurîy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 64-65.

gubernur.³⁸⁴ Dari kalangan sahabat, Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H) adalah orang pertama yang memberi nama koleksi hadis tentang hukum waris dengan nama *Kitâb al-Farâ'id*.³⁸⁵

c. *Juz'*

Kata *juz'* (bentuk jamaknya *ajzâ'*) secara harfiah berarti bagian dari sesuatu.³⁸⁶ Ketika dipakai dalam konteks manuskrip, kata itu bisa berarti volume tunggal sebuah buku.³⁸⁷ Menurut istilah ahli hadis, *juz'* adalah metode penyusunan literatur hadis berdasarkan otoritas salah seorang sahabat atau generasi sesudahnya.³⁸⁸ Sebut saja sebagai misal, kompilasi hadis yang diberi judul *Juz'* Abû Bakr oleh Abû Burdah al-Tâbi'iy atau *Juz' mâ Rawâhu Abû Hanîfah 'an al-Shahâbah* oleh Abû Ma'syar al-Thabariy (w. 178 H). Selain itu, *juz'* adakalanya disusun berdasarkan suatu topik tertentu. Misalnya *Juz' Raf' al-Yadain fî al-Shalâh* karya al-Bukhâriy (w. 256 H).³⁸⁹

d. *Athrâf*

Kata *athrâf* (bentuk tunggalnya *tharf*) secara etimologis berarti ujung atau penghabisan dari segala sesuatu.³⁹⁰ Sedangkan secara terminologis, *athrâf* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan

³⁸⁴ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 562, 565; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 281-282.

³⁸⁵ Shaukat, "Literatur Hadis", h. 19.

³⁸⁶ al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Muhîth*, juz I, h. 485; al-Thâhir Ahmad al-Zâwiyy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, (Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/1997), juz I, h. 485; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 120; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. II, h. 418.

³⁸⁷ Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

³⁸⁸ al-Qanûjîy, *al-Shihâh al-Sittah*, h. 68; al-Shubhâniyy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 204; al-Mubârkafulîy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 67; Muḥammad ibn Ja'far al-Kattâniyy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 64; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 209; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 70; Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

³⁸⁹ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 121.

³⁹⁰ al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Muhîth*, juz III, h. 172; al-Zâwiyy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, juz III, h. 68; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 561.

cara menyebutkan pangkalnya saja sebagai petunjuk kepada materi hadis seluruhnya.³⁹¹ Misalnya hadis *al-a'mâl bi al-niyyât*, hadis *al-kebâzin al-amîn*, dan hadis *su'âl Jibrîl*. Di antara jenis kitab *athbrâf* yang terkenal adalah *Athbrâf al-Shahîhain* karya Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Dimasyqiy (w. 401 H), *Athbrâf al-Shahîhain* karya Khalaf ibn Muḥammad al-Wâsithiy (w. 401 H), *al-Isyrâf 'alâ Ma'rifat al-Athbrâf* karya 'Aliy ibn al-Ḥasan al-Dimasyqiy (w. 571 H), dan *Tubfat al-Asyrâf bi Ma'rifat al-Athbrâf* karya al-Mizziy (w. 742 H).³⁹²

Metode *athbrâf* telah mulai digunakan oleh para ahli hadis sejak perempat ketiga dari abad I H. Sejauh yang diketahui Azami, orang pertama yang menggunakan metode ini adalah Ibn Sîrin (w. 110 H). Yahyâ ibn 'Athiq meriwayatkan bahwa Ibn Sîrin berkata, "Saya bertemu 'Abidah dengan membawa kitab *athbrâf*, lalu saya menanyakannya kepada beliau."³⁹³ Kemudian metode *athbrâf* dipakai oleh para ahli hadis lain, seperti Ismâ'îl ibn 'Ayyâsy, Ḥammâd ibn Abî Sulaimân, Sufyân al-Tsauriy, 'Ubaidullâh ibn 'Umar, Mâlik ibn Anas, Wakî', dan Yazîd ibn Zurai'. Pada masa-masa selanjutnya banyak karya yang disusun berdasarkan teknik ini dan digunakan sebagai indeks atau rujukan literatur hadis. Para penyusun kitab *athbrâf*—selain tidak mempersoalkan isi permasalahan sebagaimana yang dilakukan oleh para penyusun *mushannaf*—juga tidak mempersoalkan periwayatnya seperti yang dilakukan oleh para penyusun *musnad*. Mereka sekadar menyebutkan berbagai uraian singkat dari hadis-hadis, judul-judul, serta isnad-isnadnya dan rujukan kepada bab (*kitâb*) dan subbab (*bâb*) dalam koleksi tertentu yang berkaitan dengan *athbrâf* itu sendiri.³⁹⁴

³⁹¹ al-Mubârkaḥfûriy, *Muqaddimat Tubfat*, h. 71; Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Mubaddîtsin*, h. 433; al-Thahhân, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 169; al-Qaththân, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 46.

³⁹² al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 48-49.

³⁹³ Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadîts*, juz II, h. 334.

³⁹⁴ Shaukat, "Literatur Hadis", h. 22-23.

e. *Mushannaf*

Secara harfiah kata *mushannaf* (bentuk jamaknya *mushannafât*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *shannafa*, "menyusun".³⁹⁵ Sedangkan secara terminologis, *mushannaf* adalah metode penyusunan kitab hadis berdasarkan bab-bab fikih, yang di dalamnya memuat hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.³⁹⁶ Artinya di dalam kitab hadis itu terkandung hadis-hadis Nabi saw., perkataan-perkataan sahabat, fatwa tabi'in, dan terkadang juga fatwa-fatwa *atbâ' al-tâbi'in*.

Sejumlah sumber menunjukkan bahwa metode atau jenis kitab ini telah muncul pada pertengahan pertama abad II H dan tersebar luas pada pertengahan kedua abad yang sama. Di antara jenis kitab *mushannaf* yang terkenal adalah *al-Mushannaf* Hammâd ibn Salamah al-Bashriy (w. 167 H), *al-Mushannaf* Wakî' ibn al-Jarrâh al-Kûfiy (w. 196 H), *al-Mushannaf* 'Abd al-Razzâq (w. 211 H), dan *al-Mushannaf* Abî Bakr 'Abdillâh ibn Muḥammad ibn Abî Syaibah al-Kûfiy (w. 235 H).³⁹⁷

f. *Muwaththa'*

Dari segi bahasa kata *muwaththa'* (bentuk jamaknya *muwaththa'ât*) berarti sesuatu yang dimudahkan.³⁹⁸ Sedangkan menurut istilah ahli hadis, *muwaththa'* adalah metode penyusunan literatur hadis berdasarkan bab-bab fikih, yang di dalamnya mencakup hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.³⁹⁹ Dari pengertian ini, maka sebenarnya jenis kitab *muwaththa'* sama dengan kitab *mushannaf*. Bedanya boleh jadi hanya pada penamaan dan motivasi penamaannya. Sebuah kitab *mushannaf* tertentu diberi nama

³⁹⁵ Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 528; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 528.

³⁹⁶ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 200; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 59-60; al-Qaththân, *Ulûm al-Hadîs*, h. 42.

³⁹⁷ al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 30-31; al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 118.

³⁹⁸ al-Zâwiy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, juz IV, h. 626.

³⁹⁹ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 119; al-Qaththân, *Ulûm al-Hadîs*, h. 42.

dengan *muwaththa'* karena didasari oleh keinginan penulisnya untuk memberi kemudahan kepada para pembacanya.⁴⁰⁰ Di antara jenis kitab *muwaththa'* adalah: *al-Muwaththa'* Mâlik ibn Anas (w. 179 H), *al-Muwaththa'* Ibn Abî Dzi'b al-Madaniy (w. 185 H), dan *al-Muwaththa'* Abî Muhammad 'Abdillâh al-Marûziy (w. 293 H).⁴⁰¹

g. *Musnad*

Secara bahasa kata *musnad* (bentuk jamaknya *masânîd*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *asnada*, “menyandarkan”.⁴⁰² Menurut istilah ahli hadis, *musnad* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat yang meriwayatkan hadis.⁴⁰³ Penentuan nama sahabat ini bisa berdasarkan urutan nama sahabat yang mula-mula masuk Islam, atau berdasarkan urutan huruf *mu'jam*, urutan nama kabilah, urutan nama negeri, dan lainnya.⁴⁰⁴ Di antara jenis kitab *musnad* adalah: *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Musnad* al-Humaidiy (w. 219 H), *Musnad* karya Abû Dâwud al-Thayâlisîy (w. 204 H), *Musnad* Asad ibn Mûsâ al-Umawiy (w. 212 H), dan *Musnad* Abû Ya'lâ Ahmad ibn 'Aliy al-Maushiliy (w. 307 H).⁴⁰⁵

Selain itu, ada sebagian kitab *musnad* yang diurutkan berdasarkan bab-bab tertentu dan masing-masing bab disusun menurut urutan nama sahabat. Misalnya adalah *Musnad* yang disusun oleh Baqiy ibn Makhlad al-Andalûsiy (w. 276 H) yang disusun berdasarkan bab-bab fikih. Bentuk kitab *musnad* seperti

⁴⁰⁰ al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Ḥadîts*, h. 42; Ismail, *Pembahasan Kitab*, h. 25-26.

⁴⁰¹ al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 119.

⁴⁰² Muhammad Shâdiq al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushtalahât al-Ḥadîts al-Nabawiy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.), h. 115.

⁴⁰³ al-Qanûjiy, *al-Shihâh al-Sittab*, h. 67; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 203; al-Mubârkafurîy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 66; al-Mâlikîy, *al-Manbal al-Lathîf*, h. 262; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 201; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 154; Shiddiqi, “Hadith”, h. 16.

⁴⁰⁴ al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 46; al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40.

⁴⁰⁵ al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40-41.

ini tampaknya telah menggabungkan karakteristik kitab *musnad* dan *mushannaf*.⁴⁰⁶

h. *Sunan*

Kata *sunan* (bentuknya tunggalnya *sunnah*) biasanya diartikan sama dengan hadis. Menurut terminologi ilmu hadis, *sunan* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan bab-bab fikih, dan umumnya hanya mencantumkan hadis-hadis yang *marfu'* (disandarkan kepada Nabi saw.). Kalaupun ada hadis yang *mauquf* (disandarkan kepada sahabat) dan *maqthû'* (disandarkan kepada tabiin), maka jumlahnya hanya sedikit.⁴⁰⁷ Di antara contoh kitab *sunan* adalah *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 275 H), dan *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H).⁴⁰⁸ Kitab-kitab hadis Syi'ah, seperti *Man lâ Yabdlurub al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tabdzîb al-Ahkâm* dan *al-Isbshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H), dalam batas-batas tertentu dapat pula dikelompokkan dalam jenis kitab *sunan*.

Secara metodologis, penyusunan kitab *sunan* tampaknya tidak berbeda dengan kitab *mushannaf* dan *muwaththa'*. Meskipun demikian, ada sedikit perbedaan antara jenis-jenis kitab itu. Kitab *sunan* umumnya memuat hadis-hadis yang *marfu'*, kecuali sedikit yang tidak *marfu'*. Sementara kitab *mushannaf* dan *muwaththa'* biasanya memuat hadis-hadis yang *marfu'*, *mauquf*, dan *maqthû'*.

i. *Jâmi'*

Secara harfiah kata *jâmi'* (bentuk jamaknya *jawâmi'*) berarti komprehensif, luas, umum, dan universal.⁴⁰⁹ Sedangkan secara

⁴⁰⁶ Shiddiqi, "Hadith", h. 16.

⁴⁰⁷ al-Qanûjiy, *al-Shihâb al-Sittab*, h. 69; al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 25; Maḥmûd al-Thahḥan, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 115; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; 'Itr, *Manâbij al-Muhadditsîn*, h. 59; al-Qaththân, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 41.

⁴⁰⁸ al-Thahḥan, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 116.

⁴⁰⁹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 161.

terminologis, *jâmi'* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya dengan menghimpun hadis-hadis yang mencakup seluruh topik dalam agama.⁴¹⁰ Kitab *jâmi'* setidaknya mencakup delapan topik: (1) keimanan atau dogma (*al-'aqâ'id*); (2) hukum (*al-ahkâm*); (3) kesalehan dan asketisme (*al-ruqâq wa al-ṣubḥ*); (4) tata-cara makan dan minum (*âdâb al-tha'âm wa al-syarâb*); (5) tafsir, sejarah, dan biografi (*al-tafsîr wa al-târîkh wa al-siyar*); (6) perjalanan, berdiri, dan duduk (*al-safar wa al-qiyâm wa al-qu'ûd*); (7) peperangan dan kekacauan (*al-fitan*); dan (8) sifat-sifat baik dan sifat-sifat tercela (*al-manâqib wa al-matsâlib*).⁴¹¹ Di antara contoh kitab *jâmi'* adalah *al-Jâmi' al-Shahîh* karya al-Bukhârîy (w. 256 H), *al-Jâmi' al-Shahîh* karya Muslim (w. 261 H), *al-Jâmi'* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), dan *al-Jâmi'* karya 'Abd al-Razzâq (w. 211 H).⁴¹² Kitab *al-Kâfiy* al-Kulainiy (w. 329 H), dalam batas-batas tertentu dapat pula dikategorikan sebagai kitab *jâmi'*.

Metode penyusunan kitab hadis seperti ini kebanyakan ditemukan pada abad III H. Akan tetapi, pada masa sebelumnya sebenarnya telah ditemukan jenis kitab *jâmi'*. Menurut Shaukat, contoh paling awal dari jenis kitab *jâmi'* ini adalah *al-Shahîfat al-Shâdiqah* karya 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Ash (w. 65 H). Sahifah ini berisi hadis-hadis yang mencakup berbagai masalah yang

⁴¹⁰ al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 168; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 198; 'Itr, *Manâbij al-Muhadditsîn*, h. 58; al-Qaththân, *Ulûm al-Hadîts*, h. 39.

⁴¹¹ al-Mubârkafulîy, *Muqaddimat Tubfat*, h. 64; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; 'Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, *Tahqîq Ismâ' al-Shahîhain wa Ism Jâmi' al-Tirmidziy*, (Aleppo: Maktab al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M), h. 50; al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261; al-Shâlih, *Ulum al-Hadits*, h. 122; Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanah Baina Jâmi'ib wa Baina al-Shahîhain*, (t.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M), h. 45; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manâbij al-Muhadditsîn*, h. 58; al-Qaththân, *Ulûm al-Hadîts*, h. 39; Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

⁴¹² al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 97; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; 'Itr, *Manâbij al-Muhadditsîn*, h. 59.

berbeda.⁴¹³ Namun, sebagaimana telah disinggung di muka, berbagai jenis sahifah belum disusun secara sistematis. Dengan demikian, sahifah milik ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh ini—seperti diakui oleh penyusunnya sendiri—juga belum disusun secara sistematis.⁴¹⁴ Selain itu, nama-nama ulama hadis seperti Ibn Juraij (w. 150 H), Ma‘mar ibn Rasyîd (w. 153 H), Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H), Hammâd ibn Salamah (w. 167 H), ‘Abdullâh ibn Wahb (w. 197 H), dan Sufyân ibn ‘Uyainah (w. 198 H), dilaporkan telah menyusun kitab *jâmi‘*.⁴¹⁵

j. *Mustakbraj*

Secara bahasa kata *mustakbraj* (bentuk jamaknya *mustakbrajât*) merupakan bentuk isim *maf‘ûl* dari kata kerja *istakbraja*, “mengeluarkan”.⁴¹⁶ Menurut ahli hadis, *mustakbraj* adalah metode penyusunan kitab hadis berdasarkan penulisan kembali hadis-hadis yang terdapat dalam kitab lain, kemudian penulisnya mencantumkan sanad sendiri, bukan jalur sanad yang dimiliki oleh penulis pertama.⁴¹⁷ Di antara kitab-kitab *mustakbraj* yang terkenal adalah *al-Mustakbraj ‘alâ al-Shahîhain* karya Abû Nu‘aim al-Asbahâniy (w. 430 H), *al-Mustakbraj ‘alâ al-Shahîh al-Bukhâriy* karya al-Ismâ‘iliy (w. 371 H), *al-Mustakbraj ‘alâ Shahîh Muslim* karya Abû ‘Uwânah (w. 310 H), *al-Mustakbrajât ‘alâ Sunan Abî Dâwud* karya Qâsim ibn Asbagh.⁴¹⁸

Meskipun metode penyusunan kitab-kitab *mustakbraj* secara umum dapat dikatakan sama, yakni penulisan kembali hadis-hadis

⁴¹³ Shaukat, “Literatur Hadis”, h. 23.

⁴¹⁴ Shaukat, “Literatur Hadis”, h. 23.

⁴¹⁵ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 97; Jamila Shaukat, “Literatur Hadis”, h. 23-24.

⁴¹⁶ al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 112.

⁴¹⁷ al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 68; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 403; al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 100; ‘Itr, *Manâhij al-Muhaddîtsîn*, h. 60; ‘Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 21; Shiddiqi, “Hadîth”, h. 18.

⁴¹⁸ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 101, 120.

yang terdapat dalam kitab lain dengan mencantumkan sanad sendiri, tetapi sistematika pembahasannya bisa berbeda-beda. Kitab *mustakbraj* atas kitab *jâmi'* mempunyai sistematika pembahasan seperti halnya kitab *jâmi'*. Sementara kitab *al-mustakbraj* atas kitab *sunan* mempunyai sistematika pembahasan seperti halnya kitab *sunan*.

k. *Mustadrak*

Kata *mustadrak* (bentuk jamaknya *mustadrakât*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *istadraka*, “menyusul”.⁴¹⁹ Secara terminologis, *mustadrak* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan cara menyusulkan hadis-hadis yang tidak terdapat dalam kitab lain, tetapi penulisnya menggunakan syarat-syarat yang dipakai oleh penyusun kitab itu.⁴²⁰ Di antara jenis kitab *mustadrak* yang terkenal adalah *al-Mustadrak 'alâ al-Shahâhain* karya al-Hâkim (w. 405 H). Kitab *mustadrak* atas kitab *jâmi'* mempunyai sistematika pembahasan yang sama dengan kitab *jâmi'*.⁴²¹

l. *Mu'jam*

Secara harfiah kata *mu'jam* (bentuk jamaknya *ma'âjim*) berarti kamus.⁴²² Secara terminologis, *mu'jam* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan nama-nama sahabat, guru-guru hadis, nama-nama negeri, atau lainnya secara berurutan.⁴²³ Secara umum nama-nama itu disusun secara alfabetis. Di antara kitab *mu'jam* yang terkenal adalah *al-Mu'jam al-Kabîr*, *al-Mu'jam al-Ausath*, dan *al-Mu'jam al-Saghîr* ketiganya karya al-Thabrâniy (w.

⁴¹⁹ al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 112.

⁴²⁰ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 407; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; 'Itr, *Manâhij al-Muhaddîtsîn*, h. 60.

⁴²¹ al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 102.

⁴²² Rûhiy al-Ba'albakiy, *al-Maurid: Qâmûs 'Arabiy-Inklîziy*, (Beirut: Dâr al-Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M), h. 1069; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 694.

⁴²³ al-Mubârkafuliy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 66; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; al-Qaththân, *Ulûm al-Hadîts*, h. 38; al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj*, h. 45; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 203; 'Itr, *Manâhij al-Muhaddîtsîn*, h. 63.

360 H).⁴²⁴ Kitab *al-Mu'jam al-Kabîr* disusun berdasarkan urutan nama sahabat secara alfabetis, kecuali nama Abu Hurairah yang disusun dalam *musabannaf* tersendiri.⁴²⁵ Sementara dua kitab lainnya disusun berdasarkan nama-nama guru al-Thabrâniy secara alfabetis.

Di antara karakteristik umum jenis kitab *al-mu'jam* ini adalah metode penyusunannya menurut abjad (alfabetis). Karenanya, kitab-kitab *musnad* yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat secara alfabetis juga dikenal dengan nama *mu'jam al-shabâbah*.⁴²⁶ Misalnya *Mu'jam al-Shabâbah* karya Aḥmad ibn 'Aliy al-Hamdâniy (w. 398 H) dan *al-Mu'jam al-Shabâbah* karya Abû Ya'la al-Maushiliy (w. 307 H).⁴²⁷

m. *Majma'*

Kata *majma'* (bentuk jamaknya *majâmi'*) secara harafiah berarti tempat berhimpun.⁴²⁸ Sedangkan menurut istilah ahli hadis, *majma'* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan cara menghimpun hadis-hadis yang berasal dari kitab-kitab yang telah ada sebelumnya.⁴²⁹ Ada dua cara penyusunan kitab ini: (1) disusun berdasarkan topik tertentu. Misalnya *al-Jam' baina al-Shahîhain* karya Muḥammad ibn Abî Nashr al-Ḥumaidiy (w. 488 H) dan *al-Jam' baina al-Ushûl al-Sittah (al-Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts al-Rasûl)* karya Ibn al-Atsîr (w. 606 H); (2) disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis. Misalnya *Jam' al-Jawâmi'* dan *al-Jâmi' al-Saghîr li Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr* karya al-Suyûthiy. Kitab *majami'* yang

⁴²⁴ al-Thaḥḥân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 45-46; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 203; 'Itr, *Manâbij al-Muḥadditsîn*, h. 63.

⁴²⁵ Barangkali karena metode penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat, karya ini selain dikategorikan sebagai kitab *mu'jam* juga ada yang memasukkannya dalam jenis kitab *musnad*. Lihat 'Itr, *Manâbij al-Muḥadditsîn*, h. 61.

⁴²⁶ Shiddiqi, "Hadith", h. 17.

⁴²⁷ al-Thaḥḥân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 46.

⁴²⁸ Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 136.

⁴²⁹ al-Thaḥḥân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 103; al-Qatḥṭhân, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 45.

disusun mengikuti cara pertama umumnya memiliki sistematika yang hampir sama dengan kitab *jâmi'*.⁴³⁰

n. *Arba'in*

Makna kata *arba'in* adalah empat puluh. Sebagaimana yang tercermin dalam namanya *arba'in* adalah kumpulan empat puluh hadis yang berkaitan dengan satu atau beberapa masalah yang tentu saja menjadi minat pengumpul hadis.⁴³¹ Contoh dari jenis kitab ini yang paling terkenal adalah *Arba'in* karya al-Nawâwiy (676 H).⁴³²

Literatur hadis yang disusun dengan metode ini menurut sebagian sumber telah muncul pada era tabi'in. Akan tetapi, ada juga yang mengatakan bahwa Ibn al-Mubârak (w. 181 H) merupakan inovator dari jenis kitab ini. Selanjutnya metode yang sama juga ditemukan dalam kompilasi-kompilasi hadis yang disusun oleh Ahmad ibn Harb al-Naisâbûriy (w. 234 H), Muhammad ibn Aslam al-Thûsiy (w. 242 H), dan al-Tirmidziy (w. 279 H). Pada abad-abad berikutnya, *arba'in* menjadi topik populer di kalangan ahli hadis yang menyusun koleksi-koleksi hadis semacam itu.⁴³³

Kesimpulan

Selama proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, para ahli hadis juga merumuskan perangkat metodologisnya. Semula perangkat metodologis itu masih dalam bentuk yang sederhana kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai wujud yang lebih matang dan rumit. Ketika telah mencapai kematangan metodologis—terutama pada abad III H atau setelahnya—proses *tadwîn* hadis umumnya melewati tiga langkah

⁴³⁰ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 205-206; 'Itr, *Manâbij al-Muhaddisîn*, h. 66-67.

⁴³¹ al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 67; Shiddiqi, "Hadith", h. 18; Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

⁴³² Shiddiqi, "Hadith", h. 18.

⁴³³ Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

kegiatan yang satu dengan lainnya berjalan secara beriringan. Ketiga langkah itu secara berturut-turut adalah: (1) pengumpulan sumber (hadis); (2) kritik sumber (hadis); dan (3) penyusunan kitab hadis.

Tinjauan secara lintas aliran (inter-sektarian) terhadap kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis memperlihatkan bahwa selama proses *tadwīn* hadis kalangan ulama Sunni ataupun Syi'ah pada dasarnya telah menempuh ketiga langkah itu. Namun, secara lebih spesifik terdapat kesejalaran, di samping juga perbedaan antara keduanya. Menyangkut langkah pengumpulan sumber (hadis), baik ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah sama-sama berupaya mengumpulkan hadis dari para nara sumber. Untuk tujuan itu mereka melakukan pengembaran ke berbagai kota atau negeri yang lebih dikenal dengan *riḥlat fī thalab al-ḥadīth* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Langkah itu sesungguhnya telah dilakukan oleh sebagian sahabat, kemudian dilanjutkan oleh para tabi'in, dan akhirnya menjadi fenomena yang sangat umum bagi para ahli hadis pada abad II H dan III H, atau setelahnya.

Meskipun terdapat perbedaan tertentu menyangkut kriteria kesahihan hadis, pada dasarnya para ulama Sunni dan Syi'ah menerapkan standar yang ketat dalam proses penyeleksian hadis. Hal itu secara jelas tercermin dari rumusan kaidah yang mereka tawarkan. Ulama Sunni dan Syi'ah (Imamiyah) telah sama-sama mengakui tiga unsur kaidah kesahihan hadis: (1) sanad bersambung; (2) periwayat bersifat adil; dan (3) periwayat bersifat dabit. Menurut ulama Sunni, kriteria sanad bersambung, adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan sampai kepada Nabi saw. (*marfū'*). Kriteria bagi periwayat yang adil adalah mencakup unsur-unsur: beragama Islam, bertakwa, balig, berakal, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, tidak berbuat bidah, dan memelihara muruah. Juhum ulama Sunni juga telah menetapkan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria bagi periwayat yang dabit adalah

kuat hafalan mengenai apa yang didengarnya dan mampu menyampaikan hafalan itu kapan saja dia menghendaki. Sementara bagi ulama Syi'ah, kriteria sanad bersambung adalah rangkaian periwayatnya bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan *marfū'*. Hanya yang membedakan dengan ulama Sunni, pengertian *marfū'* di sini adalah sampai kepada Nabi saw. dan dua belas imam maksum. Kriteria periwayat yang adil adalah beragama Islam, bertakwa, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, dan memelihara muruah. Mereka pun berpendirian bahwa tidak seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria periwayat yang dabit adalah kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis. Di luar ketiga unsur kaidah di atas, ulama hadis Sunni mengajukan dua unsur lagi: (1) terhindar dari *syādz*; dan (2) terhindar dari *'illah*. Sementara di sisi lain, sebagian ulama hadis Syi'ah hanya mengajukan unsur (1) dan tidak menyebutkan unsur (2), bahkan sebagian ulama Syi'ah lainnya tidak menyebutkan kedua unsur itu secara eksplisit.

Bab V

KONTRIBUSI *TADWĪN* HADIS DALAM ARUS PERKEMBANGAN HISTORIOGRAFI ISLAM

Pembicaraan dalam bab ini akan memusatkan perhatian pada pengaruh atau kontribusi *tadwīn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam. Sebelum melangkah lebih jauh, perlu dipertegas bahwa dalam studi ini istilah *tadwīn* hadis digunakan dalam dua pengertian sekaligus: (1) proses penghimpunan hadis; dan (2) himpunan (kompilasi) hadis. Jadi, *tadwīn* hadis dapat dipahami sebagai suatu proses kegiatan yang mencakup langkah pengumpulan sumber (hadis), kritik sumber (hadis), dan penyusunan kitab hadis. Selain itu, *tadwīn* hadis juga merujuk pada suatu produk atau hasil, yakni literatur-literatur hadis yang dihasilkan selama proses penghimpunan dan penulisan hadis itu. Demikian pula, historiografi Islam merujuk pada dua pengertian sekaligus: (1) proses penulisan sejarah Islam; dan (2) produk atau karya penulisan sejarah Islam. Jadi, historiografi Islam di satu sisi dimaknai sebagai proses penulisan atau penyusunan karya sejarah Islam, yang didahului dengan langkah pengumpulan sumber, kritik sumber, dan interpretasi. Sementara di sisi lain, historiografi Islam juga merujuk pada suatu produk, yakni kitab atau karya yang dihasilkan selama proses penulisan sejarah Islam.¹ Dalam kerangka pemahaman ini, maka pelacakan kontribusi *tadwīn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam difokuskan pada empat elemen penting: (1) kontribusi literatur hadis sebagai sumber informasi historiografi Islam; (2) kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap historiografi Islam; (3) kontribusi metode kritik hadis terhadap historiografi Islam; dan (4) kontribusi metode penyusunan kitab hadis terhadap historiografi Islam.

¹ Penjelasan lebih lengkap seputar konsep *tadwīn* hadis dan historiografi Islam, lihat kembali pembahasan bab II.

A. Kontribusi Literatur Hadis sebagai Sumber Informasi Historiografi Islam

Kontribusi literatur hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam tidaklah dapat diabaikan. Faruqi mengakui bahwa literatur hadis merupakan sumber yang sangat penting bagi historiografi Islam awal.² Demikian pula, Azyumardi Azra menyebutkan bahwa sejumlah besar hadis yang berserakan dalam berbagai kitab hadis, khususnya aspek hadis historis, merupakan sumber informasi yang penting bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*), serangan militer (*maghâzîy*), dan biografi periwayat hadis (*asmâ' al-rijâl*).³ Al-'Umariy mengakui bahwa literatur hadis telah menyediakan informasi yang melimpah bagi historiografi Islam, khususnya dalam bentuk *sîrah*, meski tidak memberitakan seluruh peristiwa yang terjadi. Ketika beberapa sarjana hadis utama, seperti Ibn Sayyid al-Nâs dalam kitabnya *Uyûn al-Atsâr* dan al-Dzahabiy dalam kitabnya *Târîkh al-Islâm*, menulis tentang *sîrah* sebagian besarnya bersandar pada enam kitab hadis utama: *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ'i'y, dan *Sunan* Ibn Mâjah. Betapapun mereka juga merujuk pada literatur *sîrah* dan sejarah.⁴

² Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyati Delli, 1979), h. 185.

³ Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam Sayed Ali Asgher Razwy, *Mubammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarahwan Timur dan Barat*, terj. Dede Azwar Nurmansyah, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), h. vi; Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 36-43; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramendia Pustaka Utama, 2002), h. 20-29; Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam M. Fethullah Gülen, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Mubammad Saw.*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. vi.

⁴ Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, terj. Huda al-Khaththab, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1416 H/1995 M), vol. I, h. 17.

Lebih jauh lagi, menurut Badri Yatim, penulisan hadis dapat dikatakan sebagai cikal-bakal dari penulisan sejarah (historiografi) Islam. Dari penulisan hadis inilah para sejarawan kemudian memperluas cakupan sejarah, sehingga membentuk satu tema sejarah tersendiri: *maghâziy* (serangan militer yang dipimpin Nabi saw.) dan *sîrah Nabawîyyah* (biografi Nabi saw.).⁵ Dengan begitu, tidak heran jika studi *maghâziy* dan *sîrah* banyak mengambil sumber dari materi hadis. Abdul Ghani Abdullah mengakui bahwa bagi bangsa Arab sejarah mula-mula merupakan cabang dari studi hadis, sehingga pengumpulan riwayat dan kritik terhadapnya banyak dipengaruhi oleh metode dan gaya bahasa *muhadditsîn*. Karena itu, para penulis *sîrah*, *maghâziy*, atau *akbbâr* mengumpulkan dan melacak riwayat-riwayat otoritatif hingga sumbernya yang orisinal. Sumber itu berupa tokoh yang dikenal adil, memiliki pengetahuan langsung terhadap peristiwa yang diriwayatkan karena menyaksikan atau terlibat dalam peristiwa itu.⁶

Sejumlah pandangan yang telah diungkapkan pada dasarnya mengakui bahwa studi *maghâziy* dan *sîrah* mempunyai akar yang kuat dalam studi hadis. Namun, di sisi lain, ada pula sebagian ahli yang berasumsi bahwa studi *maghâziy* berasal dari cerita-cerita rakyat (*folklore*).⁷ Faruqi mencatat bahwa dalam kisah-kisah *maghâziy* terlihat dengan jelas pengaruh studi *ayyâm*. Pengaruh itu antara lain tampak dalam hal-hal berikut: (1) penyebutan syair; (2) gaya bahasanya hiperbolis; dan (3) penyajian hal-hal kecil dari peristiwa perang.⁸ Meski begitu, tetap ada perbedaan antara studi *ayyâm* dan *maghâziy*, di antaranya adalah: (1) periwayat-periwayat *maghâziy* adalah para sahabat Nabi, dan laporan-laporan biografis

⁵ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 41-42, dan 55.

⁶ Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 15-16.

⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 64.

⁸ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 41.

atas sebagian besar mereka masih tersedia untuk kita, sementara periwayat-periwayat kisah *ayyâm* tidak lagi dikenali; (2) kisah-kisah *maghâziy* mengedepankan urutan kronologis seputar ekspedisi-ekspedisi militer yang dilakukan Nabi saw., sementara kisah-kisah *ayyâm* sama sekali lepas dari urutan kronologis; (3) mengenai nilai historis dari kisah-kisah *maghâziy* dan *ayyâm*, kita akan dapat memperoleh petunjuk-petunjuk berharga tentang signifikansi historis dari kisah *maghâziy* setelah menyisihkan syair dan gaya bahasa yang melebih-lebihkan. Akan tetapi, dalam kisah-kisah *ayyâm* terdapat kandungan materi yang sangat sedikit dan tidak dapat dipercaya dari sudut pandang historiografi; (4) kisah-kisah *ayyâm* tidak didukung oleh mata-rantai sanad, sedangkan kisah-kisah *maghâziy* ditransmisikan dengan mengikuti pola hadis dan umumnya didukung oleh mata-rantai sanad; (5) tujuan di balik kisah-kisah *ayyâm* adalah untuk memuja tingkah laku suku dan menciptakan rasa kebanggaan di antara anggotanya. Dalam hal ini hampir tidak pernah dilakukan uji keaslian dan pengesahan. Sebaliknya, dalam kisah-kisah *maghâziy*, di samping didasarkan atas tujuan dan kualitas, juga memiliki kegunaan sebagai rujukan historis. Karenanya, status pelapor *maghâziy* dianggap lebih penting dibandingkan narator *ayyâm* ataupun tukang kisah belaka; dan (6) kisah-kisah *ayyâm*, berbeda dengan *maghâziy*, adalah bentuk-bentuk prasangka yang hanya memuja suku mereka sendiri. Karena itu, ungkapan-ungkapan mereka tidak lepas dari sikap melebih-lebihkan, partisan suku, dan memilih-milih orang yang menjadi kesayangannya.⁹

Dalam perspektif yang lebih luas, Husain Nashshar mengajukan pengamatannya bahwa historiografi Arab Islam memang tumbuh dari dua arus yang berbeda. *Pertama*, arus lama, terdiri atas cerita-cerita khayal dan cerita-cerita rakyat (*folklore*) yang berasal dari sejarah Arab kuno dan diriwayatkan oleh para narator yang berpindah-pindah dari Arab Utara, dalam bentuk

⁹ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 41-42.

ansâb dan *ayyâm*, serta cerita tentang raja-raja Arab Selatan berikut riwayat penaklukan mereka. Biasanya arus lama ini mengambil bentuk syair. Kisah-kisah itu tidak didasarkan atas penanggalan (kronologi) kejadian, antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya tidak berhubungan. *Kedua*, arus baru yang dimunculkan Islam, yakni arus biografi, terdiri atas berita-berita otentik dan mendalam, cabang dari ilmu hadis, dan karena itu melalui kritik dan seleksi. Arus biografi ini juga terdiri atas kisah-kisah yang benar dan terkadang juga khayal yang terdapat dalam diri Nabi saw. Sejarahwan mengumpulkan kisah-kisah itu, menyusunnya, menghubungkan-hubungkan antara yang satu dengan lainnya, dengan disinari ayat-ayat al-Qur'an.¹⁰ Masing-masing dari keduanya mengembangkan mazhab penulisan sendiri, kendati antara arus satu dengan lainnya bisa saling mempengaruhi. Akan tetapi, pada akhirnya arus biografi yang muncul dari dalam Islam mencapai titik dominasi setelah sudut pandang *muhadditsûn* tampil ke posisi dominan dalam penulisan sejarah.¹¹

Lebih jauh, kedua arus penulisan sejarah itu telah menancarkan pengaruhnya terhadap studi *sîrah* dan *maghâziy*. Arus pertama, khususnya *ayyâm*, telah memainkan peran terutama terhadap kehidupan Nabi saw. di Madinah yang penuh dengan cerita peperangan (*ghazwah*). Cerita tentang peperangan itu menyebar bagaikan tersebarnya kisah *ayyâm* di masa pra-Islam. Nabi saw. dalam cerita ini digambarkan sebagai seorang hero (*bathal*) seperti yang biasa terjadi dalam kisah *ayyâm* dari masa pra-Islam.¹² Sementara, arus kedua, yakni penulisan biografi, terdapat

¹⁰ Husain Nashshâr, *Nasy'at al-Tadwîn al-Târikhiy 'ind al-Arab*, (Kairo: Maktabat al-Nahdhal al-Mishriyyah, t.th.), h. 67-68.

¹¹ Azra, "Peranan Hadis", h. 43; Azra, *Historiografi Islam*, h. 28.

¹² Ilse Lichtenstadter, "Arabic and Islamic Historiography", *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977, h. 128; W. Raven, "Sirah", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1997), vol. IX, h. 661; G. Levi Della Vida, "Sira", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. VII, h. 440; Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 68.

di dalamnya corak ilmiah yang lebih mendalam di Madinah, mengungguli negeri-negeri lainnya, karena para sejarawan di sana terikat dengan hadis-hadis sahih melebihi sejarawan lainnya.¹³

Penulisan *sîrah* atau *maghâziy* dari perspektif *ayyâm* antara lain dikembangkan oleh Wahb ibn Munabbih (w. 114 H).¹⁴ Ia adalah seorang narator yang terkenal tentang asal-usul Yaman. Wahb sangat jauh melangkah ke dalam materi cerita rakyat (*folklore*) Yaman yang legendaris dan ditransmisikannya untuk keperluan ahli tafsir dalam penafsiran al-Qur'an ataupun untuk keperluan penulis-penulis *maghâziy*. Selain itu, ia adalah seorang perintis penyusunan *maghâziy*, sebagaimana yang dikembangkan oleh aliran Madinah dalam penulisan sejarah, yaitu pada abad I H.¹⁵ Karya-karya *sîrah* atau *maghâziy* terdahulu, seperti diungkapkan Nashshâr, tidak ada yang memberitahukan bahwa Wahb merupakan salah seorang periwayat *sîrah* atau *maghâziy*,¹⁶ tetapi Hâjî Khalîfah dalam mencatat bahwa dia telah menyusun karya *maghâziy*.¹⁷ Belakangan di kota Heidelberg Jerman ditemukan bagian dari kitab *maghâziy* karya Wahb ibn Munabbih.¹⁸ Seorang sarjana Barat, C. H. Becker berhasil menemukan di antara kumpulan papyrus-papyrus Schott Reinhardt sebuah jilid yang

¹³ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 68; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 44.

¹⁴ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 68.

¹⁵ Muḥammad Aḥmad Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn wa al-Târikh 'ind al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/ 1991 M), h. 15-18; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 51.

¹⁶ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 34. Berdasarkan hasil penelusuran penulis, Wahb ibn Munabbih sebenarnya pernah meriwayatkan *maghâziy*. Lihat Muḥammad ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid II, h. 143.

¹⁷ Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zhubûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid II, h. 604.

¹⁸ Mushthafâ al-Saqâ' *et al.*, "Muqaddimah", dalam Abû Muḥammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sira' al-Nabawiyyah*, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, t.th), juz I, h. 14.

memuat bagian dari kitab *maghâziy* karya Wahb ibn Munabbih.¹⁹ Naskah kitab itu diriwayatkan oleh Muḥammad ibn Abî Bakr—dari Abû Thalhah—dari ‘Abd al-Mun‘im ibn Idrîs—dari ayahnya (Idrîs)—dari Abû Ilyâs—dari Wahb ibn Munabbih.²⁰ Dalam bagian naskah yang ditemukan itu antara lain termuat materi sejarah tentang ‘Aqabah Kubrâ, pertemuan kaum Quraisy di Dâr al-Nadwah, hijrah, dan Perang Bani Khaitsam.²¹

Sementara penulisan *sîrab* atau *maghâziy* dari sudut pandang kedua umumnya dilakukan oleh para ulama hadis. Perhatian terhadap studi *sîrab* atau *maghâziy* dari perspektif hadis bahkan telah diperlihatkan oleh para sahabat. Kalangan sahabat sejak awal tampaknya telah membuat pembedaan (*distinction*) antara hadis hukum (*ḥadîts al-ahkâm*) dengan hadis yang murni historis (*maghâziy*) yang kemudian menjadi cikal bakal historiografi Islam.²²

Meski para sahabat sendiri telah memperlakukan secara berbeda antara hadis hukum dan hadis historis (*maghâziy*), pada kenyataannya mereka tidak membuat pemisahan yang tegas antara keduanya. Mereka bukan hanya meriwayatkan hadis-hadis hukum saja, tetapi juga hadis-hadis historis (*maghâziy*). Justru karena sikap mereka yang lebih longgar ketika menghadapi hadis-hadis historis, boleh jadi periwiyatan hadis tentang *maghâziy* menyebar dengan pesat memasuki periode sahabat. Permintaan khalifah ‘Umar untuk mempersedikit periwiyatan hadis, oleh sebagian kalangan ditafsirkan agar para sahabat membatasi periwiyatan hadis mengenai masa-masa yang dilalui Nabi saw. dan cerita-cerita perang (*maghâziy*) yang waktu itu sangat diminati oleh para tukang

¹⁹ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 34-35; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 93, 97.

²⁰ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 97.

²¹ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 35.

²² Muhammad Zubayr Shiddiqi, “Hadith—A Subject of Keen Interest”, dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 13.

cerita.²³ Penafsiran ini diperkuat oleh sebuah riwayat dari ‘Umar. Ia telah berkata, “Persedikitlah riwayat hadis dari Rasûlullâh saw., kecuali tentang masalah yang dikerjakan oleh beliau sendiri.”²⁴ Dari pernyataan itu bukan berarti bahwa kisah-kisah perang (*maghâzîj*) tidak penting sebab apa yang dilakukan oleh Rasûlullâh saw. dalam peperangan juga wajib diikuti. Namun, persoalannya ‘Umar tampak khawatir jika peristiwa-peristiwa perang dan kejadian-kejadian di antar kabilah yang menentang dakwah pada masa-masa awal diceritakan kembali, maka akan dapat menimbulkan kerawanan dan mengganggu stabilitas di antara mereka.²⁵

Dari kalangan sahabat terdapat nama ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs (w. 78 H), yang selain menghimpun hadis-hadis hukum, juga mengumpulkan hadis-hadis historis (*maghâzîj* atau *sirah*). Ia adalah seorang sahabat yang dikenal sebagai ahli tafsir, hadis, fikih, bahasa, syair, *akbbâr* masa lalu, nasab, dan lainnya.²⁶ Demikian luas ilmunya, sehingga ‘Ubaidullâh ibn ‘Abdillâh ibn ‘Utbah memberikan kesaksian, “Dia pada suatu hari tidak mengajarkan apa pun dalam majelisnya, kecuali tentang fikih, suatu hari lagi tentang tafsir (takwil), suatu hari tentang *maghâzîj*, suatu hari tentang syair, suatu hari tentang *ayyâm al-‘Arab*.”²⁷ Sudah cukup terkenal bahwa Ibn ‘Abbâs meninggalkan kitab-kitab yang jumlahnya sangat banyak sehingga untuk mengangkutnya harus menggunakan unta. Kitab-kitab itu berada di tangan Kuraib ibn Muslim. Setelah itu, Kuraib mewariskannya kepada Mûsâ ibn

²³ Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawîy wa Târîkh Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1413 H/1992 M), juz I, h. 133; Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadîth Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 58.

²⁴ Seperti dikutip dalam Mahmud Abû Rayyah, *Adlwâ’ ‘alâ al-Sunnat al-Muhammadiyah au Dîfâ’ ‘an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.), h. 55.

²⁵ Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 134.

²⁶ Tarhîniy, *al-Mu’arrikhûn*, h. 42.

²⁷ Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 368.

‘Uqbah.²⁸ Sahabat lainnya adalah ‘Abdullâh ibn ‘Amr (w. 63 H). Ia menuliskan apa saja yang diterima dari Nabi saw. dan dihimpun dalam sahifah yang dikenal dengan *al-Shahîfat al-Shâdiqah*.²⁹ Sahifah ini berisi hadis-hadis yang mencakup berbagai masalah agama, sehingga sebagian peneliti menganggapnya sebagai kitab *jâmi’* paling awal.³⁰ ‘Amr ibn Syu‘aib, cucu ‘Abdullâh, telah meriwayatkan banyak hadis mengenai *sîrah* yang terdapat dalam sahifah itu melalui bapaknya, Syu‘aib.³¹ Sahabat terkemuka lainnya yang juga mempunyai perhatian besar terhadap hadis-hadis historis (*maghâziy* atau *sîrah*) adalah Barrâ’ ibn ‘Âzib (w. 72 H). Barrâ’ telah mendiktekan hadis kepada orang-orang yang datang dalam majelisnya. Ia pun mendiktekan cukup banyak materi hadis tentang *maghâziy*. Hal itu antara lain diketahui dari riwayat-riwayat Abû Ishâq al-Sab‘iy dari Barrâ’ dalam masalah *maghâziy*.³² Di tangan para sahabat materi hadis (hukum) dan *maghâziy* agaknya

²⁸ Muḥammad ibn Shâmil al-Sulamîy, *Manhaj Kitâbat al-Târikh al-Islâmîy*, (Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M), h. 327.

²⁹ al-Ḥasan ibn ‘Abd al-Rahmân al-Râmahurmuzîy, *al-Muḥaddîts al-Fâshil bain al-Rânîy wa al-Wâ’iy*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1404 H/1984 M), h. 366; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; Abû Bakr Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghðâdiy, *Taqyîd al-‘Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ’ al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974), h. 84-85.

³⁰ Jamila Shaukat, “Pengklasifikasian Literatur Hadis”, *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 23. Kitab *jâmi’* sendiri biasa diartikan sebagai kitab yang menghimpun hadis dalam berbagai masalah agama dan umumnya ditempatkan di bawah delapan judul utama: (a) akidah (*al-‘aqâ’id*); (b) hukum (*al-ahkâm*); (c) kesalehan dan asketisme (*al-ruqaq*); (d) etika makan dan minum (*âdâb al-tha‘âm wa al-syarâb*); (e) tafsir, sejarah, dan biografi (*al-tafsîr wa al-târikh wa al-siyar*); (f) berjalan, berdiri, dan duduk (*al-safar wa al-qiyâm wa al-qu‘ûd*) atau bisa juga disebut dengan tabiat (*al-syamâ’ûl*); (g) kekacauan (*al-fitan*); dan (h) perilaku yang baik dan buruk (*al-manâqib wa al-matsâlib*). Lihat Abû al-‘Ulâ Muḥammad ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abd al-Rahîm al-Mubârkaḥfûriy, *Muqaddimat Tubḥat al-Aḥwâdzîy Syarḥ Jâmi’ al-Tirmidzîy*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.t.), juz I, h. 64; Muḥammad ibn ‘Alwiyy al-Mâlikîy al-Ḥasanîy, *al-Manbal al-Lathîf fî Ushûl al-Ḥadîts al-Syarîf*, (Jedah: Mathâbi’ Saḥr, 1410 H/1990 M), h. 261; Shubḥîy al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushtalahuhû*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’în, 1988 M), h. 122.

³¹ al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 327.

³² al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 328.

masih berbaur dalam satu karya kumpulan hadis. Karenanya, yang dimaksud kumpulan *maghâziy* waktu itu tidak lain adalah sahifah ataupun naskah koleksi hadis.

Lebih lanjut, menurut catatan Sa'îd Ramadlân al-Bûthiy, dokumentasi tertulis hadis pada dasarnya mendahului penulisan *sîrah* dan *maghâziy*. Sebagaimana diketahui, dokumentasi tertulis hadis telah berlangsung sejak periode kenabian, dan bahkan sebagiannya atas perintah Nabi saw. Sementara penulisan *sîrah* Nabi saw. dan *maghâziy* lebih belakangan dibanding dengan hadis, karena para sahabat sendiri lebih senang meriwayatkan *sîrah* dan *maghâziy* secara lisan.³³ Itulah sebabnya, walaupun materi *sîrah* dan *maghâziy* sebagiannya telah dicatat oleh para sahabat, maka bentuk penyusunannya masih menyatu dengan naskah kumpulan hadis.³⁴

Fase peralihan dari studi hadis menuju studi *maghâziy* baru terjadi pada periode tabi'in. Dalam sejarahnya, sejak paruh kedua abad I H telah mulai dilakukan penulisan *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari penulisan hadis.³⁵ Adalah Abân ibn 'Utsmân (w. 105 H) yang dapat disebut sebagai simbol peralihan dari studi hadis kepada studi *maghâziy*.³⁶ Dia dianggap sebagai orang pertama yang menyusun kumpulan khusus tentang *maghâziy*.³⁷ Pada kenyataannya karya *maghâziy* yang ditulis oleh Abân sudah tidak ditemukan lagi, kecuali sebuah *shuhuf* yang berisi hadis-hadis tentang kehidupan Nabi saw., peperangan, dan ekspedisi militer beliau.³⁸ Karena itu, menurut Faruqi, karya Abbân ini bukan

³³ Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthiy, *Fiqh al-Sîrat al-Nabawiyah*, (Kairo: Dâr al-Islâm, 1419 H/1999 M), h. 18. Lihat pula, al-Sayyid Muḥammad 'Aqîl ibn 'Aliy al-Mahdiliy, *Madkhal ilâ al-Sîrat al-Nabawiyah: al-Dirâsât wa Minhâjubâ*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1416 H/1996 M), h. 21.

³⁴ al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawiyah*, h. 21.

³⁵ Muḥammad Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyah fî al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Kairo: Dâr al-Thibâ'at al-Muḥammadiyah, 1390 H/1970 M), h.24.

³⁶ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhîn*, h. 43.

³⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42.

³⁸ Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyah*, h. 24.

monograf yang independen, malahan merupakan koleksi hadis sebagaimana sahifah-sahifah serupa.³⁹ Dilaporkan bahwa al-Mughîrah ibn ‘Abd al-Rahmân memiliki salinan (*copy*) dari kumpulan *maghâziy* itu yang pernah dibacakan padanya, dan dia menganjurkan anaknya untuk membaca salinan itu.⁴⁰

Studi lebih lengkap tentang *maghâziy* dilakukan oleh ‘Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H). Ia merupakan orang pertama yang menulis kitab lebih baik tentang *maghâziy*, dan karenanya oleh sebagian peneliti ia sering dipandang sebagai pendiri studi *maghâziy*. Namun sayangnya, karya itu tidak ditemukan lagi dan hanya fragmen-fragmennya yang tersisa dalam bentuk kutipan pada karya-karya sejarawan muslim sesudahnya, seperti Ibn Ishâq, al-Thâbariy, al-Wâqidiy, Ibn Sayyid al-Nâs, dan Ibn Katsîr. Kutipan-kutipan mereka merupakan tulisan paling awal tentang *maghâziy* yang sampai ke tangan kita.⁴¹ Isi *maghâziy* karya ‘Urwah tidak hanya terbatas pada peperangan Nabi saw., tetapi juga mencakup aspek kehidupan lainnya, seperti permulaan Nabi saw. menerima wahyu dan sejumlah masalah pribadi beliau. Dari fragmen-fragmen *maghâziy* karya ‘Urwah yang sampai ke tangan kita, jelas bahwa dia telah mendasarkan karyanya pada hadis historis yang dikumpulkannya sendiri.⁴² Dia, karena kedudukan sosialnya yang tinggi, dapat memperoleh data-data sejarah dari sumber-sumber primernya, khususnya dari ‘Â’isyah dan keluarga al-Zubair.⁴³ Seperti halnya Abân, ‘Urwah mencantumkan sanad dalam sebagian riwayat yang dianggap penting, seperti turunnya wahyu dan hijrah, meski pada saat itu belum muncul *mushthalah al-hadîts* dan belum juga ditetapkan patokan-patokan yang teliti

³⁹ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 220.

⁴⁰ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 60.

⁴¹ ‘Effat al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi’ Usmani, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 264; Tarhîniy, *al-Mu’arrikhân*, h. 43-44; Azra, “Peranan Hadis”, h. 44-45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 30-31.

⁴² Azra, “Peranan Hadis”, h. 45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 31.

⁴³ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264-265.

dalam menguji suatu riwayat.⁴⁴ Namun, dalam sebagian riwayat, ia justru tidak mencantumkan sanad sama sekali. Hal itu apabila berasal dari para nara sumber yang kredibel, seperti ‘Â’isyah, keluarga al-Zubair, dan Usâmah ibn Zaid.⁴⁵

Sepeninggal ‘Urwah, studi *maghâziy* dikembangkan lebih jauh oleh ‘Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm, ‘Ashim ibn ‘Umar, Ibn Syihâb al-Zuhriy. ‘Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm (w. 130-135 H) disebutkan pernah menyusun kitab tentang *maghâziy*. Karya *maghâziy* itu kemudian diriwayatkan oleh kemenakan laki-lakinya, ‘Abd al-Mâlik ibn Muḥammad ibn Abî Bakr (w. 176 H).⁴⁶ ‘Abdullâh ibn Abî Bakr juga dikabarkan meriwayatkan hadis-hadis yang berhubungan dengan *sîrah* atau *maghâziy* dari bapaknya, Abû Bakr ibn Hazm (w. 117 H). Selanjutnya, Ibn Ishâq, al-Wâqidiy, Ibn Sa‘ad, dan al-Thabariy, mengutip dari ‘Abdullâh hadis-hadis seputar *sîrah* atau *maghâziy* tersebut. Dalam laporannya, ‘Abdullâh antara lain mengungkapkan tentang masa kecil Nabi saw., delegasi kabilah-kabilah yang datang kepada Rasûlullâh saw., serta perang terhadap kaum murtad yang terjadi setelah wafatnya beliau.⁴⁷

‘Ashim ibn ‘Umar al-Zhafariy (w. 120 H) juga dilaporkan mempunyai kitab tentang *sîrah* dan *maghâziy*.⁴⁸ Ia memang memiliki pengetahuan yang luas seputar *sîrah* dan *maghâziy*. Demikian luas pengetahuannya, sehingga ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz pernah menugaskannya untuk mengajar materi *maghâziy* dan riwayat hidup para sahabat di Masjid Damaskus.⁴⁹ Para sejarawan

⁴⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

⁴⁵ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 44.

⁴⁶ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 74.

⁴⁷ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 47.

⁴⁸ Azami, *Early Hadîth Literature*, h. 79.

⁴⁹ Shibli Nu‘mani, *Sirat-un-Nabi: The Life of Prophet*, terj. M. Tayyib Badayuni, (New Delhi: Rightway Publications, 2001), vol. I, h. 27-28; Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 47; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 58.

muslim sesudahnya, seperti Ibn Ishâq dan al-Wâqidiy, banyak mengutip riwayat darinya.⁵⁰

Penyusun kitab *maghâziy* yang paling terkenal dan otoritatif adalah al-Zuhriy (w. 124 H), ulama hadis yang pernah berguru kepada Abân ibn ‘Utsmân dan ‘Urwah ibn Zubair. Dalam perpustakaan Bani Umayyah di Damaskus terdapat tumpukan buku berjilid-jilid yang berisi bahan-bahan ilmiah yang dikumpulkannya.⁵¹ Selain *maghâziy*, dia juga menulis tentang *sîrah*. Bahkan, sebagian peneliti menyatakan bahwa al-Zuhriy merupakan orang pertama yang menyusun kitab tentang *sîrah* dan kitab itu termasuk karya *sîrah* pertama yang disusun dalam Islam. Kitab itu termasuk karya *sîrah* yang paling andal dan sahih, sehingga Ibn Ishâq banyak menjadikannya sebagai sumber.⁵²

Studi *sîrah* dan *maghâziy* ini kemudian diteruskan oleh tiga murid al-Zuhriy: Mûsâ ibn ‘Uqbah, Ma‘mar ibn Râsyid, dan Ibn Ishâq. Mûsâ ibn ‘Uqbah (w. 141), dikabarkan telah menyusun kitab tentang *sîrah* atau *maghâziy*.⁵³ Namun sayangnya, kitab ini tidak ditemukan lagi, dan hanya ada beberapa bagian darinya yang dapat dijumpai dalam karya Ibn Sa‘ad (*al-Thabaqât*) dan karya al-Thabariy yang banyak mengutip darinya tentang *sîrah* Nabi, *al-khulafâ’ al-râsyidîn*, dan Bani Umayyah.⁵⁴ Sebagian isi dari karya itu juga termuat dalam *Aḥādîs Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn ‘Uqbah* karya Yûsuf ibn Muḥammad Qâdliyy Syuhbah (w. 789 H).⁵⁵

⁵⁰ Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhân*, h. 47; Azra, *Historiografi Islam*, h. 33.

⁵¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42.

⁵² Sa‘ad Muḥammad Muḥammad al-Syaikh al-Murshifiy, *al-Jâmi‘ al-Shahîḥ li al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Kuwait: Makrabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M), h. 64-65.

⁵³ Syams al-Dîn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Sakhâwiyy, *al-Îlân bi al-Taubîk li Man Dzamm al-Târikh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 157; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 79; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 269.

⁵⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 68-69.

⁵⁵ Yûsuf ibn Muḥammad ibn ‘Amr Qâdliyy Syuhbah, *Aḥādîs Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn ‘Uqbah*, (Beirut: Mu‘assasat Rayyân, 1412 H/1991 M), h. 57-97.

Ma‘mar ibn Râsyid (w. 152 H) dikabarkan juga telah menulis karya tentang *maghâziy*.⁵⁶ Ia dinilai sebagai seorang ahli hadis yang dapat dipercaya.⁵⁷ Demikian pula, Ma‘mar termasuk salah seorang arsitek ilmu hadis.⁵⁸ Ia juga dipandang sebagai salah seorang sarjana hadis yang paling awal menyusun karya kompilasi hadis secara sistematis.⁵⁹ Kitab *maghâziy* itu sendiri telah hilang, tetapi laporan-laporan Ma‘mar ditemukan dalam karya-karya sejarah Islam awal yang ditransmisikan melalui muridnya, ‘Abd al-Razzâq.⁶⁰ Sementara itu, Ibn Ishâq (w. 151 H) telah dikenal sebagai penyusun kitab *sîrah* atau *maghâziy*.⁶¹ Namun sayangnya, metode penyusunan kitab itu sudah mulai membebaskan diri dari metode riwayat dalam studi hadis, sehingga mendapatkan sejumlah kritik dari para ahli hadis.⁶²

Meskipun Abân ibn ‘Utsmân, ‘Urwah ibn al-Zubair, ‘Abdullâh ibn Abî Bakr, ‘Ashim ibn ‘Umar, al-Zuhriy, dan Mûsâ ibn ‘Uqbah, dan Ma‘mar ibn Rasyîd, berusaha menyusun karya *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari karya hadis, tampaknya belum dilakukan pemisahan yang tegas antara studi sejarah dan hadis. Al-Sharqawi mengakui bahwa pertumbuhan ilmu sejarah di kalangan umat Islam bercampur aduk dengan studi hadis, baik dari segi materi maupun metodologinya. Dari sisi materi berkisar pada kisah Nabi Muḥammad saw. dan peperangan kaum muslim. Sementara dari sisi metodologi berkisar pada penyebutan sanad dan pengukuhan riwayat dalam mendeskripsikan setiap berita.

⁵⁶ Nu‘mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 29; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 148.

⁵⁷ al-‘Umariy, *Madīnan Society*, vol. I, h. 31.

⁵⁸ Nu‘mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 28-29.

⁵⁹ Muḥammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 182; Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz al-Khūliy, *Miftâḥ al-Sunnat au Târīkh Funûn al-Ḥadīth*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 21.

⁶⁰ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 271.

⁶¹ Nu‘mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 22-23; Tarḥîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 50.

⁶² al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 266.

Studi sejarah mulai berusaha melepaskan diri dari ilmu hadis pada abad II H.⁶³

Menurut Ismâ'îl Kâsyif, pada awalnya kitab-kitab *sîrah* atau *maghâziy* termasuk karya sejarah yang menghimpun antara materi hadis dan sejarah sekaligus. Hal itu adalah wajar karena *sîrah* atau *maghâziy* tumbuh dan berkembang di Madinah yang mendapat predikat sebagai “*Dâr al-Sunnah*”, dan di kota inilah berdiam para sahabat yang menyaksikan Nabi saw. dan mendengarkan hadis-hadisnya, serta menyampaikan hadis-hadis itu kepada para tabi'in. Penulisan *sîrah* atau *maghâziy* sendiri pada kenyataannya belum

⁶³ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264-266. Al-Sulamiy telah memotret perjalanan historiografi Islam yang dibagi menjadi tiga fase. Fase pertama, fase historiografi secara perorangan yang dalam hal ini penulis *khabar* (*ikhbârîy*) dan sejarawan (*mu'arrikh*) mengkompilasikan dan mengkodifikasikan berita yang didengarnya dari para nara sumber (periwayat) yang telah menyaksikan kejadian atau mendengar dari orang yang menyaksikan kejadian, ataupun kejadian-kejadian yang disaksikan secara langsung oleh penulis *khabar* dan ahli sejarah. Semua itu dituangkan dalam sahifah-sahifah (*shuhuf*) yang tidak disusun secara sistematis dan berdasarkan bab. Sehingga dalam satu sahifah dapat ditemukan *khabar* tentang *sîrah* Nabi saw., syair, nasab, dan lainnya. Fase kedua, fase penulisan tema-tema sejarah yang terpisah-pisah dan berdiri sendiri, serta lahirnya risalah-risalah kecil di bidang sejarah. Pada fase ini para penulis *khabar* mulai mengklasifikasikan materi-materi sejarah yang satu dengan lainnya dan mengkhususkan setiap tema pada satu kitab atau risalah. Hal itu kira-kira berlangsung sepanjang abad II H. Di antara tokohnya adalah: Muḥammad ibn al-Sâ'ib al-Kalbiy (w. 146 H) yang menulis kitab tentang *ansâb, akhbâr*, atau lainnya, 'Awwânah ibn al-Ḥakam (w. 147 H) yang menulis kitab dengan sebutan *al-Târikh* dan menyusun kitab lain tentang biografi Mu'awiyah dan Bani Umayyah, Ibn Ishâq (w. 151 H) yang merupakan penulis kitab *Sîrah*, Abû Mikhnaf (w. 157 H) yang menulis kitab tentang perang Jamal, Siffin, dan masih banyak lagi, serta Abû Yaqzhân al-Nassâbah (170 H) yang menulis kitab *al-Nasab al-Kabîr* dan lainnya. Fase ketiga, fase lahirnya karya-karya sejarah yang lengkap dan disusun berdasarkan urutan waktu (kronologis). Di antara ahli sejarah yang muncul pada fase ini adalah: Khalifah ibn Khayyâth, Abû Ḥanifah al-Dinawariy, al-Ya'qûbiy, dan al-Thabariy. Akan tetapi, bentuk kronologis ini embrionya telah ada pada karya-karya sejarah fase kedua, misalnya yang ditulis oleh Ibn Ishâq, 'Awwânah ibn al-Ḥakam, dan juga Ḥaitsam ibn 'Adiy (w. 207 H) yang salah satu karyanya diberi judul *al-Târikh 'alâ al-Sinn*. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 320-325.

menyebar ke kota-kota di luar Madinah, kecuali pada abad II H.⁶⁴ Kâsyif pun mengakui bahwa awal penulisan karya sejarah mempunyai keterkaitan yang erat dengan hadis. Semula studi hadis bersandar pada periwayatan lisan, baru kemudian pada abad II dan III H dilakukan kodifikasi secara lebih menyeluruh. Begitupun studi sejarah di kalangan umat Islam pada mulanya membahas tentang biografi (*sîrah*) Nabi saw., perilaku-perilaku sahabat dan umat Islam, dan cerita-cerita perang. Seperti halnya studi hadis, studi sejarah semula juga bersandar pada periwayatan lisan. Karena itu, pada awalnya studi sejarah mempunyai karakter yang tidak berbeda dengan studi hadis, hanya bedanya para ahli hadis lebih tertarik pada riwayat-riwayat yang menjadi dasar hukum fikih dan akhlak, sedangkan para ahli sejarah lebih mengkonsentrasikan pada riwayat-riwayat yang bertalian dengan kejadian-kejadian historis.⁶⁵

Hubungan yang erat antara studi hadis dengan historiografi Islam pada dasarnya bukan hanya terletak pada sumbangan materi hadis terhadap penulisan sejarah Islam, tetapi lebih dari itu studi *sîrah* dan *maghâzîy* semula merupakan bagian yang tak terpisahkan dari hadis.⁶⁶ Apalagi para penulis sejarah Islam awal hampir seluruhnya adalah ahli hadis. Mereka memiliki kesadaran atau

⁶⁴ Sayyidah Ismâ'îl Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâbij al-Baḥs Fîh*, (Kairo: Maktabat al-Khanjîy, 1976), h. 26.

⁶⁵ Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy*, h. 25. Sejauh ini, dianalogikan bahwa studi adab—termasuk di dalamnya *khâbar* (sejarah)—dan hadis merupakan dua sungai kembar yang mengalir dari mata air yang sama, tetapi akhirnya berpisah karena perbedaan pandangan dan orientasi intelektual. Lihat George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, (Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990), h. 105.

⁶⁶ Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawîyyat*, h. 23; al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawîyyat*, h. 19; al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Ṣhabîh*, h. 62. Menurut Yûsuf Khaury, studi *maghâzîy* atau *sîrah* jika dilihat dari satu segi merupakan cabang ilmu sejarah (*târîkh*), tetapi jika dilihat dari segi penetapan hadis dan *atsar* dianggap sebagai cabang ilmu hadis. Lihat Yûsuf Khaury, *al-'Ulûm 'inda al-'Arab: Tabwîb wa Ta'ârîf wa Nushûsh*, (Beirut: Mansyûrât Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M), h. 66.

kepedulian terhadap kemurnian dan kelestarian misi historis Nabi saw. sehingga mendorongnya untuk mengabdikan diri pada studi hadis. Inilah yang kemudian memunculkan pengumpulan dan penulisan hadis, baik yang bersifat hukum maupun historis. Hadis historis pada gilirannya memberikan bahan yang cukup melimpah bagi penulisan sejarah kehidupan Nabi saw. dalam bentuk *sîrah* dan *maghâziy*.⁶⁷

Lebih jauh, jika ditilik dari segi konseptual, *sîrah* tampaknya juga mempunyai hubungan yang sangat erat dengan sunnah. *Sîrah* yang dari segi bahasa berarti “jalan” (*tharîqah*) dan “cara” (*sunnah*) adalah perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irhâsh* (kejadian yang luar biasa sebelum menjadi rasul) yang melapangkan jalan bagi kerasulannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, menjalankan dakwahnya, hingga akhirnya meninggal dunia.⁶⁸

Sementara itu, sunnah yang secara harfiah berarti “jalan” (*tharîqah*) dan “perjalanan hidup” (*sîrah*) adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, dan generasi di bawahnya, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, hal-ihwal, biografi (*sîyar*), peperangan (*ayyâm*), hingga gerak dan diam dalam kondisi jaga dan tidur. Pengertian sunnah seperti ini merupakan definisi yang paling luas dari kalangan ahli hadis (*muhadditsîn*).⁶⁹ Mayoritas ulama ahli hadis sendiri telah memasukkan penampilan fisik dan budi pekerti, biografi (*sîrah*), serta peperangan Nabi saw. (*maghâziy*) dalam kategori sunnah (hadis).⁷⁰ Lain halnya dengan para ulama ushul fikih (*ushûliyyûn*)

⁶⁷ Azra, *Historiografi Islam*, h. 44.

⁶⁸ al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shabîh*, h. 62.

⁶⁹ Muḥammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathbrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 3.

⁷⁰ Muḥammad Muḥammad Abû Zahwu, *al-Ḥadîts wa al-Muhadditsîn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 10; Muḥammad Thâhir al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Ḥadîts al-Nabawiy al-Syarfî*, (t.t.: Mu'assasât 'Abd

yang umumnya tidak memasukkan penampilan fisik, budi pekerti, biografi (*sîrah*), dan peperangan Nabi saw. (*maghâziy*) dalam kategori hadis karena menurut mereka sunnah (hadis) adalah segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. yang berhubungan dengan hukum syariat.⁷¹ Perbedaan yang terjadi antara kalangan ulama hadis dengan ulama ushul fikih dalam merumuskan definisi hadis (sunnah) ini boleh jadi karena adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat profil Nabi saw. Kalangan ulama ushul fikih melihat figur Nabi saw. sebagai orang yang meletakkan undang-undang kehidupan bagi umat manusia dan meletakkan kaidah-kaidah bagi para mujtahid yang datang setelahnya. Karenanya, perhatian mereka hanya pada perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. yang berkaitan dengan hukum syariat. Sementara kalangan ulama hadis melihat figur Nabi saw. sebagai pemimpin yang memberi petunjuk jalan dan nasihat yang diinformasikan oleh al-Qur'an sebagai contoh atau teladan bagi umat Islam. Karenanya, mereka meriwayatkan apa saja yang berasal dari Nabi saw., baik berupa biografi (*sîrah*), akhlak, tabiat (*syamâ'il*), berita dan perkataan, serta perbuatan, baik yang berkaitan dengan hukum syariat atau tidak.⁷²

Bahkan, menurut penilaian Bravmann, secara konseptual *sîrah* dan sunnah pada dasarnya merupakan dua istilah yang ekuivalen (sama arti). Istilah *sîrah* dalam sebuah ungkapan "*sunnatu Rasulillahi wa siratuhû*", menurutnya, ekuivalen dengan term sunnah. Dalam ungkapan itu, term sunnah yang disebutkan secara beriringan dengan term *sîrah* pada dasarnya hanya merupakan gaya bahasa saja, sementara makna kedua term itu adalah sama.

al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.), h. 59; Muḥammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 16.

⁷¹ Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 28; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 19; al-Jawâbiy, *Jubûd al-Muḥaddîsîn*, h. 64.

⁷² al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 18; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 15.

Sehingga ungkapan itu bisa mengandung arti “praktik dan cara kerja Nabi saw.”, dan tidak diartikan dengan “praktik (*sunnah*) dan sejarah kehidupan (*sîrah*) Nabi saw.”⁷³ Term *sîrah* sendiri, menurut Bravmann, pada dasarnya digunakan untuk merujuk “praktik Nabi saw.” seperti halnya term *sunnah*, tetapi kemudian mengalami pergeseran, karena ada kecenderungan untuk membedakan antara “praktik Nabi saw.” dengan “praktik dua khalifah, Abû Bakr dan ‘Umar” (*sîrat al-khalîfatain*). Khalifah ‘Utsmân, misalnya, dalam sumpahnya hanya menggunakan term *sîrah*, dan tidak dengan term *sunnah*, untuk merujuk “praktik atau cara kerja Nabi saw.”⁷⁴ Padahal, sebelum ‘Utsmân term *sîrah* dan *sunnah* digunakan dalam arti yang sama. Hal itu antara lain ditemukan pada ungkapan “*wakâna min sunnati ‘Umara wa sîratibi...*” yang dalam konteks ini term *sîrah* dianggap ekuivalen dengan term *sunnah*.⁷⁵

Dari sini tidak berlebihan jika menurut para ahli hadis, *maghâziy* dan *sîrah* Nabi saw. menempati bagian yang tidak kecil dari pembahasan hadis. Para penyusun karya kompilasi hadis pada umumnya tidak ketinggalan untuk mencantumkan materi-materi hadis yang berkaitan dengan riwayat hidup Nabi saw., peperangan-peperangannya, keistimewaan-keistimewaannya, budi pekerti yang baik dari beliau ataupun para sahabatnya. Langkah seperti ini terus ditempuh sampai akhirnya *maghâziy* dan *sîrah* dalam penyusunannya melepaskan diri dari disiplin hadis, dan kemudian menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri.⁷⁶

Barangkali tidak terlalu mengejutkan jika kitab-kitab *jâmi‘* dan yang sejenisnya, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Jâmi‘*

⁷³ M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, (Leiden: E. J. Brill, 1972), h. 130.

⁷⁴ Bravmann, *The Spiritual Background*, h. 127-128.

⁷⁵ Bravmann, *The Spiritual Background*, h. 130.

⁷⁶ al-Murshifiy, *al-Jâmi‘ al-Shahîh*, h. 62; Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 23.

al-Tirmidziy, dan *al-Kâfîy* al-Kulainiy mencantumkan hadis-hadis tentang *sîrah*, *maghâziy*, dan *syamâ'îl* karena kitab-kitab itu memang menghimpun hadis-hadis yang meliputi seluruh bidang agama. Akan tetapi, yang justru menarik adalah kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab fikih, seperti *Muwaththa'* Mâlik, *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq, *Sunan* Abî Dâwud, *Sunan* al-Nasâ'iy, dan *Sunan* Ibn Mâjah, ternyata juga mencantumkan hadis-hadis historis, selain hadis-hadis hukum. Begitupun kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan urutan nama sahabat, seperti *Musnad* Ahmad ibn Hanbal dan *Musnad* al-Humaidiy juga tidak ketinggalan mencantumkan hadis-hadis historis.

Lebih jauh, jika dilihat dalam kitab *Muwaththa'* yang ditulis oleh Imâm Mâlik akan ditemukan pembahasan tentang *sîrah* dan *maghâziy*. Dalam kitab *Muwaththa'* Imâm Mâlik melalui riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy dijumpai bab khusus tentang biografi (*bâb al-siyar*). Dalam bab *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*) ini antara lain ditemukan sebuah hadis yang menceritakan bahwa Nabi saw. pernah mengirim laskar militer (*sariyyah*) ke arah Nejd, dan mereka memperoleh harta rampasan yang banyak berupa unta. Harta rampasan itu kemudian dibagi di antara anggota laskar itu.⁷⁷ Dalam karya itu juga ditemukan bab tentang sifat Nabi saw. (*bâb shifat al-Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam*), yang di dalamnya terdapat sebuah hadis yang menjelaskan tentang postur tubuh Nabi saw., warna kulit, dan bentuk rambutnya.⁷⁸ Selain itu, dalam kompilasi hadis karya Mâlik ibn Anas itu juga terdapat bab tentang keutamaan para sahabat Nabi saw. (*bâb fadlâ'il ashab al-Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam*).⁷⁹ Sementara itu, dalam *Muwaththa'* Mâlik riwayat Yahyâ al-Laitsiy ditemukan bab jihad (*kitab al-jihâd*), bab tentang sifat Nabi saw. (*kitab shifat al-*

⁷⁷ Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahîy, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy, (t.t.: Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.), h. 308.

⁷⁸ Mâlik, *Muwaththa'*, h. 334.

⁷⁹ Mâlik, *Muwaththa'*, h. 333.

Nabiy shallallâh ‘alaih wa sallam), dan bab tentang nama-nama Nabi saw. (*kitâb asmâ’ al-Nabiy shallallâh ‘alaih wa sallam*).⁸⁰

Kitab *Mushannaf* ‘Abd al-Razzaq menyebutkan lebih banyak lagi hadis yang berhubungan dengan masalah jihad dan *maghâzîy*. Dalam kitab ini ada bab khusus tentang jihad (*kitâb al-jihâd*), yang isinya antara lain membahas kewajiban jihad, orang yang mati syahid, jumlah peperangan Nabi saw., dan masih banyak lagi.⁸¹ Selain itu, dalam kitab yang sama juga terdapat bab tentang *maghâzîy* (*kitâb al-maghâzîy*), dengan materi pembahasan yang tak kalah luasnya mencakup Perang Hudaibiyah, Perang Badar, Perang Hudzail, Perang Bani Nadlir, Perang Uhud, Perang Ahzab dan Bani Qarizhah, Perang Khaibar, Perang Fath Makkah, Perang Hunain, Perang Bi’r Ma‘unah, Perang Dzat Salasil, Perang Qadisiyah, dan lain-lain.⁸²

Sementara kitab *Musnad* Ahmad ibn Hanbal mencantumkan banyak sekali hadis yang berkaitan dengan *sîrah* dan *maghâzîy*. Hadis-hadis itu antara lain membahas tentang kelahiran Nabi saw., nasabnya, nama-namanya, keutamaan-keutamannya, dakwahnya, isra mikraj, hijrah, Perang Abwâ’, Perang ‘Usyairah, Perang Badar, Perang Uhud, Perang Khaibar, Perang Tabuk, dan penaklukan Makkah.⁸³ Begitupun kitab *al-Musnad* karya al-Humaidiy memuat sejumlah hadis historis yang antara lain mengenai Perang Uhud, Perang Khandaq, Perang Hunain, Perang

⁸⁰ Abû ‘Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahîy, *al-Muwatbitha*, riwayat Yahyâ ibn Yahyâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy (Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M), h. 271-287, 560-570, 610.

⁸¹ Abû Bakr ‘Abd al-Razzâq ibn Hammâm al-Shan‘ânîy, *Mushannaf*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1403 H/1983 M), juz V, h. 181-312.

⁸² ‘Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz V, h. 313-492.

⁸³ Kumpulan hadis-hadis tentang *sîrah* dan *maghâzîy* itu dapat dilihat dalam Ahmad ‘Abd al-Rahmân al-Bannâ, *al-Fath al-Rabbânîy Tartîb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syaibânîy*, (Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.), juz XII, h. 2-285; juz XX, h. 175-302.

Saif al-Bahriy dan Jaisy al-Khabth, penaklukan Khaibar, serta penaklukan Makkah.⁸⁴

Dalam kitab *Shahîh* al-Bukhâriy juga terdapat sejumlah besar hadis yang bertalian dengan materi *sîrah* dan *maghâziy*. Bahkan, dalam karya al-Bukhâriy ini ditemukan sebuah bab yang membahas tentang peperangan-peperangan (*kitâb al-maghâziy*). Dalam bab ini dikemukakan hadis-hadis historis mengenai berbagai peperangan pada masa Nabi saw. Pembahasan pertama tentang Perang Usyairah (*ghazawat al-Usyairah*) yang termasuk salah satu peperangan paling awal yang dijalani Nabi saw. Menariknya, dalam pembahasan ini juga dikutipkan pernyataan sejarawan Ibn Ishâq, tanpa mengemukakan jalur sanad, bahwa peperangan paling awal yang dilakukan Nabi saw. adalah Perang Abwâ', Buwâth, dan 'Usyairah.⁸⁵ Selanjutnya, dikemukakan pembahasan tentang Perang Badar (*ghazawat Badr*), Perang Uhud (*ghazawat Uhud*), Perang Khandaq (*ghazawat Khandaq*), Perang Dzât al-Riqâ' (*ghazawat Dzât al-Riqâ'*), Perang Anmâr (*ghazawat Anmâr*), Perang Hudaibiyah (*ghazawat Hudaibiyah*), Perang Dzî Qarad (*ghazawat Dzî Qarad*), Perang Khaibar (*ghazawat Khaibar*), Perang Mu'tah (*ghazawat al-Mu'tah*), Perang Tabuk (*ghazawat Tabûk*), dan masih banyak lagi.⁸⁶ Selain itu, dalam kitab yang sama juga ditemukan bab jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*).⁸⁷

Kitab *Shahîh* Muslim tak luput juga mencantumkan bab tentang jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*). Dalam bab ini antara lain dikemukakan tentang Perang Badar (*ghazawat Badr*), Perang Hunain (*ghazawat Hunain*), Perang Tha'if (*ghazawat al-Tha'if*),

⁸⁴ Abû Bakr 'Abdullâh ibn al-Zubair al-Humaidiy, *al-Musnad*, (Madinah: al-Maktabat al-Salafiyah, t.th.), juz I, h. 47, 175, 218, 219; juz II, h. 371, 507, 516, 531, 522, 533.

⁸⁵ Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1420 H/2000 M), juz III, h. 122.

⁸⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 124-279.

⁸⁷ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 423-537.

Perang Ahzab (*ghazwat al-Ahzâb*), Perang Uhud (*ghazwat Uhud*), Perang Khaibar (*ghazwat Khaibar*), Perjanjian Hudaibiyah (*shulh al-Hudaibiyah*), penaklukan kota Makkah (*fath Makkah*), Perang Dzî Qard (*ghazwat Dzî Qard*), dan Perang Dzât al-Riqâ' (*ghazwat Dzât al-Riqâ'*).⁸⁸

Dalam kitab *Jâmi'* atau *Sunan* al-Tirmidziy terdapat bab khusus tentang biografi (*kitâb al-siyar*). Bab ini antara lain membahas tentang seruan atau dakwah sebelum dilakukan peperangan, harta rampasan perang (*ghanîmah*), peperangan-peperangan, dan seterusnya. Selain itu, juga ditemukan bab keutamaan jihad (*kitâb fadlâ'il al-jihâd*), dan bab jihad (*kitâb al-jihâd*).⁸⁹ Begitu pula halnya, dalam kitab *Sunan* al-Nasâ'iy dikemukakan bab tentang jihad (*kitâb al-jihâd*). Secara umum pembahasannya tentang ketentuan jihad dan hal-hal normatif yang terkait dengannya. Dalam bab yang sama juga ditemukan sedikit pembahasan tentang *ghazwah*, misalnya *ghazwat al-Hind* dan *ghazwat al-Turk wa al-Habsyah*.⁹⁰ Sementara itu, dalam kitab *Sunan* Abî Dâwud dan *Sunan* Ibn Mâjah ditemukan pembahasan tentang jihad (*kitâb al-jihâd*).⁹¹

Karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Syi'ah, seperti *al-Kâfiy* karya al-Kulainiy, tampaknya juga memuat sejumlah besar materi hadis yang berkaitan dengan *sîrah*. Dalam *al-Kâfiy* ditemukan sebuah pasal khusus tentang biografi (*sîrah*) yang diberi judul *abwâb al-târikh* (pasal-pasal tentang sejarah). Pasal ini antara

⁸⁸ Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûriy, *Shahîh Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H /2001 M), h. 451-478.

⁸⁹ Abû 'Îsâ Muḥammad ibn 'Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid IV, h. 101-188.

⁹⁰ Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu'aib al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz II, h. 3-52.

⁹¹ Abû Dâwud Sulaimân ibn al-'Asy'ats al-Sijistâniy al-Azdiy, *Sunan Abî Dâwud*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1408 H/1988 M), juz III, h. 3-94; Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz II, h. 119-158.

lain memuat hadis-hadis tentang kelahiran dan wafat Nabi saw., kelahiran ‘Aliy ibn Abî Thâlib, kelahiran Fâtimah, kelahiran Hasan ibn ‘Aliy, kelahiran Husain ibn ‘Aliy, kelahiran Abû Ja‘far Muhammad ibn ‘Aliy, Abû al-Hasan Mûsâ ibn Ja‘far, dan lain-lain.⁹²

Dalam karya-karya kompilasi hadis itu, *sîrah* atau *maghâziy* menjadi bagian dari kajian hadis.⁹³ Menurut al-Mahdiliy, penulisan *sîrah* terdahulu dapat dibedakan menjadi dua jenis. *Pertama*, penulisan *sîrah* yang disatukan dengan topik pembahasan lainnya dan menjadi bagian dari kajian hadis. Hal itu misalnya terlihat dalam *Muwathbtha’* Mâlik (w. 179 H), *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi’* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ’iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H), dan *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H). *Kedua*, penulisan *sîrah* secara mandiri, yaitu terpisah dari kajian hadis. Misalnya kitab *sîrah* atau *maghâziy* yang disusun oleh ‘Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H), Abân ibn ‘Utmân (w. 105 H), al-Zuhriy (w. 124 H), ‘Ashim ibn ‘Umar (w. 120 H), ‘Abdullâh ibn Abî Bakr (w. 130-135 H), Mûsâ ibn ‘Uqbah (w. 141 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), al-Wâqidiy (w. 207 H), Ibn Hisyâm (w. 218 H), Ibn Sa‘ad (w. 230 H), dan seterusnya.⁹⁴

⁹² Abû Ja‘far Muhammad ibn Ya‘qûb ibn Ishâq al-Kulainiy, *al-Kâfîy*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 459-548.

⁹³ Kajian *sîrah* sebagai bagian dari studi hadis, menurut Husain Mu‘nis, pada gilirannya menimbulkan perbedaan antara persepsi sejarah dan ilmu hadis, menyusul pendekatan dan metodologi yang berbeda. Para ahli hadis mengandalkan sanad dan memberikan prioritas kepada pemenuhan kriteria periwayat, berupa jujur, konsekuen, taqwa, *wara’*, yang diukur berdasarkan kriteria-kriteria *al-jarh wa al-ta’dîl*, yakni sejauh mana seseorang diakui sebagai periwayat yang akurat. Mereka melakukan itu dengan tujuan agar keaslian suatu hadis dapat dipertahankan. Akan tetapi, lambat laun kegiatan itu terbawa arus kecenderungan fikih yang sektarian, sehingga tidak lagi menggunakan standar pengecekan berita maupun sumber secara objektif dan lebih mengutamakan kecenderungan ulama fikih. Lihat Husain Mu‘nis, *al-Sîrah al-Nabawiyyah: Upaya Reformasi Sejarah Perjuangan Nabi Muhammad Saw.*, terj. Muhammad Nursamad Kamba, (Jakarta: Adigna Media Utama, 1999), h. vii-viii.

⁹⁴ al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 22-24.

Sejumlah karya kompilasi hadis tersebut telah menyediakan materi bagi penulisan karya sejarah Islam yang lebih belakangan. Misalnya kitab *‘Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ’il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs (w. 734 H) pernah mengambil sumber dari kitab-kitab hadis, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi‘* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ’iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Mu‘jam* al-Thabâriy, *Musnad* Abû Ya’lâ al-Mûshiliy, *al-Fawâ’id*, dan *Mu‘jam* Ibn Jumai’.⁹⁵ Penggunaan kitab-kitab hadis sebagai sumber informasi sejarah dengan mudah dapat dilihat pada anotasi yang dibuat oleh penyuntingnya.⁹⁶ Di antara contohnya adalah:

رويننا طريق : ابراهيم
 الوهاب،
)) : يوم عليه
 ((.97 فرسه، عليه هذا جبريل

‘Dan diriwayatkan kepada kami dari jalur al-Bukhâriy: menceritakan kepada saya Ibrâhîm ibn Mûsâ, mengabarkan kepada kami ‘Abd al-Wahhâb, menceritakan kepada kami Khâlid, dari ‘Ikrimah, dari Ibn ‘Abbâs, bahwa Nabi saw. bersabda pada saat peristiwa perang Badar: “Ini adalah

⁹⁵Abû al-Fath Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Sayyid al-Nâs al-Ya‘muriy, *‘Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ’il wa al-Siyar*, (Madinah: Maktabat Dâr al-Turats, 1413 H/1992 M), juz I, h. 15. Selain dari karya-kitab-kitab kumpulan hadis, karya sejarah ini juga mengambil sumber dari kitab-kitab *thabaqât*, *maghâziy* dan *siyar*, serta kitab-kitab mengenai nasab. Lihat Ibn Sayyid al-Nâs, *‘Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 15.

⁹⁶Lihat lebih lanjut, Ibn Sayyid al-Nâs, *‘Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 51-456; juz II, h. 1 dan seterusnya.

⁹⁷Ibn Sayyid al-Nâs, *‘Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 396. Lihat pula, al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 157. Dalam sumber aslinya peristiwa itu terjadi pada Perang Uhud, bukan Perang Badar.

Malaikat Jibrîl yang membawa peralatan perang di kepala kudanya.’

Begitu pula halnya, kitab *Târikh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâbir wa al-A'lâm* karya al-Dzahabiy (w. 748 H) banyak merujuk kepada kitab-kitab kompilasi hadis ternama, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi‘* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ‘iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Musnad* Aḥmad ibn Ḥanbal, *Mustadrak* al-Ḥâkim, atau lainnya. Pengutipan kitab-kitab itu sebagai sumber penulisan sejarah oleh al-Dzahabiy terlihat dengan jelas pada catatan kaki atau anotasi yang dibuat oleh Muḥammad Maḥmûd Ḥamdân.⁹⁸ Sementara karya al-Dzahabiy lainnya, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*—yang diambil dari kitab *Târikh al-Islâm*—juga banyak mengutip dari kitab-kitab hadis, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi‘* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ‘iy, *Sunan* al-Dârimiy, *Musnad* Ibn Ḥanbal, *Musnad* Abû Dâwud al-Thayâlsiy, dan lainnya.⁹⁹ Berikut ini dikutipkan salah satu contohnya:

: زيد
عليه
عليه.¹⁰⁰

‘Dan Ḥammâd ibn Zaid berkata dari Tsâbit dari Anas: Nabi saw. adalah manusia yang paling baik, paling ganteng, dan paling berani.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

⁹⁸ Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Târikh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâbir wa al-A'lâm*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1411 H/1991 M), jilid I, h. 1-328; jilid II, h. 415-525.

⁹⁹ Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 1-419.

¹⁰⁰ al-Dzahabiy, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, h.. 321.

Selain itu, Ibn Katsîr (w. 774 H) dalam menulis kitab *al-Sîrat al-Nabawîyyah* banyak pula merujuk kitab *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ'iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Sunan* al-Baihaqiy, *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq, *Muwaththa'* Malik, *Musnad* Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* al-Bazzâr, *Musnad* 'Abd ibn Humaid, *Mu'jam* al-Thabrâniy, *Mustadrak* al-Hâkim, serta kitab-kitab hadis lainnya.¹⁰¹ Sebagai contohnya adalah:

شبية، :
 مجاهد، جرير،
 عليه :
 يوم) هجرة :
 ((.102

'Dan Abû Dâwud berkata: menceritakan kepada kami 'Utmân ibn Abî Syaibah, menceritakan kepada kami Jarîr, dari Manshûr, dari Mujâhid, dari Thâwûs, dari Ibn 'Abbâs ia berkata: Rasûlullâh saw. telah bersabda pada saat penaklukan kota Makkah, "Tidak ada lagi hijrah, melainkan jihad dan niat, dan jika kalian hendak lari, maka larilah.'

Dari karya-karya sejarah yang telah dibahas, terlihat dengan jelas bagaimana kontribusi literatur hadis sebagai sumber informasi dalam historiografi Islam. Kontribusi serupa juga dapat ditemukan dalam karya-karya *sîrah* yang ditulis pada abad belakangan.¹⁰³ Namun, karena karya-karya itu ditulis setelah abad

¹⁰¹ Lihat lebih jauh, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1410 H/1990 M), juz I, h. 1 dan seterusnya; juz II, h. 1 dan seterusnya; juz III, h. 1 dan seterusnya.

¹⁰² Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, juz III, h. 604-605. Lihat pula, al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Juz II, h. 533; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 491.

¹⁰³ Lihat, misalnya, Ahmad ibn Zainiy Dahlân, *al-Sîrat al-Nabawîyyah*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiyy, 1416 H/1995 M), juz I, h. 7-507; juz II,

V H, maka berada di luar jangkauan studi ini. Karena itu, masih perlu dilakukan pelacakan lagi ke sumber penulisan sejarah Islam yang lebih awal. Dalam karya-karya awal sejarah Islam justru lebih sulit ditemukan pengambilan sumber dari kitab-kitab hadis dibanding dengan karya-karya sejarah yang ditulis belakangan. Hal demikian dapat dimaklumi karena, seperti diungkapkan al-Sulamiy, pengambilan riwayat dari kitab-kitab atau sahifah-sahifah tidak diterima sebagai metode penerimaan ilmu (hadis). Para ulama sendiri menganggap cacat metode pengambilan riwayat dari sahifah-sahifah secara langsung, tanpa disertai ijazah. Ada sebuah ungkapan yang populer, “*lâ ta’khubû al-‘ilm min shuhufiy wa lâ min mashhafiy.*” (Janganlah kalian ambil ilmu (hadis) dari sahifah-sahifahku dan juga dari mushafku).¹⁰⁴

Meski begitu, bukan berarti bahwa karya-karya awal sejarah Islam belum ada yang mengutip sumber dari karya-karya sejarah terdahulu. Dalam kitab *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, misalnya, terdapat banyak informasi sejarah yang dikutip dari buku-buku *sîrah* atau *maghâzîy* yang telah ditulis oleh Ibn Ishâq, al-Wâqidiy, dan sejarawan lainnya.¹⁰⁵ Yang justru mengherankan dalam kitab itu sulit atau bahkan tidak dijumpai pengambilan sumber dari karya-karya hadis yang disusun oleh Mâlik, ‘Abd al-Razzâq, Ibn Hanbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, Ibn Mâjah, al-Tirmidziy, dan al-Nasâ’iy. Memang dalam karya al-Thabariy ini, khususnya tentang *sîrah* dan *maghâzîy* Nabi

h. 5-432; Mushthafâ al-Syuk‘ah, *al-Bayân al-Muhammadiyah*, (Kairo: Dâr al-Mishriyat al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M), h. 31-791; Shafiyy al-Rahmân al-Mubârkafulîy, *al-Rahîq al-Makhtûm*, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1420 H/1999 M), h. 15-488; al-Murshifiy, *al-Jâmi‘ al-Shabîh*, h. 7-424.

¹⁰⁴ al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 315-316. Barangkali ini menjadi alasan mengapa penyebaran kitab dan menjadikannya sebagai sandaran dalam periwayatan hadis atau *khabar* mengalami keterlambatan. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 316.

¹⁰⁵ Lihat lebih jauh, Abû Ja‘far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

saw., telah dikemukakan ratusan riwayat yang berasal dari ‘Abd ibn Humaid, seorang penulis kitab *musnad*—dari Salamah ibn al-Fadll—dari Ibn Ishâq.¹⁰⁶ Namun, setelah dilakukan pengecekan, riwayat-riwayat itu ternyata bukan berasal dari kitab *Musnad* ‘Abd ibn Humaid,¹⁰⁷ dan sangat mungkin dinukil dari naskah kitab *Sîrab* Ibn Ishâq yang diriwayatkan oleh muridnya, Salamah ibn al-Fadll (w. 191 H).¹⁰⁸ Riwayat-riwayat itu pada dasarnya termasuk hadis, yakni hadis historis. Bahkan, *Sîrab* Ibn Ishâq oleh sebagian ahli dipandang sebagai salah satu karya hadis.¹⁰⁹

Dalam karya-karya sejarah Islam awal lainnya, misalnya *Târikh* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *al-Ma‘ârif* karya Ibn Qutaibah (276 H), dan *al-Durar fî Iktishâr al-Maghâziy wa al-Siyar* karya Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H), juga sangat sulit dan bahkan tidak ditemukan pengutipan sumber dari karya-karya kompilasi hadis yang ditulis oleh ulama sebelumnya, meskipun di sana-sini dijumpai data pengutipan yang bersumber dari karya Ibn Ishâq.¹¹⁰ Boleh jadi langkah yang ditempuh Ibn Khayyâth, Ibn Qutaibah,

¹⁰⁶ Lihat lebih jauh, al-Thabariy, *Târikh al-Umam*, juz II-III, h. 1 dan seterusnya.

¹⁰⁷ Lihat lebih jauh, Abû Muḥammad ‘Abd ibn Humaid, *al-Muntakhab min Musnad ‘Abd ibn Humaid*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1408 H/1988 M).

¹⁰⁸ Diperoleh kabar bahwa naskah kitab *Sîrab* Ibn Ishâq yang diriwayatkan oleh Salamah ibn al-Fadll telah dinukil oleh al-Thabariy dalam karya *Târikh*-nya. Lihat Muḥammad Maḥmûd Hamdân, “Muqaddimat al-Tahqiq”, dalam al-Dzahabiy, *Târikh al-Islâm*, jilid I, h. 42.

¹⁰⁹ Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadiq Hasan al-Qanûjiy, *al-Hitthab fî Dzîker al-Shihâh al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1905 H/1985 M), h. 66; Abû al-‘Ulâ Muḥammad ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abd al-Rahîm al-Mubârkafurîy, *Muqaddimat Tuhfat al-Aḥwadziy Syarḥ Jâmi‘ al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 65.

¹¹⁰ Lebih lanjut, lihat Khalîfah ibn Khayyâth al-‘Ashfariy, *Târikh Khalîfah ibn Khayyâth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M), h. 21-60; Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma‘ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M), h. 70-97; Yûsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Numairiy, *al-Durar fî Iktishâr al-Maghâziy wa al-Siyar*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 5-206.

al-Thabariy, dan Ibn ‘Abd al-Barr, itu bukanlah suatu pengecualian, karena memang kecenderungan umum karya-karya sejarah Islam awal lebih mengandalkan pada mata-rantai periwiyatan. Berbeda dengan kecenderungan karya-karya belakangan yang lebih banyak mengutip dari nara-sumber yang menyaksikan langsung suatu peristiwa atau dari kitab-kitab terdahulu.¹¹¹

Kemudian yang masih perlu diperjelas adalah bagaimana kontribusi hadis dalam proses rekonstruksi sejarah Islam awal. Yasin Dutton dalam disertasi doctoralnya telah melakukan rekonstruksi terhadap sejarah hukum Islam awal dengan merujuk kitab *Muwaththa’* Mâlik, serta dikaitkan dengan al-Qur’an dan praktik Madinah.¹¹² Namun, pemaparannya lebih banyak pada materi hukum dan kurang menyentuh aspek sejarah. Sementara itu, al-‘Umariy dengan baik telah melakukan rekonstruksi terhadap sejarah Islam awal, khususnya pada periode Madinah, berdasarkan kitab-kitab hadis dan karya-karya awal sejarah Islam.¹¹³ Meneruskan al-‘Umariy, studi ini berusaha merekonstruksi sejarah Islam awal, dengan fokus pembebasan kota Makkah (*fath Makkah*), yang didasarkan pada kitab *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), dan *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa‘ad (w. 230 H). Secara umum al-Bukhâriy, Muslim, dan Ibn Sa‘ad telah melaporkan peristiwa penting itu dengan merujuk hadis-hadis historis lengkap dengan rangkaian sanadnya. Hanya bedanya, al-Bukhâriy dan Muslim dalam mencatat setiap peristiwa sangat terikat pada metode pencantuman periwiyat, sehingga jika susunan periwiyat berbeda keduanya mencatat secara terpisah walaupun yang diriwayatkan mengenai peristiwa yang sama. Sebagai contoh, dalam kitab

¹¹¹ Akram Dliyâ’ al-‘Umariy, *Bubuts fî Târikh al-Sunnat al-Musyarrifah*, (Madinah: Maktaba’ al-‘Ulûm wa al-‘Hikam, 1415 H/1994 M), h. 418-419.

¹¹² Lihat Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur’an, Muwaththa’, dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 1-377.

¹¹³ al-‘Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 3-152; vol. II, h. 1-243.

Shahîh al-Bukhâriy dan *Shahîh* Muslim terdapat riwayat tertentu yang disebutkan lebih dari sekali karena perbedaan sanad.¹¹⁴ Sementara di sisi lain, Ibn Sa'ad menyebutkan sanad atau riwayat kolektif,¹¹⁵ meski terdapat sejumlah riwayat yang dicantumkan sanadnya sendiri-sendiri dan sering terulang-ulang.¹¹⁶

Mengawali cerita, Ibn Sa'ad melaporkan bahwa peristiwa *fath* *Makkah* terjadi pada bulan Ramadan tahun 8 H.¹¹⁷ Begitupun al-Bukhâriy, dengan sanad yang lengkap, menyebutkan bahwa peristiwa itu terjadi pada bulan Ramadan tahun 8 H.¹¹⁸ Sementara Muslim hanya mengungkapkan peristiwa itu terjadi pada bulan Ramadan, tanpa menyebut angka tahun.¹¹⁹ Sebelum terjadinya peristiwa itu, Ibn Sa'ad melaporkan bahwa pada bulan Sya'ban 22 bulan pasca Perjanjian Hudaibiyah, Bani Nufâtsah—yakni dari Bani Bakr—meminta bantuan prajurit dan senjata kepada para pemimpin Quraisy, di antaranya Shafwân ibn Umayyah, Huwaithab ibn 'Abd al-'Uzzâ, dan Mikraz ibn Hafsh ibn al-Akhyaf, untuk melawan orang-orang Khuzâ'ah, sekutu kaum muslim. Mereka pun menyergap orang-orang Khuza'âh di malam hari hingga menewaskan 10 orang. Kaum Quraisy menyesali perbuatannya dan menyadari hal itu telah melanggar perjanjian damai yang dibuat dengan Nabi saw. Atas kejadian itu, 'Amr ibn Sâlim al-Khuizâ'iy beserta 40 orang berkuda dari Khuzâ'ah mendatangi Nabi saw. dan memohon bantuannya. Nabi pun berjanji akan membantu mereka. Setelah itu, Sufyân ibn Harb

¹¹⁴ Misalnya hadis tentang keluarnya Nabi saw. dan pengikutnya dari kota Madinah yang terjadi pada bulan Ramadan dan hadis tentang jaminan perlindungan terhadap penduduk kota Makkah ketika Nabi saw. dan pengikutnya memasuki kota itu. Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 231-232; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465-466.

¹¹⁵ Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 5-6, 134-137.

¹¹⁶ Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137-145.

¹¹⁷ Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

¹¹⁸ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 231.

¹¹⁹ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465.

mendatangi Nabi saw. di Madinah dan bermaksud memperbaiki perjanjian damai, namun hal itu ditolak oleh Nabi saw.¹²⁰

Nabi Muḥammad saw. dan pengikutnya kemudian bersiap-siap melakukan penyerangan. Imam al-Bukhâriy, Muslim, dan Ibn Sa‘ad melaporkan bahwa dalam situasi seperti itu Hâthib ibn Abî Balta‘ah mengirim surat kepada orang-orang Quraisy memberitahukan rencana penyerangan kaum muslim. Surat itu dibawa oleh seorang perempuan tua. Nabi saw. mengutus ‘Aliy ibn Abî Thâlib, al-Zubair, dan al-Miqdâd ibn ‘Amr untuk menyusulnya dan mereka pun berhasil menangkap perempuan tua itu. Pada awalnya dia tidak mengaku, tetapi setelah mereka mengancam akan menggeledahnya pada akhirnya dia mau menyerahkan surat itu. Lalu surat itu diserahkan kepada Nabi saw. Maka Nabi saw. bertanya kepada Hâthib, “Apa ini wahai Hâthib?” Jawab Hâthib, “Jangan berkata kasar wahai Rasûlullâh. Aku tidak berada berada di pihak Quraisy, aku hanya berhubungan dengan mereka. Orang-orang muhajirin mempunyai saudara yang bisa melindungi keluarga mereka. Aku bermaksud membantu mereka dengan harapan mereka juga dapat melindungi sanak keluargaku. Aku melakukan hal itu bukan karena kufur atau berniat hendak menghancurkan agamaku”. Nabi saw. berkata, “Dia telah menyatakan padamu suatu kebenaran.” ‘Umar pun berkata, “Wahai Rasûlullâh, perkenankan aku memenggal leher orang munafik ini.” Nabi saw. berkata, “Dia adalah salah seorang yang menyaksikan Perang Badar, dan apa yang engkau ketahui, semoga Allâh melindungi orang-orang yang menyaksikan Perang Badar.” Kemudian Nabi saw. berkata, “Lakukan apa yang hendak kau lakukan karena Allâh telah mengampunimu.” Dari peristiwa itu turunlah ayat: يَأْيُهَا الَّذِينَ
أولياء

(QS. al-Mumtakhanaḥ/60: 1).¹²¹

¹²⁰ Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

¹²¹ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, Juz II, h. 502-504; Juz III, h. 230; Muslim, *Shahîḥ Muslim*, h. 640; Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

Dalam melakukan penyerangan itu, Nabi Muḥammad saw. juga mengajak suku-suku yang ada di sekitar Madinah, seperti Aslam, Ghîfar, Muzainah, Juhainah, Asyja‘, dan Sulaim.¹²² Jumlah laskar muslim ketika itu, menurut riwayat al-Bukhâriy dan Ibn Sa‘ad, mencapai 10.000 orang.¹²³ Laskar muslim itu meninggalkan kota Madinah pada 10 Ramadan.¹²⁴ Mereka tengah menjalankan puasa dan ketika sampai di Kadîd—sebuah oasis yang terletak antara ‘Usfân dan Qudaid—mereka berbuka puasa.¹²⁵ Kemudian mereka tiba di Marr Zhahrân dan berkemah di sana. Pergerakan mereka tidak diketahui oleh orang-orang Quraisy. Abû Sufyân, Hakîm ibn Hizâm, dan Budail ibn Warqâ’ pergi mencari kabar tentang Rasûlullâh saw. dan sampailah di Marr Zhahrân. Mereka berdebat sendiri tentang orang-orang di Marr Zhahrân. ‘Abbâs ibn ‘Abd al-Muththalib rupanya mendengar suara Abû Sufyân. Ia pun menyapa, “Abû Hanzhalah!” Abû Sufyân menjawab, “Ya saya, lalu apa yang ada di belakangmu?” Jawabnya, “Ini adalah Rasûlullâh dengan 10.000 kekuatan.” Ia juga menyarankan agar Abû Sufyân masuk Islam. Kemudian Abû Sufyân mendatangi Nabi saw. dan akhirnya menyatakan diri masuk Islam. ‘Abbâs menunjukkan kekuatan orang-orang Islam kepada Abû Sufyân ketika para kaskar mengadakan parade di depannya. Abû Sufyân

Ibn Sa‘ad melaporkan kasus itu pada bagian serangan militer (*maghâzîy*), sementara al-Bukhâriy melaporkannya pada bab serangan militer (*kitâb al-maghâzîy*) maupun bab jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*), dan Muslim pada bab keutamaan sahabat (*kitâb fadlâ’il al-shahâbal*).

¹²² Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134-135.

¹²³ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, juz III, h. 231; Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-139. Ada juga riwayat yang menyebutkan jumlah mereka sekitar 8.000 orang. Lihat Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 139.

¹²⁴ Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-139.

¹²⁵ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, juz III, h. 231; Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137-138.

menyaksikan betapa kuatnya kaskar muslim dan menyadari bahwa kaum Quraisy tidak akan mampu melawannya.¹²⁶

Dari Marr Zhahrân Nabi saw. memutuskan untuk bergerak maju menuju kota Makkah. Nabi saw. menunjuk para komandan dan membagi pasukan menjadi bagian kanan, kiri, dan tengah. Khâlid ibn al-Walîd memimpin bagian sayap kanan, al-Zubair bagian sayap kiri, dan Abû 'Ubaidah bagian lambung (tengah).¹²⁷ Menurut riwayat Ibn Sa'ad, Nabi saw. memerintahkan Sa'ad ibn 'Ubâdad untuk memasuki kota Makkah dari arah Kadâ', al-Zubair dari Kuddiy, Khâlid ibn al-Walîd dari al-Laith, Nabi saw. sendiri dari arah Adzâkhir,¹²⁸ dan dalam sebagian riwayat Ibn Sa'ad, beliau memasuki kota Makkah dari arah Kadâ'.¹²⁹ Dalam riwayat al-Bukhâriy, Nabi saw. menyuruh Khâlid ibn al-Walîd memasuki kota itu dari arah Kadâ', Nabi saw. sendiri dari arah Kudâ',¹³⁰ dan dalam riwayat al-Bukhâriy lainnya, beliau memasuki kota Makkah dari arah Kadâ', sudut kota yang paling tinggi.¹³¹ Perlawanan kaum Quraisy tidak berlangsung lama. Abû Sufyân menyebut banyaknya orang-orang Quraisy yang mati terbunuh. Ia berkata, "Wahai Rasûlullâh, darah orang-orang Quraisy menjadi sangat murah. Sejak saat ini dan seterusnya tidak ada lagi orang Quraisy."¹³² Kemudian Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa yang memasuki rumah Abû Sufyân dia akan aman, barangsiapa yang meletakkan senjata dia akan aman, dan barangsiapa yang menutup pintunya dia akan aman."¹³³

¹²⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 232-233; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135.

¹²⁷ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 466.

¹²⁸ Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-136.

¹²⁹ Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 140.

¹³⁰ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 233-234.

¹³¹ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 236.

¹³² Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465-466.

¹³³ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465-466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135.

Nabi saw. dengan aman memasuki kota Makkah dan dia sama sekali tidak menunjukkan sikap sombong sebagai penakluk. Dia kemudian bertawaf mengelilingi Ka'bah.¹³⁴ Saat itu di sekitar Ka'bah terdapat 360 berhala dan dia memerintahkan agar semua berhala dihancurkan. Dia pun ikut menghancurkan berhala dengan kepala tangannya sambil membaca: **وزَهق**

ز هوقا (QS. al-Isra'/17:81).¹³⁵ Nabi saw. pun mengumumkan kota Makkah sebagai kota suci yang tidak boleh diserang oleh siapa pun setelah pembebasannya.¹³⁶ Selain itu, dia juga mengumumkan orang-orang Quraisy tidak boleh dibunuh sejak hari pembebasan hingga hari kiamat.¹³⁷ Ketika kota Makkah telah ditaklukkan, akhirnya orang-orang Arab dalam jumlah yang besar menyatakan diri masuk Islam.¹³⁸

B. Kontribusi Metode Pengumpulan Hadis terhadap Historiografi Islam

Metode yang diterapkan oleh para sarjana hadis (*muhadditsîn*) dalam proses pengumpulan hadis juga mempunyai kontribusi metodologis yang tidak kecil terhadap pengumpulan sumber dalam historiografi Islam. Menurut Ahmad Amîn, metode pengumpulan hadis mempunyai pengaruh yang besar dalam arus perkembangan historiografi Islam. Studi sejarah Islam sendiri pada permulaannya masih mengambil pola hadis yang kemudian berkembang menjadi disiplin yang berdiri sendiri.¹³⁹

¹³⁴ Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137.

¹³⁵ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 235; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 136.

¹³⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 237-241.

¹³⁷ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137.

¹³⁸ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 236-237.

¹³⁹ Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 215.

Jika Ahmad Amîn yang sangat kritis dan terkadang skeptis terhadap hadis Nabi saja masih mau mengakui kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap historiografi Islam, maka dapat diduga jika para sarjana hadis pun mengakui kontribusi yang sama. Shubhîy al-Shâlih, misalnya, pernah menulis:

طلبه وتدوين	الحديث وتلقيه	
بجميع	الإسلامية	فيه
	الرواية،	علومها النقلية
	التاريخ والسير،	نعرفه
تفسير		
الحديث وروايته،		
عليها يشمل	صورتها	الحديث
هذه	أذهان	كله
بأسمائها	الجزئية التفصيلية	
	الحديث رويها رويها،	وموضوعاتها
	برأسه. ¹⁴⁰	منها فيما

‘Pengumpulan hadis, periwayatan, dan perjalanan ilmiah mencari hadis, serta penulisan karya-karya di bidang hadis sungguh menjadi dasar bagi kebudayaan Arab Islam awal, dengan segenap ilmu naqli yang bergantung pada periwayatan dan bersandar pada sanad. Maka semua yang kita kenal dengan *târîkh* dan *sîrah*, *maghâzîy* dan *futûh*, *tarâjim* dan *thabaqât*, dan hingga tafsir al-Qur’an dan ilmu-ilmu qiraah, merupakan cabang dari pengumpulan hadis dan periwayatannya, karena studi hadis dalam bentuk perkembangannya yang awal mencakup semua bidang itu yang ada dalam alam pikiran para periwayat dan ingatan para penghafal. Hanya saja, bidang-

¹⁴⁰ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 337.

bidang pengetahuan ini secara perlahan-lahan mulai melepaskan diri dari studi hadis, dan pada akhirnya menjadi ilmu yang berdiri sendiri.’

Apa yang telah diungkapkan Ahmad Amîn dan Shubhiy al-Shâlih mengenai pengaruh metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam tersebut barangkali tidaklah berlebihan. Sebab, pada kenyataannya hampir seluruh penulis sejarah Islam awal terdiri atas para sarjana hadis. Bahkan, para sarjana hadis generasi-generasi awal dipandang sebagai sejarawan pertama dalam Islam, karena mereka itulah yang paling besar perhatiannya dalam mengkaji berbagai peperangan dan berita tentang Rasûlullâh saw.¹⁴¹ Dari situ tidak heran jika dalam proses pengumpulan sumber (data sejarah), mereka cukup dipengaruhi oleh metode pengumpulan hadis. Lagi pula, pada awalnya dilihat dari segi materinya, studi hadis dan *sîrah* atau *maghâzîy* masih bercampur aduk, yakni di seputar kisah Nabi saw. dan peperangan-peperangan yang dijalannya bersama umat Islam. Sehingga wajar jika antara kedua bidang studi itu bisa saling memberikan pengaruh dan kontribusi.

Pelacakan lebih jauh mengenai kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam dapat merujuk pada fase awal perkembangan sejarah Islam. Sejak fase awal sejarah Islam, kaum muslim tampaknya telah mempunyai perhatian yang lebih terhadap jejak-jejak hadis atau sunnah, serta peperangan yang dipimpin oleh Nabi saw. (*maghâzîy*). Selagi belum dilakukan dokumentasi dan kompilasi hadis secara resmi dan publik pada penghujung abad I H atau awal abad II H, jejak-jejak hadis telah direkam dan dikumpulkan oleh para sahabat dan tabiîn dalam bentuk hafalan, dan bahkan sebagiannya telah didokumentasikan secara tertulis. Di antara

¹⁴¹ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 263.

materi-materi hadis yang mereka kumpulkan termasuk pula kisah kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) dan kisah-kisah perang yang dipimpin oleh beliau (*maghâziy*).¹⁴²

Jika pada paruh pertama abad I H penghimpunan materi *sîrah* atau *maghâziy* masih bercampur dengan materi hadis, maka sejak paruh kedua abad yang sama telah mulai dilakukan penghimpunan dan penulisan *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari karya kompilasi hadis. Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Abân ibn ‘Utsmân adalah orang pertama yang menyusun kumpulan khusus tentang *maghâziy*. Meski karya *maghâziy* itu telah disusun secara terpisah dari studi hadis, namun dilihat dari segi materi maupun metodologi, tampaknya belum bisa sepenuhnya melepaskan diri dari pengaruh studi hadis. Dalam karyanya itu Abân tetap mencantumkan sanad sebagaimana yang dilakukakan para ahli hadis. Begitu pula halnya, data-data sejarah yang dihimpun tidak lain adalah materi-materi hadis, tepatnya hadis *maghâziy*. Jadi, pada dasarnya Abân sekadar menulis kumpulan hadis yang secara khusus berkenaan dengan studi *maghâziy*, terpisah dari hadis-hadis hukum atau lainnya.

Hal serupa juga ditemukan dalam karya *sîrah* atau *maghâziy* yang ditulis oleh Ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H). Pendekatan yang dipakai al-Zuhriy terhadap *sîrah* atau *maghâziy* pada dasarnya merupakan pendekatan seorang *muhaddits*. Ia, misalnya, mengambil kebanyakan materi *sîrah* atau *maghâziy* dari hadis.¹⁴³ Itulah sebabnya, perhatian al-Zuhriy lebih banyak terkonsentrasi pada usaha untuk mendapatkan riwayat hadis, termasuk juga di dalamnya riwayat sejarah.¹⁴⁴ Al-Zuhriy sangat mungkin mengumpulkan riwayat-riwayat hadis dan sejarah sekaligus. Sebuah riwayat memberikan ilustrasi perbandingan antara kebiasaan al-Zuhriy dan Abû al-Zanâd (w. 131 H) dalam

¹⁴² Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 22.

¹⁴³ Azra, “Peranan Hadis”, h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35.

¹⁴⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 66.

mengumpulkan atau menuliskan hadis. Diceritakan bahwa Abû Zanâd di satu sisi hanya mencatat hadis-hadis yang bertalian dengan masalah halal haram, sementara di sisi lain al-Zuhriy mencatat hadis-hadis yang berkaitan dengan segala hal.¹⁴⁵ Artinya Abû al-Zanâd hanya mencatat materi-materi hadis hukum, sedangkan al-Zuhriy telah mencatat materi-materi hadis hukum, *maghâziy*, atau lainnya. Bahkan, al-Zuhriy tidak hanya menghimpun hadis, tetapi juga *atsar* sahabat. Shâlih ibn Kaisân dalam konteks ini telah memberikan sebuah kesaksian, “Saya pernah bersama al-Zuhriy, kami berdua tengah mencari ilmu (hadis). Kami pun bersepakat, “Kita mencatat sunnah-sunnah”, maka kami mencatat apa-apa yang datang dari Nabi saw. Kemudian al-Zuhriy berkata, “Kita mencatat apa-apa yang datang dari para sahabat, karena hal itu termasuk sunnah.” Saya katakan, “Hal itu tidak termasuk sunnah, sehingga kita tidak perlu mencatatnya.” Maka akhirnya ia tetap mencatatnya, sementara saya tidak.”¹⁴⁶ Lebih jauh, al-Zuhriy juga bersandar pada sanad ketika meriwayatkan materi *sîrah* atau *maghâziy*. Namun demikian, studi kesejarahan yang dilakukan al-Zuhriy tidak terbatas pada studi *sîrah* atau *maghâziy*, tetapi juga mencakup nasab (genealogi) Quraisy, *al-khulafâ’ al-râsyidîn*, para khalifah Bani Umayyah, dan berbagai peristiwa penting yang terjadi dalam sejarah awal umat Islam.¹⁴⁷

Lebih lanjut, langkah pencatuman sanad (*isnâd*) yang secara konsisten terdapat dalam karya-karya sejarah yang ditulis oleh Abân ibn ‘Utmân, al-Zuhriy, atau yang lainnya, dengan jelas

¹⁴⁵ Abû ‘Amr Yûsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Numairiy al-Qurthubiy, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadlîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 73; Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Tabdżîb al-Tabdżîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 397.

¹⁴⁶ Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 388-389; Ibn ‘Abd al-Barr, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm*, h. 73.

¹⁴⁷ Azra, “Peranan Hadis”, h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35; Ahmad, *Dalâ’il al-Tausiq*, h. 480-481.

memperlihatkan bahwa para sejarawan muslim telah terpengaruh oleh metode ahli hadis dalam proses pengumpulan sumber. Pencantuman sanad dalam penulisan sejarah Islam, seperti halnya penulisan hadis, pada dasarnya untuk menunjukkan sumber pengambilan informasi sejarah. Dari mata-rantai sanad yang dicantumkan akan diketahui para nara sumber sejarah, baik yang berstatus primer maupun sekunder. Di sini para sejarawan lebih banyak mencatat data-data sejarah yang terekam dalam hafalan lewat periwayatan orang-orang yang dianggap otoritatif. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *isnâd*, yakni menghubungkan suatu pernyataan kepada yang memberitakan. Jadi, para penghafallah yang menjadi mediasi antara informasi sejarah (*ḵabar*) dengan sejarawan.¹⁴⁸ Kedudukan para sejarawan sendiri tidak lebih sebagai pembawa berita (periwayat) sejarah yang menuliskannya dalam sebuah tulisan. Biasanya dalam penulisan sejarah yang berbentuk *ḵabar* para sejarawan mengumpulkan riwayat-riwayat dan menuliskannya dari sumber ingatan dan hafalan orang Arab yang dikenal kuat.¹⁴⁹ Jadi, tulisan sejarah dalam bentuk *ḵabar* ini pada dasarnya merupakan sebuah rekaman tertulis terhadap peristiwa komunikasi yang disampaikan secara lisan. Bahkan, penulisan karya-karya sejarah yang lebih belakangan dalam bentuk tematik (*maudlâ'yyât*) dan kronologis (*ḥauliyyât*), sejauh ditulis dengan mengikuti pola hadis—yakni menekankan penggunaan sanad—maka kedudukan para sejarawan sebenarnya tidak lebih sebagai periwayat yang menghimpun dan menuliskan materi sejarah.

Namun demikian, setelah tradisi tulis-menulis berkembang dan studi sejarah telah mapan, maka riwayat otoritatif yang semula dinilai sebagai bagian dari agama tidak lagi dianggap memadai untuk menyampaikan seluruh sisi fakta secara utuh akibat keterbatasan kemampuan hafalan manusia. Dari situ para

¹⁴⁸ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 2.

¹⁴⁹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 101.

sejarawan mulai berubah dari sekadar sebagai informan (*akbbâriy*) yang semata-mata berorientasi pada penguasaan informasi dan penjagaan kesinambungan rangkaian periwayatnya, menuju pengkajian riwayat itu sendiri untuk mengungkapkan fakta secara utuh. Dengan demikian, muncul perkembangan baru dalam historiografi Islam karena studi sejarah mulai melepaskan diri dari metode ilmu hadis ke wilayah yang lebih luas dengan metodologi lebih mandiri dan berkembang.¹⁵⁰

Kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam lebih nyata lagi dapat ditemukan dalam metode *rihlat fî thalab al-hadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). *Rihlat fî thalab al-hadîts* merupakan sebuah metode yang lazim digunakan oleh para sarjana hadis untuk memperoleh suatu yang bersifat ilmiah.¹⁵¹ Dengan metode *rihlab* itu para sarjana hadis berusaha mencari sumber hadis agar dapat mendengar langsung dari periwayat asal yang telah memberitakan hadis itu. Langkah seperti itu bagaimanapun telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi perkembangan studi-studi Islam, tak terkecuali juga studi sejarah.

Ahmad Amîn secara jujur telah mengakui adanya pengaruh metode *rihlab* tersebut terhadap perkembangan historiografi Islam. Lebih jauh, dia menjelaskan bahwa orang-orang sangat gandrung terhadap studi hadis, sehingga gerakan ilmiah yang ada di daerah-daerah hampir berkisar pada hadis saja. Seluruh ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in mempunyai popularitas ilmiah di bidang tafsir dan hadis—dan hadis mempunyai lingkup yang lebih luas. Kehati-hatian orang dalam periwayatan hadis telah membuat para ulama melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota atau negeri, yang dalam pengembaraannya itu sebagian mereka mengambil riwayat dari sebagian yang lain, dan dari situlah terjadi

¹⁵⁰ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 3.

¹⁵¹ Muḥammad Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 M), h. 38.

pertukaran ilmu. Para ulama yang mempelajari dan memperhatikan ilmu di daerah-daerah lain juga telah menyebabkan kesatuan gerakan ilmiah pada waktu itu. Dengan cara seperti ini tersebar pula berbagai macam kebudayaan di dunia Islam.¹⁵²

Sementara itu, al-‘Umarîy mengungkapkan bahwa seandainya bukan karena *riḥlat fî thalab al-‘ilm* (perjalanan mencari ilmu atau hadis), maka yang akan muncul adalah corak pemikiran yang bersifat kedaerahan pada setiap kota di dunia Islam karena adanya isolasi ilmiah. Akan tetapi, untungnya para ulama dengan senang hati melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai daerah dan sekaligus menimba ilmu dari pusat-pusat pemikiran yang berbeda-beda di dunia Islam. Andaikata para ahli hadis itu tertarik untuk menuliskan cerita-cerita perjalanannya dan karakteristik berbagai kota yang disinggahinya, lanjut al-‘Umarîy, maka mereka akan dapat mempersembahkan pengetahuan-pengetahuan yang berharga sebagaimana ditemukan dalam karya-karya *riḥlah* yang ditulis belakangan, misalnya kitab *Riḥlat* Ibn Jubair dan *Riḥlat* Ibn Baththûthah. Namun kenyatannya, fokus perhatian para ahli hadis itu tidak tertuju selain pada materi hadis yang memang menjadi tujuan utama dalam perjalanan-perjalanan mereka.¹⁵³ Hal yang terakhir ini tampaknya juga disetujui oleh al-Sharqawî. Menurutny, para ahli hadis dalam *riḥlah*-nya memang tidak banyak menaruh perhatian terhadap aspek-aspek sosial, geografis, dan kultural, atau mereka tidak menaruh perhatian untuk mencatat dan mengungkapkannya. Perhatian mereka lebih terarah untuk menghimpun hadis dari para tokoh ahli hadis.¹⁵⁴

Boleh jadi benar apa yang dikatakan al-‘Umarîy —dan juga al-Sharqawî—bahwa tujuan utama dari *riḥlat fî thalab al-ḥadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis) adalah untuk mendapatkan

¹⁵² Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 215.

¹⁵³ al-‘Umarîy, *Târikh al-Sunnat*, h. 219.

¹⁵⁴ al-Sharqawî, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 287-288.

hadis, bukan untuk mengumpulkan kisah-kisah perjalanan atau lainnya. Akan tetapi, juga tidak tertutup kemungkinan bahwa perjalanan mencari hadis itu telah memberikan dampak penting bagi pengumpulan sumber dalam historiografi Islam. Nûr al-Dîn 'Itr telah memberikan penjelasan sosiologis yang cukup menarik dalam kasus itu. Menurutnyanya, pengaruh itu dapat terjadi karena pada dasarnya manusia itu mudah terkesan oleh hal-hal baru tentang diri orang lain dan apa-apa yang mereka miliki, seperti tradisi, kebudayaan, kata-kata hikmah, parabel-parabel, dan cerita-cerita asing. Kesan seperti itu dapat membekas dan tertanam dalam jiwa, sehingga selalu terbawa setiap kali ahli hadis melakukan *rihlah* (pengembaraan). Di sisi lain, orang-orang pun tertarik untuk meneliti kabar-kabar tentang orang lain dan mengetahui apa yang belum diakrabinya tentang kondisi mereka. Sehingga tidak mengherankan jika pada saat singgah di suatu kota atau negeri, para ulama pengembara (pencari hadis) duduk di depan majelis, kemudian orang-orang berkerumun di sekelilingnya untuk mendengarkan apa yang akan mereka ceritakan tentang hal-hal para guru hadis dan kabar para ustaz mereka, kehidupan sosial yang mereka saksikan, peribahasa-peribahasa yang halus dan hal-hal aneh yang telah mereka dengar, serta kejadian-kejadian menakjubkan yang pernah mereka jumpai.¹⁵⁵ Dari sini diketahui bahwa dalam melakukan *rihlat fî thalab al-hadîts*, para ulama tampaknya tidak hanya menghimpun materi hadis, tetapi juga mengumpulkan informasi-informasi sejarah yang lebih luas, meski hal yang disebut terakhir ini bukan menjadi tujuan utama mereka.

Metode *rihlah* ahli hadis tampaknya telah membuka jalan lebar-lebar bagi munculnya studi sejarah yang lebih luas. Studi sejarah tidak lagi terbatas pada *sîrab* dan *maghâziy*, tetapi mulai

¹⁵⁵ Nûr al-Dîn 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M), h. 26.

merambah ke tema lainnya, yakni tentang biografi para tokoh, baik dari kalangan sahabat, tabi'in, *atbâ' al-tâbi'in*, dan seterusnya, terutama mereka yang berstatus sebagai periwayat hadis. Dalam melakukan *rihlah* para ahli hadis umumnya bukan sekadar melacak sumber hadis, tetapi sekaligus juga mencari informasi tentang biografi dan status para periwayat yang menyebutkan hadis itu. Terutama pada abad II H hingga beberapa abad sesudahnya, para ulama hadis telah mengembara ke segenap penjuru dunia, menemui dan mempelajari hadis dari ratusan dan bahkan ribuan guru hadis (syaikh) di berbagai kota dan negeri. Mereka mengumpulkan biografi para guru hadis itu dan meneliti dengan cermat kepribadian masing-masing.¹⁵⁶ Sebut saja al-Bukhâriy (w. 256 H), ketika melakukan *rihlah*, pada dasarnya bukan sekadar mengumpulkan hadis-hadis Nabi saw. yang kemudian dimuat dalam kitab *Shahîh*-nya, tetapi juga mengumpulkan informasi tentang biografi para periwayat hadis (*asmâ' al-rijâl*) yang antara lain dituangkan dalam karyanya yang berjudul *Târîkh al-Kabîr*.¹⁵⁷ Langkah ini agaknya menjadi tonggak bagi munculnya kajian baru mengenai *asmâ' al-rijâl* di kalangan para ahli hadis atau ahli sejarah.

Karya-karya di bidang *asmâ' al-rijâl* itu sendiri secara pasti telah muncul sebelum al-Bukhâriy. Sangat mungkin pengumpulan *asmâ' al-rijâl* bermula pada abad II H. Dalam *Fibrîst*, Ibn al-Nadîm menyebutkan sebuah buku berjudul *Kitâb al-Târîkh* dalam wacana yang berkaitan dengan karya fukaha dan *muhaddîts*. Penulisnya adalah Laits ibn Sa'ad (w. 175 H), seorang ahli hadis terpendang dari mazhab Mâlikiy.¹⁵⁸ Kitab itu termasuk karya paling awal tentang *asmâ' al-rijâl*. Selain itu, pada abad yang sama juga lahir karya sejenis, di antaranya adalah: *Kitâb al-Thabaqât*, *Kitâb al-Târîkh*

¹⁵⁶ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadîth Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), h. 50.

¹⁵⁷ Abû 'Abdillâh Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Ju'fiy al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.).

¹⁵⁸ Ibn al-Nadîm Abû al-Faraj Muḥammad ibn Abî Ya'qûb Ishâq, *al-Fibrîst*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 339.

al-Fuqabâ' wa al-Muhadditsîn, dan *Kitâb Tasmiyât al-Fuqabâ' wa al-Muhadditsîn*.¹⁵⁹ Karya-karya di bidang *asmâ' al-rijâl* terus meningkat setelah abad II H. Selain kitab *Târikh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy, juga ditemukan karya-karya sejenis lainnya.¹⁶⁰

Tradisi *rihlat fî thalab al-'ilm* (pengembaraan mencari ilmu atau hadis) atau dalam istilah modernnya disebut dengan *the spirit of inquiry* (spirit penyelidikan),¹⁶¹ lebih jauh juga mempengaruhi langkah para sejarawan muslim terkemuka dalam mengumpulkan materi-materi sejarah yang lebih luas lagi. Studi sejarah pun pada

¹⁵⁹ Azra, *Historiografi Islam*, h. 42.

¹⁶⁰ Di antara karya dimaksud adalah: *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Muḥammad ibn Sa'ad (w. 230 H), *al-Târikh* karya Yahyâ ibn 'Abdillâh ibn Bukair (w. 231 H), *al-Târikh* karya Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Ma'în (w. 233 H), *al-Târikh* karya Abû Bakr 'Abdillâh ibn Muḥammad ibn Abî Syaibah (w. 235 H), *al-Târikh* karya Abû Ahmad Maḥmûd ibn Ghailân al-Marûziy (w. 239 H), *al-Thabaqât* karya Khalifah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târikh* karya Abû Hafsh 'Amr ibn 'Aliy al-Fallâs (w. 249 H), *al-Târikh* karya al-Mufdlil ibn Ghassân al-Ghalâbiy (w. 256 H), *al-Târikh* karya Hanbal ibn Ishâq ibn Hanbal al-Syaibâniy (w. 273 H), *al-Târikh* karya Muḥammad ibn Yazid ibn Mâjah al-Qazwiniy (w. 273 H), *al-Ma'rifat wa al-Târikh* karya Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy (w. 277 H), *al-Târikh al-Kabîr* karya Abû Bakr Ahmad ibn Abî Khaitsamah Zuhair ibn Harb al-Nasâ'iy (w. 279 H), *al-Târikh* karya Abû 'Îsâ Muḥammad ibn 'Îsâ al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Târikh* karya Abû Zur'ah 'Abd al-Rahmân ibn 'Amr al-Dimasqiy (w. 281 H), *al-Târikh* karya Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Muslim al-Abâr (w. 290 H), *al-Târikh* karya Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Utsmân ibn Abî Syaibah (w. 297 H), *al-Târikh* karya al-Husain ibn Idris al-Anshâriy al-Harawiy (w. 301 H), *al-Târikh* karya Abû al-'Abbâs Muḥammad ibn Ishâq al-Sarâj al-Tsaqafiy (w. 313 H), *al-Târikh* karya Abû al-'Arab Muḥammad ibn Ahmad ibn Tamim al-Afriqiy (w. 333 H), *al-Târikh* karya Abû Ahmad Muḥammad ibn Ahmad ibn Ibrâhîm al-'Assâl (w. 349 H), *al-Târikh* karya Abû Hafsh 'Amr ibn Ahmad ibn 'Utsmân ibn Syâhîn (w. 385 H), *Târikh Naisâbûr* karya Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn 'Abdillâh al-Hâkim (w. 405 H), *Târikh Bukhârâ* karya Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ahmad ibn Muḥammad ibn Sulaimân al-Bukhâriy (w. 412 H), *Akbbâr Ashbahân* karya Abû Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillâh ibn Ishâq al-Ashbahâniy (w. 430 H), dan *Târikh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H). Lihat Muḥammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl: Nas'atubu wa Tathammurubu*, (Riyad: Dâr al-Hijrat li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1417 H/1996 H), h. 131-137, 176-177.

¹⁶¹ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perbelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 34.

akhirnya tidak hanya berkisar pada *sîrah* dan *maghâziy*, serta biografi para tokoh (*asmâ' al-rijâl*), tetapi juga mencakup materi geografi dan sejarah yang lebih umum.¹⁶² Sejumlah sejarawan tercatat pernah melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota dan negeri. Ibn Ishâq (w. 151 H), misalnya, pernah mengembara ke Iskandariyah, Kufah, Jazirah, Rayy, Hirah, dan Baghdad.¹⁶³ Dia menulis *Kitâb al-Khulafâ'* dan *Kitâb al-Sîrat wa al-Mubtadâ' wa al-Maghâziy*.¹⁶⁴ Karya *Sîrah*-nya, menurut anggapan banyak peneliti, merupakan buah pikiran dengan wawasan yang lebih luas dibanding pikiran sebelum atau sezamannya, karena dia bukan hanya menulis sejarah Nabi saw., tetapi dengan sengaja menulis kenabian sehingga wawasan penelitian historis umat Islam menjadi semakin luas.¹⁶⁵

Sejarawan al-Wâqidiy (w. 207 H) pernah pula mengembara ke sejumlah kota di Hijaz seperti Makkah, Madinah, Tha'if, dan Jeddah, serta kota-kota di Syria, Baghdad, dan lainnya.¹⁶⁶ Dalam *rihlah*-nya mungkin sekali dia bukan sekadar menghimpun biografi para periwayat hadis, tetapi juga mengumpulkan informasi-informasi sejarah yang lebih luas. Ia menyusun sejumlah karya sejarah, termasuk juga biografi. Di antara karyanya adalah: *Kitâb al-Târikh wa al-Maghâziy wa al-Mab'ats*, *Kitâb al-Sîrah*, *Kitâb Aẓwâj al-Nabiy Shallallâh 'alaih wa Sallam*, *Kitâb Wafât al-Nabiy Shallallâh*

¹⁶² Muḥammad ibn Shâmil al-Sulamîy telah membagi jenis-jenis karya historiografi Islam sebagai berikut: (a) penulisan di bidang *sîrah* (biografi Nabi saw.), yang mencakup karya-karya tentang *sîrah*, *dalâ'il al-nubunnah*, dan *al-syamâ'il al-nubunnah*; (b) penulisan di bidang *tarâjim* (biografi para tokoh); (c) penulisan di bidang *futûḥ al-buldân* (penaklukan negeri-negeri); (d) penulisan di bidang *amwâl* (harta benda, pajak); (e) penulisan di bidang *ansâb* (genealogi); (f) penulisan di bidang *tawârikh al-mudun* (sejarah kota-kota); (g) penulisan di bidang *akhbâr al-khulafâh* (berita-berita tentang kekhalifahan) dan kejadian-kejadian internal; (h) penulisan di bidang sejarah umum (universal); dan jenis-jenis lainnya. Lihat al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 326-381.

¹⁶³ al-Saqâ' *et al.*, "Muqaddimah", h. 14.

¹⁶⁴ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 148.

¹⁶⁵ al-Sharqawî, *Filsafat Kubudayaan Islam*, h. 265.

¹⁶⁶ al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 437; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 85.

*'alaib wa Sallam, Kitâb Sîrah Abî Baker wa Wafâtih, Kitab Akhbâr Makkah, Kitâb al-Jamal, Kitâb Shiffîn, Kitâb Maqatal al-Hasan 'Alaib al-Salâm, Kitâb Maulid al-Hasan wa al-Husain wa Maqatal al-Husain 'Alaib al-Salâm, Kitâb Futûh al-Syâm, Kitâb Futûh al-'Irâq, Kitâb al-Thabaqât, Kitâb al-Târîkh al-Kabîr, Kitâb Ghalath al-Hadîts, dan masih banyak lagi.*¹⁶⁷ Sekretaris al-Wâqidiy, Ibn Sa'ad (w. 230 H), juga pernah melakukan *rihlah* ke berbagai negeri, seperti Madinah, Kufah, dan Baghdad. Dalam perjalanannya, dia mengumpulkan berbagai informasi historis seputar sejarah hidup Nabi saw. dan biografi para periwayat hadis. Di antara karya Ibn Sa'ad yang terkenal adalah kitab *al-Thabaqât* dan *Akhhâr al-Nabiy*.¹⁶⁸

Begitu pula, al-Balâdzuriy (w. 279 H) pernah mengunjungi berbagai negeri Islam untuk menuntut ilmu dan mengumpulkan informasi sejarah. Ia misalnya pernah melakukan pengembaraan ke Aleppo, Damaskus, Homs, Antiokia, Irak, dan beberapa kota lainnya.¹⁶⁹ Perihal pengembaraannya ini dapat dilihat dari sumber-sumber pengambilan riwayat sejarah dalam kitabnya, *Futûh al-Buldân*.¹⁷⁰ Dalam masalah yang berkaitan dengan proses penaklukan suatu negeri oleh orang Islam, ia berusaha mendapatkan informasi dari tangan pertama dengan menemui para tokoh setempat atau orang-orang yang sudah dewasa, yang menyaksikan peristiwa bersangkutan.¹⁷¹

Langkah serupa juga ditempuh al-Ya'qûbiy (w. 284 H), seorang sejarawan Syi'ah. Ia pernah melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota atau negeri. Mula-mula ia mengunjungi kota-kota yang ada di Irak seperti Madain dan Jalula', lalu bergerak menuju perbatasan Iran. Sejarawan ini pernah menetap

¹⁶⁷ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 158; al-Tarhîniy, *Mu'arrikhân*, h. 54-55.

¹⁶⁸ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 338-339.

¹⁶⁹ Ridlwân Muhammad Ridlwân, "Hayât al-Balâdzuriy", dalam Abû al-Hasan al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M), h. 7; al-Tarhîniy, *Mu'arrikhân*, h. 75.

¹⁷⁰ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 95.

¹⁷¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 96-97.

lama di wilayah Asia kecil, Balkan dan lautan Qazwin. Selain itu, ia juga pernah mengembara ke berbagai kota lainnya, seperti Armenia, Transoxania, Zanjan, Azerbaijan, Hamadzan, Isfahan, Naisabur, Merv, Badighistan, Sijistan, Jauzan, Balkh, Bukhara, Samarkand, Makkah, Madinah, Yaman, Aljazair, Homsh, San‘a, Syria, Yordania, Aleppo, India, Mesir, Palestina, Bakht, Burqah, Wadan, Zuwailah, Qazan, Tharabulus, Sarta, Tahart, Syiraz, Ahwaz, Nashibin, Qairawan, Libia, Tunisia, Maroko, Dakuk, Kisum, Manbakh, Adzanah, Bab Iskandariyah, dan Spanyol.¹⁷² Ia membenamkan diri dalam penelitian geografi sehingga selalu mewawancarai para penduduk suatu daerah mengenai mereka sendiri, daerah itu, adat istiadat, tradisi, tokoh-tokoh, agama-agama, makanan, minuman, pemerintahan, dan jarak antara wilayah mereka dengan wilayah sekitarnya. Setelah meyakini validitas data-data itu, ia segera mencatatnya.¹⁷³ Dari situ ia berhasil mengumpulkan banyak informasi tentang geografi dan juga sejarah yang kemudian dituangkan dalam salah satu karyanya, *Kitâb al-Buldân*. Dalam *Kitâb al-Buldân* itu ia merekam informasi-informasi sejarah yang diperolehnya selama melakukan pengembaraan. Misalnya ia menulis, “Kota Qairawan Besar yang dibangun oleh ‘Uqbah ibn Nâfi‘ al-Fahariy pada 60 H semasa pemerintahan Mu‘âwiyah...Qairawan adalah kota yang memiliki sebuah tembok terbuat dari susu dan tanah...”¹⁷⁴

Al-Thabariy (w. 310 H) juga melakukan *rihlah* dalam usaha mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Ia dari kota kelahirannya, Tibristan, pernah mengembara ke Baghdad. Dari sana ia lalu berkelana ke Mesir, Syria, dan Irak, sehingga dapat menimba banyak ilmu. Kemudian ia kembali ke Baghdad dan

¹⁷² Husain ‘Ashiy, *al-Ya‘qûbiy: ‘Ashrub, Sîrat Hayâtih, Manhajub al-Târikhiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 42-43; Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 169-176.

¹⁷³ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 170.

¹⁷⁴ Seperti dikutip dalam ‘Ashiy, *al-Ya‘qûbiy*, h. 45.

menetap di sana sampai meninggal dunia.¹⁷⁵ Seperti beberapa sejarawan lainnya, dia dalam pengembaraannya boleh jadi bukan hanya mengumpulkan informasi tentang peristiwa-peristiwa bersejarah, tetapi juga menghimpun biografi para periwayat hadis. Dia telah menulis sebuah karya monumental di bidang sejarah yang diberi judul *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Sementara di bidang biografi, ia telah menyusun sebuah kitab berjudul *Târîkh al-Rijâl*.¹⁷⁶ Kepakarannya di bidang hadis telah memberikan dampak yang mencolok dalam menyusun karya sejarahnya. Ia cukup memperhatikan kabar-kabar yang dikemukakan dalam kitabnya beserta sanadnya.¹⁷⁷

Al-Mas'ûdiy (w. 346 H) juga pernah melakukan pengembaraan ilmiah untuk mengumpulkan berbagai informasi sejarah. Al-Mas'ûdiy yang disebut-sebut sebagai sejarawan pengembara ini,¹⁷⁸ telah berkelana dari Baghdad menuju Mesir, kemudian ia pergi berkeliling ke Persia, Kerman, dan India. Bersama dengan para saudagar, ia meneruskan perjalanan ke Srilangka dan mengarungi Lautan Cina. Dalam perjalanan pulangnya, ia mengelilingi Samudra Hindia, kemudian mengunjungi Oman, Zanzibar, pesisir Afrika Timur, Sudan, dan bahkan Madagaskar.¹⁷⁹ Beberapa lama kemudian ia melanjutkan perjalanan ke Azerbaijan Belakang, Jurjan, Syria dan Palestina. Dari sana kemudian ia pergi ke Antiokia. Akhirnya ia pergi ke Mesir dan tinggal di Fustat hingga meninggal dunia.¹⁸⁰ Dari kisah

¹⁷⁵ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 269.

¹⁷⁶ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 99.

¹⁷⁷ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 270.

¹⁷⁸ Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawîyyat*, h. 34.

¹⁷⁹ Husain Âshiy, *Abû al-Husain al-Mas'ûdiy: al-Mu'arrikh wa al-Jughrâfiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), h. 50-51; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 125.

¹⁸⁰ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 285; Shukrieh R. Merlet, "Arab Historiography", dalam Mohamed Taher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), vol. V, h. 85.

perjalanannya ini tampak bahwa al-Mas‘ûdiy jarang menetap di suatu negeri. Selama perantauannya, ia senantiasa mengadakan penelitian dan menuntut ilmu pengetahuan, sehingga terkumpul data dan fakta sejarah ataupun geografi yang belum pernah dikumpulkan oleh siapa pun. Itulah sebabnya, tidak heran jika ada sebagian orientalis Barat yang menggelarnya dengan “Herodotus Arab”.¹⁸¹

Dari hasil pengembaraannya al-Mas‘ûdiy pernah menyusun sebuah buku sejarah atau geografi yang berjudul *Murîj al-Dz̤āhab wa Ma‘âdin al-Jauhar*. Dalam karyanya itu, ia menulis, “Setiap daerah memiliki keajaiban-keajaiban yang hanya diketahui oleh penduduk daerah itu, dan tidaklah sama orang yang menetap di tanah airnya sendiri dan mencukupkan diri pada berita dari daerahnya dibanding dengan orang yang menghabiskan umurnya untuk mengembara dan melewatkan hari-harinya di tengah perjalanan untuk menggali setiap berita secara terinci dari tambangnya, dan mengambil benda berharga dari tempatnya.”¹⁸² Ia mampu memberikan data-data tentang geografi dan sejarah secara lebih valid dan akurat.¹⁸³

¹⁸¹ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 285.

¹⁸² Abû al-Hasan ‘Aliy ibn al-Husain ibn ‘Aliy al-Mas‘ûdiy, *Murîj al-Dz̤āhab wa Ma‘âdin al-Jauhar*, (Beirut: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.), juz I, h.12.

¹⁸³ Sebelum al-Mas‘ûdiy, jika ada sejarawan Arab yang menyebutkan beberapa hal tentang Cina, India, Turki, atau sebagian bangsa-bangsa Eropa, dapat dipastikan bahwa ia mengambil data-data, informasi-informasi, dan sejarahnya dari sumber-sumber sekunder atau riwayat-riwayat palsu, cerita-cerita rakyat yang tidak faktual dan logis. Akibatnya, sejarah yang ditulis mengenai bangsa-bangsa itu tidak lebih dari uraian kisah-kisah fiktif, penuh pertentangan, dan kesalahan-kesalahan diakronis. Hal ini jelas berbeda dengan yang dilakukan al-Mas‘ûdiy. Ia telah mengumpulkan informasi-informasi sejarah dan geografi kebanyakan dari pengalaman atau pengamatan langsung. Lihat Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 18-19. Meski demikian, menurut catatan Ibn Khaldûn, masih ada sebagian cerita yang dinukil al-Mas‘ûdiy dinilai tak masuk akal atau absurd. Misalnya cerita tentang patung burung jalak yang ada di kota Roma. Diceritakan bahwa pada suatu hari tertentu dalam setahun, burung-burung jalak datang berkumpul di sekeliling patung itu membawa buah zaitun. Dari buah zaitun itulah orang-orang Roma membuat minyak. Cara

Sejarawan muslim lainnya, al-Maqdisiy (w. 387 H), juga pernah mengadakan perjalanan ke berbagai negeri Islam, baik di barat maupun timur. Pengalamannya dalam perjalanan itu dituangkan dalam karyanya, *Aḥsan al-Taqâsim fî Ma'rifat al-Aqâlim*. Dalam buku itu, ia antara lain menulis, “Karyaku ini belum lagi kuhimpun, kecuali setelah selesai perantauanku ke berbagai negeri, kunjunganku ke berbagai kawasan Islam, pertemananku dengan para ilmuwan, dedikasiku kepada para raja, tukar pikiranku dengan para hakim, belajarku kepada para fukaha, dan perbedaan pendapatku dengan para sastrawan, qari, dan ahli hadis.”¹⁸⁴ Sementara itu, al-Bîrûniy (w. 448 H), seorang ahli sejarah, pernah melakukan pengembaraan dari kota kelahirannya, Khawarizm ke Jurjan. Dari Jurjan kemudian pindah ke Kurkanj, sebelah utara Khawarizm. Ia pun banyak melakukan perjalanan ke daerah utara Persia. Atas permintaan Maḥmûd al-Ghaznawiy ia pindah ke India dan tinggal di sana cukup lama. Selama di India ia banyak melakukan perjalanan ilmiah ke negeri-negeri Hindu yang sudah ditaklukkan oleh kekuasaan Islam.¹⁸⁵ Hasil petualangannya di negeri India ini kemudian dituangkan dalam karyanya, *Tabqâq Mâ li al-Hind min Maqûlat Maqbûlat fî al-'Aql an al-Mardzûlah*.

pembuatan minyak seperti ini dinilai tak masuk akal karena tidak sesuai dengan proses pembuatan minyak yang alami. Contoh lainnya tentang kota tembaga (*madînat al-nuhâs*). Diceritakan bahwa kota ini dibangun seluruhnya dengan tembaga di padang pasir Sijilmasah yang dikuasai oleh Mûsâ ibn Nushair dalam penyerbuannya ke Maghrib. Dikatakan bahwa pintu-pintunya tertutup. Apabila ada seseorang yang hendak masuk dengan cara menaiki temboknya, maka orang bersangkutan akan bertepuk-tepuk tangan sehingga ia terlempar ke bawah dan tak berhasil. Semua ini adalah cerita absurd yang biasanya didongengkan oleh tukang cerita. Lihat ‘Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 36-37.

¹⁸⁴ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 44-45; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 288.

¹⁸⁵ Abû al-Futûḥ Muḥammad al-Tawanisiy, *Abû al-Raiḥân Muḥammad ibn Aḥmad al-Bîrûniy*, (t.t.: Lajnat al-Ta'rif bi al-Islâm, 1386 H/1997 M), h. 28; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 131-133; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 296-297.

Rihlah ilmiah yang dijalani oleh para sejarawan ini mencapai hasil yang amat mengagumkan di tangan Ibn Baththûthah (w. 779 H). Dia pernah mengembara ke berbagai penjuru dunia. Selama 30 tahun pengembaraannya, dia telah menempuh perjalanan lebih dari 75.000 mil.¹⁸⁶ Di antara negeri-negeri yang pernah dia singgahi adalah: Marokko, Aljazair, Tunisia, Libia, Mesir, Palestina, Lebanon, Syria, Hijaz, Yaman, Oman, Bahrain, India, Khurasan, Turkistan, Afghanistan, Kabul, Srilangka, Cina, Fes, Spanyol, Gibraltar, Sudan, dan lain-lain.¹⁸⁷ Dengan pengembaraan ini, Ibn Baththûthah telah mencatatkan namanya sejajar dengan Marco Polo, Hsien Tsieng, Drake, dan Magellan.¹⁸⁸ Bahkan, pengembaraan yang ditempuh Ibn Baththûthah, untkap George Sarton, jauh melampaui perjalanan Marco Polo.¹⁸⁹ Hanya saja, karena masa hidup Ibn Baththûthah di luar jangkauan studi ini, maka kisah pengembaraannya tidak akan dikupas lebih jauh.¹⁹⁰

Data-data di atas dengan jelas menunjukkan bahwa dari kalangan sejarawan banyak yang menempuh perjalanan ilmiah (*rihlah*) untuk mengumpulkan informasi-informasi sejarah, seperti kalangan ahli hadis yang melakukan *rihlah* untuk mengumpulkan sumber-sumber hadis. Sebagaimana halnya *rihlah* para ahli hadis yang berdampak pada penyatuan *nash* hadis dan mengubah wataknya dari warna kedaerahan ke warna umum yang universal,

¹⁸⁶ Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims*, (Lahore, Rawalpindi, Karachi: Ferozsons Ltd., 1984), h. 500.

¹⁸⁷ Asmâ' Abû Bakr Muḥammad, *Ibn Baththûthah: al-Rajul wa al-Rihlah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1992 M), h. 39-41.

¹⁸⁸ Ahmad, *Hundred Great Muslims*, h. 500.

¹⁸⁹ Seperti dikutip dalam Ahmad, *Hundred Great Muslims*, h. 500. Sementara itu, kisah pengembaraan Marco Polo ke berbagai penjuru dunia dapat dilihat dalam Marco Polo, *Travels of Marco Polo*, (New York: Grosset & Dunlop, t.th.), h. 1-340.

¹⁹⁰ Bagi pembaca yang ingin menelusuri lebih jauh kisah perjalanan Ibn Baththûthah, dapat melihat Ibn Baththûthah, *Rihlah ibn Baththûthah*, (Mesir: al-Maktabaṭ al-Tijâriyat al-Kubrâ, 1386 H/1967 M), juz I, h. 1-256; juz II, h. 1-213; Ross E. Dunn, *Petualangan Ibnu Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14*, terj. Amir Sutaarga, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 1-478.

rihlah yang dilakukan para ahli sejarah ternyata juga telah membawa pengaruh pada semakin mendekatnya satu aliran penulisan sejarah dengan aliran lainnya, dan bahkan pada saatnya, semuanya menjadi lebur.¹⁹¹ Pada awalnya dalam arus penulisan sejarah Islam dikenal adanya tiga aliran, yakni: aliran Yaman, aliran Madinah, dan aliran Irak. Ketiga aliran itu dalam menulis karya sejarah rupanya dipengaruhi oleh warna-warna tertentu. Aliran Madinah, misalnya, sangat dipengaruhi oleh ideologi Islam, sementara aliran lainnya juga dipengaruhi oleh prasangka kesukuan atau kecenderungan politik lokal.¹⁹² *Rihlah* ilmiah yang ditempuh para sejarawan ke berbagai kota dan negeri, selain memperkaya wawasan mereka, juga memungkinkan terjadi dialog intelektual antara satu aliran dengan aliran lainnya yang pada gilirannya membuat ketiga aliran itu menjadi lebur. Meskipun aliran-aliran lama, seperti: aliran Yaman, Madinah, dan Irak pada akhirnya dapat dikatakan lebur, corak penulisan sejarah bukannya menjadi satu, tetapi justru semakin beragam. Kini seorang sejarawan tidak lagi mudah untuk dikategorikan sebagai penganut aliran tertentu, karena seorang sejarawan dapat menulis karya-karya sejarah dengan tema yang beragam dan dengan pendekatan yang berbeda. Pada suatu saat seorang sejarawan dapat menulis sejarah umum, tetapi pada saat yang lain dia juga menulis *ansâb* dan *sîrah*, dan bahkan juga corak-corak baru sesuai dengan kreasi yang dia ciptakan.¹⁹³

Jika ditelusuri pada akar kesejarahannya, perjalanan ilmiah (*rihlah*) yang dilakukan oleh para ahli hadis jauh lebih awal dibanding dengan yang dilakukan oleh para ahli sejarah. Sebagaimana disinggung dalam bab sebelumnya, para ahli hadis dari kalangan sahabat dan tabi'in telah melakukan perjalanan ilmiah mencari hadis. Perjalanan ilmiah itu akhirnya mencapai

¹⁹¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 81.

¹⁹² Yatim, *Historiografi Islam*, h. 80.

¹⁹³ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 92.

puncaknya pada abad II dan III H. Sementara di kalangan ahli sejarah sendiri, tradisi *rihlab* mulai tumbuh pada abad II H, kemudian berkembang pada abad III H dan seterusnya. Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa *rihlab* para ahli hadislah yang telah memberikan pengaruh terhadap metode para sejarawan muslim dalam menghimpun informasi-informasi sejarah. Hal itu secara jujur juga diakui oleh sejarawan muslim sekaliber Ahmad Amin. Bahkan, dewasa ini tradisi *rihlab* telah menjadi fenomena yang sangat umum di dunia akademis.

C. Kontribusi Metode Kritik Hadis terhadap Historiografi Islam

Tidak dapat disangkal bahwa metode kritik hadis juga mempunyai pengaruh signifikan terhadap kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam. Al-‘Umarîy menilai bahwa metode kritik hadis telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam. Lebih jauh, dia menulis:

مناهج المحدثين
كبير
الحقيقة ببيان
ناقليها
الحديث لها
يكون
الأحاديث
الهائل
بيان
يروئها،
194 .

‘Sesungguhnya metode *muhadditsûn* dalam mengkritik para periwayat hadis mempunyai pengaruh besar terhadap pertumbuhan dan perkembangan kritik sumber dan penyelidikan kebenaran dengan menerangkan kedudukan para nara sumbernya dari segi

¹⁹⁴ al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 273.

kejujuran dan kekuatan hafalan. Maka dari itu, para ahli hadis telah mensyaratkan bagi periwayat agar bersifat adil dan dabit untuk dapat diterimanya hadis-hadis yang diriwayatkan, dan untuk menjelaskan hal-hwal dari sekian banyak periwayat yang dihimpun dalam kitab-kitab *rijâl*.¹⁹⁵

Demikian pula, Badri Yatim mengakui bahwa studi hadis merupakan perintis jalan menuju perkembangan ilmu sejarah. Bahkan, dalam rangka menyeleksi hadis yang benar dari yang salah telah muncul ilmu kritik hadis dan ilmu itulah yang dijadikan sebagai metode kritik dalam proses penulisan sejarah Islam paling awal.¹⁹⁵ Al-Sharqawi juga mengakui pengaruh metode kritik hadis terhadap historiografi Islam awal. Menurutnya, dalam studi hadis terdapat suatu metode ilmiah yang teliti tentang kredibilitas dan validitas sumber-sumber berita, yang memisahkan antara pengetahuan *riwâyah* dan *dirâyah* lewat persyaratan yang ketat. Seorang sejarawan dalam melakukan studi sejarah akan memulai studinya dengan meneliti validitas informasi sejarah yang diperolehnya, membandingkannya dengan informasi-informasi lain, lalu mengambil keputusan tentang validitas informasi itu berdasarkan orisinalitas datanya dan ketelitian periwayat dalam mendeskripsikan peristiwa-peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau. Dalam hal ini, metode kritik hadis sangat membantu tugas para sejarawan.¹⁹⁶

Pengaruh yang sama juga diakui ‘Abd al-Mun‘im Mâjid. Menurutnya, pada awal penulisannya, sejarah mengikuti metode hadis, bahkan periwayatan sejarah menyatu dengan jalur periwayatan hadis.¹⁹⁷ Abdul Ghani Abdullah juga mengakui

¹⁹⁵ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 13.

¹⁹⁶ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

¹⁹⁷ ‘Abd al-Mun‘im Mâjid, *Muqaddimat li Dirâsat al-Târikh al-Islâmiy*, (Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mishriyah, 1971), h. 34.

bahwa studi sejarah mengikuti metode hadis pada awal perkembangannya. Bahkan, sejarah mengambil berita dari suatu rangkaian riwayat otoritatif sebagaimana halnya yang diambil hadis. Sejarah juga menerapkan metode hadis dalam mengkritik (*al-jarḥ wa al-ta'dîl*) para periwayat melalui pengungkapan pernyataan-pernyataan periwayat hadis dan membedakan antara mereka yang pelupa, sering ragu-ragu, lemah hafalan, suka berdusta, atau mengarang cerita.¹⁹⁸ Jauh sebelumnya, Ibn Khaldûn telah mengakui kontribusi metode kritik hadis (*al-ta'dîl wa al-tajrîḥ*) dalam penulisan sejarah. Hanya saja, metode kritik itu baru diterapkan setelah dilakukan penilaian apakah peristiwa yang diceritakan itu mungkin atau tidak. Sebab, jika tidak mungkin, maka tidak perlu lagi diadakan penyelidikan yang kritis terhadap pribadi orang-orang yang menceritakan peristiwa itu.¹⁹⁹

Mengenai adanya pengaruh metode kritik hadis terhadap perkembangan historiografi Islam awal, terutama dalam bentuk *sîrah* dan *maghâẓiy*, barangkali tidaklah mengejutkan. Pasalnya, para penulis sejarah Islam paling awal, seperti telah disinggung di muka, hampir keseluruhannya adalah para ahli hadis. Munculnya studi *sîrah* dan *maghâẓiy* sendiri bermula di Madinah, sebagai pusat hadis. Bagi sebagian sarjana muslim, materi *sîrah* atau *maghâẓiy* menempati posisi yang tak kalah pentingnya dengan materi hadis.²⁰⁰ Seorang sarjana hadis terkemuka, al-Zuhriy, pernah

¹⁹⁸ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 3.

¹⁹⁹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, h. 35-37.

²⁰⁰ Dikatakan bahwa *sîrah* atau *maghâẓiy* pada dasarnya bukan merupakan data kesejarahan semata. *Sîrah* adalah sejarah dan sekaligus biografi. Akan tetapi, lebih dari itu *sîrah* adalah sumber tuntunan dan juga sumber hukum. Dari *sîrah* itulah kaum muslim mencari ilham bagi perilaku dan pemahaman mereka terhadap al-Qur'an. Karena itu, *sîrah* merupakan bagian yang padu dari syariah atau hukum Islam. Dengan demikian, *sîrah* adalah biografi, sejarah, hukum, dan tuntunan. Itulah sebabnya, *sîrah* malampaui waktu dan mempunyai nilai kekal sebagai suatu contoh perilaku muslim yang ideal dan bukti praktis dari prinsip-prinsip maupun ketentuan-ketentuan al-Qur'an yang abadi. Lihat Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1408 H/1987 M), h. 250-251.

mengungkapkan, “Dalam studi *maghâziy* terdapat pengetahuan dunia dan akhirat.”²⁰¹ ‘Aliy Zain al-‘Abidîn, seorang imam Syi‘ah, juga menyebutkan, “Kami diajari *maghâziy* Nabi saw. seperti halnya kami diajari surah al-Qur’an.”²⁰² Ismâ‘îl ibn Muḥammad ibn Sa‘ad ibn Abî Waqqâsh juga berkomentar, “Bapak mengajari kami *maghâziy* dan *sîrah*, lalu beliau berkata, “Wahai anakku, (*maghâziy* dan *sîrah*) ini adalah kehormatan bagi bapak-bapak kalian, maka jangan sampai kalian lupa mengingatnya.”²⁰³ Dengan latar belakang itulah, maka logis jika pada awalnya historiografi Islam masih mengikuti *uslûb* (pola) penulisan hadis, yaitu sangat mementingkan penggunaan sanad.²⁰⁴

Ihwal pentingnya sanad dalam proses periwayatan dan penulisan hadis sendiri sudah sangat diakui. ‘Abdullâh ibn al-Mubâarak (w. 181 H), misalnya, mengajukan pernyataan yang sangat populer, “Sanad adalah bagian dari agama. Sekiranya sanad itu tidak ada, niscaya siapa pun dapat mengatakan apa yang diinginkannya.”²⁰⁵ Ibn Sîrîn (w. 110 H) juga mengajukan pernyataan senada, “Sesungguhnya pengetahuan (hadis) ini termasuk agama. Maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu.”²⁰⁶ Abû Bakr Muḥammad al-Ashbahâniy (w. 309 H) juga mengatakan, “Sampailah berita kepadaku bahwa umat ini diberi kekhususan oleh Allâh swt. tentang tiga hal yang tidak pernah diberikan kepada umat-umat sebelumnya, yaitu *isnâd*, *ansâb*, dan *i‘râb*.”²⁰⁷ Dari ungkapan-ungkapan tadi, jelaslah bahwa

²⁰¹ Seperti dikutip dalam al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 326.

²⁰² Seperti dikutip dalam al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 326.

²⁰³ Seperti dikutip dalam al-Murshifiy, *al-Jâmi‘ al-Shahîh*, h. 36.

²⁰⁴ Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 215; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 55-56.

²⁰⁵ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 7; al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, (Ankara: Dâr Ihya‘ al-Sunnat al-Nabawiyah, 1971), h. 41.

²⁰⁶ Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 7.

²⁰⁷ al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, h. 40; ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, *al-Isnâd min al-Dîn wa Shaḥaḥat Musyriqat min Târikh Simâ‘ al-Hadîts ‘ind al-Muḥaddîtsîn*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1412 H/1992 M), 26-27.

sanad mempunyai kedudukan yang sangat sentral dalam agama (Islam), dan bahkan telah menjadi ciri khas dari umat ini. Dengan begitu, tidak mengherankan jika para ahli hadis (*muhadditsîn*) sangat menekankan pemakaian sanad.

Pola penulisan hadis yang sangat menekankan pemakaian sanad itu pada gilirannya juga mempengaruhi studi-studi Islam lainnya, tak terkecuali *sîrah* dan *maghâzîy*. Dalam kaitannya dengan hal itu, al-Sulamiy berkomentar bahwa para ulama mengumpulkan dan menuliskan hadis dengan sanad yang bersambung. Penggunaan sanad kemudian meluas pada penulisan buku-buku dan karya-karya yang beraneka ragam. Hal ini terus berlangsung sampai kira-kira akhir abad V H. Setelah itu, secara perlahan, mulai ditempuh penukilan karya-karya dan buku-buku melalui metode *ijâzah* (penukilan hadis dari tulisan orang lain lewat sertifikasi) dan *wijâdah* (penukilan hadis dari tulisan orang lain yang ditemukan, tanpa melalui sertifikasi).²⁰⁸ Secara lebih spesifik, al-‘Umariy dan Abû Syuhbah menyebutkan bahwa metode ahli hadis yang sangat mementingkan penggunaan sanad telah memberikan pengaruh terhadap para sejarawan dan sastrawan dalam menyampaikan riwayat-riwayat sejarah ataupun sastra. Penggunaan sanad terlihat dalam karya-karya sejarah dan sastra awal, seperti *Sîrah Ibn Ishâq*, *Maghâzîy al-Wâqidiy*, *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa‘ad, *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, dan *al-Aghâniy* karya Abû al-Faraj al-Ashbahâniy.²⁰⁹

²⁰⁸ al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 163. Akan tetapi, perlu dicatat, bahwa sekitar abad III H atau IV H telah dijumpai metode penerimaan *khbar* dengan cara menukil dari karya-karya sejarah yang telah ditulis sebelumnya (*wijâdah*), seperti yang pernah dilakukan al-Thabariy ketika mengutip sumber dari karya Ibn Ishâq, al-Wâqidiy, atau lainnya. Hanya saja, metode ini tampak mulai berkembang setelah abad V H.

²⁰⁹ al-‘Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 57; Muḥammad ibn Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî ‘Ulûm wa Mushthalah al-Hadîs*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1428 H/2006 M), h. 83.

Meskipun penggunaan sanad dalam hadis diakui telah memberikan pengaruh terhadap periwayatan sejarah dan sastra, masih ada sebagian peneliti kontemporer, termasuk dari kalangan orientalis, yang mengajukan pendapat bahwa periwayatan hadislah yang justru terpengaruh oleh periwayatan syair dan *akbbâr* dari para ahli syair jahiliyah.²¹⁰ Salah satu argumennya adalah sebagian sahabat telah memberi isyarat untuk mengutip syair dan menerimanya dari sebagian ahli syair pra-Islam. Bahkan, ‘Umar ibn al-Khaththâb pernah berkata kepada Furât ibn Zaid al-Laitsiy—dalam hal ini ‘Umar menggambarkan syair yang dimiliki oleh saudara Furât—sebagai berikut, “Ini adalah syair saudaramu Qasâmah ibn Zaid, dia telah membacakan syair kepadaku dan darinya aku mengutip syair itu.”²¹¹ Jadi, pemakaian sanad telah diperkenalkan oleh para ahli syair jahiliyah yang kemudian diikuti oleh para ahli hadis dan sejarawan muslim setelahnya. Akan tetapi, argumen itu ternyata dianggap tidak kuat. Shubhîy al-Shâlih telah mempertanyakan mengapa kasus itu yang dijadikan argumen sebagian peneliti kontemporer untuk menunjukkan adanya penyebutan sanad oleh kaum jahiliyah atas *akbbâr* para penyair mereka hanya lantaran syair itu adalah syair jahiliyah, dan sebaliknya mereka sama sekali tidak mau melihat pengaruh yang dilahirkan Islam sebagaimana dicontohkan ‘Umar dalam menyandarkan setiap perkataan kepada pemiliknya, asal dia itu diketahui, sebagai suatu bentuk kejujuran, tanggung jawab, dan keluhuran moral.²¹²

Lebih lanjut, para ahli sejarah Islam awal juga mengikuti metode para ahli hadis dalam menukil karya-karya sejarah dan mengambil riwayat dari para penulisnya, yaitu melalui metode pembacaan (*qirâ’ah*), penyimakan (*samâ’*), dan sertifikasi (*jjâzâh*).²¹³

²¹⁰ al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 323; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 78.

²¹¹ Seperti dikutip dalam al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 323.

²¹² al-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, h. 323.

²¹³ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 16.

Sudah tentu metode yang digunakan oleh ahli sejarah dalam menukil informasi sejarah (*khabar*) tidak hanya terbatas pada tiga metode di atas. Al-'Ijy menyebutkan sejumlah metode penukilan *khabar*, yang meliputi: (1) observasi perorangan (*musyâbadah*), misalnya ditunjukkan oleh seorang sahabat di sekitar Nabi saw., ketika dia menyatakan, “Saya melihat Nabi saw. mengerjakan ini dan itu.”; (2) mendengar (*samâ'*) suatu *khabar* atau hadis dari ucapan seseorang atau dari seorang syaikh yang meriwayatkan hadis itu. Dalam hal ini tidak menjadi masalah apakah yang didengarnya itu melalui dikte atau pengajian, serta apakah syaikh itu mempunyai buku catatan atau tidak; (3) membaca (*qirâ'ah*) kepada seorang syaikh dalam suatu prosedur yang oleh ulama terdahulu disebut dengan *'ardl*. Dalam hal ini tidak ada perbedaan apakah dia sendiri yang membaca atau orang lain membacakan dan dia menyimaknya; (4) *ijâzah*, yakni memberikan otoritas kepada seseorang untuk menyampaikan apa-apa yang sudah diterimanya. Bentuk-bentuk *ijâzah* itu ada sembilan macam, di antaranya adalah: *munâwalah*, *kitâbah*, *i'lam*, dan *wijâdah*.²¹⁴ Metode penerimaan *khabar* itu tampak sejalan dengan metode penerimaan hadis. Kalangan ahli hadis sendiri umumnya membagi metode penerimaan (*thuruq al-tahammul*) hadis menjadi delapan macam: (1) *al-samâ' min lafẓih al-syaikh*; (2) *al-qirâ'ah 'alâ al-syaikh*; (3) *al-ijâzah*; (4) *al-munâwalah*; (5) *al-mukâtabah*; (6) *al-i'lâm*; (7) *al-washīyyah*; dan (8) *al-wijâdah*.²¹⁵

²¹⁴ Seperti dikutip dalam Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 216; A. Muin Umar, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 50.

²¹⁵ Ibn al-Shalâh Abû 'Amr 'Utsmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Syahrzûriy, *Ulûm al-Ḥadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1972), h. 118-157; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abi Bakr al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1423 H/2002 M), h. 304-347; Abû al-Faidl Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Jawâhir al-Ushûl fî 'Ilm Ḥadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M), h. 104-111; Badrân Abû al-'Ainaini Badrân, *al-Ḥadîts al-Nabawiy al-Syarîf: Târikhubu wa Musṭhalahâtuhu*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, 1983 M), h. 79-82; Shalâh Muḥammad Muḥammad 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, (Beirut: Dâr al-

Meski ada perbedaan tertentu dalam hal perinciannya, secara umum dapat dikatakan bahwa metode penerimaan *khabar* sama dengan penerimaan hadis. Setidaknya ada tujuh macam metode yang sama-sama digunakan dalam penerimaan hadis maupun *khabar*. Ketujuh macam metode itu adalah: *samâ'*, *qirâ'ah*, *ijâzah*, *munâwalah*, *mukâtabah*, *i'lam*, dan *wijâdah*. Hanya saja, perbedaannya keempat metode yang disebut terakhir—*munâwalah*, *mukâtabah*, *i'lam*, dan *wijâdah*—dalam penerimaan *khabar*, setidaknya menurut al-'Ijy, dimasukkan ke dalam bentuk *ijâzah*. Hal ini barangkali tidak menjadi persoalan karena hanya sebatas masalah klasifikasi. Lagi pula, dalam proses penerimaan hadis sendiri, metode *munâwalah*, *mukâtabah*, dan *wijâdah* biasa dirangkai dengan *ijâzah*. Perbedaan kecil lainnya, metode *washîyah* juga tidak dicantumkan secara jelas sebagai salah satu metode penerimaan *khabar*. Mungkin saja metode itu termasuk salah satu dari sembilan macam bentuk *ijâzah*, tetapi tidak disebutkan secara eksplisit. Kalaupun metode *washîyah* tidak diakui sebagai salah satu metode penerimaan *khabar*, maka hal itu tidaklah menjadi problem. Pasalnya, sebagian ahli hadis sendiri juga tidak menyebutkan metode *washîyah* sebagai salah satu metode penerimaan hadis.²¹⁶ Sementara di sisi lain, metode *musyâhadah* justru tidak disebutkan sebagai salah satu metode penerimaan hadis. Sampai sejauh ini, belum ditemukan alasan yang pasti mengapa ahli hadis tidak menyebutkan metode *musyâhadah* ini.

Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 72-92; Ja'far al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmûhu fî 'Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H), h. 197-201.

²¹⁶ Lihat Abû al-Sa'âdât ibn al-Atsîr Mubârak ibn Muḥammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi' al-Ushûl min Ahadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr Ih'yâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1404 H/1984 M), juz I, h. 38-47; al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Kbulashat fî Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), 100-110; Muḥammad ibn 'Aliy al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tabqâq 'Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat al-Mushthafâ, 1413 H/1993 M), h. 115-118; Murtadlâ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatâin*, (t.t. : t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 306-308.

Padahal, metode ini jelas-jelas telah diterapkan oleh kalangan sahabat. Menurut Abû Zahwu dan al-Abdaliy, para sahabat telah menerima hadis dari Nabi saw. adakalanya melalui metode *samâ'* dan *musyâfahah*, serta terkadang lewat metode *musyâhadah*.²¹⁷ Jika demikian, maka tidak ada perbedaan yang cukup berarti antara metode penerimaan hadis dengan penerimaan *kebar*.

Jika ditelusuri pada lembaran-lembaran karya sejarah Islam akan diperoleh banyak contoh tentang penggunaan metode penerimaan *kebar*. Dalam kitab *Sîrah* Ibn Ishâq atau Ibn Hisyâm, misalnya, dicantumkan banyak sekali sanad, lengkap dengan lambang-lambangnyanya. Sebagai contoh:

الزبير، :
: الزبير،
بيت بيتى
218 ...

Dari contoh sanad di atas, tampaknya Ibn Hisyâm (w. 218 H) menggunakan lambang: ketika menerima *kebar* dari Ibn Ishâq (w. 151 H). Lambang: , menurut para ahli hadis, antara lain bisa merujuk pada metode *samâ'* (penyimpulan) apabila periwayatnya diketahui bertemu dengan periwayat sebelumnya. Terlebih lagi bila periwayat itu memang tidak pernah mengatakan:

kecuali atas hadis yang telah didengarnya langsung dari periwayat sebelumnya.²¹⁹ Selain itu, lambang: bisa juga digunakan untuk metode *qirâ'ah* dan *ijâzah*.²²⁰ Dalam periwayatan

²¹⁷ Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhaddîtsîn*, h. 53; al-Syarîf Manshûr ibn 'Aun al-Abdaliy, *Marwiyât ibn Mas'ûd Radliyallâh 'Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa' Mâlik wa Musnad Ahmad*, (Jedah: Dâr al-Syurûq, 1406 H/1985 M), h. 19.

²¹⁸ Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, juz II, h. 509.

²¹⁹ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 248-249.

²²⁰ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kasabihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 72.

khabar tersebut, Ibn Hisyâm tampaknya tidak bertemu langsung dengan periwayat sebelumnya, yakni Ibn Ishâq. Ibn Hisyâm sendiri pada dasarnya meriwayatkan *Sîrab* Ibn Ishâq melalui Ziyâd ibn ‘Abdillâh al-Bakkâ’iy al-Kûfiy (w. 183 H), seorang yang *al-hâfiẓh al-mutqin*.²²¹ Ziyâd al-Bakkâ’iy termasuk salah seorang murid Ibn Ishâq.²²² Jadi, dalam jalur sanad itu terdapat seorang periwayat yang digugurkan, yakni Ziyâd al-Bakkâ’iy.²²³

Sedangkan Ibn Ishâq menerima *khabar* dari Muḥammad ibn Ja‘far ibn al-Zubair dengan lambang: . Menurut para ahli hadis, lambang ini merujuk pada metode *samâ’*.²²⁴ Jika begitu, maka besar kemungkinan Ibn Ishâq telah menerima *khabar* dari Muḥammad ibn Ja‘far dengan cara *samâ’*. Akan tetapi, perlu juga

²²¹ Muḥammad Muhy al-Dîn ‘Abd al-Hâmid, “Muqaddimah”, dalam Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hisyâm, *Sîrat al-Nabiy Shallallâh ‘Alaih wa Sallam*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), juz I, h. 29.

²²² Syams al-Dîn Muḥammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Sîyar A‘lâm al-Nubalâ’*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz VII, h. 35.

²²³ Tidak ada keterangan pasti apakah pengguguran itu hanya sekadar untuk meringkas dan menghindari pengulangan, atau karena faktor lain. Namun demikian, pengguguran itu barangkali tidak menjadi masalah karena periwayat yang digugurkan itu diketahui dengan jelas nama, identitas, dan kualitasnya. Ibn Hisyâm menerima riwayat *Sîrab* Ibn Ishâq dari Ziyâd al-Bakkâ’iy, seperti diungkapkan al-Suyûthiy, dengan metode *samâ’*. Lebih jauh, al-Suyûthiy menyebutkan, “Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hisyâm al-Bashriy al-Nahwiyy, tamu di Mesir, korektor kitab *al-Sîrab al-Nabawiyyah* yang dia dengar dari Ziyâd al-Bakkâ’iy, seorang murid Ibn Ishâq...” Seperti dikutip dalam ‘Abd al-Hâmid, “Muqaddimah”, h. 30. Akan tetapi, besar kemungkinan Ibn Hisyâm meriwayatkan naskah *Sîrab* Ibn Hisyâm dengan cara *imlâ’* (dikte) yang merupakan bagian dari metode *samâ’*. Selain itu, ada pula kemungkinan Ibn Hisyâm meriwayatkan naskah itu dengan cara *qirâ’ah* ataupun *ijâzah*. Rasanya tidak mungkin jika kitab yang terdiri dari beberapa jilid itu hanya diriwayatkan secara lisan. Apalagi naskah kitab itu, selain diriwayatkan Ibn Hisyâm, juga diriwayatkan Muḥammad ibn Salamah. Berdasarkan perbandingan antara riwayat Ibn Hisyâm dan Muḥammad ibn Salamah ditemukan sedikit perbedaan seperti lazimnya perbedaan yang terdapat dalam beberapa naskah tulisan tangan (manuskrip) untuk sebuah kitab. Lihat Azami, *Early Hadith Literature*, h. 299-230.

²²⁴ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Ḥadîts*, h. 118-119.

dicatat bahwa Ibn Ishâq dinilai oleh sebagian ulama, termasuk Ibn Hanbal, banyak sekali melakukan *tadlîs* (penyembunyian cacat).²²⁵ Hanya ada pula informasi, jika dalam periwayatan menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* dengan cara *samâ'*, namun sebaliknya jika menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* dengan metode selain *samâ'*.²²⁶ Dalam riwayat ini, Ibn Ishâq telah menggunakan lambang: , maka berarti ia menerima *khabar* dengan cara *samâ'*. Jadi, ia menerima *khabar* secara langsung dari gurunya dan di dalamnya tidak ada unsur *tadlîs*.

Muhammad ibn Ja'far menerima *khabar* dari 'Urwah ibn al-Zubair dengan lambang: . Lambang ini barangkali dapat digunakan untuk semua metode penerimaan hadis atau *khabar*. Lambang ini tidak secara eksplisit menggambarkan bahwa seorang periwayat telah melakukan kontak langsung dengan periwayat sebelumnya.²²⁷ Karena itulah, para ahli hadis sangat jarang menggunakan lambang: untuk penerimaan hadis dengan cara *samâ'* dan *qirâ'ah* ('*aradl*). Penggunaan lambang: dapat merujuk penerimaan hadis dengan cara *samâ'* jika pengguna lambang itu tidak dikenal sering melakukan *tadlîs* atau periwayat bersangkutan diketahui bertemu dengan periwayat sebelumnya.²²⁸ Muhammad ibn Ja'far tampaknya pernah bertemu dengan 'Urwah, pamannya sendiri, dan sekaligus berguru kepada pamannya itu.²²⁹ Kalau begitu, maka antara 'Urwah dan Muhammad ibn Ja'far ada hubungan guru-murid, sehingga dimungkinkan Muhammad ibn Ja'far menerima hadis dari

²²⁵ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VII, h. 46-54; Ibn Sayyid al-Nâs, *Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 61.

²²⁶ Ibn Sayyid al-Nâs, *Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 61.

²²⁷ Azami, *Hadith Methodology*, h. 22.

²²⁸ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 250.

²²⁹ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 422.

gurunya dengan cara *samâ'* ataupun *qirâ'ab*. 'Urwah menerima *kehabar* dari seorang perempuan dari Bani Najjar dengan lambang:

. Sulit untuk memastikan apakah 'Urwah memang bertemu langsung dengan periwayat di atasnya karena periwayat bersangkutan hanya disebutkan sebagai seorang perempuan dari Bani Najjar. Namun, dalam hal ini bisa saja 'Urwah menerima berita dengan cara *samâ'* karena menurut para kritikus hadis dia adalah seorang yang *tsiqah* dan tidak dinilai sebagai seorang *mudallis*.

Begitu pula halnya, dalam kitab *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H) disebutkan cukup banyak sanad yang lengkap dengan lambang-lambang. Di antaranya adalah:

و هب

:

يحيى

عليه

230

Dalam rangkaian sanad di atas, al-Balâdzuriy menggunakan lambang: ketika menerima *kehabar* dari 'Amr al-Nâqid. Artinya ia—bersama orang lain—telah mendengar langsung berita itu dari periwayat sebelumnya. Lambang: sendiri, sebagaimana disepakati oleh para ahli hadis, merujuk pada penerimaan hadis dengan cara *samâ'*.²³¹ Dengan demikian, al-Balâdzuriy menerima *kehabar* dari 'Amr al-Nâqid dengan cara *samâ'*. Selanjutnya, 'Amr al-Nâqid menerima *kehabar* dari 'Abdullâh ibn Wahb dengan lambang: . Sebagaimana

²³⁰ al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 91.

²³¹ Ibn al-Shalâh, *Ulûm al-Hadîts*, h. 118-119.

halnya , lambang: , telah disepakati oleh para ahli hadis merujuk pada penerimaan hadis dengan cara *samâ'*. Jadi, besar kemungkinan 'Amr al-Nâqid menerima *khabar* dari Ibn Wahb dengan cara *samâ'*. Sementara itu, 'Abdullâh ibn Wahb menerima *khabar* dari Yahyâ ibn 'Abdillâh ibn Sâlim dengan lambang: . Ibn Wahb sendiri termasuk salah seorang murid Yahyâ ibn 'Abdillâh.²³² Jika demikian, maka dimungkinkan dia menerima *khabar* dari Yahyâ ibn 'Abdillâh dengan cara *samâ'* atau *qirâ'ah*. Begitu pula, Yahyâ ibn 'Abdillâh menerima *khabar* dari Mûsâ ibn 'Uqbah juga dengan lambang: . Antara Mûsâ ibn 'Uqbah dan Yahyâ ibn 'Abdillâh terdapat hubungan gurumurid.²³³ Sehingga dalam hal ini Yahyâ dimungkinkan telah menerima *khabar* dari gurunya dengan cara *samâ'*. Sedangkan Mûsâ ibn 'Uqbah meriwayatkan *khabar* dengan lambang: . Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H) secara pasti tidak pernah bertemu dengan Nabi saw., sehingga ada seorang periwayat atau lebih yang digururkan.

Kitab *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy (w. 310 H) sering pula mengutip sanad yang lengkap dengan lambang-lambangnyanya. Berikut ini dikemukakan beberapa contohnya:

:	:	حميد،
الزبير،	:	الزبير وغيره
:	المسير	عليه

²³² al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz XI, h. 210.

²³³ Jamâl al-Dîn Abi al-Hajjâj Yûsuf al-Mizziy, *Tabdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), juz XX, h. 140.

بليعة
قريش، يخبرهم

عليه
السير إليهم...²³⁴

:
عليه

:
أهله،

فيهم،...²³⁵
عليه

:
□²³⁶ عامله

Dari beberapa contoh sanad di atas, untuk sanad pertama al-Thabariy menerima *khabar* dari ‘Abd ibn Humaid dengan lambang: . Menurut al-Hûfiy, jika dalam penerimaan *khabar* al-Thabariy menggunakan lambang: , maka ia—bersama orang lain—telah mendengar langsung *khabar* itu dari periwayat sebelumnya.²³⁷ Artinya ia menerima *khabar* itu dengan cara *samâ’*. Demikian juga, ‘Abd ibn Humaid menerima *khabar* dari Salamah ibn al-Fadll dengan lambang: . Dengan demikian, ia telah menerima *khabar* itu dengan cara *samâ’*. Hanya saja, perlu diketahui bahwa ‘Abd ibn Humaid termasuk di antara periwayat naskah kitab *Maghâziy* Ibn Ishâq yang dia riwayatkan dari Salamah ibn al-Fadll, murid Ibn Ishâq. Ishâq ibn Manshûr dalam hal ini memberikan kesaksian, “Muhammad ibn Humaid membacakan di hadapan kami kitab *Maghâziy* yang diriwayatkan dari Salamah.”²³⁸ Dengan begitu, ada kemungkinan ‘Abd ibn Humaid menerima *khabar* dengan cara *imlâ’* (dikte), yang merupakan bagian dari metode *samâ’*. Selain itu, bisa juga ia menggunakan

²³⁴ al-Thabariy, *Târikh al-Umam*, juz III, h. 291.

²³⁵ al-Thabariy, *Târikh al-Umam*, juz III, h. 244.

²³⁶ al-Thabariy, *Târikh al-Umam*, juz III, h. 271.

²³⁷ Ahmad Muhammad al-Hûfiy, *al-Thabariy*, (Kairo: al-Ahrâm al-Tijâriyah, 1390 H/1970 M), h. 185.

²³⁸ al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IX, h. 113.

metode *qirâ'ah* dan *ijâzah*, karena menurut sebagian ulama lambang: dapat merujuk pada kedua metode itu. Sedangkan Salamah ibn al-Fadll menerima *khabar* dari Ibn Ishâq dengan lambang: . Artinya ia telah mendengar langsung *khabar* itu dari Ibn Ishâq sendirian. Lambang: sendiri, seperti halnya

 , telah disepakati oleh para ahli hadis merujuk pada metode *samâ'*.²³⁹ Namun, patut dicatat, bahwa Salamah termasuk salah seorang pemilik naskah kitab *sîrah* atau *maghâziy* yang diriwayatkan dari Ibn Ishâq. Dalam *Tabdzîb al-Tabdzîb* disebutkan, “Dia (Salamah) adalah pemilik naskah kitab *Maghâziy* Ibn Ishâq, dia telah meriwayatkan darinya pada bagian *muftadâ'* dan *maghâziy*...”²⁴⁰ Jika demikian, maka kemungkinan Salamah menerima *khabar* itu dengan cara *imlâ'* (dikte), yang termasuk bagian dari metode *samâ'*.

Sementara itu, Ibn Ishâq menerima *khabar* dari Muḥammad ibn Ja'far dengan lambang: . Ibn Ishâq sendiri ada kemungkinan bertemu dengan Muḥammad ibn Ja'far, karena dalam sanad Ibn Hisyâm yang telah dicontohkan sebelumnya ia menerima *khabar* dari Muḥammad ibn Ja'far dengan lambang:

 . Dalam kasus ini, berarti ia bertemu langsung dengan periwayat di atasnya. Akan tetapi, di sisi lain Ibn Ishâq juga dikabarkan banyak melakukan *tadlis*. Seperti telah disinggung di muka, jika menggunakan lambing: , maka ia telah menerima *khabar* dengan cara *samâ'*. Sebaliknya, jika menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* tidak dengan cara *samâ'* atau mendengar langsung dari gurunya. Dalam riwayat ini, Ibn Ishâq menerima *khabar* dengan menggunakan lambang: , yang oleh sebagian ahli hadis dianggap setingkat

²³⁹ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 304.

²⁴⁰ al-'Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz IV, h. 135.

dengan lambang: . Karenanya dalam riwayat ini, boleh jadi Ibn Ishâq tidak menerima langsung *khabar* itu dari Muḥammad ibn Ja‘far, dan ada kemungkinan Ibn Ishâq dalam hal ini telah melakukan *tadlîs*. Muḥammad ibn Ja‘far ibn al-Zubair menerima *khabar* dari ‘Urwah ibn al-Zubair dan ulama lainnya dengan lambang: . Telah disebutkan bahwa ‘Urwah adalah paman dari Muḥammad ibn Ja‘far dan antara keduanya terdapat hubungan guru-murid. Sehingga dimungkinkan Muḥammad ibn Ja‘far menerima *khabar* dari ‘Urwah dengan cara *samâ’* atau *qirâ‘ah*.

Selanjutnya, untuk contoh kedua, al-Thabariy menerima *khabar* dari Ibn Ishâq dengan lambang: . Untuk contoh ketiga, al-Thabariy menerima *khabar* dari al-Wâqidiy juga dengan lambang: . Seperti telah diungkapkan, lambang: bisa merujuk pada penerimaan *khabar* dengan cara *samâ’* apabila periwayat bersangkutan diketahui bertemu dengan periwayat di atasnya. Lambang itu dapat pula merujuk metode *qirâ‘ah*. Akan tetapi, secara pasti dapat dinyatakan bahwa al-Thabariy tidak pernah bertemu dengan Ibn Ishâq ataupun al-Wâqidiy, karena memang dia tidak sezaman dengan keduanya. Jika mengacu pada contoh sanad pertama, maka untuk sampai kepada Ibn Ishâq setidaknya harus melewati dua orang periwayat. Menurut al-Hûfiy, jika disebutkan: atau , maka berarti al-Thabariy telah mengutip berita itu dari buku yang bersangkutan.²⁴¹

Dari berbagai contoh yang telah disebutkan, secara jelas tergambar bahwa dalam penerimaan *khabar* para sejarawan telah menerapkan metode seperti yang ditempuh oleh kalangan ahli hadis. Namun demikian, harus diakui bahwa masih ada perbedaan antara studi hadis dan *sîrah* atau *maghâziy*. Di antara perbedaannya yang paling utama terletak pada metode kompilasi dan kodifikasi

²⁴¹ al-Hûfiy, *al-Thabariy*, h. 185.

riwayat, serta proses transmisi riwayat masing-masing. Studi hadis menerapkan standar kritik yang ketat dengan hanya bersandar pada riwayat-riwayat yang dapat dipercaya, sedangkan studi *sîrah* menerapkan metode kritik yang lebih longgar.²⁴²

Perbedaan antara standar kritik sumber dalam studi hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy* dapat ditelusuri pada periode sahabat. Kalangan sahabat telah menerapkan metode kritik yang ketat ketika menghadapi hadis teknis (hukum), dan sebaliknya mereka menerapkan metode kritik yang lebih longgar ketika menghadapi *sîrah* dan *maghâziy*.²⁴³ Dilaporkan bahwa Shuhaib, salah seorang sahabat, biasa berkata, “Ikutlah kalian, akan kuceritakan pada kalian kisah-kisah peperangan (*maghâziy*) kami, tetapi aku tidak ingin mengatakan bahwa Nabi saw. telah menyebutkan hal itu.”²⁴⁴ Selain itu, juga dilaporkan bahwa Sâ’ib ibn Yazîd menyatakan, “Saya telah berkawan dengan Thalḥah ibn ‘Abdillāh, Sa‘ad, al-Miqdād ibn al-Aswad, dan ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Auf. Saya tidak pernah mendengar seorang pun yang meriwayatkan hadis dari Rasûlullāh saw., selain Thalḥah yang menceritakan tentang perang Uhud.”²⁴⁵ Dari laporan ini dan beberapa laporan serupa diperoleh kejelasan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* dihadirkan sebagai topik-topik pembicaraan umum oleh generasi sahabat. Berbeda dengan hadis-hadis hukum yang mereka perlakukan secara lebih khusus, hati-hati, dan cermat.²⁴⁶

Sikap para sahabat tadi kemudian diikuti oleh para ulama kritikus hadis dalam menangani hadis-hadis hukum dan *sîrah* atau *maghâziy*. Sebagaimana kalangan sahabat, para ahli kritikus hadis pun mengajukan sejumlah kritik ketika dihadapkan padanya

²⁴² Yatim, *Historiografi Islam*, h. 197.

²⁴³ Shiddiqi, “Hadith”, h. 13.

²⁴⁴ Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid III, h. 229.

²⁴⁵ al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, juz II, h. 438; juz III, h. 162; Muḥammad ibn Yûsuf ibn ‘Aliy al-Kirmâniy, *Shahîḥ Abî ‘Abdillāh al-Bukhâriy bi Syarḥ al-Kirmâniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VI, juz XII, h. 121.

²⁴⁶ Shiddiqi, “Hadith”, h. 13.

berbagai berita yang bertalian dengan hadis hukum, *sîrah*, dan *maghâziy*. Hanya saja, standar kritik yang mereka ajukan terhadap apa yang termuat dalam berbagai kitab sejarah (*sîrah* Nabi) tidak seketat dengan standar yang mereka ajukan terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, khususnya yang berkaitan dengan hukum dan ajaran pokok agama.²⁴⁷ Lebih jelasnya, para kritikus hadis menerapkan standar yang ketat ketika menghadapi hadis-hadis yang berhubungan dengan masalah akidah dan ibadah, dan sebaliknya lebih longgar ketika menangani hadis-hadis yang berkaitan dengan moral dan keutamaan amal.²⁴⁸

Jadi, secara umum diakui bahwa para penulis sejarah Islam awal yang kebanyakan berlatar belakang ahli hadis menetapkan standar kritik yang lebih longgar ketika menyeleksi hadis-hadis historis dibanding dengan standar mereka dalam menghadapi hadis-hadis hukum. Akan tetapi, standar kritik mereka masih lebih ketat dibanding dengan para ahli sejarah yang belakangan. Karena itu, materi-materi sejarah yang mereka sampaikan secara umum masih dapat dipertanggungjawabkan. Lebih lanjut, melalui

²⁴⁷ Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 48; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 10.

²⁴⁸ Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 133-134; Taqqiy al-Dîn ibn Taimiyyah, *Ilm al-Ḥadîts*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 55; Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Ḥadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 92. 'Umar Hâsyim dan Abû Syuhbah berusaha memberikan penjelasan seputar perbedaan standar kritik sumber antara studi hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy*. Menurut keduanya, para sarjana hadis beranggapan bahwa apa yang mereka kumpulkan merupakan bagian dari agama dan ketentuan syariat yang karenanya bernilai sakral, sementara para ahli sejarah atau lainnya tidak sampai memiliki anggapan sebagaimana halnya para sarjana hadis. Perbedaan standar seperti itu dengan jelas tercermin pada sikap al-Thabariy yang tampak lebih ketat ketika menyeleksi hadis-hadis tafsir yang termuat dalam karya tafsirnya—yang bercorak *bi al-ma'tsûr*—dibandingkan hadis-hadis historis yang tercantum dalam karya sejarahnya. Dalam kasus ini satu orang sarjana telah menerapkan standar kritik yang berbeda ketika menghadapi hadis-hadis yang berhubungan dengan syariat dan hadis-hadis yang murni historis. Lihat Hâsyim, *Ushûl al-Ḥadîts*, h. 176; Abû Syuhbah, *Mushthalah al-Ḥadîts*, h. 83.

usaha serius dan tak kenal lelah dari para sarjana hadis tersebut sebagian besar materi *sîrah* atau *maghâziy* Nabi saw. berhasil diselamatkan dari kerusakan, penggantian, dan sikap yang berlebih-lebihan, sebelum para sejarawan ataupun tukang cerita melibatkan diri dalam studi sejarah. Ini merupakan keistimewaan tersendiri dari sumber-sumber *sîrah* atau *maghâziy* yang tidak ditemukan dalam buku-buku *târîkh* dan *akbbâr* lainnya. Keistimewaan itu tidak terlepas dari kejujuran dan keterpercayaan para sarjana hadis dalam hal pemberitaan, dan mereka itulah para sarjana yang mempunyai metode jelas dan tegas dalam hal kritik sanad dan matan. Metode mereka tampak serius dan terbebas dari penambahan atau sikap berlebih-lebihan.²⁴⁹

Metode tersebut misalnya dapat dilihat dalam karya *maghâziy* yang ditulis oleh ‘Urwah ibn Zubair (w. 94 H). Pola dan gaya bahasa (*uslûb*) penulisan karya *maghâziy* itu tampak sederhana, realistik, jelas, dan jauh dari sikap berlebih-lebihan.²⁵⁰ Hal demikian secara jelas karena pengaruh metode kritik hadis. Selain itu, ‘Urwah juga menyebutkan sanad-sanad bagi riwayat yang dia kemukakan, padahal pada masa itu belum lahir ilmu *mushthalah al-hadîts* dan belum juga ditetapkan patokan-patokan yang baku dan teliti dalam menguji suatu riwayat.²⁵¹ Hanya saja, untuk sebagian riwayat ia tidak mencantumkan sanad sama sekali. Dalam hal ini kelihatannya ‘Urwah menggabungkan sejumlah hadis ke dalam narasi tunggal berkesinambungan. Mengenai tidak dicantulkannya sanad oleh ‘Urwah barangkali tidak perlu mengherankan, karena pada masa hidupnya ketentuan tentang penggunaan sanad belum sepenuhnya baku. Pada masa itu dipandang cukup kuat mengambil riwayat langsung dari tabiîn.²⁵² Alasan lain kenapa ‘Urwah tidak mencantumkan sanad adalah

²⁴⁹ al-‘Umarîy, *Madinan Society*, h. 34.

²⁵⁰ Tarhîniy, *Mu‘arrikhûn*, h. 44.

²⁵¹ al-Sharqawî, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

²⁵² Azra, “Peranan Hadis”, h. 45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 31.

karena para pembawa beritanya sudah jelas-jelas *tsiqah*, seperti ‘Â’isyah, keluarga Zubair, dan Usâmah ibn Zaid.²⁵³

Karya *sîrah* atau *maghâzîy* lainnya yang mendapatkan pengaruh kuat dari metode hadis adalah yang ditulis oleh al-Zuhriy (w. 124 H), seorang ahli hadis terkemuka pada masanya. Ia, sebagaimana para ahli hadis, berpegang teguh pada sanad ketika menyeleksi berbagai laporan sejarah. Akan tetapi, mendahului para sarjana lainnya, ia telah memelopori penggunaan sanad kolektif (*al-isnâd al-jama’îy*), yaitu dengan mengumpulkan berbagai riwayat dalam satu cerita yang lancar dan berkesinambungan dengan didahului oleh suatu daftar sanad yang merupakan sumber asli riwayat yang diungkapkan.²⁵⁴ Riwayat-riwayat al-Zuhriy, seperti halnya ‘Urwah ibn al-Zubair, umumnya memberikan informasi faktual dengan langgam yang jelas, sederhana, dan terfokus. Tidak banyak dalam tulisannya unsur-unsur *mubâlaghah*, melebih-lebihkan.²⁵⁵ Berbeda dengan laporan-laporan para ahli sejarah seangkatannya dari periode Dinasti Umayyah yang dalam menafsirkan peristiwa sejarah sangat terikat pada gagasan predestinasi (*jabariyyah*). Konsep predestinasi (*jabariyyah*) sendiri telah dipropagandakan oleh Dinasti Umayyah untuk kepentingan kekuasaan.²⁵⁶ Sikap al-Zuhriy tersebut memang sudah menjadi kecenderungan umum di kalangan para sejarawan awal yang dalam mengemukakan kisah

²⁵³ Tarhîniy, *Mu’arrikhûn*, h. 44.

²⁵⁴ Tarhîniy, *Mu’arrikhûn*, h. 48; Azra, “Peranan Hadis”, h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35. Dari sinilah barangkali titik awal munculnya perbedaan antara studi hadis dan *sîrah* atau *maghâzîy*. Kalangan ahli hadis di satu sisi mencatat setiap peristiwa dengan sangat terikat pada sistem pencantuman periwayat, sehingga jika susunan periwayat berbeda mereka mencatatnya secara terpisah walaupun yang diriwayatkan mengenai peristiwa yang sama. Sementara para ahli sejarah di sisi lain menggunakan pendekatan riwayat kolektif, yaitu dengan mencatat pelbagai riwayat menyangkut peristiwa tertentu, dibandingkan satu sama lain, lalu secara induktif ditarik satu kesimpulan substantif, dan selanjutnya dituangkan dalam satu bentuk riwayat. Lihat Mu’nis, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, h. 82.

²⁵⁵ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 67.

²⁵⁶ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 239.

atau riwayat lebih dekat dengan metode ahli hadis, baik dari segi ketelitian, kejelasan, humanisme, sikap menahan diri dari uraian yang berlebih-lebihan, serta tidak memasukkan kisah-kisah populer dan Isra'iliyat.²⁵⁷ Ia pun secara konsisten menerapkan standar kritik hadis. Barangkali karena pemakaian standar kritik hadis yang sedikit ketat dari al-Zuhriy, sehingga karya *Sîrab*-nya dinilai oleh sebagian peneliti sebagai buku *sîrab* yang paling andal dan sahih.²⁵⁸ Al-Thabariy, seorang sejarawan ternama, telah meriwayatkan dari al-Zuhriy dalam kitab *târikh*-nya lebih di seratus tempat yang berhubungan dengan *sîrab* Nabi saw. Dalam sejumlah karya kompilasi hadis, khususnya pada bab *maghâziy* dan *siyar*, juga ditemukan puluhan riwayat yang berasal dari al-Zuhriy.²⁵⁹

Pengaruh metode hadis juga terlihat dalam karya *maghâziy* yang disusun oleh Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H), seorang sarjana hadis dan salah satu murid al-Zuhriy. Ia juga mengikuti pola ahli hadis, yakni sangat memperhatikan penggunaan sanad.²⁶⁰ Kitab ini oleh beberapa kritikus hadis dinilai sebagai karya *maghâziy* yang paling sahih atau terpercaya. Mâlik ibn Anas, misalnya, menyatakan, "Ambillah oleh kalian karya *maghâziy* dari seorang yang saleh Mûsâ ibn 'Uqbah, karena termasuk karya *maghâziy* yang paling sahih."²⁶¹ Yahyâ ibn Ma'în pun menegaskan, "Kitab Mûsâ ibn 'Uqbah yang diriwayatkan dari al-Zuhriy adalah salah satu kitab yang paling sahih."²⁶² Sementara al-Syâfi'iy berkomentar,

²⁵⁷ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 265.

²⁵⁸ al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shahîh*, h. 64-65.

²⁵⁹ Misalnya dalam kitab *Mushannaf* karya 'Abd al-Razzâq berulang kali ditemukan mata-rantai sanad melalui 'Abd al-Razzâq dari Ma'mar dari al-Zuhriy pada bagian yang khusus membahas tentang *maghâziy*. Lihat al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târikh*, h. 335-336. Lihat pula, 'Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz V, h. 313-492.

²⁶⁰ Tarhîniy, *Mu'arrikhân*, h. 50.

²⁶¹ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VI, h. 115; al-Dzahabiy, *Târikh al-Islâm*, jilid I, h. 76.

²⁶² al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VI, h. 117.

“Tidak ada kitab tentang *maghâziyy* yang lebih sahih dari kitab Mûsâ ibn ‘Uqbah, terlepas dari bentuknya yang kecil dan tidak adanya suatu yang dilaporkan dalam karya-karya lainnya.”²⁶³ Kandungan hadis dalam karya *maghâziyy* ini juga termuat dalam *Mushannaf* ‘Abd al-Razâq.²⁶⁴

Meski demikian, patut pula dicatat bahwa tidak semua penulis sejarah Islam awal menerapkan standar kritik yang agak lebih ketat sebagaimana halnya metode para sarjana hadis. Wahb ibn Munabbih (w. 110 H), misalnya, terlihat sangat longgar dalam menyeleksi materi-materi sejarah. Menurut beberapa sumber, Wahb ibn Munabbih termasuk salah seorang pelopor penulisan *sîrah* atau *maghâziyy*, di samping ‘Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H) dan Abân ibn ‘Utsmân (w. 105 H).²⁶⁵ Selain itu, ia ternyata juga merupakan seorang ahli hadis. Namanya tercantum dalam kitab *Tabdî‘ al-Tabdî‘*. Disebutkan bahwa ia meriwayatkan hadis dari Abû Hurairah, Abû Sa‘îd al-Khudriy, Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Umar, ‘Abdullâh ibn ‘Amr, Jâbir ibn ‘Abdillâh, Anas ibn Mâlik, ‘Amr ibn Syu‘aib, saudaranya sendiri, dan Hammâm ibn Munabbih.²⁶⁶ Ia

²⁶³ Abû Bakr Ahmad ibn ‘Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Jâmi’ li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâb al-Sâmi’*, (Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1401 H/1981 M), h. 229.

²⁶⁴ Martin Hind, ““Maghâzi” and “Sîra” in Early Islamic Scholarship”, dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 9.

²⁶⁵ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 604; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 97; Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 13.

²⁶⁶ al-‘Asqalâniy, *Tabdî‘ al-Tabdî‘*, juz XI, h. 147. Posisi Wahb ibn Munabbih sebagai seorang ahli hadis antara lain dikuatkan oleh kenyataan bahwa sebagian hadisnya juga dimasukkan dalam *al-Kutub al-Sittah*. Misalnya sebuah hadis riwayat dari Wahb dari Ibn ‘Abbâs dari Rasûlullâh saw. yang menyebutkan:

الصيِّد	البادية
---------	---------

, telah diriwayatkan dalam kitab *Musnad* Ahmad ibn Hanbal, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi’ al-Tirmidziy*, dan *Sunan* al-Nasâ’iy. Selain itu, menurut al-Dzahabiy, hadis riwayat Wahb ibn Munabbih ada juga yang dimasukkan dalam kitab *Shahîh* al-Bukhâriy dan *Shahîh* Muslim, tetapi tidak lebih dari satu hadis. Hadis itu diriwayatkan Wahb dari saudaranya, Hammâm ibn Munabbih dari Abû Hurairah yang menyebutkan:

عليه	حديثا	ليس
------	-------	-----

pun dinilai secara berbeda oleh kalangan ahli hadis. Al-‘Ijliy menilainya sebagai salah seorang tabiin yang *tsiqah*. Abû Zur‘ah al-Nasâ‘iy juga menganggapnya *tsiqah*. Sedangkan Ibn Hibbân menyebutkannya dalam kitab *al-Tsiqât*.²⁶⁷ Namun, kredibilitasnya masih diperselisihkan karena posisinya sebagai seorang narator (tukang cerita). Ia dinilai *tsiqah* oleh sebagian ahli hadis dan sebaliknya dikritik oleh sebagian yang lain.²⁶⁸

Sebagai gambaran, berikut ini dikutipkan sebuah riwayat tentang sisi kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) yang bersumber dari Wahb ibn Munabbih:

يوم	يوم الإثنين،	عليه	
	يوم	يوم الإثنين،	الإثنين
			مرضه
يرحمك		عليه	عليك يا
			!
عليه		بنفسه،	: يا
	سیدی	أقيمها	اليوم
			عليه
يرحمك		عليه	عليك يا
			!
عليه		يصلی	يا
ويده			بنفسه،

فانه يكتب، . Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A‘lâm*, juz IV, h. 552-556; lihat pula Abû ‘Abdillâh Syams al-Dîn al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâz*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), juz I, 101.

²⁶⁷ al-‘Asqalâniy, *Tabdzîb al-Tabdzîb*, juz XI, h. 147.

²⁶⁸ Tarhîniy, *Mu‘arrikhân*, h. 16.

رأسه وهو يقول: **الله!**
ظهري، ليتنى
ليتنى أشهد
هذا اليوم؟ : يا
عليه عليه
رقيقا عنه
عليه
يتمالك مغشيا عليه،
عليه ضجيج .
يا : هذه :
عليه !
عليهما عليهما،
ركعتين خفيفتين،
المسلمين : بوجهه المليح عليهم
وإمانه، خليفتي
عليكم المسلمين عليكم ! طاعته
الدنيا هذا يوم
يوم الدنيا، يوم الاثنين به
عليه اهبط
حبيبي
به
عليه
عليكم يا اهل بيت
شبهه . :
...²⁶⁹

²⁶⁹ Abû Nu‘aim al-Ashfahâniy, *Ḥilyat al-Anliyâ’ wa Thabaqât al-Ashfiyâ’*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IV, h. 75-76.

‘Dan Rasûlullâh saw. dilahirkan pada hari Senin, diutus menjadi rasul pada hari Senin, dan meninggal dunia pun pada hari Senin. Ketika hari Ahad beliau sedang sakit keras. Bilâl mengumandangkan azan, kemudian berhenti di depan pintu. Maka ia pun memanggil, “*Assalâmu ‘alaika wa rahmatullâh*, wahai Rasûlullâh! (marilah) salat semoga Allâh merahmatimu.” Rasûlullâh pun mendengar suara Bilâl. Fâthimah berkata, “Wahai Bilâl, hari ini Rasûlullâh saw. sedang masygul dengan dirinya sendiri.” Maka Bilâl pun masuk masjid dan ketika sudah terang ia berkata, “Demi Allâh, aku tidak menunaikan salat atau meminta izin junjunganku Rasûlullâh saw.” Ia pun kembali dan berdiri di depan pintu, lalu memanggil, “*Assalâmu ‘alaika wa rahmatullâh*, wahai Rasûlullâh! (marilah) salat semoga Allâh merahmatimu.” Rasûlullâh pun mendengar suara Bilâl, lalu berkata, “Masuklah Bilâl Rasûlullâh saw. sedang masygul dengan dirinya sendiri.” Abû Bakr pun lewat untuk menunaikan salat bersama orang-orang. Bilâl kemudian keluar dan tangannya ada di pangkal kepalanya, ia pun berkata, “Kumohon pertolongan untuknya kepada Allâh, putuslah harapanku, dan terbelahlah punggungku, sekiranya ibuku tidak melahirkanku dan walaupun melahirkanku kiranya aku tidak akan melihat lagi Rasûlullâh hari ini.” Kemudian dia bertanya, “Wahai Abû Bakr, bukankan Rasûlullâh saw. telah menyuruhmu salat bersama orang-orang?” Maka Abû Bakr ra. pun maju ke muka orang-orang, dan ia adalah seorang laki-laki yang lembut. Maka ketika melihat tempat yang kosong dari Rasûlullâh saw. ia tidak bisa menahan diri sehingga jatuh pingsan. Kaum muslim pun berteriak menangis, maka Rasûlullâh saw. mendengar teriakan orang-orang itu. Beliau pun bertanya, “Teriakan apa ini?” Jawab mereka, “Teriakan kaum muslim karena kehilangan engkau wahai Rasûlullâh!” Nabi saw. pun memanggil ‘Aliy ibn Abî Thâlib dan ‘Abbâs ra.,

maka beliau bersandar pada kedua orang itu, lalu keluar menuju masjid, kemudian salat dua rakaat yang ringan bersama orang-orang. Setelah itu, beliau menghadapkan wajahnya yang elok kepada mereka, lalu berkata, “Wahai kaum muslim, selamat tinggal kalian hendaklah selalu dalam pengharapan dan keimanan kepada Allâh, demi Allâh penggantiku atas kalian wahai kaum muslim, wajib bagi kalian bertakwa kepada Allâh dan memelihara ketaatan setelahku. Maka sesungguhnya aku meninggalkan dunia ini sebagai hari pertama dari kehidupan akhirat dan hari terakhir dari kehidupan dunia. Kemudian pada hari Senin semakin parah sakitnya dan Allâh swt. menyuruh Malaikat Maut as. untuk turun kepada kekasihku dan sahabat karibku Muhammad saw. dalam sebaik-baik rupa dan memperlakukan dengan baik ketika mencabut ruhnyanya. Maka Malaikat Maut as. turun dan berhenti di depan pintu menyerupai orang Arab dusun. Kemudian malaikat itu berkata, “*Assalâmu ‘alaikum* wahai Ahli Bait Nabi, ...’

Apa yang diungkapkan Wahb ibn Munabbih dalam kutipan di atas boleh jadi sangat kacau bagi yang membacanya. Menurut penilaian Nashshâr, *uslûb* (gaya bahasa) dalam kisah itu tidak sebagaimana halnya yang ditemukan dalam *uslûb-uslûb fahrab* (jeda). Ungkapannya terasa asing bagi orang Arab yang hidup pada masa itu, dan di dalamnya banyak memainkan unsur khayalan. Jika benar kisah ini bersumber darinya, maka dia tidak pantas disebut sebagai ahli sejarah, tetapi tukang cerita (*qushshâsh*).²⁷⁰

Sikap yang lebih longgar dalam menyeleksi materi-materi *sîrah* atau *maghâziy* juga ditunjukkan oleh Ibn Ishâq (w. 151 H) melalui karyanya, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Seperti disinggung

²⁷⁰ Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 36.

sebelumnya, kepribadian Ibn Ishâq sendiri masih diperselisihkan oleh para ahli hadis. Sebagian ahli hadis menilainya *tsiqah*, tetapi sebagian ahli hadis lainnya melontarkan kritik atasnya. Dalam karyanya, Ibn Ishâq bukan hanya menulis sejarah Nabi saw. saja, tetapi juga menulis sejarah kenabian. Karya itu, yang dalam penyusunannya menggunakan metode baru, terdiri atas tiga bagian: (1) “permulaan” (*al-mubtada’*) menguraikan sejarah zaman jahiliyah sejak penciptaan alam semesta. Uraian dalam bagian ini didasarkan pada cerita Wahb ibn Munabbih dan sebagian sumber Yahudi; (2) “kebangkitan” (*al-mab’ats*) menguraikan sejarah kehidupan Nabi saw. sampai tahun I H; (3) “peperangan” (*al-maghâzîy*) menguraikan berbagai peperangan sampai wafatnya Nabi saw.²⁷¹

Kitab *Sîrah* Ibn Ishâq—yang agak membebaskan diri dari metode riwayat menurut para ahli hadis—kemudian mendapat sejumlah kritik dari para ahli hadis. Di antara kritik yang diajukan kepadanya adalah: (1) dia cenderung kepada Syi’ah, sehingga pendapatnya tidak sepenuhnya diterima oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah; (2) dia banyak mengambil riwayat dari ahli kitab dan mengutip dari buku-buku, suatu hal yang sangat berbeda dengan ahli hadis; dan (3) untuk menguatkan pendapatnya, dia banyak menggunakan syair.²⁷² Sebagai respon atas kritikan itu, maka Ibn Hisyâm (w. 218 H) berusaha merevisi karya *Sîrah* Ibn Ishâq. Dalam kitab *Sîrah* Ibn Ishâq, yang sampai ke tangan kita lewat penuturan Ibn Hisyâm, telah dilakukan peniadaan riwayat-riwayat yang lemah. Selain itu, Ibn Hisyâm juga meniadakan syair-syair yang menurutnya merupakan syair artifisial

²⁷¹ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1968), h. 112; Tarhîniy, *al-Mu’arrikhûn*, h. 51; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 265-266. Lebih lengkapnya, lihat Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, pada bagian “permulaan” (*al-mubtada’*), juz I, h. 1-233; bagian “kebangkitan” (*al-mab’ats*), juz I, h. 233-403; juz II, h. 404-590; bagian “peperangan” (*al-maghâzîy*), juz II, h. 591-715; juz III, h. 3-358; juz IV, h. 359-671.

²⁷² Yatim, *Historiografi Islam*, h. 85.

dan merombak metodenya sehingga lebih dekat dengan metode ahli hadis. Sehingga *Sîrah* Ibn Ishâq melalui riwayat Ibn Hisyâm dipandang oleh sebagian besar sejarawan sebagai sumber yang dapat dipercaya.²⁷³ Dalam hal ini tampaknya dominasi sarjana hadis atau fikih masih sangat kuat. Husain Mu'nis, seorang sejarawan, justru memiliki pandangan berbeda bahwa Ibn Hisyâm menguraikan karya Ibn Ishâq berdasarkan kecenderungan intelektual pribadi, sehingga yang dituangkan dalam riwayatnya hanya yang sejalan dengan kajian fikih, sementara yang lain diabaikan meskipun dari sudut kajian sejarah sangat penting.²⁷⁴

Penulis sejarah Islam lainnya, al-Wâqidîy (w. 207 H), juga menerapkan standar kritik yang jauh lebih longgar. Ia disebut-sebut sebagai orang yang berpaham Syi'ah dengan mazhab yang bagus.²⁷⁵ Ia telah menulis *Kitâb al-Târikh wa al-Maghâziy wa al-Mab'ûts*.²⁷⁶ Dalam penulisannya, al-Wâqidîy berusaha membebaskan diri dari corak penulisan hadis. Oleh karena itulah, ia tidak begitu "taat" dalam penggunaan sanad.²⁷⁷ Sehingga para ulama hadis tidak mau menerima periwayatan hadis versi al-Wâqidîy.²⁷⁸ Sebagian sarjana menilai bahwa al-Wâqidîy menerapkan standar yang lebih ketat dibanding dengan Ibn Ishâq, bukan hanya dari segi metode, tetapi juga dalam hal penggunaan sanad.²⁷⁹ Akan tetapi, penilaian seperti itu telah dibantah oleh al-'Umariy. Menurutny, *Sîrah* Ibn Ishâq secara aktual lebih teliti dan

²⁷³ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 266.

²⁷⁴ Mu'nis, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, h. viii.

²⁷⁵ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 157; al-Sayyid Muhsin al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbû'ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 154.

²⁷⁶ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 158.

²⁷⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 87.

²⁷⁸ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 215-216; Michael Lecker, "Wâqidî's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", dalam Rubin (ed.), *The Life of Mubammad*, h. 28-29.

²⁷⁹ Tarhîniy, *Mu'arrikhûn*, h. 55; Azra, "Peranan Hadis", h. 51; Azra, *Historiografi Islam*, h. 39.

otentik dibading dengan karya al-Wâqidiy. Informasi-informasi historis yang diberikan Ibn Ishâq pada sejumlah aspek sejalan dengan apa yang dimuat dalam kitab-kitab hadis.²⁸⁰

Pasca Ibn Ishâq dan al-Wâqidiy, sejumlah penulis sejarah pada dasarnya menerapkan standar kritik yang beragam. Sejarawan Syi'ah al-Ya'qûbiy (w. 292 H), misalnya, tidak begitu mengikuti metode *isnâd* sebagaimana yang dipergunakan oleh sarjana hadis atau sejarawan yang mendahuluinya, tetapi dia menyebutkan sumber pengutipan.²⁸¹ Sedangkan Ibn Abî Syaibah (w. 235 H) terlihat sangat ketat dalam menerapkan sanad sehingga karya *maghâziy*-nya lebih dekat metode ahli hadis.²⁸² Ibn Sa'ad (w. 230 H) juga lebih ketat dalam menerapkan standar kritik sumber. Metodanya lebih mendekati aliran Madinah dalam penulisan *sîrah*.²⁸³ Ia termasuk ahli hadis yang dapat dipercaya.²⁸⁴ Ia telah melakukan seleksi terhadap laporan-laporan terbaik dari al-Wâqidiy. Meski begitu, ia juga melaporkan riwayat-riwayat lemah sebagaimana halnya al-Wâqidiy.²⁸⁵ Standar kritik sumber yang lebih ketat juga dilakukan oleh Khalifah ibn Khayyâth (w. 240 H). Ia termasuk seorang ulama hadis yang terpercaya dan salah satu guru al-Bukhâriy untuk kitab *Shahîh*-nya.²⁸⁶

²⁸⁰ al-'Umariy, *Madinan Society*, vol I, h. 17.

²⁸¹ Tarhîniy, *Mu'arrikhân*, h. 78; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 94. Sebagai contoh, dalam karya sejarahnya, al-Ya'qûbiy cukup menyebutkan "dan sebagian mereka meriwayatkan...", "dan diriwayatan dari Rasûlullâh saw...", atau lainnya. Lihat Ahmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wâdlih al-Ya'qûbiy, *Târikh al-Ya'qûbiy*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 14, 158, 161, 163, dan seterusnya.

²⁸² Lihat lebih lanjut, Ibn Abî Syaibah Abû Bakr 'Abdillâh ibn Muḥammad, *Kitâb al-Maghâziy*, (Riyadl: Dâr Asybilîyâ, 1422 H/2001 H).

²⁸³ Tarhîniy, *Mu'arrikhân*, h. 58.

²⁸⁴ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz X, h. 666.

²⁸⁵ al-'Umariy, *Madinan Society*, vol I, h. 35.

²⁸⁶ al-Dzahabiy, *Tadzkiirat al-Huffâzh*, juz II, h. 436; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz XI, h. 473. Menurut al-Dzahabiy, al-Bukhâriy sedikitnya telah meriwayatkan tujuh hadis dari Khalifah ibn Khayyâth dalam kitab *Shahîh*-nya.

Al-Thabariy (w. 310 H) juga menerapkan standar kritik yang agak lebih ketat. Menurut al-Sharqawi, sebagaimana para ulama hadis, al-Thabariy baru menganggap sah suatu riwayat atau kisah apabila sanadnya bersambung dan dekatnya riwayat itu dengan sumber berita, atau apabila sanadnya berasal dari orang yang dekat dengan peristiwa sejarah yang disampaikan.²⁸⁷ Bahkan, Margoliouth berkomentar:

Probably we are to regard Tabari as performing for history a task similar to what Bukhârî and Muslim did for Tradition: the selection of really historical matter out of the quantity of material presented by the works of Mada'ini and other: followed by the difficult and to some extent dangerous task of bringing the record up to his own time.²⁸⁸

‘Barangkali kita dapat menganggap bahwa al-Thabariy telah melakukan sebuah tugas dalam sejarah yang setara dengan apa yang dilakukan al-Bukhâriy dan Muslim dalam hadis: memilih materi sejarah yang benar dari sejumlah besar materi sejarah yang dikemukakan dalam karya-karya al-Madâ’iniy dan karya lainnya: hal itu mengharuskan kerja berat dan penuh bahaya karena harus mencatat kejadian-kejadian yang berlangsung sampai masa hidupnya sendiri.’

Dalam kutipan di atas, Margoliouth tampaknya telah menstarakan antara tugas yang diperankan al-Thabariy dalam kanchah studi sejarah dengan langkah yang ditempuh al-Bukhâriy dan Muslim dalam kanchah studi hadis. Barangkali yang dimaksud oleh Margoliouth dalam ungkapan itu adalah bahwa al-Thabariy

²⁸⁷ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 274.

²⁸⁸ D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1977), h. 111.

telah berhasil melakukan tugas yang amat berat dalam mengumpulkan dan menyeleksi materi-materi sejarah. Tugas itu boleh jadi setara dengan yang dilakukan al-Bukhâriy dan Muslim dalam mengumpulkan dan menyeleksi materi-materi hadis. Sehingga karya sejarah yang ditulis oleh al-Thabariy dan karya kompilasi hadis yang disusun oleh al-Bukhâriy dan Muslim diakui sebagai kitab standar di bidang masing-masing. Akan tetapi, jika ungkapan itu dimaksudkan bahwa al-Thabariy menerapkan standar kritik yang selevel dengan al-Bukhâriy dan Muslim, maka hal itu boleh jadi dianggap berlebihan. Pasalnya, telah diakui secara luas bahwa standar kritik hadis yang diterapkan al-Bukhâriy dan Muslim dalam kitab *Shahîh*-nya sangatlah ketat.²⁸⁹ Bahkan, ketika menghadapi hadis-hadis yang terkait dengan *sîrab* dan *maghâziy* pun mereka tetap menerapkan standar kritik yang ketat sebagaimana yang dilakukan ketika menghadapi hadis-hadis hukum (fikih),²⁹⁰ meski harus diakui bahwa ada banyak informasi

²⁸⁹ Lebih lanjut, standar kritik hadis yang diterapkan al-Bukhâriy dan Muslim, lihat Abû al-Fadll Muḥammad ibn Thâhir al-Maqdisiy, *Syurûṡ al-A'immah al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 17-19; Abû Bakr Muḥammad ibn Mûsâ al-Hâzimiy, *Syurûṡ al-A'immah al-Khamsah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 33-35; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânât al-Shahîhain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyat al-Haditsah, 1402 H), h. 59-74; Al-Husain 'Abd al-Majîd Hâsim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muḥadditsan wa Faqîhan*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 89-103.

²⁹⁰ Menurut penilaian al-'Umariy, materi *sîrab* atau *maghâziy* yang termuat dalam kompilasi-kompilasi hadis, khususnya *Shahîh* al-Bukhâriy dan *Shahîh* Muslim, berkualitas sahih, harus dipercaya, dan lebih diprioritaskan dibandingkan berita-berita yang termuat dalam karya-karya *maghâziy* dan sejarah umum. Sebab, kompilasi-kompilasi hadis itu merupakan hasil dari sebuah usaha besar para sarjana hadis dengan meneliti dan mengkritik sanad atau matannya. Ketelitian dan kritisisme hadis ini sayangnya tidak diaplikasikan dalam karya-karya sejarah. Namun, harus dimengerti bahwa kompilasi-kompilasi hadis, karena karakternya yang umum, tidak memberikan rincian *maghâziy* atau *sîrab*, dan sebaliknya lingkup pembahasannya terbatas pada beberapa materi, yakni yang memenuhi kriteria yang diletakkan oleh para sarjana hadis untuk menentukan status kesahihan hadis dan apa-apa yang dilaporkan padanya. Karenanya, kompilasi-kompilasi hadis itu tidak dapat memberikan gambaran yang utuh dari peristiwa yang terjadi. Misalnya saja, disebutkan dalam kitab *Shahîh* al-Bukhâriy bahwa Rasûlullâh saw. menyerang

yang berkaitan dengan *sîrab* dan *maghâziy* itu bersumber dari kesaksian para sahabat, tidak langsung dituturkan oleh Nabi saw.²⁹¹ Standar kritik hadis itu belum tertandingi oleh ulama-ulama hadis terkenal lainnya. Tak terkecuali pula standar kritik sejarah dari al-Thabariy tampaknya belum dapat disetarakan dengan standar kritik hadis dari al-Bukhâriy dan Muslim.

Al-Thabariy—bersama Ibn Ishâq, Khalîfah ibn Khayyâth, Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy—pada dasarnya telah berusaha menggabungkan antara model pendekatan ahli hadis dan sejarawan. Di satu sisi, al-Thabariy mengikuti metode ahli hadis dengan berpegang teguh pada sanad dan berusaha menyempurnakan gambaran peristiwa lewat pengumpulan sanad atau memaparkan berbagai macam riwayat yang menjelaskan satu tema di bawah judul yang sesuai. Di sisi lain, ia pun mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat dan mengkodifikasikannya, tanpa memberikan syarat kesahihan atas apa-apa yang mereka tulis dan mempersilahkan kepada pembaca untuk memutuskan apakah sanad yang diajukan sahih atau daif. Hal itu berbeda dengan al-Bukhâriy dan Muslim yang menetapkan syarat kesahihan atas hadis-hadis *sîrab* dalam kitab *Shahîh*-nya.²⁹²

Bani Mushthaliq tanpa memberikan peringatan terlebih dahulu. Hal ini tampak bertentangan dengan ayat al-Qur'an. Padahal, dalam kitab *sîrab* ternyata dikemukakan bahwa Rasûlullâh telah memberikan peringatan kepada Bani Mushthaliq. Lihat al-'Umarîy, *Madinan Society*, vol. I, h. 26.

²⁹¹ Laporan-laporan tentang perang Badar, perang Uhud, perang Khandaq, atau lainnya yang dimuat dalam kitab *Shahîh* al-Bukhâriy dan *Shahîh* Muslim banyak diceritakan oleh para sahabat dan tidak dituturkan langsung oleh Nabi saw. Hal ini boleh jadi dilatari oleh sikap sahabat yang longgar dalam meriwayatkan *maghâziy*. Lihat lebih lanjut, lihat Muḥammad ibn Ismâ'il al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 122-302; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 451-478.

²⁹² Akram Dliyâ' al-'Umarîy, *al-Mujtama' al-Madaniy fî 'Abd al-Nubuwwah: al-Jihâd Dzîdd al-Musyrikîn*, (t.t.: t.p., 1404 H/1984 M), h. 5-6; al-'Umarîy, *Madinan Society*, vol. II, h. 1.

Metode historiografi Islam pasca al-Thabariy telah mengalami pergeseran dari historiografi dengan *riwâyah* menuju historiografi dengan *dirâyah*. Ide sejarah pun mulai bergeser dari pendasarannya pada riwayat dan pencukupan diri pada apa yang dituturkan, menuju upaya untuk kembali pada sumber-sumber pertamanya.²⁹³ Namun, perlu dicatat, al-Thabariy pada kenyataannya bukan hanya menggantungkan diri pada riwayat, tetapi juga melakukan pengamatan, khususnya terhadap peristiwa sejarah terjadi pada masa hidupnya dan ia menjadi saksi atas peristiwa itu.²⁹⁴ Jika demikian, maka kecenderungan terhadap pengalaman dan pengamatan secara langsung dalam proses pengumpulan atau penulisan sejarah telah ditemukan pada kasus al-Thabariy, meski hal itu tidak terlalu menonjol.²⁹⁵ Kemudian historiografi *dirâyah* dikembangkan oleh al-Mas'ûdiy (w. 345 H), al-Maqdisiy (w. 387 H), dan al-Bîrûniy (w. 448 H). Meski begitu, dalam beberapa kasus, al-Mas'ûdiy tetap menyebutkan sanad.²⁹⁶ Bahkan, seperti al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), tetap setia menerapkan pendekatan ilmu hadis dalam menyusun karya sejarahnya.²⁹⁷

Menariknya, bersamaan dengan munculnya historiografi Islam atas dasar *dirâyah*, studi hadis juga mengalami perkembangan penting yang ditandai dengan munculnya disiplin *'ulûm al-ḥadîts* atau hadis *dirâyah* secara terkodifikasi.²⁹⁸ Orang yang pertama kali menulis dalam ilmu *dirâyah* hadis adalah al-Râmahurmuziy (w.

²⁹³ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 281.

²⁹⁴ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 271.

²⁹⁵ Menurut pengamatan Azyumardi Azra pada bagian akhir karya sejarah al-Thabariy memang telah ada indikasi bahwa pendekatan "hadis murni" tidak lagi memadai. Lihat Azra, "Peranan Hadis", h. 56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 45.

²⁹⁶ Lihat, misalnya, al-Mas'ûdiy, *Murâj al-Dzahab*, juz II, h. 162.

²⁹⁷ 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", h. 53. Dalam karya *Târîkḥ*-nya, al-Baghdâdiy terlihat ketat menggunakan sanad. Lihat Abû Bakr ibn 'Aliy al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Târîkḥ Baghdâd*, (Kairo: Maktabat al-Khanjiy, t.th.), juz I-XIV, h. 1 dan seterusnya.

²⁹⁸ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 63.

360 H) melalui karyanya yang berjudul *al-Muhaddits al-Fâshil bainâ al-Râmîy wa al-Wâ'iy*.²⁹⁹ Hanya saja, istilah *dirâyah* dalam konteks historiografi Islam dan studi hadis tampaknya mempunyai arti yang agak berbeda. Dalam konteks historiografi Islam, istilah *dirâyah* dimaknai dengan pengalaman dan observasi langsung.³⁰⁰ Sementara dalam konteks studi hadis, istilah yang sama diartikan dengan kaidah-kaidah atau aturan-aturan (untuk mengetahui hal ihwal sanad dan matan hadis).³⁰¹ Untuk itu barangkali masih perlu penelitian lebih lanjut agar dapat diketahui ada tidaknya pengaruh kodifikasi ilmu hadis *dirâyah* terhadap perkembangan historiografi dengan *dirâyah*.

Dari pemaparan panjang di muka menjadi jelas bahwa metode kritik hadis telah memberikan kontribusi nyata terhadap kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam pada abad I H hingga V H. Namun sayangnya, metode itu telah banyak dilupakan dalam kancah penelitian sejarah modern dan para peneliti tampaknya tidak memahami khazanah berharga itu, sehingga mereka lebih berpegang pada metode kritik sejarah yang ditemukan oleh para sarjana Barat.³⁰² Metode Barat, menurut al-'Umarîy, tidak layak diterapkan terhadap laporan-laporan sejarah Islam, karena yang disebut terakhir memiliki karakteristik tersendiri, yang terpenting dalam hal ini adalah sanad yang mengantarkan kepada materi laporan. Sudah banyak buku ditulis yang menguraikan biografi dan status para periwayat, menjelaskan kemungkinan berjumpa

²⁹⁹ al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râmîy*, h. 35; Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwîy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th.), h. 7.

³⁰⁰ al-Sharqawî, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 280. Sementara itu, al-Sulamîy telah mensejajarkan *dirâyah* dengan matan, dan sebaliknya *rimâyah* dengan sanad. Lihat al-Sulamîy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 163. Akan tetapi, dilihat dari sudut pandang ilmu hadis, hal itu kuranglah tepat karena ilmu *dirâyah* hadis sendiri menyangkut matan dan sanad sekaligus. Bahkan, pembahasan seputar sanad jauh lebih dominan dibandingkan matan.

³⁰¹ 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 32; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 8.

³⁰² al-'Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 275.

tidaknya antara periwayat yang satu dengan lainnya, menilai para periwayat melalui studi yang lebih rinci terhadap laporan-laporan mereka, serta mempertimbangkan pandangan orang-orang yang sezaman dengan mereka. Yang juga patut disayangkan, banyak informasi dan buku berharga tidak dimanfaatkan dalam studi-studi belakangan yang berkaitan dengan sejarah Islam, termasuk *sīrah*. Kerugian itu akan bertambah besar jika kita melupakan usaha yang dilakukan beratus-ratus sarjana yang bergelut dengan laporan-laporan sejarah Islam, akibat ketidaktahuan terhadap jasa mereka dan hanya mengikuti metode dari Barat.³⁰³ Di tengah kecenderungan seperti itu, ada sebagian sejarawan semisal al-'Umaryi dan Nu'mani yang berusaha memanfaatkan metode ahli hadis dalam melakukan kritik terhadap narasi-narasi sejarah.³⁰⁴ Dengan begitu, kontribusi metode kritik hadis dalam historiografi Islam tetap bertahan hingga kini.

D. Kontribusi Metode Penyusunan Literatur Hadis terhadap Historiografi Islam

Kontribusi metode penyusunan literatur hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam juga tidak bisa diabaikan. Menurut Azyumardi Azra, penekanan kuat para ahli hadis atas metode kronologis sangat mempengaruhi metode penulisan

³⁰³ al-'Umaryi, *Madinan Society*, vo. II, h. 2. Penilaian Akram di atas barangkali tidak dimaksudkan untuk menolak sama sekali metode kritik Barat. Akram mengakui bahwa metode kritik Barat merupakan hasil karya yang dikembangkan oleh para sarjana berdasarkan pengalaman dan kajian yang mendalam. Tiap-tiap sarjana berusaha menyempurnakan hasil karya yang telah dilakukan para pendahulunya, sehingga metode kritik Barat mencapai tingkat kedalaman dan kesempurnaan sebagaimana terlihat saat ini. Dalam banyak hal, para sarjana Barat berkenalan dengan metode yang dibangun oleh para sarjana muslim yang telah mapan di bidang ini beberapa abad lebih awal. Akar pengaruh Islam terhadap pemikiran Barat telah terjadi sejak kontak awal antara Barat dan Islam pada abad pertengahan. Lebih lanjut, menurut Akram, penggabungan metode sarjana hadis dan metode kritik Barat akan dapat membuahkan hasil yang amat baik, sejauh dibimbing oleh standar pemikiran Islam. Lihat al-'Umaryi, *Madinan Society*, vo. II, h. 2-3.

³⁰⁴ Lihat al-'Umaryi, *Madinan Society*, vol. I, h. 3-152; vol. II, h. 1-243; Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, vol. I, h. 1-274.

sejarah (historiografi) awal Islam. Hal itu tercermin dalam penulisan sejarah berdasarkan serangkaian *thabaqât*, urutan peristiwa, kesinambungan para khalifah dan dinasti-dinasti. Metode ini berpuncak pada sejarah *annalistic* (ditulis berdasarkan urutan tahun) seperti yang dijumpai dalam kitab *Târîkh* karya al-Thabariy.³⁰⁵

Penulisan karya-karya kompilasi hadis sendiri pada dasarnya tidaklah mengikuti urutan waktu (kronologis).³⁰⁶ Karena itu, metode penulisan karya-karya kompilasi hadis itu tidak banyak memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah Islam secara kronologis (*haulîyyât*). Tonggak bagi munculnya metode kronologis di kalangan ahli hadis justru dijumpai dalam karya-karya biografis (*asma' al-rijâl*),³⁰⁷ utamanya yang disusun

³⁰⁵ Azra, "Peranan Hadis", h. 56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 45.

³⁰⁶ Karya-karya kompilasi hadis—berbeda dengan karya-karya *shrah* yang disusun secara kronologis—secara umum ditulis berdasarkan topik hukum atau urutan nama periwayat. Lihat Uri Rubin, "Introduction: the Prophet Muhammad and the Islamic Sources" dalam Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, h. xxv-xxvi.

³⁰⁷ Karya-karya biografis (*asma' al-rijâl*) oleh sebagian ahli hadis tidak dicantumkan dalam jenis literatur hadis, namun oleh sebagian ahli hadis lainnya telah dimasukkan dalam kategori literatur hadis. Sebagai misal, Maḥmūd al-Thahhān tidak memasukkan karya-karya biografis (kitab-kitab *rijâl*) ke dalam jenis literatur hadis, dan sebaliknya Muḥammad al-Shabbāgh justru memasukkan karya-karya itu sebagian salah stu jenis literatur hadis. Menurut pengamatan M. Syuhudi Ismail, al-Thahhān yang tidak memasukkan kitab-kitab *mushthalah*—termasuk juga kitab-kitab *rijâl*—tampaknya disengaja, karena kitab *mushthalah* lebih tepat dikelompokkan dalam jenis kitab *dirâyab*. Hanya saja, al-Thahhān telah mengelompokkan secara khusus kitab-kitab hadis yang mengkaji kualitasnya. Misalnya saja, kitab-kitab hadis yang membahas tentang cacat ('*illah*) hadis, hadis *mursal*, hadis *maudlû'*, hadis *mubham*, dan seterusnya, baik yang berhubungan dengan sanad dan matan. Hal itu dapatlah dipahami, karena sanad dan matan hadis keduanya merupakan unsur pokok dari hadis *riwâyah*. Sekiranya unsur sanad dan matan menjadi satu segi pandangan dalam mengadakan pembagian hadis, menurut Syuhudi, mestinya kitab-kitab *rijâl* dimasukkan ke dalam jenis literatur hadis. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, (Ujung Pandang: t.p., 1989), h. 7-12. Sementara itu, menurut Zubayr Shiddiqi, biografi para periwayat hadis (*asma' al-rijâl*) justru merupakan hal yang paling penting dan wilayah yang paling banyak dikaji dalam literatur

berdasarkan *thabaqât* (tingkatan-tingkatan). Penyusunan karya-karya biografis ini telah dimulai sejak abad II H dan terus meningkat pada abad-abad berikutnya. Bahkan pada abad III H, bukan hanya para spesialis di bidang ini, tetapi juga hampir seluruh ahli hadis, umumnya menyusun beberapa biografi para periwayat hadis. Para penyusun *al-Kutub al-Sittah* juga memiliki satu atau lebih karya penting tentang biografi para periwayat hadis. Sepanjang abad IV H dan seterusnya, penyusunan biografi periwayat hadis telah menjadi kecenderungan umum di wilayah-wilayah kekuasaan Islam yang lebih luas. Arabia, Syria, Mesopotamia, Persia, Mesir, Spanyol, dan India, semua melahirkan penulis-penulis biografi para periwayat hadis.³⁰⁸

Karya-karya biografis di bidang studi hadis sendiri, menurut al-Thahhân, dibagi menjadi tujuh macam: (1) karya-karya tentang pengenalan sahabat; (2) karya-karya tentang tingkatan-tingkatan periwayat hadis (*thabaqât*); (3) karya-karya tentang periwayat hadis secara umum; (4) karya-karya tentang periwayat-periwayat hadis untuk kitab-kitab tertentu; (5) karya-karya yang khusus memuat periwayat-periwayat hadis yang *tsiqah*; (6) karya-karya yang khusus memuat periwayat-periwayat hadis yang daif atau diperselisihkan kualitasnya; dan (7) karya-karya tentang para periwayat hadis dari negeri-negeri tertentu.³⁰⁹ Lebih jelas lagi, menurut al-‘Umaryi, karya-karya biografis tentang para periwayat hadis (*rijâl*) dibagi menjadi empat jenis: (1) karya-karya yang disusun berdasarkan urutan nasab; (2) karya-karya yang disusun berdasarkan tingkatan-tingkatan periwayat hadis (*thabaqât*); (3) karya-karya yang disusun berdasarkan urutan negeri; dan (4) karya-karya yang disusun

hadis, yang berasal dan berkembang dari masalah sanad dalam hadis. Lihat Muhammad Zubayr Shiddiqi, “The Sciences and Critique of Hadîth (*‘Ulûm al-Hadîth*)”, dalam P.K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 73.

³⁰⁸ Shiddiqi, “The Sciences and Critique of Hadîth”, h. 77.

³⁰⁹ Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takbrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabat al-Ma’ârif, 1412 H/1991 M), 148.

berdasarkan huruf abjad (*mu'jam*).³¹⁰ Jadi, dalam hal ini, karya *thabaqât* termasuk salah satu jenis karya biografis (*asmâ' al-rijâl*).

Secara bahasa, kata *thabaqah* (bentuk jamaknya *thabaqât*) mengandung arti “tingkatan” atau “lapisan”. Sedangkan menurut terminologi ahli hadis, *thabaqah* adalah “orang-orang (*qaum*) yang berdekatan dalam hal umur dan *isnâd*, atau dalam hal *isnâd* saja”.³¹¹ Gagasan tentang *thabaqât* ini secara khas dikembangkan oleh para sarjana muslim, termasuk sarjana hadis. Sehingga tidak heran jika Rosenthal memberikan penilaian bahwa pembagian *thabaqât* adalah *genuine* dari Islam. *Thabaqât* merupakan pembagian kronologis paling tua yang diperkenalkan sendiri dalam pemikiran sejarah Islam. Pembagian *thabaqât* merupakan akibat alamiah tentang gambaran orang-orang di sekitar Nabi saw. (sahabat), tabiin, dan seterusnya, yang dihubungkan dengan kritik *isnâd* dalam studi hadis yang berkembang pada permulaan abad II H.³¹² Hubungan pembagian *thabaqât* dengan studi hadis diperkuat dengan seringnya *thabaqât* itu digunakan dalam biografi. Dalam karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), misalnya, susunan *thabaqât* digunakan untuk biografi para tokoh yang mempunyai kedudukan penting dalam transmisi hadis.³¹³

Penulisan *thabaqât* ini telah berkembang sejak awal penulisan sejarah Islam. Di antara faktor utama yang menyebabkan berkembangnya penulisan *thabaqât* adalah perhatian besar para ulama terhadap studi hadis (terutama tentang biografi Nabi saw.) dan studi kritik hadis (bagi generasi sahabat dan sesudahnya) yang menentukan sah/tidaknya sebuah hadis melalui penilaian terhadap periwayat hadis itu.³¹⁴ Bahkan, menurut Shubhiy al-

³¹⁰ al-'Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, 231.

³¹¹ al-Suyûthîy, *Tadrîb al-Râwîy*, h. 637; al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 42; Muḥammad Shadiq al-Munsiyâwîy, *Qâmûs Mushthalahât al-Ḥadîs al-Nabawîy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t. th.), h. 77.

³¹² Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 93-97.

³¹³ Tarḥîniy, *Mu'arrikhûn*, h. 144; Umar, *Historiografi Islam*, h. 50.

³¹⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

Shâlih, karya-karya *thabaqât* dianggap sebagai salah satu bagian dari kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis ataupun pengumpulan (*jam'*) riwayat-riwayat.³¹⁵ Dari bidang hadis ini, penulisan *thabaqât* kemudian berkembang lebih luas lagi yang pada gilirannya tidak hanya memuat biografi para periwayat hadis, tetapi juga mencakup biografi para tokoh di luarnya.³¹⁶

Menyangkut asal-usul studi *thabaqât* sejauh ini di kalangan para sarjana masih berkembang tiga arus pendapat yang berbeda. *Pertama*, sebagian sarjana berpandangan bahwa kemunculan karya-karya *thabaqât* yang diorganisasi berdasarkan kelas-kelas semikronologis disebabkan oleh adanya kebutuhan untuk mengidentifikasi para periwayat hadis. Menurut pandangan ini, karya *thabaqât* pada mulanya dikembangkan sebagai bagian dari studi hadis.³¹⁷ *Kedua*, sebagian sarjana berpandangan bahwa karya-karya *thabaqât* lahir berkat perhatian orang Arab (pada periode sebelum Islam atau awal Islam) terhadap nasab (genealogi) dan biografi. Hanya sedikit yang tidak setuju bahwa sebelum datangnya Islam orang-orang Arab telah memperhatikan genealogi, dan indeks-indeks genealogis dapat dengan mudah dikembangkan menjadi koleksi-koleksi biografis.³¹⁸ *Ketiga*, sebagian sarjana mengaitkan munculnya karya *thabaqât* dengan perkembangan sejarah, dalam pengertian urutan peristiwa berdasarkan waktu (kronologis). Karya-karya yang disusun sesuai dengan urutan waktu kejadian tersebut muncul agak belakangan

³¹⁵ al-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, h. 337.

³¹⁶ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

³¹⁷ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*, (Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 4; W. Heffening, "Tabakât", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), Supplement, vol. IX, h. 215; W. Heffening, "Thabaqât", dalam Ahmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz XV, h. 77.

³¹⁸ Roded, *Islamic Biographical Collections*, h. 4; Heffening, "Tabakât", h. 215; Heffening, "Thabaqât", h. 77.

di kalangan masyarakat Islam dan hal itu telah dipengaruhi oleh bentuk-bentuk kronik dari berbagai kebudayaan asing.³¹⁹

Dari ketiga arus pendapat itu, mungkin saja susunan genealogis ataupun bentuk kronik dari kebudayaan asing telah memberikan pengaruh terhadap perkembangan studi *thabaqât*, namun kontribusi paling nyata justru berasal dari studi hadis. Karya-karya *thabaqât* paling awal, seperti: *Thabaqât Man Rawâ ‘an al-Nabiy Shallallâh ‘alaih wa Sallam* dan *Thabaqât al-Fuqahâ’ wa al-Muhadditsîn* karya Haitsam ibn ‘Adiy (w. 207 H), serta *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Wâqidîy (w. 207 H) pada dasarnya disusun untuk kepentingan studi hadis.³²⁰ Studi nasab, meski telah berkembang di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, baru belakangan memberikan pengaruh terhadap karya-karya *thabaqât*, seperti *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa‘ad (w. 230 H) dan *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H). Kedua karya itu diorganisasi berdasarkan urutan nasab.³²¹ Akan tetapi, perlu dicatat, bahwa urutan nasab bukan satu-satunya pertimbangan, karena karya yang sama juga diorganisasi berdasarkan urutan generasi periwayat hadis (*thabaqât*) ataupun urutan kota dan negeri. Sementara pengaruh metode kronologis terhadap penulisan karya-karya *thabaqât* bisa saja terjadi. Palsalnya, sejarawan paling awal yang menerapkan metode *haulîyyât* (kronologis), Haitsam ibn ‘Adiy (w. 207 H), sekaligus juga menyusun karya *thabaqât*.³²² Sehingga metode *haulîyyât* dan *thabaqât* dapat saling mempengaruhi. Namun begitu, pengaruh kronik dari kebudayaan-kebudayaan luar, terutama Yunani dan Suryani,

³¹⁹ Roded, *Islamic Biographical Collections*, h. 5; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 31-33, 76.

³²⁰ al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 81.

³²¹ al-‘Umarîy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 237.

³²² Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 160.

terhadap penyusunan karya sejarah Islam telah digugat oleh sejumlah sarjana.³²³

Secara umum susunan *thabaqât* ahli hadis dapat didasarkan pada: (1) kronologi waktu (*thabaqat zamanīyyah*). Dalam hal ini dijelaskan secara berurutan—dari segi waktu—mana yang lebih awal dan mana yang lebih akhir. Misalnya saja, sahabat lebih awal dibanding dengan tabi'in, dan demikian seterusnya; (2) urutan tempat (*thabaqat makâniyyah* atau *iqlîmiyyah*). Di sini dijelaskan nama-nama ulama berdasarkan tempat tinggalnya. Sebut saja sebagai contoh, ulama-ulama dari Kufah (*al-Kûfīyyîn*), ulama-ulama dari Bashrah (*al-Bashriyyîn*), ulama-ulama dari Madinah (*al-Madaniyyîn*), ulama-ulama dari Makkah (*al-Makkiyyîn*), dan seterusnya; dan (3) bidang keilmuan (*thabaqat al-'ilmiyyah*). Dalam hal ini dijelaskan nama-nama ulama menurut bidang keilmuannya masing-masing, misalnya bidang ilmu hadis (*al-hadîtsiyyah*), bidang ilmu fikih (*al-fiqhiyyah*), dan seterusnya.³²⁴

Lebih lanjut, jika dilihat dari segi yang lain, karya-karya *thabaqât* itu sendiri ada yang bersifat umum (*al-thabaqât al-'âmmah*) dan ada juga yang khusus untuk negeri-negeri tertentu (*al-thabaqât al-akhâshshah*). Kemunculan karya-karya *al-thabaqât al-'âmmah* tampaknya lebih awal dibanding *al-thabaqât al-akhâshshah*. Di antara karya-karya *thabaqât* yang bersifat umum adalah: *Thabaqât al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn* karya sejarawan Haitsam ibn 'Adiy (w. 207 H), *al-Thabaqât* karya al-Wâqidīy (w. 207 H), *al-Thabaqât* karya Khalīfah ibn al-Khayyâth (w. 240 H), *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Thabaqât* karya Muslim (w. 261 H), dan *Masyâbir al-'Ulamâ' al-Amsbâr* karya Ibn Hibbân (w. 354 H).³²⁵

Sedangkan karya-karya *thabaqât* yang secara khusus berisi biografi para ulama hadis dari negeri tertentu boleh jadi muncul

³²³ Kâsyif, *Mashâdir al-Târikh al-Islâmiy*, h. 49-50; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 105-106.

³²⁴ As'ad Sâlim Qayyim, *Ilm al-Thabaqât al-Muhadditsîn: Abammīyatuh wa Fawâ'idub*, (Riyadl: Maktabat al-Rasyd, 1415 H/1994 M), h. 10-19.

³²⁵ Qayyim, *Ilm al-Thabaqât*, h. 149-165.

lebih belakangan. Menurut As‘ad Sâlim Qayyim, ada sejumlah faktor yang menyebabkan munculnya bentuk penulisan *thabaqât* yang bersifat lokal ini. Di antaranya adalah: (1) minimnya pengetahuan penulis *thabaqât* terhadap ahli hadis dari negeri-negeri lainnya, karena sempitnya area dia dalam periwayatan hadis atau karena dia memang belum berkelana ke negeri itu, sehingga dia hanya menulis tentang para hadis di negerinya sendiri; (2) sering kali ahli hadis yang telah melakukan pengembaraan secara luas (*al-rihlat al-wâsi‘*) hanya menulis biografi para tokoh ahli hadis di negerinya sendiri karena terdorong oleh rasa fanatisme kedaerahan dengan menyebutkan keutamaan-keutamaan para ahli hadis di negerinya sendiri dibanding negeri lainnya.³²⁶ Misalnya *Thabaqât al-Muhadditsîn bi Ashbahân wa al-Wâridîna ‘alaihâ* karya ‘Abdullâh ibn Muḥammad al-Ashbahâniy (w. 369 H) dalam bagian pendahuluan menyebutkan keutamaan Ashbahan, keistimewaan negeri itu atas seluruh negeri lainnya, dan demikian seterusnya.³²⁷

Sebagai contoh, karya-karya *thabaqât* yang dikhususkan untuk negeri-negeri tertentu adalah: (1) **Syria**: *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya ‘Abd al-Raḥmân ibn Ibrâhîm (w. 245 H), *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya Maḥmûd ibn Ibrâhîm al-Dimasyqiy (w. 259 H), *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya Abû Zur‘ah ‘Abd al-Raḥmân al-Nashariy (w. 281 H); (2) **Mesir**: *Man Nazala Mishr min al-Shahâbah* karya Muḥammad ibn al-Rabî‘ al-Jîziy (w. 324 H), *Futûḥ Mishr wa Akhbârûhâ* karya ‘Abd al-Raḥmân ibn ‘Abdillâh al-Mishriy (w. 257 H), *Thabaqât* karya Aḥmad ibn ‘Abdillâh al-Mishriy (w. 270 H); (3) **Afrika**: *Thabaqât al-‘Ulamâ’ Ifrîqiyyah* karya Muḥammad ibn Aḥmad al-Tamîmiy al-Qairawâniy (w. 333 H); (4) **Jazirah Furat**: *Thabaqât al-Jazîriyyîn* karya al-Husain ibn Muḥammad al-Sulamiy

³²⁶ Qayyim, *‘Ilm al-Thabaqât*, h. 148.

³²⁷ Abû al-Syaikh ‘Abdillâh ibn Muḥammad ibn Ja‘far ibn Ḥayyân al-Ashbahâniy, *Thabaqât al-Muhadditsîn bi Ashbahân wa al-Wâridîna ‘alaihâ*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1412 H/1992 M), juz I, h. 148-190.

al-Harrâniy (w. 318 H), *Thabaqât al-'Ulamâ' min Abl al-Maushbil* karya Yazîd ibn Muḥammad al-Maushiliy; (5) **Kufah**: *Thabaqât Abl al-Kûfah* karya Muḥammad ibn 'Utsmân al-'Abasiy (297 H); (6) **Hamadzan**: *Thabaqât Abl al-'Ilm wa al-Tahdîts bi Hamadzân* karya Shâlih ibn Aḥmad al-Tamîmiy al-Hamadzâniy (w. 384 H), *Thabaqât al-Hamadzaniyyîn* karya Syairawaih ibn Syahradar al-Dailamiy (w. 506 H); (7) **Syiraz**: *Thabaqât Abl al-Syîraz* karya Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmân al-Syîraziy; (8) **Asbahan**: *Thabaqât al-Muḥadditsin bi Ashbahân wa al-Wâridîn 'Alaihâ* karya 'Abdullâh ibn Muḥammad al-Ashbahâniy (w. 369 H); dan (9) **Balkh**: *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya 'Aliy ibn al-Fadll al-Balkhiy (w. 323 H), *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya Muḥammad ibn Ja'far al-Juwaibariy, *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya Ibrâhîm ibn Aḥmad al-Balkhiy (w. 376 H).³²⁸

Metode penyusunan karya *thabaqât* yang lebih bersifat umum—kebanyakan disusun berdasarkan kronologi waktu—jelas mempunyai kontribusi yang tidak kecil dalam penyusunan karya sejarah berdasarkan *thabaqât* atau menurut metode kronologis (*ḥauliyyât*). Karya-karya sejarah, seperti *al-Thabaqât* karya al-Wâqidiy (w. 207 H), *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), dan *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn al-Khayyâth (w. 240 H), sangat mungkin dipengaruhi oleh metode penyusunan karya-karya *thabaqât* di kalangan ahli hadis. Al-Wâqidiy, Ibn Khayyath, dan Ibn Sa'ad masing-masing dikenal sebagai *muḥaddits* dan *akhbâriy*. Bahkan, karya-karya itu oleh banyak ahli dimasukkan ke dalam jenis kitab sejarah dan hadis. Karena itu, pada perkembangan awalnya karya-karya *thabaqât* ahli hadis dan sejarah tampak tumpang-tindih.³²⁹ Hal ini telah membawa kesulitan tersendiri dalam memilah antara karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) dan

³²⁸ Qayyim, *Ilm al-Thabaqât*, h.166-190.

³²⁹ Menurut Tarif Khalidi, pada dasarnya karya-karya biografis—termasuk *thabaqât*—memang berangkat dari dua disiplin ilmu keislaman, yakni hadis dan sejarah (*târîkh*). Lihat Tarif Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", *The Muslim World*, no. 63, vo. LXIII, 1973, h. 53.

sejarah (*târikb*). ‘Izz al-Dîn ibn Jamâ‘ah (767 H) menilai, “*wa al-haqq ‘indî annahumâ bi hasb al-dzât yarji‘âni ilâ syai‘in wâhidin, wa bi hasb al-i‘tibâr bi thabaquqi bainahumâ min al-taghâyur.*”³³⁰ Sebagian penulis telah memberi nama kitabnya tentang *asmâ’ al-rijâl* dengan *târikb*. Misalnya *al-Târikb* karya Ibn al-Madîniy (w. 234 H), *al-Târikb al-Kabîr*, *al-Târikb al-Ausath*, dan *al-Târikb al-Shaghîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Târikb al-Kabîr* karya Ibn Abi Khaitamah (w. 279 H). Demikian pula, karya sejarah kronologis yang disusun oleh Khalifah ibn Khayyâth (w. 240 H) juga disebut *al-Târikb*.³³¹ Sementara itu, karya Ibn Sa‘ad (w. 230 H) yang banyak menyajikan materi sejarah justru dinamakan dengan *al-Thabaqât al-Kubrâ*.³³² Padahal, karya ini lebih pantas disebut *al-Târikb*, sedangkan karya Ibn al-Madîniy, al-Bukhâriy, dan Ibn Abi Khaitamah lebih tepat disebut *al-Thabaqât*.

Untuk memberikan gambaran yang lebih lengkap, berikut ini diuraikan metode penyusunan kitab *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa‘ad (w. 230 H) dan *al-Thabaqât* karya Khalifah ibn Khayyâth (w. 240 H). Kitab *al-Thabaqât al-Kubrâ* secara umum disusun berdasarkan kronologi waktu (*thabaqât zamanîyyah*). Karya ini dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, biografi (*sîrah*) Nabi saw. *Kedua*, *thabaqât* sahabat, yang dibagi menjadi lima *thabaqât*: (a) sahabat-sahabat yang menyaksikan perang Badar; (b) sahabat-sahabat yang terdahulu masuk Islam, namun tidak menyaksikan perang Badar dan hanya ikut dalam perang Uhud; (c) sahabat-sahabat yang masuk Islam setelah perang Uhud; (d) sahabat-sahabat yang masuk Islam pada waktu penaklukan Makkah atau setelahnya; dan (e) sahabat-sahabat yang masih kecil ketika Rasûlullâh saw. meninggal dunia. *Ketiga*, *thabaqât* tabiîn dan generasi setelahnya. Pembagian *thabaqât* untuk generasi tabiîn dan setelahnya didasarkan pada urutan negeri berikut tingkatan-

³³⁰ Seperti dikutip dalam al-Sakhâwiy, *al-I‘lân bi al-Taubîkb*, h. 85.

³³¹ al-‘Umarîy, *Târikb al-Sunnat*, h. 270.

³³² al-‘Umarîy, *Târikb al-Sunnat*, h. 81.

tingkatannya, misalnya di Madinah ada tujuh *thabaqât*, di Makkah ada lima *thabaqât*, dan demikian seterusnya.³³³ Kitab ini merupakan gabungan dari dua karya Ibn Sa'ad, *Kitâb Akhbâr al-Nabiy* dan *Kitâb al-Thabaqât al-Kabîr* yang kemudian disatukan oleh Ibn Ma'rûf, di mana biografi Nabi saw. menempati bagian yang pertama.³³⁴ Jadi, bagian pertama dari kitab *Thabaqât al-Kubrâ*, yakni *sîrah* pada dasarnya tidak disusun berdasarkan metode *thabaqât*.

Karya lainnya, *al-Thabaqât* Khalîfah ibn Khayyâth secara garis besar juga disusun berdasarkan kronologi waktu (*thabaqât zamanîyyah*). Dalam karya ini susunan *thabaqât* didasarkan pada urutan waktu, mulai dari generasi sahabat, kemudian tabiîn, dan seterusnya. Dari situ kemudian dibagi lagi menjadi tiga bagian: (1) penyusunan berdasarkan nasab. Hal ini pertama-tama diterapkan pada generasi sahabat. Tidak seperti para ahli hadis lainnya yang membagi *thabaqât* sahabat berdasarkan urutan waktu masuk Islam atau keutamaan masing-masing sahabat, Khalîfah ibn Khayyâth membagi *thabaqât* sahabat berdasarkan nasab. Pembagian *thabaqât* seperti ini tampaknya juga diterapkan pada generasi tabiîn dan setelahnya; (2) penyusunan berdasarkan *thabaqât*. Untuk generasi sahabat hanya dibagi menjadi satu *thabaqah* saja, sedangkan untuk generasi tabiîn dan *atbâ' al-tâbi'in* dibagi menjadi beberapa *thabaqah*; dan (3) penyusunan berdasarkan kota atau negeri, misalnya kota Makkah, Madinah, Kufah, Bashrah, negeri Mesir, dan lain sebagainya.³³⁵

Metode penyusunan kitab *al-Thabaqât* tersebut mungkin saja mempengaruhi Khalîfah ibn Khayyâth dalam menyusun karya sejarahnya, *Târîkh* Khalîfah ibn Khayyâth. Karya ini telah disusun

³³³ Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 19-506; jilid II, h. 5-389; jilid III, h. 5-627; jilid IV, h. 5-385; jilid V, h. 5-566; jilid VI, h. 5-417; jilid VII, h. 5-521; jilid VIII, h. 5-498; al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 70-72.

³³⁴ Azra, "Peranan Hadis", h. 51-52; Azra, *Historiografi Islam*, h. 40.

³³⁵ Husain 'Ashiy, *Khalîfah ibn Khayyâth: fî Târîkhîhi wa Thabaqâtîhi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), h. 89-105.

berdasarkan metode kronologis (*haulīyyât* atau *annalistic*).³³⁶ Namun, yang perlu dicatat, historiografi Islam berdasarkan metode kronologis pada dasarnya telah muncul sebelumnya lewat karya Haitsam ibn ‘Adiy (w. 207 H), *Kitâb al-Târikh ‘alâ al-Sinîn*.³³⁷ Ada juga kemungkinan Haitsam terpengaruh metode penyusunan karya *thabaqât* karena ia telah menulis kitab *Thabaqât al-Fuqahâ’ wa al-Muhadditsîn*.³³⁸ Setelah itu, metode kronologis ditemukan dalam karya-karya historiografi Islam, seperti *Târikh al-Umam wa al-Muluk* karya al-Thabariy (w. 310 H),³³⁹ *al-Kâmil fî al-Târikh* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H),³⁴⁰ dan *al-Bidâyat wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr (w. 774 H).³⁴¹ Keterikaitan yang erat antara metode *haulīyyât* dengan *thabaqât* lebih jelas ditemukan dalam karya al-Dzahabiy (w. 748 H), *Târikh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A‘lâm*.³⁴²

Dari gambaran di atas diketahui bahwa metode penyusunan *thabaqât* yang semula diperkenalkan oleh kalangan ahli hadis sedikit banyak telah memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah Islam secara kronologis atau yang didasarkan pada pembagian *thabaqât*. Pembagian *thabaqât* sendiri, dalam perspektif

³³⁶ Suhail Zakkâr, “al-Muqaddimah”, dalam Ibn al-Khayyâth, *Târikh Khabîfah ibn Khayyâth*, h. 10. Lihat pula bagian isi dari karya itu.

³³⁷ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 160.

³³⁸ Ibn al-Nadîm, *al-Fibrîst*, h. 160; Qayyim, *‘Ilm al-Thabaqât*, h. 149-150. Kemungkinan adanya pengaruh itu barangkali masih perlu dikaji lebih jauh. Dalam perkembangan historiografi Islam, *thabaqât* dan *târikh* merupakan dua konsep yang berbeda. *Thabaqât* termasuk dalam jenis sejarah *akhbâr* yang konsep dasarnya adalah narasi (penceritaan kejadian), sedangkan *târikh* lebih mementingkan penaggalan. Lihat Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

³³⁹ al-Thabariy, *Târikh al-Umam*, juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

³⁴⁰ ‘Izz al-Dîn ibn al-Atsîr Abî al-Hasan ‘Aliy ibn Abî al-Karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd al-Wâḥid al-Syaibânîy, *al-Kâmil fî al-Târikh*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M), jilid I-XI, h. 1 dan seterusnya.

³⁴¹ Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl ibn Katsîr, *al-Bidâyat wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), jilid I-VIII, h. 1 dan seterusnya.

³⁴² Lihat al-Dzahabiy, *Târikh al-Islâm*, jilid I, h. 3-328; jilid II, h. 415-525.

historiografi Islam, termasuk salah satu bagian dari bentuk tematik (*târîkh ḥasb al-mawdlû'ât*), bukan bentuk kronologis (*ḥauliyyât*). Hal itu tidak harus mengherankan, karena pada kenyataannya sulit ditemukan bentuk penulisan sejarah (historiografi) Islam yang benar-benar murni. Bentuk kronologis (*ḥauliyyât*) sendiri pada mulanya menggunakan pendekatan tahun demi tahun (*târîkh 'alâ al-sinîn*), namun pada masa-masa berikutnya mengalami perkembangan dan mencakup urutan waktu yang lebih panjang, yakni pembabakan berdasarkan dekade (*nizḥâm al-'uqûd*) dan abad (*taqsîm ḥasb al-qurûn*). Al-Dzahabiy (w. 748 H), misalnya, dalam karya besarnya yang berjudul *Târîkh al-Islâm*, telah menyusun peristiwa-peristiwa sejarah berdasarkan dekade (dasawarsa), tidak lagi mengikuti urutan tahun. Dalam hal ini al-Dzahabiy mengaitkan sejarahnya dengan corak penulisan *thabaqât* dan *tarâjim*.³⁴³ Sementara penulisan sejarah berdasarkan urutan abad muncul dan berkembang terutama melalui karya-karya *thabaqât* dan *tarâjim*, seperti *al-Hawâdîts al-Jâmi'ah fî A'yân al-Mî'ah al-Tsâminah* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *al-Dlaw' al-Lâmi' fî Rijâl al-Qarn al-Tâsi'* karya al-Sakhâwiy, *al-Nâr al-Sâfir fî Akbbâr al-Qarn al-'Âyir* karya Ibn al-'Aidrus, dan lainnya.³⁴⁴ Jika demikian, menjadi jelas bahwa karya-karya *thabaqât* dan *tarâjim* banyak yang menggunakan metode kronologis (*ḥauliyyât*).

Lagi pula, karya-karya sejarah yang berbentuk kronologis (*annalistic form*), seperti diungkapkan Rosenthal, tidak ada yang bebas sama sekali dari prinsip penyusunan yang didasarkan pada kekuasaan para khalifah atau penguasa-penguasa lainnya, dan juga biografi khusus penguasa-penguasa tertentu yang menyangkut tahun naik tahta atau tahun wafatnya.³⁴⁵ Padahal, tema-tema seperti itu pada dasarnya merupakan bagian dari bentuk tematik

³⁴³ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 107. Bandingkan dengan, al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm*, jilid I, h. 3-328; jilid II, h. 415-525.

³⁴⁴ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 107.

³⁴⁵ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 87.

(*târîkh hasb maudlû'ât*). Karena itu, bisa saja terjadi pencampuran antara bentuk kronologis dan tematik.³⁴⁶

Sementara pembagian *thabaqât* yang dilakukan oleh para ahli hadis, seperti yang telah disinggung di muka, tidak selamanya didasarkan pada kronologi waktu (*thabaqât zamanîyyah*), tetapi bisa juga didasarkan pada urutan tempat atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*). Hanya saja, ada sebagian karya *thabaqât* yang didasarkan pada urutan tempat (*thabaqât iqlîmiyyah*) kemudian dirangkai dengan kronologi waktu. Misalnya kitab *Thabaqât al-Muhadditsîn bi Ashbahân wa al-Wâridîn 'alaihâ* karya 'Abdillâh ibn Muḥammad al-Asbahâniy (w. 369 H). Karya ini menjelaskan tentang *thabaqât* para ahli hadis di negeri Asbahan, yang dibagi menjadi: *thabaqah* pertama, para sahabat yang turut serta dalam penaklukan Asbahan atau yang memasuki kota itu setelahnya; *thabaqah* kedua, para tabiîn senior yang memasuki kota Asbahan; *thabaqah* ketiga, kelompok *atbâ' al-tâbi'în*; dan demikian seterusnya hingga *thabaqah* kesebelas.³⁴⁷

Jika karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan waktu (*thabaqât zamanîyyah*) telah mempengaruhi penulisan sejarah secara kronologis (*al-târîkh al-haulîy*), maka karya *thabaqât* yang ditulis berdasarkan urutan tempat atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) pada gilirannya juga memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah lokal (*al-târîkh al-mahalliy* atau *al-iqlîmiy*). Pengaruh seperti ini merupakan suatu yang wajar karena pada awalnya studi sejarah memang menyatu dengan studi hadis. Al-Hûfiy memberikan analisis menarik bahwa pelepasan diri ilmu sejarah dari studi hadis

³⁴⁶ Sebagai contoh, misalnya Syihâb al-Dîn Aḥmad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Nuwairiy (w. 732 H) telah menulis sebuah karya sejarah berdasarkan tema. Dalam karyanya itu, ia memaparkan sejarah dinasti-dinasti satu persatu. Namun, ketika menulis satu dinasti ia tetap menggunakan metode kronologis (*haulîyyât*) dalam memaparkan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada dinasti itu. Lihat Yatim, *Historiografi Islam*, h. 109.

³⁴⁷ al-Ashbahâniy, *Thabaqât al-Muhadditsîn*, juz I, h. 191-460; juz II, h. 5-421; juz III, h. 5-626; juz IV, h. 5-319.

pada abad II H justru telah membawa dampak krusial bagi bersinarnya kajian sejarah lokal (*al-târikh al-iqlîmiy*), di samping juga tersebar karya-karya *tarâjim* dan *thabaqât*.³⁴⁸ Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa pada mulanya—sebelum melepaskan dari studi hadis—bentuk sejarah lokal (*al-târikh al-iqlîmiy*), di samping *tarâjim* dan *thabaqât*, mempunyai akar yang kuat dalam studi hadis. Bentuk sejarah lokal itu barangkali berakar pada studi *thabaqât* para ahli hadis, khususnya yang disusun berdasarkan urutan tempat atau negeri.

Sebagaimana halnya karya-karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan kota atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) yang muncul antara lain didorong oleh rasa fanatisme kedaerahan akibat disintegrasi politik di daerah-daerah kekuasaan Islam, karya-karya sejarah lokal (*al-târikh al-mahalliy*) pun lahir di antaranya dipicu oleh disintegrasi politik di dunia Islam saat itu. Sejak pertengahan abad III H kesatuan politik dinasti Islam dilanda perpecahan. Dinasti Abbasiyah pun terpecah menjadi dinasti-dinasti kecil. Hal itulah yang telah memicu lahirnya karya-karya sejarah lokal.³⁴⁹

Dalam hal penyusunannya, karya-karya sejarah lokal (*al-târikh al-iqlîmiy*) terlihat mempunyai banyak kesamaan dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah* di bidang hadis. Secara umum, sejarah lokal dibagi menjadi dua jenis. Jenis *pertama*, sejarah lokal sekuler (*al-târikh al-mahalliy al-dunyawiy*), misalnya mengenai: (a) **Irak**: *Târikh Baghdâd* karya Aḥmad ibn Abî Thâhir Thâifūr (w. 288 H), dan *Târikh al-Mûshil* karya Yazîd ibn Muḥammad al-Azdiy (w. 334 H); (b) **Mesir**: *Târikh Misr wa Fadlâ'iluhâ* karya al-Ḥasan ibn Zaulaq, dan *Târikh Misr* karya Muḥammad ibn 'Aliy ibn Yûsuf (w. 677 H); (c) **Syiria**: *Zubdat al-Thalab fî Târikh Halab* karya 'Umar ibn Aḥmad al-Ḥalbiy (w. 660 H), dan *Târikh Bairut wa Akhbâr al-Umarâ' al-Bahtariyyîn min Banî al-Gharb* karya Shâlih ibn Yahyâ; (d)

³⁴⁸ al-Ḥûfiy, *al-Thabariy*, h. 143-144.

³⁴⁹ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 18.

Yaman: *Bughyat al-Mustafid fî Akhbâr Madînat Zabîd* karya Ibn al-Rabî' (w. 944 H), dan *al-Mufîd fî Târikh Zabîd* karya 'Ammârah ibn al-Hasan Hukamiy (w. 569 H); (e) **Maghrib dan Andalusia:** *Târikh Qurthubah* karya Ahmad ibn Muhammad al-Râziy, dan *Târikh al-Andalûs* karya 'Îsâ ibn Ahmad al-Râziy; dan (f) **Persia:** *Târikh Ashfabân* karya Hamzah al-Ashfahâniy, dan *Târikh Madînat Qûm* karya al-Hasan ibn Muhammad al-Qûmiy.³⁵⁰ Jenis kedua, sejarah lokal religius (*al-târikh al-mahalliy al-dîniy*), misalnya: *Akbâr Makkah* karya Muhammad ibn 'Abdillâh al-Azraqiy (w. setelah 244 H), *Akbâr Makkah* karya Muhammad ibn Ishâq al-Fâkihiy (w. akhir abad III H), *al-Durra' al-Tsamînah fî Târikh al-Madînah* karya Muhammad ibn Mahmûd al-Najjâr, *Syifâ' al-Ghuram bi Akhbâr al-Balad al-Harâm* karya Muhammad ibn Ahmad al-Fâsiy (w. 832 H), *Wafâ' al-Wafâ bi Akhbâr Dâr al-Mushthafâ* karya al-Mahasin 'Abdillâh al-Samhûdiy, *Târikh Wâsith* karya Bahsyal al-Wâsithiy (w. 292 H), *Târikh Hirâb* karya Ibn Yâsin (w. 334 H), *Târikh Ashbahân* karya Abû al-Nu'aim (w. 430 H), *Târikh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Târikh Damsiyiq* karya Ibn 'Asâkir (w. 571 H).³⁵¹ Setelah dilakukan penelusuran, ternyata dari sejumlah karya sejarah lokal religius (*al-târikh al-mahalliy al-dîniy*) itu hampir seluruhnya juga merupakan karya biografis para tokoh ahli hadis lokal (*tawârikh al-rijal al-mahalliyah*).³⁵² Jika demikian, maka sejarah lokal religius (*al-târikh al-mahalliy al-dîniy*) hampir sama dengan sejarah tokoh ahli hadis lokal (*tawârikh al-rijal al-mahalliyah*).

Selain itu, tampaknya masih perlu dilakukan pelacakan mengenai pengaruh karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan kota atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) terhadap penulisan karya sejarah tematik (*mandlû'iyât*), terutama yang diorganisasi

³⁵⁰ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhân*, h. 153-157; Umar, *Historiografi Islam*, h. 106-107.

³⁵¹ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhân*, h. 158-161.

³⁵² Pembahasan seputar karya biografis para tokoh ahli hadis lokal (*tawârikh al-rijal al-mahalliyah*), lihat al-Zahrâniy, *Ulm al-Rijâl*, h. 173-178.

berdasarkan urutan wilayah atau negeri. Sejauh ini, muncul beberapa karya sejarah dan geografi yang ditulis berdasarkan urutan wilayah atau negeri, seperti: *Futūḥ al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H), *Kitâb al-Buldân* karya al-Ya‘qûbiy (w. 282 H), *al-Futūḥ* karya Aḥmad ibn A‘tsam al-Kûfiy (w. 314 H), *Aḥsan al-Taqâsim fî Ma‘rifat al-Aqâlîm* karya al-Maqdisiy (w. 387 H), *Mu‘jam Mâ Ista‘jam min al-Buldân wa al-Amâkîn* karya Abû ‘Ubaid al-Bakriy (w. 487 H), dan *Mu‘jam al-Buldân* karya Yâqûṭ al-Hamawiy (w. 626 H). Karya-karya yang telah disebutkan dalam batas-batas tertentu memang memiliki kemiripan dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah*. Namun, untuk membuktikan pengaruh itu tampaknya masih perlu dilakukan penelusuran lebih jauh pada akar sejarahnya. Dalam penelusuran historis diketahui bahwa karya geografi justru lebih awal muncul dibanding dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah*. Hisyâm ibn Muḥammad ibn al-Sâ‘ib al-Kalbiy (w. 204 H), misalnya, dilaporkan telah menulis karya *Akḥbâr al-Buldân*, *Kitâb al-Aqâlîm*, *al-Buldân al-Kabîr*, *al-Buldân al-Sagbîr*, dan *Kitâb al-Isti‘âq Asmâ’ al-Buldân*.³⁵³ Jadi, walaupun ada pengaruh karya *thabaqât iqlîmiyyah* itu, barangkali muncul lebih belakangan.

‘Abd al-Lathîf Syarârah menilai bahwa terjadi perkembangan secara perlahan dari perhatian terhadap biografi individu-individu ataupun biografi menurut lapisan generasi (*thabaqât*), silsilah keluarga, kesamaan profesi atau sifat—yang menekankan soal waktu dan tempat—menuju kepada penyusunan karya-karya spesialis tentang negeri-negeri (*buldân*).³⁵⁴ Dalam konteks ini Syarârah memang tidak secara tegas menyatakan bahwa studi mengenai negeri-negeri (*buldân*) merupakan kesinambungan dari studi biografis, namun setidaknya dapat dipahami bahwa

³⁵³ Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 74-75; al-Amîn, *A‘yân al-Syî‘ah*, jilid I, h. 156.

³⁵⁴ ‘Abd al-Lathîf Syarârah, *al-Fikr al-Târîkhiy fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Andalus, 1983), h. 60.

munculnya karya geografis mempunyai hubungan yang erat dengan karya biografis.

Gibb menilai bahwa lahirnya karya-karya geografi seperti disebutkan di atas telah dipengaruhi oleh kebudayaan Yunani yang menyusup ke dalam semua cabang ilmu pengetahuan Islam selama abad II H dan III H.³⁵⁵ Rosenthal juga mengklaim bahwa para ahli sejarah dan geografi, seperti al-Ya'qûbiy dan al-Mas'ûdiy, banyak diilhami oleh pengetahuan geografi Yunani.³⁵⁶ Tarhîniy juga mengakui pengaruh karya-karya geografi Yunani terhadap para ahli geografi Arab sebelum abad IV H.³⁵⁷ Sementara itu, al-Sharqawi menilai bahwa studi geografi telah mendapatkan perhatian dari sebagian sarjana muslim berkat perluasan geografis yang dialami dinasti-dinasti Islam ketika itu, di samping juga penerjemahan karya-karya Yunani, khususnya mengenai geografi.³⁵⁸

Namun demikian, menurut Ismâ'îl Kâsyif, sebelum mendapatkan pengaruh dari ilmu pengetahuan Yunani, umat Islam telah menunjukkan perhatian terhadap geografi. Di antara faktor utama yang mendorong mereka mempelajari geografi adalah untuk mendapatkan pengetahuan tentang negeri-negeri yang telah ditaklukkan oleh bangsa Arab selama periode *al-Khulafâ' al-Râsyidîn* dan Dinasti Umayyah. Pengetahuan itu dibutuhkan untuk mengatur urusan pajak dan upeti. Pendorong lainnya adalah karena umat Islam terbiasa melakukan pengembaraan ke berbagai belahan dunia Islam untuk mencari ilmu, menghimpun hadis, mengumpulkan informasi sastra dan sejarah, atau lainnya. Demikian pula, ketertarikan kaum muslimin terhadap geografi karena didorong oleh kepentingan untuk mengetahui jalur menuju Makkah dalam rangka ibadah haji.

³⁵⁵ Gibb, *Civilization of Islam*, h. 118.

³⁵⁶ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 109-110.

³⁵⁷ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 170.

³⁵⁸ al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 290.

Perhatian bangsa Arab terhadap dunia perdagangan juga telah mendorong mereka untuk mempelajari geografi. Sejak lama bangsa Arab diketahui mempunyai hubungan niaga yang luas antara Timur dan Barat. Negeri Yaman telah lama dikenal di dunia perdagangan, sementara penduduk Hijaz terkenal sebagai pedagang Arab.³⁵⁹

Lebih jauh, pengaruh karya-karya *asmâ' al-rijâl* terhadap perkembangan historiografi Islam tentu bukan hanya untuk karya-karya *thabaqât* ahli hadis seperti yang telah diuraikan. Demikian pula, pengaruh karya-karya *asmâ' al-rijâl* tidak hanya terbatas pada karya-karya sejarah lokal (*al-târikh al-mahalliy*) seperti yang baru saja dijelaskan ataupun karya-karya sejarah umum yang disusun secara kronologis, seperti *Târikh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, *al-Kâmil fî al-Târikh* karya Ibn al-Atsîr, dan *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr, tetapi yang lebih nyata justru ditemukan pada karya-karya sejarah yang berbentuk biografi (*thabaqât* dan yang sejenisnya).³⁶⁰ Karya-karya *asmâ' al-rijâl* umumnya mencakup beberapa hal: (1) kronologi (penyebutan waktu kejadian secara berurutan); (2) biografi; dan (3) penilaian terhadap para periwayat hadis, tingkatan tertentu para periwayat, atau berbagai aspek dalam kehidupan mereka membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka.³⁶¹ Karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) dengan cakupan yang lebih luas ini bagaimanapun telah ikut mendorong pertumbuhan

³⁵⁹ Kâsyif, *Mashâdir al-Târikh al-Islâmiy*, h. 38.

³⁶⁰ Karya-karya sejarah lokal (*al-târikh al-mahalliy*) yang telah disebutkan pada dasarnya ada sebagian yang sekaligus merupakan karya biografis. Misalnya *Târikh al-Mâshil* karya Abû Zakariyâ Yazîd ibn Muḥammad ibn Ayyâs al-Azdiy (w. 334 H); *Târikh Wâsith* karya Bahsyal al-Wâsithiy (w. 292 H), *Târikh Hirâb* karya Ibn Yâsin (w. 334 H), *Târikh Ashbahân* karya Abû al-Nu'a'im (w. 430 H), *Târikh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Târikh Damsyiq* karya Abû al-Qâsim 'Aliy ibn al-Ḥasan ibn 'Asâkir (w. 571 H), menyajikan biografi para tokoh ahli hadis atau tokoh lainnya dari tiap-tiap kota tersebut. Lihat al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 174-177; Umar, *Historiografi Islam*, h. 106.

³⁶¹ Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 73-75.

literatur biografis dalam bahasa Arab secara umum.³⁶² Sejauh ini, telah disusun karya-karya biografis dalam bahasa Arab tentang penyair, ahli tata bahasa, ahli musik, artis, penari ulung, ahli kaligrafi, pengukir, ahli fisika, ahli kimia, ahli nجوم, ahli mantra, ahli nasab, ahli sejarah, bangsawan, dokter, filosof, sufi, biarawan dan ahli mistik, imam, ahli hukum, hakim-hakim, qari dan penghafal al-Qur'an, guru, penulis buku, pemberani, saudagar, orang kaya, pengemis, perampok tingkat tinggi, orang kikir dan tamak, orang Badui, orang cacat, orang idiot, dan kelas-kelas manusia lainnya.³⁶³

Karya-karya sejarah dalam bentuk biografi tersebut muncul dengan judul-judul yang beragam, seperti *thabaqât*, *siyar*, *tarâjim*, dan *mu'jam*, yang semuanya mempunyai arti serupa, yakni kumpulan biografi.³⁶⁴ Namun demikian, dilihat dari metode penyusunannya, antara satu jenis karya dengan karya lainnya mungkin saja berbeda. Jenis karya *thabaqât* (bentuk tunggalnya *thabaqah*), misalnya, disusun berdasarkan pelapisan generasi, kemudian bisa disusul dengan urutan tempat, huruf abjad Arab, dan lainnya. Sementara jenis kitab *mu'jam* (bentuk jamaknya *ma'âjim*) umumnya disusun berdasarkan urutan huruf *mu'jam* (abjad Arab). Sedangkan metode penyusunan karya *tarâjim* (bentuk tunggalnya *tarjamah*) dan *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*) lebih umum dibanding *thabaqât* atau *mu'jam*, karena bisa berdasarkan pelapisan generasi, urutan huruf abjad, dan lainnya.³⁶⁵

Penulisan karya-karya sejarah dalam jenis *thabaqât* tampaknya mendahului karya-karya sejarah umum atau universal (*al-târîkh al-*

³⁶² Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 77.

³⁶³ al-Sakhâwiy, *al-I'ân bi al-Taubîk*, h. 150-214; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 389-391; Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 77; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 109; Umar, *Historiografi Islam*, h. 233-235.

³⁶⁴ Yatim, "Pengantar", dalam Abdullah, *Historiografi Islam*, h. xi; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

³⁶⁵ Lihat kembali pembahasan dalam Bab II, terutama pada bagian Bentuk-bentuk Dasar Historiografi Islam.

'*âlamîyyah*), namun lebih belakangan dibandingkan karya-karya *sîrah* atau *maghâzîy*. Jenis *thabaqât* ini telah berkembang sejak awal penulisan sejarah Islam dan terus bertahan sampai sekarang. Semula penulisan *thabaqât* lebih banyak merujuk pada generasi para periwayat hadis, tetapi kemudian meluas sehingga meliputi para ahli di bidang lainnya.³⁶⁶ Bahkan, karya *thabaqât* tentang para ahli hadis pada dasarnya dapat dianggap sebagai bagian dari karya sejarah. Badri Yatim telah membagi karya sejarah dalam jenis *thabaqât* menjadi empat bagian: (1) *thabaqât* (kumpulan biografi) sahabat; (2) *thabaqât al-muhadditsîn* (biografi para periwayat hadis); (3) biografi para penguasa dan pejabat pemerintah; dan (4) biografi para ilmuwan dan pemikir muslim.³⁶⁷ Jika pembagian ini diterima, maka *thabaqât* ahli hadis termasuk salah satu bagian dari karya sejarah dalam jenis *thabaqât*.

Thabaqât sahabat berisikan biografi para sahabat, terutama yang menonjol dan berhasil dalam menjalankan kepemimpinan. Penulisan *thabaqât* seperti ini dibutuhkan sebagai petunjuk dalam menjalankan organisasi sosial Islam.³⁶⁸ Ada sejumlah karya historiografi Islam yang telah memuat biografi para sahabat. Di antara karya-karya dimaksud yang terpenting adalah: *al-Shahâbah* karya Abû 'Ubaidah Ma'mar ibn al-Matsaniy (w. 208 H), *al-Shahâbah* karya 'Abd al-Rahmân ibn Ibrâhîm al-Dimasyqiy (w. 245 H), *al-Shahâbah* karya Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H), *al-Shahâbah* karya Ahmad ibn Yasâr al-Marûziy (w. 268 H), *al-Shahâbah* karya Abû Bakr Ahmad ibn 'Abdillâh (w. 270 H), *al-Shahâbah* karya Abû Hâtîm al-Râziy (w. 277 H), *al-Shahâbah* karya Abû Ja'far Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hadramiy (w. 297 H), *al-Shahâbah* karya Abû Manshûr Muhammad ibn Sa'ad al-Bâwardiy (w. 301 H), *al-Shahâbah* karya Abû Muhammad 'Abdillâh ibn Ahmad al-Ahwâziy (w. 306 H), *al-Shahâbah* karya Abû Bakr 'Abdillâh ibn

³⁶⁶ I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1213.

³⁶⁷ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203-208.

³⁶⁸ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203-204.

Abî Dâwud al-Sijistâniy (w. 316 H), *al-Shahâbah* karya Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Amr al-'Uqailiy (w. 322 H), *al-Shahâbah* karya Abû al-'Abbâs Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Daghwaliy (w. 325 H), *al-Shahâbah* karya Abû Aḥmad Muḥammad ibn Aḥmad al-'Assâl (w. 349 H), *al-Shahâbah* karya Ibn Hibbân (w. 354 H), dan *al-Shahâbah* karya 'Umar ibn Aḥmad ibn Syâhîn (w. 385 H).³⁶⁹

Selain itu, ada juga kitab *Ma'rifat Man Nazala al-Shahâbah min Sâ'ir al-Buldân* karya 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 222 H), *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târikh al-Shahâbah* dan *al-Târikh al-Kabîr* al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Ma'rifat wa al-Târikh* karya Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy (w. 277 H), *Tasmiyat Ashâb Rasûlillâh* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Târikh* karya Abû Bakr ibn Abî Khaitamah (w. 279 H), *Dẓail al-Mudẓayyal min Târikh al-Shahâbat wa al-Tâbi'in* karya al-Thabariy (w. 310 H), *Asmâ' al-Shahâbah* karya Abû Bakr Aḥmad ibn Ibrâhîm al-Ismâ'îliy (w. 371 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû Aḥmad al-Ḥasan ibn 'Abdillâh al-'Askariy (w. 382 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ishâq al-Asbahâniy (w. 395 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Aḥmad ibn 'Aliy al-Hamdâniy al-Syâfi'iy (w. 398 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû Nu'aim al-Ashbahâniy (w. 430 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû al-'Abbâs Ja'far ibn Muḥammad al-Mustaghfiriyy (w. 432 H), *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb* karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 468 H), *Usud al-Ghâbah fî Ma'rifat al-Shahâbah* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *al-Ishâbah fî Tamyiz al-Shahâbah* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 773 H).³⁷⁰

Sementara tentang *thabaqât* (biografi) para ahli hadis sudah banyak dikupas pada bagian sebelumnya dan karenanya tidak akan dibahas lagi di sini. Selanjutnya, yang masih perlu dikaji adalah *thabaqât* (biografi) para penguasa dan pejabat pemerintah.

³⁶⁹ al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 98-102.

³⁷⁰ al-Zahrâniy, *Ilm al-Rijâl*, h. 102-104; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 204-205.

Penyusunan *thabaqât* ini boleh jadi muncul setelah berkembangnya penulisan *thabaqât* para sahabat dan *thabaqât* para ahli hadis. Di antara karya-karya *thabaqât* yang menghimpun biografi para penguasa dan pejabat pemerintah adalah: *Târikh al-Khulafâ'* karya al-Suyûthiy (w. 991 H), *Wuzarâ' al-Khulafâ' al-Fâtimiyyîn* karya 'Aliy ibn Munjib al-Shair (w. 542 H), *al-Tâj* karya Ibrâhîm al-Shâbiy (w. 384 H), dan *Kitâb al-Wuzarâ'* karya Hilâl al-Shâbiy (w. 448 H).³⁷¹

Thabaqât (biografi) lainnya adalah tentang para ilmuwan dan pemikir muslim. Penulisan biografi para ilmuwan telah dimulai pada penghujung abad III H dan semakin berkembang pada abad-abad berikutnya. Corak penulisan biografi ini meliputi hampir setiap bidang ilmu, terutama dalam bidang ilmu keagamaan dan biografi para pemikir aliran teologi serta mazhab fikih.³⁷² Kumpulan biografi para ilmuwan itu ada yang menyajikan biografi para ahli fikih pada umumnya (*thabaqât al-fuqahâ'*), ada juga yang mengajukan biografi para ahli fikih dari mazhab tertentu saja. Selain itu, ada pula kumpulan biografi para ahli qiraah (*thabaqât al-qurrâ'*), kumpulan biografi para penghafal al-Qur'an (*thabaqât al-huffâẓ*), kumpulan biografi para ahli nahu (*thabaqât al-nuhât*), kumpulan biografi para ahli bahasa (*thabaqât al-lughawiyîn*), kumpulan biografi para ahli syair (*thabaqât al-syu'arâ'*), kumpulan biografi para hakim (*thabaqât al-qudlât*), kumpulan biografi para dokter (*thabaqât al-athibbâ'*), serta lainnya.³⁷³

Sejauh ini, sudah disusun banyak karya tentang *thabaqât* para ilmuwan dan pemikir muslim. Di antaranya adalah: (1) *thabaqât* para ahli fikih, misalnya *Thabaqât al-Fuqahâ'* karya Abû Ishâq al-Syîrâziy (476 H);³⁷⁴ (2) *thabaqât* para kadi atau hakim, misalnya

³⁷¹ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 208.

³⁷² Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

³⁷³ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

³⁷⁴ Abû Ishâq al-Syîrâziy, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.). Lihat pula Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94-95; Umar, *Historiografi Islam*, h. 51.

Târîkh Qudlât al-Andalus karya Ibn al-Hasan al-Nabâhiy al-Andalusiy (w. 793 H),³⁷⁵ *Târîkh Qudlât Qurthubab* karya Muḥammad ibn Hâris al-Khasyniy (w. 361 H);³⁷⁶ (3) *thabaqât* para ahli fikih mazhab tertentu, misalnya *Thabaqât al-Syâfi'yyah* karya 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy (w. 772 H),³⁷⁷ *Thabaqât al-Syâfi'yyah* karya Abû Bakr ibn Hidâyatillâh al-Husainiy (w. 1014 H),³⁷⁸ *Thabaqât al-Syâfi'yyah al-Kubrâ* karya Tâj al-Dîn al-Subkiy (w. 771 H),³⁷⁹ *Thabaqât al-Hanâbilah* karya Muḥammad ibn Abî Ya'âl al-Farrâ' (w. 526 H);³⁸⁰ (4) *thabaqât* para ahli tasawuf, misalnya *Thabaqât al-Shûfiyyah* karya Muḥammad ibn al-Husain al-Sulamiy (w. 412 H),³⁸¹ *Hilyat al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'* karya Abû Na'îm al-Ashfahâniy (w. 430 H),³⁸² *Thabaqât al-Auliyâ'* karya 'Umar ibn 'Aliy al-Mishriy (w. 804 H);³⁸³ (5) *thabaqât* para ahli tafsir dan penghafal al-Qur'an, misalnya *Thabaqât al-Mufasssirîn* karya al-Suyûthiy (w. 911 H),³⁸⁴ *Thabaqât al-Mufasssirîn* karya

³⁷⁵ Ibn al-Hasan al-Nabâhiy al-Andalusiy, *Târîkh Qudlât al-Andalus*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M).

³⁷⁶ Yatim, *Historiografi Islam*, h. 208.

³⁷⁷ 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi'yyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M).

³⁷⁸ Abû Bakr ibn Hidâyatillâh al-Husainiy, *Thabaqât al-Syâfi'yyah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.).

³⁷⁹ Tâj al-Dîn ibn Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi'yyah al-Kubrâ*, (t.t.: 'Isâ al-Bâbiy al-Halabiy, 1384 H/1964 H).

³⁸⁰ Abû al-Husain Muḥammad ibn Abî Ya'âl al-Farrâ' al-Baghdâdiy al-Hanbaliy, *Thabaqât al-Hanâbilah*, (Saudi Arabia: al-Mamlakaṭ al-'Arabiiyyat al-Sa'ûdiyyah, 1419 H/1999 M).

³⁸¹ Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamiy, *Thabaqât al-Shûfiyyah*, (t.t.: Mathâbi' al-Syu'ab, 1380 H). Lihat pula Tarḥîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

³⁸² al-Ashfahâniy, *Hilyat al-Auliyâ'*, jilid I-X.

³⁸³ Sirâj al-Dîn Abî Hafsh 'Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad al-Mishriy, *Thabaqât al-Auliyâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M).

³⁸⁴ Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M).

Muhammad ibn ‘Aliy al-Dâwudiy (w. 945 H),³⁸⁵ *Thabaqât al-Huffâz* karya al-Suyûthiy (w. 911 H);³⁸⁶ (6) *thabaqât* para ahli syair, misalnya *Thabaqât al-Syu‘arâ’* karya Muhammad ibn Salâm al-Jumahiy (w. 231 H),³⁸⁷ *Thabaqât al-Syu‘arâ’* karya Ibn al-Mu‘taz (w. 296 H);³⁸⁸ (7) *thabaqât* para ahli nahu, misalnya *Thabaqât al-Nahwîyyîn* karya al-Zubairiy,³⁸⁹ *Bughyat al-Wu‘ât fî Thabaqât al-Lughawîyyîn wa al-Nuhât* karya al-Suyûthiy (w. 911 H);³⁹⁰ dan (8) *thabaqât* para dokter, misalnya ‘*Uyûn al-Anbâ’ fî Thabaqât al-Athibbâ’* karya Ibn Abî Ushaibi‘ah (w. 667 H),³⁹¹ *Thabaqât al-Athibbâ’* karya Ibn Juljul.³⁹²

Karya historiografi Islam sejenis *thabaqât* yang ditulis dengan mengikuti urutan huruf abjad Arab adalah kitab *mu‘jam*. Sebagaimana karya *thabaqât*, kitab *mu‘jam* juga menyajikan biografi para ahli hadis, ilmuwan, dan tokoh lainnya. Di antara karya biografis yang ditulis sesuai dengan urutan huruf abjad adalah: (1) biografi para ahli hadis, misalnya *Mu‘jam Syuyûkh al-Dzahabiy* karya al-Dzahabiy (w. 748 H),³⁹³ *al-Mu‘jam al-Mukhtashsh* karya al-Dzahabiy,³⁹⁴ *al-Mu‘jam al-Kabîr* karya al-Dzahabiy,³⁹⁵ *al-Mu‘jam al-*

³⁸⁵ Muhammad ibn ‘Aliy ibn Ahmad al-Dâwudiy, *Thabaqât al-Mufasssîn*, (Kairo: Maktabat al-Wahbah, 1392 H/1972 M).

³⁸⁶ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Thabaqât al-Huffâz*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1994 M).

³⁸⁷ Muhammad ibn Salâm al-Jumahiy, *Thabaqât al-Syu‘arâ’*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M); Muhammad ibn Salâm al-Jumahiy, *Thabaqât Fuhûl al-Syu‘arâ’*, (Jedah: Dâr al-Madaniy, t.th.).

³⁸⁸ Ibn al-Mu‘taz, *Thabaqât al-Syu‘arâ’*, (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.).

³⁸⁹ Muhammad Ahmad Tarhîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 144.

³⁹⁰ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Bughyat al-Wu‘ât fî Thabaqât al-Lughawîyyîn wa al-Nuhât*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M).

³⁹¹ Tarhîniy, *al-Mu‘arrikhûn*, h. 144; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 210.

³⁹² Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94; Umar, *Historiografi Islam*, h. 50.

³⁹³ Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Mu‘jam Suyûkh al-Dzahabiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1310 H/1990 M).

³⁹⁴ Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Mu‘jam al-Mukhtashsh*, (Thaif: Maktabat al-Shiddiq, 1408 H/1988 M).

³⁹⁵ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

Shaghîr karya al-Dzahabiy;³⁹⁶ (2) biografi para ilmuwan, misalnya *Mu'jam al-Udabâ'* karya Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H),³⁹⁷ *Mu'jam al-Syu'arâ'* karya Muḥammad ibn 'Imrân al-Murzibâniy (w. 384 H);³⁹⁸ dan (3) biografi para tokoh lainnya, misalnya *Mu'jam al-Nismân* karya 'Aliy ibn 'Asâkir.³⁹⁹

Selain *thabaqât* dan *mu'jam*, karya historiografi Islam yang menghimpun biografi para tokoh ada juga yang disebut dengan *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*). Karya biografi ini pun menghimpun berbagai tokoh, seperti para sahabat, para ahli zuhud dan ahli ibadah, para penguasa, atau tokoh-tokoh yang lebih luas. Jika dalam judulnya menggunakan nama *sîrah*, maka biasanya menghimpun biografi perseorangan, tetapi terkadang juga memuat biografi beberapa tokoh. Sudah banyak karya biografis yang ditulis dengan menggunakan judul *siyar* atau *sîrah*. Di antara karya-karya itu adalah: *al-Siyar al-Kabîr* dan *al-Siyar al-Shaghîr* karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibaniy (w. 179 H), *Siyar al-Mulûk* karya Nizhâm al-Muluk Ḥasan al-Wazîr (485 H), *Siyar al-Khilâfah* karya Ya'qûb ibn Sulaimân al-Isfirâyiniy (w. 488 H), *Siyar al-'Ubbâd wa Siyar al-Zubbâd* karya Ibrâhîm ibn Khausyanâm al-Bâkûhiy (w. 685 H), *Siyar al-Shahâbat wa al-Zubbâd wa al-'Ulamâ' al-'Ubbâd* karya 'Abd al-Salâm al-Khawârizmiy,⁴⁰⁰ dan *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* karya al-Dzahabiy (w. 748 H).⁴⁰¹ Selain itu, juga kitab *Sîrat (Aḥmad) ibn Thâulun* karya Aḥmad ibn Yûsuf ibn al-Dâyah (w. 334 H), *Sîrat al-Asrâf* karya Maḥmûd ibn Aḥmad al-'Ainiy (w. 855 H), *Sîrat al-Kbulafâ'* karya Muḥammad ibn

³⁹⁶ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

³⁹⁷ Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ' au Irsyâd al-Arib ilâ Ma'rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M).

³⁹⁸ Abû 'Ubaidillâh Muḥammad ibn 'Imrân al-Murzibâniy *Mu'jam al-Syu'arâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M).

³⁹⁹ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

⁴⁰⁰ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 51-55.

⁴⁰¹ al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz I-XXXIII.

Zakariyâ al-Râziy, *Sîrat Shalâh al-Dîn* karya Abû al-‘Azîz ibn Syadâd al-Asadiy al-Syâfi‘iy (w. 632 H), *Sîrat al-Zhâbir Baibars* karya Muḥammad ibn ‘Aliy al-Halabiy (w. 684 H), *Sîrat al-Umarain* karya Ibn al-Jauziy (w. 597 H), dan *Sîrat al-Mulûk* karya ‘Abd al-Malik ibn Manshûr al-Tsa‘aliy (w. 430 H).⁴⁰²

Jenis karya biografis lainnya adalah *tarâjim* (bentuk tunggalnya *tarjamah*). Karya *tarâjim* biasanya memuat biografi para ahli hadis, ahli fikih, atau tokoh-tokoh yang lebih umum. Karya biografi ini dapat pula menyajikan biografi satu dua tokoh saja. Setidaknya ada beberapa karya biografis yang disusun dengan menggunakan judul *tarâjim* atau *tarjamah*. Di antaranya adalah: *Tarâjim al-Syuyûkh* karya al-Hâkim (w. 405 H), *al-Tarâjim al-Sunniyyah fî Thabaqât al-Hanafîyyah* karya ‘Abd al-Qâdir al-Mishriy al-Hanafîy (w. 1005 H), *Tarâjim al-A‘jîm* karya Muḥammad ibn Abî al-Qâsim al-Khawârizmiy (w. 562 H), *Tarjamat al-Silafiy* karya Muḥammad ibn Aḥmad al-Abyûrادی (w. 507 H), *Tarjamat al-Balqîniy* karya Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Balqîniy (w. 824 H), *Tarjamat al-Jalâl al-Balqîniy* karya Shâlih al-Balqîniy (w. 864 H), dan *Tarjamat al-Nawâviy wa al-Balqîniy* karya al-Suyûthiy (w. 911 H).⁴⁰³

Berdasarkan penelusuran di muka, maka terlihat bahwa metode penyusunan karya-karya *asmâ’ al-rijâl* (*thabaqât* dan karya-karya sejenis mengenai biografi para periwayat hadis) secara nyata telah memberikan kontribusi terhadap penulisan sejarah Islam, baik yang berbentuk kronologis (*hauliyyât*) ataupun tematik (*maudlî‘iyyât*). Namun, yang kemudian masih perlu dipertanyakan adalah bagaimana kontribusi metodologis penulisan hadis terhadap penulisan sejarah Islam dalam bentuk *khabar*. Untuk menjawab pertanyaan itu secara akurat masih diperlukan suatu pelacakan yang lebih mendalam. Secara umum, dilihat dari segi semantik, term *khabar* dan hadis mempunyai arti yang sama, yaitu “berita” atau “cerita”. Sehingga oleh sejumlah kalangan kedua

⁴⁰² Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 51-55.

⁴⁰³ Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid I, h. 332-334.

term itu dianggap sinonim (*murâdîf*). Sementara secara terminologis, kalangan ahli hadis mengartikan hadis dan *kehabar* sebagai “suatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, keputusan, maupun penampilan fisik dan budi pekerti.” Atau terkadang juga mencakup suatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabiin.⁴⁰⁴ Kalangan ahli sejarah, di sisi lain, mengartikan *kehabar* secara lebih umum yang bukan hanya mencakup cerita-cerita tentang diri Nabi saw., para sahabat atau tabiin, tetapi juga memasukkan tokoh-tokoh lainnya.⁴⁰⁵

Lebih lanjut, *kehabar* menurut ahli historiografi Islam mempunyai ciri-ciri khusus yang meliputi: (1) antara peristiwa yang satu dengan peristiwa yang lain tidak ada hubungan sebab akibat, masing-masing berdiri sendiri; (2) peristiwa itu ditulis dalam sebuah cerita yang biasanya dalam bentuk dialog antara pelaku peristiwa; dan (3) dalam menceritakan peristiwa-peristiwa itu umumnya diselang-selingi dengan syair yang seringkali digunakan sebagai penguat kandungan *kehabar*.⁴⁰⁶ Begitupun hadis mempunyai beberapa ciri khas yang tidak jauh berbeda dengan *kehabar*, di antaranya adalah: (1) antara riwayat yang satu dengan riwayat lainnya tidak ada hubungan sebab akibat. Tiap-tiap riwayat sudah melengkapi dirinya sendiri dan walaupun riwayat-riwayat itu dikumpulkan tidak ada kekhawatiran akan bercampur satu sama lain; (2) riwayat-riwayat itu biasanya menyajikan laporan yang bersifat umum dan tidak memberikan gambaran yang lebih rinci, sehingga tulisan-tulisan hadis tidak dapat memberikan gambaran yang utuh terhadap peristiwa yang terjadi; dan (3) riwayat-riwayat itu ditulis dalam bentuk kisah (cerita) dan terkadang juga mengambil bentuk dialog, misalnya hadis-hadis Nabi saw. yang muncul karena suatu pertanyaan dari para

⁴⁰⁴ Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 26-27; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 26-28.

⁴⁰⁵ Umar, *Historiografi Islam*, h. 29-33.

⁴⁰⁶ Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66; Umar, *Historiografi Islam*, h. 29.

sahabat.⁴⁰⁷ Hanya saja, berbeda dengan *khabar*, dalam pelaporan hadis biasanya tidak diselang-selingi dengan syair yang digunakan sebagai penguat kandungan hadis itu.

Dari beberapa ciri khas yang telah disebutkan dapat diketahui bahwa memang ada kemiripan antara bentuk *khabar* dan hadis. Namun, kemiripan antara kedua bentuk itu tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa ada pengaruh hadis terhadap *khabar* atau bisa jadi sebaliknya. Bagaimanapun *khabar* sudah cukup berakar jauh sebelum Islam. Bentuk *khabar* adalah kelanjutan alamiah dari kisah-kisah perang antar kabilah-kabilah Arab (*ayyâm al-'Arab*).⁴⁰⁸ Jika begitu, dilihat dari akar sejarahnya, bentuk *khabar* telah mendahului hadis. Akan tetapi, patut dicatat bahwa masa pra-Islam tidak meninggalkan literatur tertulis cukup berarti, karena masa itu merupakan zaman kebudayaan lisan.⁴⁰⁹ Islamlah yang memberikan kesadaran sejarah baru kepada bangsa Arab. Generasi muslim awal, didorong semangat keagamaan dan kesalehan, mengumpulkan riwayat dan laporan tentang kehidupan Nabi saw. dan perjuangannya dalam menyampaikan Islam. Riwayat-riwayat tentang apa yang dikatakan dan dikerjakan Nabi saw. sepanjang misi sucinya akhirnya dikumpulkan dan

⁴⁰⁷ Lihat al-'Umaryi, *Madinan Society*, vol I, h. 26; vol. II, h. 1; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 397; Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 157.

⁴⁰⁸ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhîn*, h. 131.

⁴⁰⁹ Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azra, "Peranan Hadis", h. 42. Bangsa Arab sebelum atau bahkan pada awal Islam tidak menulis sejarah. Persitiwa-peristiwa sejarah disimpan dalam ingatan mereka, bukan hanya karena mereka buta aksara, tetapi juga beranggapan bahwa kemampuan mengingat lebih terhormat. Semua peristiwa sejarah diingat dan diceritakan berulang-ulang. Pada masa pra-Islam, belum dikenal apa yang dinamakan dengan tulisan sejarah dalam arti sebenarnya, termasuk di kalangan penduduk negeri yang dianggap sudah berperadaban dan cukup mempunyai perhatian terhadap upaya mempertahankan dan menulis tentang kehidupan dan kemajuan yang mereka capai. Negeri-negeri yang lebih maju seperti Yaman, kerajaan Hirah, dan kerajaan Ghassan juga tidak mewariskan tulisan-tulisan sejarah. Lihat Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târikhiy*, h. 5; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 28.

disistematisasikan sebagai kumpulan hadis.⁴¹⁰ Atas dasar itu, tidak tertutup kemungkinan adanya pengaruh studi hadis terhadap penulisan sejarah Islam yang berbentuk *khabar*. Pengaruh paling nyata dari studi hadis terhadap penulisan *khabar* adalah dengan dicantulkannya sanad pada penulisan *khabar* tersebut.⁴¹¹ Penyebutan sanad ini dalam periwayatan dan penulisan *khabar* pada kenyataannya bukan hanya dilakukan oleh para sejarawan muslim dari aliran Madinah yang mayoritasnya memang ahli hadis, tetapi juga ditempuh oleh para sejarawan muslim dari aliran Irak.⁴¹² Sampai di sini, dapat dikatakan bahwa bentuk *khabar* telah dipengaruhi oleh studi *ayyâm* dan hadis. Historiografi awal Islam pada dasarnya memang bersumber dari dua perspektif ini: *pertama*, perspektif Islami, yang muncul di kalangan ahli hadis; dan *kedua*, perspektif kekabilahan atau *ayyâm*.⁴¹³

Pengaruh studi hadis terhadap penulisan sejarah (historiografi) Islam tentu tidak hanya terbatas untuk karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*). Metode penyusunan karya kompilasi hadis (*manhaj tadwîn wa al-tashnîf*) pun sedikit banyak telah memberikan kontribusi terhadap metode penyusunan karya-karya historiografi Islam, baik yang berbentuk tematik maupun kronologis. Setidaknya, menurut Abdul Ghani Abdullah, para ahli sejarah telah mengumpulkan dan menyusun riwayat-riwayat secara tematik dalam bentuk risalah-risalah atau buku-buku sebagaimana sistematika kitab-kitab hadis.⁴¹⁴ Hanya sayangnya, Abdullah tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana sistematika buku-buku sejarah dan kitab-kitab hadis itu. Barangkali tidak terlalu mengherankan

⁴¹⁰ Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azyumardi Azra, "Peranan Hadis", h. 42.

⁴¹¹ Tarhîniy, *al-Mu'arrikhân*, h. 131.

⁴¹² Yatim, *Historiografi Islam*, h. 73.

⁴¹³ A. A. Duri, "Muslim Historiography of Iraqi School", dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, (Delhi: Global Vision Publishing House, 2003), vol. II, h. 690; Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azra, "Peranan Hadis", h. 42-43.

⁴¹⁴ Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 16.

jika sistematika buku-buku sejarah mengikuti sistematika kitab-kitab hadis, karena pada awalnya karya-karya sejarah, khususnya *sîrah* dan *maghâzîy*, memang menyatu dengan kitab-kitab hadis. Maka ketika berhasil disusun risalah-risalah atau buku-buku sejarah tersendiri, sistematikanya tetap mengikuti kitab-kitab hadis. Namun lebih jauh, judul-judul topik yang termuat dalam sistematika buku-buku sejarah tidak persis sama dengan judul-judul topik yang ada dalam sistematika kitab-kitab hadis. Sejauh ini, sistematika kitab-kitab hadis sendiri, ada sebagian yang disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih, dan ada pula yang sistematikanya lebih luas, karena bukan hanya didasarkan pada klasifikasi bab-bab fikih, tetapi juga bab-bab akidah, tafsir, kesalehan, *sîrah* atau *maghâzîy*, dan seterusnya. Selain itu, ada juga sebagian kitab hadis yang sistematikanya lebih sederhana, karena hanya mencakup satu tema tertentu saja. Sementara di sisi lain, sebagian buku sejarah ada yang memuat satu tema tertentu, seperti *sîrah* dan *maghâzîy*, nasab, sejarah dinasti, *thabaqât* (kumpulan biografi), atau sejenisnya, dan ada pula buku sejarah yang sistematikanya lebih luas mencakup seluruh tema yang ada.

Lebih jauh, pengaruh itu dapat dilacak pada masing-masing metode penyusunan karya kompilasi hadis. Metode penyusunan kitab hadis yang paling awal, seperti *shahîfah*, *risâlah*, dan *kitâb*, jelas memberikan pengaruh terhadap penyusunan literatur-literatur sejarah Islam awal dalam bentuk *maghâzîy* atau *sîrah*. Metode *shahîfah*, misalnya, telah diikuti oleh Abân ibn ‘Utsmân dalam menyusun karya sejarahnya yang dikenal dengan sebutan *Shuhuf* Abân ibn ‘Utsmân. Karya ini secara khusus memuat hadis-hadis tentang kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) dan serangan militer yang dipimpin beliau (*maghâzîy*).⁴¹⁵ Selain itu, metode penyusunan *risâlah* atau *kitâb*—yang hanya membahas satu topik tertentu, misalnya tentang akidah, hukum, kesalehan, etika makan dan

⁴¹⁵ Penjelasan tentang keberadaan *shuhuf* ini, lihat Abû Syuhbah, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, h. 24.

minum, tafsir, sejarah dan biografi, atau lainnya—bagaimanapun telah melapangkan jalan bagi munculnya suatu karya yang secara khusus berisi tentang sejarah dan biografi (*târikh* dan *siyar*). Jika Zaid ibn Tsabit menyusun sebuah kompilasi hadis yang mencakup satu topik khusus tentang hukum waris (*kitâb al-farâ'idl*), maka Abân ibn 'Utmân dan 'Urwah ibn al-Zubair menyusun kompilasi hadis yang secara khusus membahas tentang biografi dan serangan militer Nabi saw. (*kitâb siyar wa al-maghâziy*).

Metode penyusunan literatur hadis yang lebih sistematis dari fase *tashnîf* boleh jadi juga memberikan kontribusi terhadap metode penyusunan karya-karya historiografi Islam. Ambil contoh jenis kitab *musnad* yang metode penyusunannya berdasarkan tingkatan nama-nama (*thabaqât*) sahabat. Pembagian *thabaqât* sahabat sendiri, jika ditinjau dari perjumpaannya dengan Nabi saw., maka meraka hanya satu tingkatan (*thabaqah*) saja, tetapi jika ditinjau dari segi-segi yang lain, maka mereka terdiri atas beberapa *thabaqât*. Menurut al-Khathîb, tidaklah masuk akal jika seluruh sahabat ditempatkan hanya pada satu *thabaqah*. Hal demikian tidak mencerminkan neraca keadilan dan logika, dan itulah sebabnya generasi sahabat dibagi menjadi beberapa *thabaqât*.⁴¹⁶ Berdasarkan pembagian yang populer, generasi sahabat dibagi menjadi dua belas *thabaqât*: (1) para sahabat yang lebih dahulu masuk Islam di Makkah; (2) para sahabat yang masuk Islam sebelum adanya permusyawaratan orang-orang Quraisy di Dâr al-Nadwah untuk berbuat makar kepada Nabi saw.; (3) para sahabat yang hijrah ke Abisinia; (4) para sahabat yang menghadiri 'Aqabah I; (5) para sahabat yang menghadiri 'Aqabah II; (6) para pehijrah pertama yang menyusul Nabi saw. di Quba', sebelum sampai di Madinah; (7) para sahabat yang mengikuti perang Badar; (8) para sahabat yang berhijrah ke Madinah setelah perang Badar dan sebelum Hudaibiyah; (9) para sahabat yang menghadiri *Bai'at al-Ridhwân* di Hudaibiyah; (10) para sahabat yang hijrah

⁴¹⁶ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 389-390.

setelah peristiwa Hudaibiyah dan sebelum penaklukan Makkah; (11) para sahabat yang masuk Islam setelah penaklukan Makkah; (12) anak-anak yang melihat Nabi saw. pada saat penaklukan Makkah, haji wada', atau lainnya.⁴¹⁷ Pembagian *thabaqât* sahabat ini secara jelas telah menunjukkan urutan waktu (kronologi). Lebih jauh, tingkatan-tingkatan (*thabaqât*) sahabat yang terdapat dalam kitab-kitab *musnad* umumnya didasarkan pada awal masuknya Islam, kabilah, negeri, ataupun abjad Arab.⁴¹⁸ Misalnya dalam kitab *Musnad* karya Ahmad ibn Hanbal, nama-nama sahabat disusun berdasarkan urutan masuknya Islam berikut kedudukan mereka dalam agama.⁴¹⁹ Selain itu, terkadang juga berdasarkan urutan negeri, kabilah, atau lainnya.⁴²⁰ Metode penyusunan atau pembagian *thabaqât* seperti ini lebih jauh juga ikut memberikan pengaruh terhadap penulisan karya-karya sejarah Islam, terutama yang didasarkan pada pembagian *thabaqât* dan metode kronologis, ataupun yang disusun berdasarkan kabilah-kabilah dan negeri-negeri tertentu. Hanya saja, pengaruh itu boleh jadi tidak cukup signifikan, karena pada dasarnya pembagian *thabaqât* telah lebih awal dijumpai dalam karya-karya biografis (*asmâ' al-rjâl*) yang, sebagaimana disinggung sebelumnya, mulai muncul sejak abad II H, sedangkan kitab-kitab *musnad* umumnya baru muncul sejak awal abad III H.⁴²¹

Begitu pula halnya, metode *mu'jam* telah ikut memberikan kontribusi terhadap penulisan karya historiografi Islam. *Mu'jam* yang dari segi bahasa berarti “kamus”, oleh kalangan ahli hadis dipahami sebagai metode penyusunan karya kompilasi hadis

⁴¹⁷ al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîs*, h. 390.

⁴¹⁸ al-Thaḥḥân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40; Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 13.

⁴¹⁹ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 103.

⁴²⁰ al-Thaḥḥân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 43.

⁴²¹ Sampai sejauh ini, menurut M. Syuhudi Ismail, belum ada penelitian mendalam tentang kitab *musnad* yang lebih dahulu atau paling awal disusun. Lihat Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 14.

berdasarkan urutan nama-nama sahabat, guru, negeri, atau lainnya, dan biasanya disusun secara alfabetis, yakni berdasarkan urutan huruf abjad Arab. Di antara contoh karya kompilasi hadis yang disusun dengan menggunakan metode *mu'jam* adalah *al-Mu'jam al-Kabîr* karya al-Thabraniy (w. 360 H). Kitab ini telah disusun berdasarkan urutan nama-nama sahabat secara alfabetis, kecuali pada bagian awalnya dimulai dengan nama-nama sepuluh orang sahabat yang memperoleh kabar gembira akan masuk surga.⁴²² Karya sejenis lainnya adalah *al-Mu'jam al-Ausath* yang juga ditulis oleh al-Thabraniy. Kitab ini telah disusun berdasarkan urutan nama guru secara alfabetis.⁴²³ Contoh berikutnya adalah kitab *Mu'jam al-Shahâbah* yang ditulis oleh Abû Ya'la al-Mûshiliy (w. 307 H) dan juga Ahmad ibn 'Aliy al-Hamdâniy al-Syâfi'iy.⁴²⁴ Kitab *Mu'jam al-Shahâbah* ini pun disusun menurut urutan nama sahabat secara alfabetis. Kalau diamati, kitab-kitab *mu'jam* yang telah disebutkan secara keseluruhan adalah karya kompilasi hadis, bukan karya biografis. Di sisi lain, ada pula karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang disusun dengan menggunakan metode *mu'jam*. Misalnya *Mu'jam Syuyûkh al-Dzahabiy*, *al-Mu'jam al-al-Kabîr*, dan *al-Mu'jam al-Shaghîr* yang kesemuanya adalah karya al-Dzahabiy (w. 748 H). Namun, karya-karya biografis yang ditulis oleh al-Dzahabiy ini berasal dari abad yang lebih belakangan. Jauh sebelum itu, sebenarnya telah ada karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang disusun berdasarkan urutan abjad. Misalnya *al-Târîkh al-Kabîr* yang ditulis oleh al-Bukhâriy (w.

⁴²² Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Kabîr*, (Riyad: Maktabat al-Rusyd, t.th.), juz I, h. 51; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 170.

⁴²³ Untuk lebih jelasnya, lihat Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Ausath*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1317 H/1996 M).

⁴²⁴ Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 15.

256 H),⁴²⁵ meski judulnya tidak menggunakan nama *mu'jam*, tetapi *târikh*.

Metode penyusunan kitab hadis berdasarkan urutan huruf *mu'jam* (abjad Arab) itu pada gilirannya memberikan pengaruh terhadap beberapa sejarawan dalam menuliskan karyanya. Namun demikian, seperti halnya kitab *musnad*, kontribusi metodologis penyusunan kitab *mu'jam* terhadap penyusunan karya sejenis di bidang sejarah boleh jadi tidak terlalu dominan, karena pada dasarnya sebelum munculnya kitab itu telah ada karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang juga disusun secara alfabetis. Mengenai pengaruh itu setidaknya diakui oleh Zubayr Shiddiqi.⁴²⁶ Dicontohkan bahwa Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H), telah menulis dua karya sejarah yang menggunakan nama *mu'jam*, salah satunya berkaitan dengan biografi dan yang lainnya tentang geografi. Kedua karya dimaksud adalah *Mu'jam al-Udabâ'* dan *Mu'jam al-Buldân*.

Kitab *Mu'jam al-Udabâ'* memuat nama-nama sastrawan, seperti ahli bahasa, ahli nahu, ahli syair, dan sejenisnya. Akan tetapi, dalam kitab itu juga tidak sedikit dimuat nama-nama ahli sejarah, misalnya Ibn Ishâq, al-Thabariy, al-Haitsâm ibn 'Adiy, al-Wâqidiy, Abû Hanîfah al-Dînawariy, Ibn Qutaibah, al-Khathîb al-Baghdâdiy, al-Balâdzuriy, al-Râmahhurmuziy, al-Mas'ûdiy, al-Madâ'iniy, al-Sakhâwiy, al-Bîrûniy, dan Muḥammad ibn Ishâq al-Nadîm.⁴²⁷ Karya ini mencakup daftar biografi tidak kurang dari 1060 tokoh sastrawan.⁴²⁸ Sebagaimana diakui oleh penulisnya sendiri, urutan nama-nama sastrawan dalam karya ini disusun

⁴²⁵ al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 146. Untuk mengetahui lebih jauh bisa pula dilihat dalam al-Bukhâriy, *al-Târikh al-Kabîr*, juz I-VIII.

⁴²⁶ Shiddiqi, "Hadith", h. 17.

⁴²⁷ al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid I, h. 352, 394, 497; jilid II, h. 48; jilid III, h. 3, 48, 220, 321; jilid V, h. 122, 219, 227, 242, 391, 605.

⁴²⁸ Angka ini diketahui urutan penomoran nama-nama sastrawan yang berakhir pada nomor 1068. Lihat al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid V, h. 654.

berdasarkan susunan huruf *mu'jam* (abjad Arab).⁴²⁹ Sementara kitab *Mu'jam al-Buldân* menurut Yâkût sendiri mencakup nama-nama negeri, gunung, lembah, desa, tempat, tanah air, laut, sungai, anak sungai, arca, patung, dan berhala.⁴³⁰ Di dalamnya termuat tidak kurang dari 12.953 nama negeri atau lainnya.⁴³¹ Nama-nama itu secara jelas juga disusun berdasarkan urutan huruf abjad Arab. Hanya saja, kedua karya tersebut ditulis antara abad VI H dan VII H yang berada di luar jangkauan studi ini. Karena itu, masih perlu dicarikan contoh karya sejenis yang berasal dari abad V H atau sebelumnya. Menurut penelusuran Farîd 'Abd al-'Azîz al-Jundiyy, penyunting kitab *Mu'jam al-Buldân*, ada karya-karya terdahulu yang sejenis dengan kitab *mu'jam* ini. Salah satu karya dimaksud adalah kitab *Mu'jam Mâ Ista'jam min al-Buldân wa al-Amâkîn* yang disusun oleh Abû 'Ubaid 'Abdillâh ibn 'Abd al-'Azîz al-Bakriyy (w. 487 H).⁴³² Seperti tercermin dalam judulnya, karya ini membahas seputar materi geografi yang disusun berdasarkan urutan huruf *mu'jam*. Materi yang dibahas seputar nama-nama tempat yang terdapat dalam hadis Nabi, syair Arab, ataupun kitab-kitab sejarah terdahulu, *ayyâm al-'Arab*, dan *siyar*.⁴³³ Selain itu, ada juga kitab *Mu'jam al-Syu'arâ'* yang ditulis oleh Muḥammad ibn 'Imrân al-Murzibânîyy al-Kâtîb (w. 384 H).⁴³⁴ Kitab ini, sebagaimana tercermin dalam judulnya, berisikan biografi para ahli syair yang disusun secara alfabetis.

⁴²⁹ al-Ḥamawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid I, h. 30.

⁴³⁰ Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmîyy al-Ḥamawiy, *Mu'jam al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 21.

⁴³¹ Angka ini diperoleh dari urutan penomoran nama-nama negeri, lembah, gunung, atau lainnya yang berkhir pada nomor 12.953. Lihat al-Ḥamawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz V, h. 518.

⁴³² Farîd 'Abd al-'Azîz al-Jundiyy, "Muqaddimat al-Taḥqîq", dalam al-Ḥamawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz I, h. 13.

⁴³³ 'Abd al-Rahḥman 'Utbah, *Ma'a al-Maktabat al-'Arabiyah: Dirâsat fî Ummahât al-Mashâdir wa al-Marâjî' al-Muttashilat bi al-Turâts*, (Beirut: Dâr al-Auzâ'iy li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1306 H/1986 M), h. 220.

⁴³⁴ Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 596.

Beberapa jenis karya biografis, seperti *mu'jam* dan *tarâjîm*, tampaknya masih terus bertahan hingga kini. Sebut saja sebagai contoh, kitab *Mu'jam al-Mu'allifîn* karya 'Umar Ridlâ Kahhâlah,⁴³⁵ *Mu'jam al-'Ulamâ' al-'Arab* karya Bâqir Amîn al-Ward,⁴³⁶ *Mu'jam al-Mufasssîrîn* karya 'Âdil Nuwaihîdî,⁴³⁷ *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjîm* karya Khair al-Dîn al-Zirikîliy,⁴³⁸ *Mu'jam al-Mu'arrikhiy al-Syî'ab* karya Shâ'ib 'Abd al-Hamîd,⁴³⁹ dan *'Ajâyb al-Âtsâr fî al-Tarâjîm wa al-Akbbâr* karya 'Abd al-Rahmân al-Jabartiy (w. 1241 H/1825 M).⁴⁴⁰

Kesimpulan

Dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara jelas telah memberikan pengaruh atau kontribusi dalam arus perkembangan historiografi Islam. Adalah tidak benar sebagian teori yang menyatakan bahwa asal-usul tradisi penulisan sejarah Islam merupakan pengaruh kebudayaan luar Islam atau hasil interaksi sejarawan muslim dengan berbagai kebudayaan asing. Akar historiografi Islam justru berasal dari dalam tradisi Islam sendiri, terutama sekali dipengaruhi oleh studi *tadwîn* hadis. Secara jelas pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis itu bukan hanya terbatas pada penyediaan materi yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*) dan razia atau serangan militer (*maghbâzîj*), tetapi yang lebih penting lagi juga menyangkut metode pengumpulan sumber, metode kritik sumber, dan metode penyusunan karya sejarah Islam. Metode

⁴³⁵ 'Umar Ridlâ Kahhâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.).

⁴³⁶ Bâqir Amîn al-Ward, *Mu'jam al-'Ulamâ' al-'Arab*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1406 H/1986 M).

⁴³⁷ 'Âdil Nuwaihîdî, *Mu'jam al-Mufasssîrîn*, (Beirut: Mu'assasat Nuwaihîdî al-Tsaqâfiyah, 1409 H/1988 M).

⁴³⁸ Khair al-Dîn al-Zirikîliy, *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjîm*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâiyîn, 1990 H).

⁴³⁹ Shâ'ib 'Abd al-Hamîd, *Mu'jam al-Mu'arrikhiy al-Syî'ab*, (Qum: Mu'assasat Dâ'irat Ma'ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1424 H/2004 M).

⁴⁴⁰ 'Abd al-Rahmân al-Jabartiy, *'Ajâyb al-Âtsâr fî al-Tarâjîm wa al-Akbbâr*, (Kairo: Maktabat Madbûliy, 1997).

riḥlat fī ṭalab al-ḥadīth telah mengilhami para sejarawan, seperti Ibn Ishaq (w. 151 H), al-Wâqidiy (w. 207 H), Ibn Sa'ad (w. 230 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), al-Ya'qûbiy (w. 284 H), al-Thabariy (w. 310 H), al-Mas'ûdiy (w. 346 H), dan al-Maqdisiy (w. 387 H), dalam mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Begitupun metode *isnâd* dan metode kritik hadis (*al-jarḥ wa al-ta'dîl*) telah diikuti oleh para sejarawan dalam melakukan kritik sumber, meski dengan standar yang lebih longgar. Selain itu, metode penyusunan kitab hadis, seperti *risâlah*, *kitâb*, *shahîfah*, *mu'jam*, dan *musnad*, ataupun kamus biografi periwayat hadis semacam *thabaqât*, telah ikut memberikan corak terhadap historiografi Islam.

Bab VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi ini memusatkan perhatian pada sejumlah isu krusial seputar persoalan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Titik sentral pembahasannya terutama diarahkan untuk menjawab beberapa hal penting, menyangkut konsep dasar, perjalanan sejarah, ataupun perangkat metodologis *tadwîn* hadis. Berbeda dengan kebanyakan studi sebelumnya, penelitian disertasi ini berusaha menyoroti persoalan *tadwîn* hadis secara organis holistik dengan mempertemukan dua arus tradisional dalam Islam: Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Kemudian yang tak kalah pentingnya, studi yang sama juga difokuskan untuk mengungkap kontribusi materi dan metodologi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam.

Rekonstruksi terhadap konsep dasar *tadwîn* hadis memberikan petunjuk bahwa pada dasarnya konsep itu telah dipahami secara beragam oleh banyak pihak. Bahkan, tak jarang muncul mispersepsi atas konsep *tadwîn* dan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'lif*, *jam'*, dan *kitâbah*, yang keseluruhannya dipahami dengan makna "penulisan". Hal itu telah menggiring kepada kesalahan persepsi tentang awal dokumentasi tertulis hadis. Padahal, secara konseptual antara istilah *tadwîn*, *tashnîf*, *ta'lif*, *jam'*, dan *kitâbah*, terdapat titik persamaan dan juga perbedaan. Dari sudut kebahasaan, seluruh istilah itu mengandung makna yang pada intinya merujuk pada penulisan. Sementara itu, dari segi istilah, secara lebih luas *kitâbah* merujuk pada seluruh bentuk penulisan hadis, baik yang diikuti dengan usaha penghimpunan ataupun tidak, yang disertai dengan usaha pengklasifikasian ataupun tidak. Namun, secara lebih sempit, istilah itu dapat diartikan dengan upaya penulisan teks hadis untuk yang pertama kali. Istilah *tadwîn* secara luas dapat diartikan sebagai usaha penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, ataupun

kitab. Begitupun istilah *jam‘* dan *ta‘lîf* mengandung arti yang kurang lebih sama dengan *tadwîn*, hanya keduanya lebih jarang digunakan dalam konteks dokumentasi hadis. Sedangkan istilah *tashnîf* diartikan dengan usaha pengumpulan hadis secara sistematis berdasarkan subjek-subjek atau bab-bab tertentu.

Dalam perjalanan sejarahnya, proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis mulai babak awal hingga tersusun karya-karya kompilasi hadis utama telah melalui fase-fase historis yang panjang dan rumit, serta banyak diwarnai kontroversi. Kontroversi itu bahkan semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Meski telah menyepakati hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah, Syi‘ah, dan Khawarij—terbukti mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap aliran mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Lebih jauh, hasil penelitian ini—berbeda dengan temuan-temuan sebelumnya—menunjukkan bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat resmi, namun terbatas telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Sumber-sumber Sunni ataupun Syi‘ah secara jelas menguatkan bahwa selama periode kenabian telah ada beberapa dokumen hadis, seperti *Kitâb al-Shadaqah*, *Shahîfat al-Madînah*, naskah Perjanjian Hudaibiyah, dan surat-surat Nabi saw. Namun, sangatlah problematis untuk menyatakan bahwa tradisi *tadwîn* hadis di lingkungan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah ataupun Syi‘ah telah berlangsung sejak periode ini karena kedua aliran tersebut baru muncul setelah Nabi saw. wafat.

Selama periode sahabat proses *tadwîn* hadis mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Meskipun aktivitas *tadwîn* hadis masih ditanggapi pro dan kontra, yang jelas penelitian ini menunjukkan data bahwa ada puluhan nama dari generasi sahabat memiliki dokumen-dokumen hadis, baik dalam bentuk *shahîfah*, *nuskah*, *majallah*, *kitâb*, atau yang sejenisnya. Dari hasil pengamatan secara lintas aliran dapat diketahui bahwa kelompok

Syi'ah secara khusus mengakui dokumen-dokumen hadis yang dimiliki oleh 'Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), Fâthimah al-Zahrâ' (w. 11 H), Hasan ibn 'Aliy (w. 50 H), Salmân al-Fârisiy (w. 32 H), Abû Râfi' (w. 36 H), atau sahabat tertentu lainnya. Sementara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah secara lebih luas mengakui dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat, seperti Abû Bakr al-Shiddîq (w. 13 H), Sa'ad ibn 'Ubadah (w. 15 H), Mu'adz ibn Jabal (w. 18 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 22 H), 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H), 'Abdullâh ibn Mas'ûd (w. 32 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), Samurah ibn Jundub (w. 58 H), 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh (w. 63 H), 'Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 68 H), 'Abdullâh ibn 'Umar (w. 73 H), Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H), 'Abdullâh ibn Aufâ' (w. 86 H), Anas ibn Mâlik (93 H), dan termasuk pula nama-nama sahabat yang diakui oleh kelompok ulama Syi'ah tadi. Akan tetapi, tetaplâh problematis untuk mengidentifikasi nama-nama sahabat itu ke dalam aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah.

Proses yang dinamis itu terus berlanjut hingga memasuki periode tabi'in. Sejumlah nama dari generasi tabi'in dilaporkan memiliki dokumen-dokumen hadis. Di antaranya adalah: Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy (w. 75 H), Zaid ibn Wahb (w. setelah 83 H), Sulaimân ibn Qais al-Hilâliy (w. 90 H), Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), 'Ubaidullâh ibn Abî Râfi' (w. 80 H), Muḥammad ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib—ibn al-Hanafiyah (w. 81 H), 'Aliy ibn Abî Râfi' (w. sebelum 100 H), al-Ashbagh ibn Nabâtah (w. setelah 101 H), 'Athâ' ibn Yasâr al-Hilâliy (w. 103 H), Abû Qilâbah (w. 104 H), Abû Salamah ibn 'Abd al-Raḥmân (104 H), Muḥammad ibn 'Aliy al-Bâqir (w. 114 H), Zaid ibn 'Aliy (w. 122 H), Muḥammad ibn Muslim ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H), dan Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H). Selama periode ini pula, atau tepatnya pada era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (w. 101 H), berlangsung kegiatan *tadwîn* hadis secara resmi dan publik. Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz pernah mengeluarkan surat perintah resmi kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai

daerah untuk menghimpun hadis. Hal itu telah umum diakui oleh ulama Sunni. Namun sebaliknya, karena alasan-alasan tertentu, sebagian ulama Syi'ah, penulis muslim kontemporer, dan orientalis Barat masih meragukan adanya kegiatan *tadwîn* hadis tersebut.

Sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'in* proses historis *tadwîn* hadis memasuki tahap perkembangan yang cukup penting. Hal itu ditandai dengan lahirnya karya-karya kompilasi hadis yang lebih sistematis. Sebut saja sebagai contoh, dalam kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah muncul kitab *al-Muwaththa'* Mâlik (w. 179 H), *al-Muwaththa'* Ibn Wahb al-Qurasyiy (w. 197 H), *Sunan* dan *Musnad* Wakî' ibn al-Jarrâh (w. 197 H), *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy (w. 204 H), *Sunan* dan *Musnad* al-Syâfi'iy (w. 204 H), dan *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq (w. 211 H). Sedangkan dalam kelompok Syi'ah juga disusun kitab *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim (w. 183 H) dan *Musnad* Imam 'Aliy al-Ridlâ (w. 202 H).

Perjalanan historis *tadwîn* hadis ini di lingkungan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mencapai puncaknya pada abad III H yang ditandai dengan munculnya "Enam Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Sittah*), yakni: *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), dan *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H). Menariknya, pada abad tersebut di lingkungan Syi'ah juga berhasil disusun kitab-kitab hadis, seperti *al-Jâmi'* karya Ahmâd ibn Muḥammad ibn Abî Nashr (w. 221 H), *al-Jâmi'* karya Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Ahmâd (w. 243 H), *Jâmi' al-Âtsâr* karya Yûnus ibn 'Abd al-Rahmân, *al-Mahâsin* karya al-Barqiy (w. 280 H), *Bashâ'ir al-Darajât* karya al-Shaffâr al-Qummiy (w. 290 H), dan *al-Nawâdir* karya Ahmâd ibn Muḥammad ibn 'Îsâ (w. akhir abad III H). Proses yang sama di lingkungan Syi'ah mencapai puncaknya pada abad IV H dan V H ketika berhasil disusun "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*), yakni: *al-Kâfîy fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yaḥdlurub al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tahdzîb al-Aḥkâm* dan *al-*

Istibshâr karya al-Thûsiy (w. 460 H). Sepanjang dua abad itu dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah juga masih muncul karya-karya kompilasi hadis, seperti *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311 H), *Shahîh* Ibn Hibbân (w. 345 H), *Shahîh* Ibn al-Sakan (w. 353 H), *Mu'jam* al-Thabraniy (w. 360 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *al-Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), dan *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H).

Dinamika perjalanan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis sebagai bagian dari proses sejarah tentu tidak terlepas dari pengaruh faktor-faktor tertentu. Itulah sebabnya, melalui penelitian ini bukan hanya diungkap fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga dilihat secara horizontal faktor-faktor ideologis dan politis yang mempengaruhi proses perjalanan *tadwîn* hadis. Sejumlah sarjana berasumsi bahwa faktor aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Namun, yang jelas hal itu tidak selalu menggiring kepada perbedaan dalam proses penyusunan karya-karya kompilasi hadis di antara golongan-golongan Islam. Pasalnya, ada aliran-aliran tertentu dalam Islam, seperti Murjiah, Qadariyah, Jabariyah, dan Muktazilah, tidak disebut-sebut mempunyai karya kompilasi hadis tersendiri, meskipun golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, dilaporkan memiliki karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya. Hasil penelusuran di sini menjelaskan bahwa faktor ideologis dan politis justru merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis tersebut. Lebih lanjut, karena faktor ideologis dan politis pula terjadi pendiaman secara timbal balik oleh ulama Sunni dan Syi'ah menyangkut proses *tadwîn* hadis. Sejauh ini, penulisan sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh ulama Sunni cenderung mendiamkan apa yang telah ditulis oleh ulama Syi'ah. Sebaliknya, historiografi tentang *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah juga melakukan hal serupa dengan mendiamkan apa yang telah dihasilkan oleh ulama Sunni. Penelitian ini, berbeda dengan dua

kecenderungan tersebut, berusaha merekonstruksi secara menyeluruh proses historis *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah.

Lebih lanjut, dalam kajian disertasi ini juga diungkap bahwa seiring dengan proses sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, para ahli hadis telah merumuskan perangkat metodologisnya. Pada mulanya perangkat metodologis itu masih dalam bentuk yang sederhana kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai wujud yang lebih matang dan rumit. Ketika telah mencapai kematangan metodologis—terutama pada abad III H atau setelahnya—proses *tadwîn* hadis umumnya melewati tiga langkah kegiatan yang satu dengan lainnya berjalan secara beriringan. Ketiga langkah itu secara berturut-turut adalah: (1) pengumpulan sumber (hadis); (2) kritik sumber (hadis); dan (3) penyusunan kitab hadis.

Penelusuran lebih jauh atas kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara lintas aliran (inter-sektarian) memperlihatkan bahwa selama proses *tadwîn* hadis ulama Sunni ataupun Syi'ah pada dasarnya telah menempuh ketiga langkah di atas. Namun, secara lebih spesifik terdapat kesejajaran, di samping juga perbedaan antara keduanya. Menyangkut langkah pengumpulan sumber (hadis), baik ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah sama-sama berupaya mengumpulkan hadis dari para nara sumber. Untuk tujuan itu mereka melakukan pengembaran ke berbagai kota atau negeri yang lebih dikenal dengan *rihlat fî thalab al-hadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Hal itu sesungguhnya telah dilakukan oleh sebagian sahabat, kemudian dilanjutkan oleh para tabiin, dan akhirnya menjadi fenomena yang sangat umum bagi para ahli hadis pada abad II H dan III H, atau setelahnya.

Meskipun terdapat perbedaan tertentu menyangkut kriteria kesahihan hadis, pada dasarnya para ulama Sunni dan Syi'ah menerapkan standar yang ketat dalam proses penyeleksian hadis. Hal itu secara jelas tercermin dari rumusan kaidah yang mereka tawarkan. Ulama Sunni dan Syi'ah (Imamiyah) telah sama-sama

mengakui tiga unsur kaidah kesahihan hadis: (1) sanad bersambung; (2) periwayat bersifat adil; dan (3) periwayat bersifat dabit. Menurut ulama Sunni, kriteria sanad bersambung, adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan sampai kepada Nabi saw. (*marfū'*). Kriteria bagi periwayat yang adil adalah mencakup unsur-unsur: beragama Islam, bertakwa, balig, berakal, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, tidak berbuat bidah, dan memelihara muruah. Juhum ulama Sunni juga telah menetapkan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria bagi periwayat yang dabit adalah kuat hafalan mengenai apa yang didengarnya dan mampu menyampaikan hafalan itu kapan saja dia menghendaki. Sementara bagi ulama Syi'ah, kriteria sanad bersambung adalah rangkaian periwayatnya bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan *marfū'*. Hanya yang membedakan dengan ulama Sunni, pengertian *marfū'* di sini adalah sampai kepada Nabi saw. dan dua belas imam maksum. Kriteria periwayat yang adil adalah beragama Islam, bertakwa, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, dan memelihara muruah. Mereka pun berpendirian bahwa tidak seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria periwayat yang dabit adalah kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis. Di luar ketiga unsur kaidah di atas, ulama hadis Sunni mengajukan dua unsur lagi: (1) terhindar dari *syadz*, dan (2) terhindar dari *'illab*. Sementara di sisi lain, sebagian ulama hadis Syi'ah hanya mengajukan unsur (1) dan tidak menyebutkan unsur (2), bahkan sebagian ulama Syi'ah lainnya tidak menyebutkan kedua unsur itu secara eksplisit.

Begitupun menyangkut langkah penyusunan kitab hadis, baik ulama Sunni ataupun Syi'ah telah menawarkan metode yang beragam. Secara umum metode-metode yang diajukan oleh ulama hadis Sunni telah tercermin dalam judul-judul kitab mereka, seperti *juz'*, *athraf*, *mushannaf*, *muwaththa'*, *musnad*, *sunan*, *jāmi'*, *mustakbraj*, *mustadrak*, *mu'jam*, *majma'*, dan lainnya. Sedangkan metode-metode yang diajukan oleh ulama hadis Syi'ah

sebagiannya juga telah tercermin dalam judul-judul karya mereka, seperti *musnad*, *jâmi'*, dan *mustadrak*, dan sebagian lagi tidak mudah diklasifikasikan berdasarkan judul-judul kitab yang ada. Namun, secara substansial metode penyusunan kitab hadis yang diajukan oleh kedua kelompok itu pada dasarnya tidak jauh berbeda. Ada sebagian kitab hadis Sunni ataupun Syi'ah yang disusun berdasarkan satu topik tertentu, ada sebagian lagi yang disusun menurut sistematika fikih, dan ada pula yang sistematika pembahasannya mencakup seluruh topik agama.

Penelitian ini pun menemukan fakta bahwa dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis telah memberikan pengaruh atau kontribusi penting dalam arus perkembangan historiografi Islam. Adalah tidak benar sebagian teori yang menyatakan bahwa asal-usul tradisi penulisan sejarah Islam merupakan pengaruh kebudayaan luar Islam atau hasil interaksi sejarawan muslim dengan berbagai kebudayaan asing. Akar historiografi Islam justru berasal dari dalam tradisi Islam sendiri, terutama sekali dipengaruhi oleh studi *tadwîn* hadis. Secara jelas pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis itu bukan hanya terbatas pada penyediaan materi yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*) dan razia atau serangan militer (*maghâziy*), tetapi yang lebih penting lagi juga menyangkut metode pengumpulan sumber, metode kritik sumber, dan metode penyusunan karya sejarah Islam. Metode *rihlat fî thalab al-ḥadîts* telah mengilhami para sejarawan, seperti Ibn Ishâq (w. 151 H), al-Wâqidîy (w. 207 H), Ibn Sa'ad (w. 230 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), al-Ya'qûbiy (w. 284 H), al-Thabariy (w. 310 H), al-Mas'ûdiy (w. 346 H), dan al-Maqdisiy (w. 387 H), dalam mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Begitupun metode *isnâd* dan metode kritik hadis (*al-jarḥ wa al-ta'dîl*) telah diikuti oleh para sejarawan dalam melakukan kritik sumber, meski dengan standar yang lebih longgar. Selain itu, metode penyusunan kitab hadis, seperti *risâlah*, *kitâb*, *shahîfah*, *mu'jam*, dan *musnad*, ataupun kamus biografi

periwayat hadis semacam *thabaqât*, telah ikut memberikan corak terhadap historiografi Islam.

B. Implikasi

Melalui pendekatan antar aliran (inter-sektarian), studi disertasi ini setidaknya telah menunjukkan bahwa perbedaan pandangan antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah tidak sebesar apa yang selama ini diduga banyak orang. Secara umum titik persamaan antara kedua aliran itu jauh lebih banyak dibandingkan segi perbedaannya. Kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah telah sama-sama mengakui al-Qur'an dan hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, meski dalam batas tertentu kaum Syi'ah mengakui hadis yang berasal dari para imam sebagai hujah.

Perbedaan pandangan itu tidak harus dipahami sebagai bentuk pertentangan. Bahkan, seperti diungkapkan Quraish Shihab, perbedaan dapat menjadi rahmat karena merupakan sumber kekayaan intelektual dan jalan keluar bagi kesulitan yang dihadapi. Tidak menjadi masalah besar perbedaan antara kelompok Islam yang meyakini prinsip-prinsip pokok akidah dan syariah, karena hal itu memang merupakan suatu keniscayaan yang dibenarkan, dan terkadang justru dipicu oleh teks al-Qur'an dan hadis. Perbedaan itu baru akan berbahaya jika diikuti oleh rasa fanatisme buta, dan fanatisme tidak saja menimbulkan perpecahan, tetapi juga mengakibatkan keterbelakangan.¹

Oleh karena itu, yang paling mendesak sekarang ini adalah bagaimana membangun dialog antara aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah untuk mencari titik temu, bukan malah memperbesar perbedaan. Akhir-akhir ini marak sekali pemberitaan tentang pertumpahan darah dan peruntuhan masjid di Irak ataupun Pakistan yang dilakukan oleh kelompok penganut aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah terhadap kelompok penganut

¹ M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 257.

aliran Syi'ah dan juga sebaliknya. Hal itu tentu sangat disayangkan karena tidak sesuai dengan jiwa ajaran Islam. Maka dalam muktamar Doha tentang dialog antar mazhab Islam, diselenggarakan oleh Universitas Qatar bekerja sama dengan Universitas al-Azhar Mesir dan Lembaga Internasional untuk Pendekatan Antar Mazhab Islam yang berpusat di Iran, pada 20-22 Januari 2007, telah dihasilkan sepuluh butir keputusan penting, antara lain mengutuk pertumpahan darah yang terjadi di Irak antara pengikut Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah, menekankan keharaman menumpahkan darah, merampas harta, dan mencederai kehormatan sesama muslim, perlunya persatuan dan kesatuan menghadapi aneka tantangan umat, serta pentingnya melanjutkan usaha-usaha pendekatan antar mazhab Islam.²

C. Rekomendasi

Penelitian ini masih menyisakan beberapa persoalan yang patut dikaji atau ditindaklanjuti. Kajian terhadap proses historis dan metodologis *tadwîn* hadis di sini, meski telah diupayakan secara organis holistik, pada kenyataannya belum mampu menjangkau seluruh tradisi *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Proses *tadwîn* hadis di kalangan Khawarij jelas belum memperoleh perhatian dalam studi ini. Begitupun, kajian *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah masih terfokus pada sekte Imamiyah dan sedikit disinggung tentang sekte Zaidiyah. Dengan demikian, masih terbuka peluang bagi peneliti-peneliti lainnya untuk melakukan studi lebih lanjut seputar subjek ini.

Kajian disertasi ini bagaimanapun masih terfokus pada upaya pelacakan historis dan metodologis *tadwîn* hadis di kalangan Ahli Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah dan belum ada usaha serius untuk melakukan perbandingan secara sistematis dan integral dengan meneliti seluruh mata-rantai transmisi dan kandungan materi hadis yang beredar di kalangan mereka. Mungkin perlu ada

² Seperti dikutip dalam Shihab, *Sunnah-Syiab*, h. 267.

penelitian lain yang bertugas untuk menjelaskan secara akurat historisitas dan otentisitas hadis bagi tiap-tiap aliran.

Dalam penelitian ini secara jelas diakui bahwa metode kritik yang diajukan ulama selama proses *tadwîn* hadis mempunyai kontribusi nyata dalam arus perkembangan historiografi Islam. Namun sayangnya, kontribusi itu lebih banyak terlupakan oleh para penulis sejarah Islam di abad kontemporer, dan sebaliknya mereka lebih tertarik pada metode kritik historis yang dikembangkan oleh para sarjana Barat. Melihat kekurangan itu, maka selayaknya jika metode kritik hadis dimunculkan kembali dalam arus penulisan sejarah Islam di abad kontemporer, melengkapi metode kritik historis yang diperoleh dari para sarjana Barat.

Demikian pula, diakui bahwa metode ahli hadis telah membangun kesadaran transferensial yang amat mengagumkan sepanjang periode sejarah Islam klasik dan pertengahan. Namun, yang agaknya luput dari metode itu adalah langkah interpretasi. Sejauh ini, sejarah lebih banyak dihadirkan sebagai sejarah periwayatan, sejarah teks, sejarah kodifikasi, bukan kesadaran sejarah terhadap gerakan-gerakan bangsa untuk menemukan cara-cara mencapai kemajuan. Karena itu, untuk mencari relevansi di masa kini, data sejarah—termasuk *sîrah* dan *maghâzîy*—seharusnya diinterpretasikan dalam makna kultural yang menyeluruh sehingga dapat membangkitkan kesadaran historis di kalangan komunitas muslim.

Daftar Pustaka

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabiac Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- ‘Abd al-Bâqiy, Muḥammad Fu’âd. *al-Mu‘jam al-Mufabras li Alfâzih al-Qur’ân al-Karîm*. Istanbul: al-Maktabat al-Islâmiyah, 1984.
- ‘Abd al-Ghaffar, Suhaib Hasan. *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Sunan Ibn Maja*. London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1407 H/1986 M.
- ‘Abd al-Hâmîd, Muḥammad Muhy al-Dîn. “Muqaddimah”, dalam Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hisyâm. *Siraṭ al-Nabiy Shallallâh ‘Alaih wa Sallam*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.
- ‘Abd al-Ḥamîd, Shâ’ib. *Mu‘jam al-Mu’arrikhiy al-Syî‘ah*. Qum: Mu’assasat Dâ’irat Ma‘ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1424 H/2004 M.
- ‘Abd al-Mahdiy, Abû Muḥammad ibn ‘Abd al-Qâdir ibn ‘Abd al-Hâdiy. *Thuruq Takebrîj Ḥadîts Rasûlillah Shallallâh ‘Alaih wa Sallam*. T.t.: Dâr al-I‘tishâm, t.th.
- ‘Abd al-Muththalib, Rif‘at Fauziy. *Tautsîq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsânî al-Hijriy*. Mesir: Maktabat al-Kanjîy, 1400 H/1981 M.
- ‘Abd al-Razzâq, Abû Bakr ibn Hammâm al-Shan‘âniy. *Mushannaf*. Juz I-XI. T.t.: Majlis al-‘Ilm, t.th.
- al-‘Abdaliy, al-Syarîf Manshûr ibn ‘Aun. *Marwiyyât ibn Mas‘ûd Radliyallâh ‘Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa’ Mâlik wa Musnad Aḥmad*. Jedah: Dâr al-Syurûq, 1406 H/1985 M.
- ‘Abdillâh, Muhammad Ḥasan. *Muqaddimat fî Naqd al-Adabiy*. T.t.: Dâr al-Baḥts al-‘Ilmiyah, 1345 H/1975 M.

Abdullah, Taufik dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.). *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arab dan Perspektif*. Jakarta: Gramedia, 1985.

Abdullah, Yusri Abdul Ghani. *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Budi Sudrajat. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Abdurrahman, M. *Pergeseran Pemikiran Hadīts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Hadīts*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Abû Ghuddah, ‘Abd al-Fattâh. *al-Isnâd min al-Dîn wa Shafhat Musyriqat min Târikh Simâ’ al-Hadīts ‘ind al-Muḥadditsîn*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1412 H/1992 M.

_____. *Tabqâq Ismai al-Shahîhain wa Ism Jâmi’ al-Tirmidziy*. Aleppo: Maktab al-Mathbû’ât al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M.

Abû Khalîl, Syauqiy. *Athlas al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1423 H/2003 M.

Abû Rayyah, Maḥmûd. *Adhwâ’ ‘alâ al-Sunnat al-Muḥammadiyyat au Dijâ’ ‘an al-Hadīts*. Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.

_____. *Lights on the Muhammadan Sunnah or Defence of the Hadith*. Terj. Hasan M. Najafi. Qum: Ansariyan Publications, 1419 H/1999 M.

Abû Syuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1412 H/1992 M.

_____. *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Sihâh al-Sittah*. Kairo: Majmâ’ al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1389 H/1969 M.

_____. *Dijâ’ ‘an al-Sunnat wa Radd Syubah al-Musyasyrikîn wa al-Kuttâb al-Mu’âshirîn*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1411 H/1991 M.

-
- _____. *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Mushthalah al-Ḥadîts*. Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1427/2006 M.
- _____. *al-Sîraṭ al-Nabawîyyaṭ fî al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Dâr al-Thibâ'at al-Muḥammadiyah, 1390 H/1970 M.
- Abû Zahrah, Muḥammad. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.
- _____. *Ibn Taimîyyah: Ḥayâtuhu wa 'Asrûhu wa Arâ'uhu wa Fiqhuhu*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.
- _____. *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Mesir: al-Mathba'at al-Namûdzajiyah, t.th.
- _____. *al-Imâm al-Shâdiq: Ḥayâtuhu wa 'Asrûhu, wa Arâ'uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1993.
- _____. *Ibn Ḥanbal*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1418 H/1997 M.
- Abû Zahwu, Muḥammad Muḥammad. *al-Ḥadîts wa al-Muḥadditsîn*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.
- Abû Zaid, Bakr ibn 'Abdillâh. *al-Madkhal ilâ Âsâr Syaikh al-Islâm Ibn Taimîyyah*. Makkah: Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 1422 H.
- Abû Zaid, Nashr Ḥâmid. *Mafhum al-Nash: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah, 1993 M.
- al-Abyâriy, Ibrâhîm. *Târikh al-Qur'ân*. Kairo, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Mishriy dan Dâr al-Kitâb al-Libnâniy, 1411 H/1991 M.
- al-Adlâbiy, Shalâḥ al-Dîn ibn Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamâ' al-Ḥadîts al-Nabawiy*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M.

AG, Muhaimin. *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Jakarta: Centre for Research and Development of Sosio-Religious Affairs Office of Religious Research, Development, and In-Service Training, Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2004.

_____. "Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme". *Studia Islamika*, vol. 12, no. 1, 2005.

al-Ahdal, Hasan Muḥammad Maqbûliy. *Mushthalah al-Ḥadits wa Rijâlubn*. San'ā: Maktabat al-Jil al-Jadîd, t.th.

Ahmad, Jamil. *Hundred Great Muslims*. Lahore, Rawalpindi, Karachi: Ferozsons Ltd., 1984.

Ahmad, Kassim. *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*. Terj. Asyraf Syarifuddin. T.t.: Trotoar, 2006.

Ahmad, Ziauddin. *Influence of Islam on World Civilization*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996.

'Aliy, 'Ishâm Muḥammad al-Ḥajj. *al-Imâm Sufyân ibn Sa'îd al-Tsauriy: Sayyid al-Ḥuffâẓh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1992 M.

'Aliy, Khâlîd Sayyid. *Rasâ'il al-Nabiy Sallallâh 'Alaih wa Sallam ila al-Muluk wa al-Umarâ' wa al-Qabâ'il*. Kuwait: Maktabat Dâr al-Turâts, 1407 H/1987 M.

Ali, Muhammad. "Collection and Preservation of Hadîth", dalam P. K. Koya (ed.). *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

Âlu Salmân, Abû 'Ubaidah Masyhûr ibn Ḥasan. *al-Imâm Muslim ibn al-Ḥajjâj wa Manbajub fî al-Shabâh wa Atsaruh fî 'Ulm al-Ḥadîts*. Juz I. Riyadl: Dâr al-Shamî'iy, 1417 H/1996 M.

- al-Âmidîy, Saif al-Dîn Abî al-Hasan ‘Aliy ibn Abî ‘Aliy ibn Muḥammad. *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*. Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H/1983 M.
- al-‘Âmiliy, Mushthafâ Qushair. *Kitâb ‘Aliy ‘Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah*. T.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-‘Allâqat al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.
- al-‘Âmiliy, Syaikh Muḥammad ibn al-Hasan al-Hurr. *Wasâ’il al-Syî’ab ilâ Tahshîl Masâ’il al-Syarî’ah*. Juz XVIII. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabiyy, t.th.
- al-‘Âmiliy, al-Sayyid Ja’far Murtaḍlâ. *al-Shabâḥ min Sîrat al-Nabiy al-A’ẓham*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Sîrah, t.th.
- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1425 H/2004 M.
- _____. *Dluḥâ al-Islâm*. Kairo: Maktabat al-Nahḍat al-Mishriyah, 1974.
- al-Amîn, al-Sayyid Muḥsin. *A’yân al-Syî’ab*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Ma’ârif li al-Mathbu’ât, 1406 H/1986 M.
- _____. *al-Syî’ab fî Masaribim al-Târikhiyy*. Qum: Mu’assasat Dâ’irat Ma’ârif al-Fiqh al-Islâmiyy, 1426 H/2005 H.
- al-Amîn, Syaikh Ibrâhîm. *Dirâsat fî al-Imâmiyyah*. Qum: Mu’assasah Anshâriyân, 1416 H/1996 M.
- al-Andalusiy, Ibn al-Hasan al-Nabâhiyy. *Târikh Qudlât al-Andalus*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M.
- Anees, Munawar Ahmad dan Alia N. Athar. *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Language*. London, New York: Manshell Publishing Limited, 1986.

- al-Anshâriy, al-Syaikh al-A‘zham Murtaḍlâ. *Farâ'id al-Ushûl*. Qum: Intisyârât Ismâ'iliyân, 1375 H.
- Anwar, Syamsul. "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.). *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Arberry, A. J. "Foreword", dalam Muhammad Mustafa Azami. *Studies in Early Hadith Literature*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2000.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*. London: Dâr al-Sâqiy, 1990.
- _____. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994.
- _____. "Metode Kritik Akal Islam", wawancara dengan Hashem Shaleh. *Ulumul Qur'an*, no. 5 dan 6, 1994.
- Arnold, T. W. *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*. Delhi: Low Price Publications, 1995.
- al-Ashbahâniy, Abû al-Faraj 'Aliy ibn al-Husain. *Kitâb al-Aghâniy*. Juz IV. Beirut: Mu'ssat al-Jamâl li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.th.
- al-Ashfahâniy, Abû Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillâh. *Hilyat al-Auliya' wa Thabaqât al-Ashfiya'*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *Dalâ'il al-Nubummah*. Juz II. Aleppo: al-Maktabat al-'Arabiyah, 1392 H/1972 M.
- al-'Ashfariy, Khalifah ibn Khayyâth. *Târikh Khalifah ibn Khayyâth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M.

- al-Âshifiy, Muḥammad Mahdiy. *Āyat al-Tatbhîr*. Qum: Amîr, 1404 H/1996 M.
- ‘Ashiy, Ḥusain. *Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabariy wa Kitâbuhu Târikh al-Umam wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.
- _____. *al-Ya‘qûbiy: ‘Asbrub, Sîrat Ḥayâtih, Manhajub al-Târikhîy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.
- _____. *Abû al-Ḥusain al-Mas‘ûdiy: al-Mu‘arrikh wa al-Jughrâfiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1993 M.
- _____. *Khalîfah ibn Khayyâth: fî Târikhîhi wa Thabaqâtihî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1993 M.
- al-‘Askariy, Murtaclâ. *Ma‘âlim al-Madrasatain*. Jilid III. T.t. : t.p., 1414 H/1993 M.
- al-Asnawiy, ‘Abd al-Raḥîm. *Thabaqât al-Syâfi‘iyyah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M.
- al-‘Asqalâniy, al-Ḥâfizh Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Ḥajar. *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- _____. *Nuzbat al-Nazhar Syarh Nukbat al-Fikar fî Mushthalah Abl al-Atsar*. Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M.
- _____. *al-Nukat fî Kitâb ibn al-Shalâh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1994 M.
- _____. *Tabdẓîb al-Tabdẓîb*. Juz VIII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M.
- _____. *Lisân al-Mîẓan*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- _____. *al-Ishâbat fî Tamyîz al-Shahâbah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- _____. *Sîrat al-Imâmain al-Laitsiy wa al-Syâfi‘iy*. Kairo: Mataba‘ al-Âdâb, 1415 H/1994 M.
- al-Asyqar, Muḥammad Sulaimân. *Af‘âl al-Rasûl Sballallâh ‘alaih wa Sallam wa Dalâlaluhâ ‘alâ al-Aḥkâm al-Syar‘iyyah*. Juz I. Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1412 H/1991 M.
- ‘Âsyûr, Muḥammad Aḥmad dan Muḥammad Ibrâhîm al-Bannâ. “Nahj al-Balâghah: Dirâsat al-Târikhiyah”, dalam al-Syarîf al-Radliy. *Nahj al-Balâghah*. Disyarah oleh Syaikh Muḥammad ‘Abduh. Juz I. t.t.: Dâr wa Mathâbi‘ al-Su‘ab, t.th.
- Athoillah, Mohamad Anton. “Riwayat Hadis *Taraktu fî Kum*: Kritik Sanad Hadis serta Telaah terhadap Perbedaan antara Kata “*Ahl al-Bait*” dan “*Sunnah*””. Disertasi. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1419 H/1999 M.
- Awliyâ‘î, Mustafâ. “Outlines of the Development of the Science of Hadith”, *Al-Tamhîd*, vol. I, No. 1, 1404 H.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2000.
- _____. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977.
- _____. *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muḥadditsîn: Nasy‘atubuh wa Târikbuhû*. Saudi Arabia: Maktaba‘ al-Kautsar, 1410 H/1990 M.
- _____. *Sejarah Teks Al-Qur‘ân dari Wahyu sampai Kompilasi*. Terj. Sohirin Solihin et al. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

- al-Azhariy, Abû Manshûr Muḥammad ibn Aḥmad. *Tabdzîb al-Lughah*. Juz XII. Kairo: al-Dâr al-Mishriyah li al-Ta'îf wa al-Tarjamah, t.th.
- al-‘Azhm, Rafiq Bik. “al-Tadwîn fi al-Islâm”. *al-Manâr*, jilid X, juz X, 1907.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- _____. “Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Islam”. *Al-Hikmah*, no. 11, 1993.
- _____. “Kata Pengantar”, dalam Sayed Ali Asgher Razwy. *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarahwan Timur dan Barat*. Terj. Dede Azwar Nurmansyah. Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- _____. “Kata Pengantar”, dalam M. Fethullah Gülen. *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw.* Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- al-Azraqiy, Abû al-Walid Muḥammad ibn ‘Abdillâh ibn Aḥmad. *Akhhâr Makkah*. Juz II. Makkah: Dâr al-Tsaqâfah, 1408 H/1988 M.
- al-Ba‘albakiy, Rûḥiy. *al-Maurid: Qâmûs ‘Arabiy-Inklîziy*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M.
- Badr, Aḥmad. *Ushûl al-Baḥts al-‘Ilmiy wa Manâbijuhu*. Lybia: al-Maktabaṭ al-Wathaniyah, 1977.
- Badrân, Badrân Abû al-‘Ainaini. *al-Ḥadîts al-Nabawiy al-Syarîf: Târikbuhu wa Musbthalahâtubu*. Iskandariyah: Mu’assasat Syabâb al-Jâmi‘ah, 1983 M.

- _____. *Usbûl al-Fiqh al-Islâmiy*. Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.
- al-Baghdâdiy, al-Khathîb. *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M.
- _____. *Tagyîd al-'Ilm*. T.t.: Dâr Ih'yâ' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974.
- _____. *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*. Ankara: Dâr Ih'yâ' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1971.
- _____. *Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâb al-Sâmi'*. Jilid I. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1401 H/1981 M.
- _____. *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M.
- _____. *Târîkh Baghdâd*. Juz I-XIV. Kairo: Maktabat al-Khanjiy, t.th.
- Bagir, Haidar. "Syi'ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau". *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. VI, 1995.
- al-Baidlâwiy, Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Syairâziy. *Annâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M.
- al-Baihaqiy, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain *Dalâ'il al-Nubumwat wa Ma'rifaṭ Ahwâl Shâhib al-Syarî'ah*. Jilid IV. Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1408 H/1988 M.
- _____. *Ma'rifaṭ al-Sunan wa al-Âtsâr*. Jilid I-XV. Aleppo, Kairo: Dâr al-Wâ'iy, 1412 H/1991 M.
- _____. *al-Sunan al-Kubrâ*. Jilid VII. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- al-Balâdzuriy, Abû al-Hasan Ahmad ibn Ya^hyâ ibn Jâbir ibn Dâwud al-Baghdâdiy. *Futûḥ al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1412 H/1991 M.
- al-Bannâ, Ahmad ‘Abd al-Rahmân. *al-Fatḥh al-Rabbâniy Tartīb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syaibâniy*. Juz XII dan XX. Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.
- al-Barqiy, Abû Ja‘far Ahmad ibn Muḥammad ibn Khâlid. *al-Mahâsin*. Qum: al-Mu‘âwaniyaṭ al-Tsaqafiyaṭ li al-Mujtama‘ al-‘Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H.
- Bashier, Zakaria. *Sunshine at Madinah*. Leicester: The Islamic Foundation, 1410 H/1990 M.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Surrey: Curzon Press, 2000.
- Bik, Muḥammad al-Khudlariy. *Muḥadlarât Târiḫh al-Umam al-Islâmiyyah*. Kairo: Mathba‘aṭ al-Istiḳâmah, 1370 H.
- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor. *Introduction to Qualitative Research Method*. New York: John Wiley & Sons, 1975.
- Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Brockelmann, Carl. *Târiḫh al-Adab al-‘Arabiy*. Juz III. Terj. ‘Abd al-Halîm al-Najjar. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1977.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bucaille, Maurice. *The Bible, the Qur’an and Science*. Aligarh: Crescent Publishing Company, 1978.

- al-Bukhâriy, Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah. *Shahîḥ al-Bukhâriy*. Juz I-IV. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M.
- al-Bustâniy, Buthrus. *Qutub al-Muḥîth*. Jilid II. Beirut: Maktabat Libnân, 1869.
- al-Bûthiy, Muḥammad Sa‘îd Ramadlân. *Fiqh al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Kairo: Dâr al-Islâm, 1419 H/1999 M.
- Choueiri, Y. M, N. A. Faris, dan U. Rizzitano. “Arabic Historiography”, dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography*. Vol. I. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.
- Dahlân, Aḥmad ibn Zainiy. *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Juz I-II. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabiyy, 1416 H/1995 M.
- al-Dahlawiy, Syâh ‘Abd al-‘Azîz al-Imâm Waliyyullâh Aḥmad ‘Abd al-Raḥîm. *Mukhtashar al-Tuhfat al-Itsna ‘Asyariyyah*. Riyadl: al-Ri’âsaṭ al-‘Āmmaṭ li Idâraṭ al-Buḥûts al-‘Ilmiyyaṭ wa al-Iftâ’ wa al-Da‘waṭ wa al-Irsyâd, 1404 H.
- al-Dâminiy, Musfir ‘Azmulâh. *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*. Riyadl: t.p., 1414 H/1984 M.
- al-Dârimiy, ‘Abdullâh ibn ‘Abd al-Raḥmân al-Samarqandiy. *Sunan al-Dârimiy*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.
- al-Dâruquthniy, ‘Aliy ibn ‘Umar. *Sunan al-Dâruquthniy*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fîkr, 1414 H/1994 M.
- Darwisy, ‘Âdil Muḥammad Muḥammad. *Naẓharât fî al-Sunnaṭ wa ‘Ulûm al-Ḥadîts*. T.t.: t.p., 1419 H/1998 M.
- al-Dâwudiy, Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Aḥmad. *Thabaqât al-Mufasssirîn*. Kairo: Maktabat al-Wahbah, 1392 H/1972 M.

- Dayyâb, ‘Abd al-Majîd. *Tahqîq al-Turâts al-‘Arabiy: Manhajuhu wa Tathawwuruhu*. Kairo: Mansyûrât Samîr Abû Dâwud, 1983.
- von Denffer, Ahmad. *Ulum al-Qur’an: An Introduction to Science of the Qur’an*. Leicester: The Islamic Foundation, 1996.
- Doi, ‘Abdur Rahman I. *Introduction to the Hadith*. Kula Lumpur: A. S. Noordeen, 1991.
- Dunn, Ross E. *Petualangan Ibnu Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14*. Terj. Amir Sutaarga. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Duri, A. A. “Dîwân”, dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- _____. “Muslim Historiography of Iraqi School”, dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*. Vol. II. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.
- Dutton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur’an, Muwaththa’, dan Praktik Madinah*. Terj. M. Maufur. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- al-Dzahabiy, Abû ‘Abdillâh Syams al-Dîn Muḥammad. *Tadzkiirat al-Huffâẓh*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- _____. *Siyar A’lâm al-Nubalâ’*. Juz III. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M.
- _____. *al-Mauqidlat fî ‘Ilm al-Musbtthalah al-Hadîts*. Aleppo: Maktab al-Mathbâ’ât al-Islâmiyah, 1405 H.
- _____. *Târikh al-Islâm wa Thabaqât Masyâbir al-A’lâm*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M.
- _____. *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1988 M.

- _____. *al-Muntaqâ min Minhâj al-I'tidâl fî Naqdl Kalâm Abl al-Rafîd wa al-I'tidâl*. Beirut: al-Majlis al-İslâmiy al-Asyawiyy, 1417 H/1996 M.
- _____. *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rjâl*. T.t.: 'Isâ Bâbiyy al-Halabiyy wa Syurakâ'uh, 1385 H/1963 M.
- _____. *Muġjam Suyûkib al-Dzâhabiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1310 H/1990 M.
- _____. *Muġjam al-Mukhtashsh*. Thaif: Maktabat al-Shiddiq, 1408 H/1988 M.
- _____. *al-Kâsyif fî Ma'rifa Man Labu Rivâyat fî al-Kutub al-Sittab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 H.
- Esposito, John L. *et al.* (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. II. New York: Oxford University Press, 1995.
- al-Fârisiy, Abû al-Faidl Muġammad ibn Muġammad ibn 'Aliy. *Jawâbir al-Ushûl fî 'Ilm Hadîts al-Rasûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M.
- al-Fârisiy, Muġammad ibn al-Hasan al-Jauziyy al-Tsa'âlabiyy. *al-Fiker al-Sâmiyy fî Târikh al-Fiqh al-İslâmiyy*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1995 M.
- al-Farrâ', Abû al-Husain Muġammad ibn Abî Ya'âla al-Baghâdiy al-Hanbaliyy. *Thabaqât al-Hamâbilah*. Saudi Arabia: al-Mamlakat al-'Arabiyyat al-Sa'ûdiyyah, 1419 H/1999 M.
- Faruqi, Nisar Ahmed. *Early Muslim Historiography*. Delhi: Idarah-i Adabiyat- i Delli, 1979.
- Fathullah, Ahmad Lutfi. "Pengaruh Aqidah dalam al-Jarh wa al-Ta'dil". *Al-Insan*, no. 2, vol. 1, 2005.

- Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. India: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- _____. *Islam*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1979.
- _____. "Sunnah and Hadîth". *Islamic Studies*, vol. I, no. 2, 1962.
- al-Fîrûz Âbâdiy, Muḥammad ibn Ya'qûb. *al-Qâmûs al-Muḥîṭ*. Juz IV. Mesir: Mushthafâ al-Bâbiy al-Halabiy wa Auladuh, 1371 H/1952 M.
- al-Ghazâliy, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Ghazâliy, 'Aliy Mushthafâ. *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyyah*. Mesir: Maktabat wa Mathba'at Muḥammad 'Aliy Shabih wa Aulâduh, t.th.
- al-Ghithâ', Muḥammad al-Husain Âlu Kâsyif. *Asbl al-Syî'ah wa Ushûlubâ*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamiy li al-Mathbû'ât, 1413 H/1993 M.
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1968.
- _____. *Mohammedanism*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970.
- _____. "Târîkh ('Ilm al-Târîkh)", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Supplement. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- _____. "Târîkh ('Ilm al-Târîkh)", dalam Aḥmad al-Syantânâwiy *et al.* (ed.). *Dâ'irat al-Ma'ârif*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- _____. dan J. H. Kramers (ed.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1961.
- Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopaedia of Islam*. London: Stacey International, 1989.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Terj. C. R. Barber dan S.M. Stern. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.
- Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*. New York: Alfred A. Knopf, 1964.
- Guillaume, Alfred. *The Tradition of Islam*. Beirut: Khayats, 1966.
- Gülen, M. Fethullah. *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw*. Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- al-Habsyi, Ali Umar. *Dua Pusaka Nabi Saw., Al-Qur'an dan Ahlulbait: Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian*. Jakarta: Pustaka Zahra, 1423 H/2002 M.
- Haidar, Asad. *al-Imâm al-Shâdiq wa Madzâhib al-Arba'ah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1390 H/1969 M.
- Haikal, Muḥammad Husain. *Hayât Muḥammad*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971.
- _____. *The Life of Muhammad*. Malaysia: Islamic Book Trust, 1993.
- al-Hakîm, al-Sayyid Muḥammad Bâqir. *Ulûm al-Qur'ân*. Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H.
- al-Hakîm, al-Sayyid Muḥammad Taqiy. *Ushûl al-'Ammat li al-Fiqh al-Muqâran*. Qum: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M.

- _____. *al-Sunnat fî al-Syarî'at al-Islâmiyyah*. Teheran: Mu'assasat al-Bi'tsat Īran, 1412 H.
- al-Hamawiy, Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy. *Mu'jam al-Udabâ' au Iryyâd al-Arib ila Ma'rifaṭ al-Adîb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M.
- _____. *Mu'jam al-Buldân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Hamdân, Muḥammad Maḥmûd. "Muqaddimat al-Taḥqîq", dalam Syams al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṭsmân al-Dzahabiy. *Târiḫ al-Islâm wa Thabaqât Masyâbir al-A'lâm*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M.
- Hamidullah, Muhammad. *The Emergence of Islam*. India: Adam Publisher & Distributors, 1995.
- _____. *Majmû'at al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyat li al-'Abd al-Nabawiy wa al-Kbulafâ' al-Râsyidah*. Kairo: Mathba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1376 H/1956 M.
- Hanafi, Hassan. "Pengantar", dalam Kassim Ahmad. *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*. Terj. Asyrof Syarifuddin. T.t.: Trotoar, 2006.
- Hasan, Hasan Ibrâhîm. *Târiḫ al-Islâm al-Siyâsiy wa al-Dîniy wa al-Tsaqafiy wa al-Ijtimâ'iy*. Juz I. Kairo: Maktabaṭ al-Nahdlat al-Mishriyyah, 1416 H H/1996 M.
- al-Hasaniy, Hâsyim Ma'rûf. *Sîrat al-Mushthafâ: Nazḥrat al-Jadîdah*. Qum: Mathba'ah Amîr, 1394 H.
- _____. "Telaah Kritis Kitab Hadis Syi'ah, *al-Kâfîy*". *Al-Hikmah*, no. 6, 1992.

Hashem, O. “Problematika Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Sunnah dan Syi‘ah”. *Al-Huda*, vol. I, no. 2, 2000.

Hâsyim, Ahmad ‘Umar. *Qawâ'id Ushûl al-Ḥadîts*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

_____. *al-Sunnat al-Nabawiyyat wa 'Ulûmuba*. Kairo: Maktabat Gharîb, t.th.

_____. *Manhaj al-Difâ' 'an al-Ḥadîts al-Nabawiy*. Kairo: Wizârat al-Auqâf, 1410 H/1989 M.

Hâsyim, al-Husain ‘Abd al-Majîd. *al-Imâm al-Bukhârîy Muḥaddîsan wa Faqîhan*. Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.

_____. *Ushûl al-Ḥadîts al-Nabawiy: 'Ulûmubu wa Maqâ'yîsubu*. Kairo, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1407 H/1988 M.

Hawting, G. R. dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur'ân*. London, New York: Routledge, 1993.

al-Hâzimiy, Abû Bakr Muḥammad ibn Mûsâ. *Syurûth al-A'immat al-Khamsab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M.

Heffening, W. “Tabakât”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Supplement. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1987.

_____. “Thabaqât”, dalam Ahmad al-Syantânâwiy *et al.* (ed.). *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*. Juz XV. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Hind, Martin. ““Maghâzî” and “Sîra” in Early Islamic Scholarship”, dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.

- al-Hindiy, ‘Alá’ al-Dîn al-Muttaqiy ibn Hisâm al-Dîn. *Kanẓ al-Ummâl*. Juz X. Beirut: Mu’assasaṭ al-Risâlah, 1409 H/1989 M.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present*. London: The Macmillan Press Ltd, 1974.
- Hourani, Albert. *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*. Terj. Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.
- Houtsma, M. Th. *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Howard, I. K. A. “*al-Kutub al-Arba‘ab*: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlbait”. *Al-Huda*, vol. 2, no. 4, 2001.
- Huart, C. L. “Dîwân (Divan)”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Vol II. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- _____. “Dîwân”, dalam Aḥmad al-Syantânâwiy *et al.* (ed.). *Dâ’irat al-Ma’ârif al-Islâmiyyah*. Jilid IX. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Hûfiy, Aḥmad Muḥammad. *al-Thabariy*. Kairo: al-Ahrâm al-Tijâriyah, 1390 H/ 1970 M.
- Hughes, T. P. *Outline of Islam*. New Delhi: Aryan Books International, 2002.
- al-Humaidiy, Abû Bakr ‘Abdullâh ibn al-Zubair. *al-Musnad*. Juz I-II. Madinah: al-Maktabaṭ al-Salafiyah, t.th.
- Hsain, al-Sayyid Mu‘zham. “Tadzkirot al-Mushannif”, dalam al-Hâkim Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Abdillâh al-Hâfizh al-Naisâbûriy. *Kitâb Ma’rifat ‘Ulûm al-Hadîts*. Hayderabad: Dâirat al-Ma’ârif al-‘Utsmâniyah, t.th.
- al-Hsainiy, Abû Bakr ibn Hidâyatillâh. *Thabaqât al-Syâfi‘iyyah*. Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.

Husnain, ‘Abd al-Na‘îm Muḥammad. *Qâmûs al-Fârisiyyah: Fârisiyy-‘Arabiy*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1402 H/1982 M.

Ibn ‘Abd al-Barr, Abû ‘Umar Yûsuf al-Numairiy al-Qurthubiy. *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadlîh*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

_____. *al-Durar fî Iktishâb al-Maghâziy wa al-Siyar*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

_____. *al-Istî‘âb fî Ma‘rifat al-Asbhâb*. Jilid III. Kairo: Dâr Nahdlat Mashr li al-‘Thab‘ wa al-Nasyr, t.th.

Ibn ‘Abd al-Wahhâb, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb dan ‘Abdullâh ibn Muḥammad. *Mukhtashar Siraṭ al-Rasûl Shallallâh ‘Alaih wa Sallam*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Abî al-Ḥadîd. *Syarḥ Nahj al-Balâghah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr li al-Jamî‘, 1388 H.

Ibn Abî Syaibah, Abû Bakr ‘Abdillâh ibn Muḥammad. *Kitâb al-Maghâziy*. Riyadl: Dâr Asybîliyâ, 1422 H/2001 H.

Ibn ‘Arabiy, Muḥy al-Dîn. *al-Futûbât al-Makkiyyah*. Jilid II. Kairo: al-Maktabat al-‘Arabiyah, 1392 H/1972 M.

Ibn ‘Asâkir, Abû al-Qâsyim ‘Aliy ibn al-Ḥasan ibn Hibatillâh ibn ‘Abdillâh al-Syâfi‘iy. *Târikh Madînat Damsiyiq*. Juz XLII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Ibn al-Atsîr, ‘Izz al-Dîn Abî al-Ḥasan ‘Aliy ibn Abî al-Karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd al-Wâhid al-Syaibâniy. *al-Kâmil fî al-Târikh*. Jilid II. Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M.

_____. *Usd al-Ghâbat fî Ma‘rifat al-Shahâbah*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.

- _____. *Jâmi‘ al-Ushûl min Ahadîts al-Rasûl*. Juz I. Beirut: Dâr Ihya‘ al-Turâts al-‘Arabiy, 1404 H/1984 M.
- Ibn Bâbawaih, Abû Ja‘far Muḥammad ibn ‘Aliy ibn al-Husain al-Qûmiy. *Ma‘âniy al-Akhhbâr*. Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H.
- _____. *Man lâ Yabdluruh al-Faqîh*. Juz I-IV. Beirut: Dâr al-Adlwâ’, 1413 H/1992 M.
- Ibn Balbân, ‘Alâ’ al-Dîn ‘Aliy al-Fârisiy. *Shahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*. Jilid XIV. Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M.
- Ibn Baththûthah. *Rihlat ibn Baththûthah*. Juz I-II. Mesir: al-Maktabat al-Tijâriyat al-Kubrâ, 1386 H/1967 M.
- Ibn Fâris, Abû al-Husain Aḥmad ibn Zakariyâ. *Mu‘jam Maqâyi‘ al-Lughab*. Juz I. Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1402 H/ 1981 M.
- Ibn Ḥamzah, Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn Kamâl al-Dîn al-Husainiy al-Ḥanafiy al-Dimasyqiy. *al-Bayân wa al-Ta‘rîf fî Ashbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf*. Juz III. Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M.
- Ibn Ḥanbal, Abû ‘Abdillâh Aḥmad. *al-Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*. Juz I. Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M.
- _____. *al-Musnad*. Penyunting Aḥmad Muḥammad Syâkir. Juz XVI. Beirut: Dâr al-Jîl, 1414 H/1994 M.
- Ibn Ḥazm, al-Andalusiy. *Jawâmi‘ al-Siraṭ al-Nabawiyyah*. Mesir: Maktabat al-Turâts al-Islâmiy, t.th.
- Ibn Hibbân, Abû Hâtîm Muḥammad ibn Aḥmad al-Bustiy. *Kitâb al-Tsiqât*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H/1998 M.

- _____. *al-Majrûbîn min al-Muḥadditsîn wa al-Dlu‘afâ’ wa al-Matrûkîn*. T.t.: t.p., 1402 H.
- Ibn Hisyâm, Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik. *al-Sîrat al-Nabawîyyah*. Juz II. Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.
- _____. *Sîrat al-Nabiy Shallallâh ‘Alaih wa Sallam*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.
- Ibn Humaid, Abû Muḥammad ‘Abd. *al-Muntakhab min Musnad ‘Abd ibn Humaid*. Kairo: Maktabat al-Nahdat al-Mishriyah, 1408 H/1988 M.
- Ibn Jamâ‘ah, Abû ‘Abdillâh Badr al-Dîn Muḥammad ibn Ibrâhîm. *al-Manhal al-Râwîy fî Mukhtashar ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1410 H/ 1990 M.
- Ibn al-Jauziy, Abû al-Faraj ‘Abd al-Raḥmân ibn ‘Aliy ibn Muḥammad ibn Ja‘far. *al-Maudlû‘ât: Dirâsatan wa Taḥqîqan wa Tarjamatan*. Jilid IV. Abu Dhabi: Mu’assasat al-Nidâ’, 1423 H/2003 M.
- _____. *al-Wafâ’ bi Ahwâl al-Mushthafâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M.
- _____. *Manâqib al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1402 H/1982 M.
- _____. *Zâd al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.
- _____. *Shifât al-Shafwah*. Jilid I. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H/1999 M.
- Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ’ al-Ḥâfîzh al-Dimasyqiy. *Iktishâr ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M.

- _____. *al-Sîrat al-Nabawîyyah*. Juz III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M.
- _____. *al-Bidâyat wa al-Nihâyah*. Jilid II. Juz IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- _____. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*. Jilid IV. Kairo: al-Makbat al-Tsaqafiy, 2001.
- _____. *al-Fushûl fî Iktishâr Sîrat al-Rasûl*. Damaskus, Beirut: Dâr al-Qalam, 1399 H/1400 M.
- Ibn Khaldûn, ‘Abd al-Rahmân. *Muqaddimat Ibn Khaldûn*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ibn Khallikân, Abû al-‘Abbâs Syams al-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abî Bakr. *Wafayât al-A’yân wa Anbâ’ Abnâ’ al-Zamân*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.
- Ibn al-Khathîb. *al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Ibn Mâjah, Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd al-Qazwîniy. *Sunan Ibn Mâjah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- Ibn Manzhûr, Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Makram al-Ifriqiy al-Mishriy. *Lisân al-‘Arab*. Jilid XIII. Beirut: Dâr Shâdir, 1410 H/1990 M.
- Ibn al-Mu‘taz. *Thabaqât al-Syn‘arâ’*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.
- Ibn al-Nadîm, Abû al-Faraj Muḥammad. *al-Fibrîst*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M.
- Ibn Qayyim, Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Abû Bakr. *I‘lâm al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Juz I. Beirut: Dâr al-Jîl, 1973 M.

Ibn Qutaibah, ‘Abdullâh ibn Muslim al-Dînawariy. *Ta’wîl Mukhtalaf al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

_____. *al-Ma‘ârif*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M.

Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmân ibn Aḥmad al-Ḥanbaliy. *Syarḥ ‘Ilal al-Tirmidziy*. Juz I. T.t.: Dâr al-al-Mulâḥ li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M.

Ibn Sa‘ad, Muḥammad. *Thabaqât al-Kubrâ*. Jilid I-VIII. Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.

Ibn Salâm, Abû ‘Ubaid al-Qâsim. *Kitâb al-Awwâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/ 1988 M.

Ibn Sayyid al-Nâs, Abû al-Faṭḥ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ya‘muriy. *Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ‘il wa al-Siyar*. Madinah: Maktabat Dâr al-Turâts, 1413 H/1992 M.

Ibn al-Shalâḥ, Abû ‘Amr ‘Utsmân ibn ‘Abd al-Raḥmân. *‘Ulûm al-Ḥadîts*. Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1972.

Ibn Taimiyyah, Abû al-‘Abbâs Taqiyy al-Dîn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalîm. *Minḥâj al-Sunnat al-Nabawiyyah*. Juz II. T.t.: t.p., 1406 H/1986 M.

_____. *‘Ilm al-Ḥadîts*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M.

Ibn Wahb, ‘Abdullâh ibn Muslim al-Qurasyiy. *al-Muwatḥtha’*. Jedah: Dâr Ibn al-Jauziy, 1420 H/1999 M.

Ibn Zain al-Dîn, Jamâl al-Dîn Abî Manshûr al-Syaikh Ḥasan. *Ma‘âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtabidîn*. Teheran: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.

- Ilyas, Hamim dan Suryadi (ed.). *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- al-‘Irâqiy, Zain al-Dîn ‘Abd al-Rahîm ibn Husain. *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfîyat al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1416 H/1995 M.
- _____. *al-Taqyîd wa al-‘Idlâlîm limâ Utbliqa wa Ugbliqa min Muqaddimat ibn al-Sbalâh*. Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat Mushthafâ Ahmad al-Bâz, 1413 H/1993 M.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaedab Kesabihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- _____. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- _____. *Pengantar Ilmu Hadîts*. Bandung: Angkasa, 1994.
- _____. *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*. Ujung Pandang: t.p., 1989.
- Ismâ‘îl, Muḥammad Bakr. *Dirâsat fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1411 H/1991 M.
- Ismâ‘îl, Sya‘bân Muḥammad. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur’ân wa al-Sunnat wa al-‘Ulûm al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th.
- _____. *al-Tasyrî‘ al-Islâmiy: Mashâdiruh wa Athwâruh*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1405 H/ 1985 M.
- Issac, Stephen dan William B. Michael. *Handbook in Research and Evaluation*. California: Robert R. Knapp, Publisher, 1974.
- Itr, Nûr al-Dîn. *al-Madkhal ilâ ‘Ulûm al-Hadîts*. Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1971.

- _____. *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M.
- _____. *Manâhij al-Muhadditsîn al-'Ammab*. Damaskus: t.p., 1420 H/1999 M.
- _____. *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanah Baina Jâmi'ih wa Baina al-Shahîhain*. T.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M.
- _____. "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy. *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M.
- _____. "Tashdîr Syarh 'Ilal al-Tirmidziy", dalam 'Abd al-Rahmân ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbaliy. *Syarh 'Ilal al-Tirmidziy*. Juz I. T.t.: Dâr al-al-Mulâh li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M.
- 'Izz al-Dîn, Muḥammad Kamâl al-Dîn. *Ibn Hajar al-'Asqalâniy Mu'arrikhân*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.th.
- Jabali, Fu'ad. *The Companions of The Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill, 2003.
- al-Jabartiy, 'Abd al-Rahmân. *'Ajâyb al-Âtsâr fî al-Tarâjim wa al-Akbbâr*. Kairo: Maktabat Madbûliy, 1997.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligijs*. Terj. Imam Khairi. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Ja'fariyan, Rasul. *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*. Terj. Dedy Djamaluddin Malik. Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M.

- _____. "Tadwin al-Hadits: Studi Historis tentang Kompilasi dan Penulisan Hadis". Terj. Dedy Jamaluddin Malik. *Al-Hikmah*, no. 1, 1990.
- _____. *Menolak Isu Perubahan al-Quran*. Terj. Abdurrahman. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1412 H/1991 M.
- Jafri, Syed Husain M. "Shi'î Islam: Historical Overview", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. IV. New York: Oxford University Press, 1995.
- al-Jalâliy, al-Sayyid Muḥammad Ridlâ al-Husainiy. *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'âm al-Islâmiy, 1413 H.
- Jâliy, Aḥmad Muḥammad Aḥmad. *Dirâsat 'an al-Firaq fî Târîkh al-Muslimîn: al-Khawârij wa al-Syî'ah*. Riyadl: Markaz al-Mâlik al-Faishâl li al-Buḥûts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah, 1408 H/1988 M.
- al-Jashshâsh, Abû Bakr Aḥmad al-Râziy. *Aḥkâm al-Qur'ân*. Juz III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- al-Jawâbiy, Muḥammad Thâhir. *Jubûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf*. T.t.: Mu'assasat 'Abd al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.
- al-Jazâ'iriy, Abû Bakr Jâbir. *Hâdzâ al-Habîb Muḥammad Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam Yâ Mujîb*. Jedah: Maktabat al-Sawâdiy li al-Tauzi', 1409 H/ 1989 M.
- al-Juhaniy, Mâni' ibn Hammâd. *al-Mausû'at al-Muyassarat fî al-Adyân wa al-Madẓâhib wa al-Aḥzâb al-Mu'ashirah*. Jilid I. Riyadl: Dâr al-Nadwat al-'Âlamiyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1418 H.

al-Jumahiy, Muḥammad ibn Salâm. *Thabaqât al-Syu‘arâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M.

_____. *Thabaqât Fuḥûl al-Syu‘arâ’*. Jedah: Dâr al-Madaniy, t.th.

al-Jundiy, Farîd ‘Abd al-‘Azîz. “Muqaddimaṭ al-Taḥqîq”, dalam Abû ‘Abdillâh Yâqût ibn ‘Abdillâh al-Ḥamawiy al-Rûmiy. *Mu‘jam al-Buldân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

al-Jurjâniy, ‘Aliy ibn Muḥammad. *Kitâb al-Ta‘rîfât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1408 H/1988 M.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1969.

_____. “Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam”, dalam G. H. A. Juynboll. *Studies on the Origins and Use of Islamic Hadith*. Hampshire: Variorum, 1996.

_____. “Tadwîn”, dalam P. J. Bearman *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol X. Leiden: E.J. Brill, 2000.

Juynboll, Th. W. “Ḥadîth”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (Leiden: E. J. Brill, 1987).

Kahhalah, ‘Umar. *Mu‘jam al-Mu‘allifîn*. Juz I. Beirut: Dâr Ihyâ’ wa al-Turâts al-‘Arabiy, t.th.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

al-Kandahlawiy, Muḥammad Zakariyâ. *Anjaḫ al-Masâlik ilâ Muwaththa’ Mâlik*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1989 M.

- Kartodirdjo, Sartono. "Metode Penggunaan Bahan Dokumen", dalam Koentjaraningrat *et al. Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Kâsyif, Sayyidah Ismâ'îl. *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâbij al-Bah̲ts Fîh*. Kairo: Maktabaṭ al-Khanjiy, 1976.
- al-Kattâniy, Muḥammad ibn Ja'far. *al-Risâlaṭ al-Mustathbrafaḥ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H.
- Kerlinger, Fred N. *Asas-asas Penelitian Behavioral*. Terj. Landung R. Simatupang. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002.
- Khalaf, 'Abd al-Wahhâb. *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1388 H/ 1968 M.
- Khalidi, Tarif. "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment". *The Muslim World*, no. 63, vo. LXIII, 1973.
- Khalîfah, Hâjî. *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.
- Khamenei, Âyatullâh Sayyid 'Aliy. *al-Ushûl al-Arba'ah fî Ilm al-Rijâl*. T.t.: Râbithaṭ al-Tsaqâfaṭ wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.
- Khan, Muhammad A. R. *A. Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993.
- al-Khathîb, Muḥammad 'Ajjâj. *Ushûl al-Ḥadîts: 'Ulûmuhu wa Musbṭhalahubu*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.
- _____. *al-Sunnaṭ qabl al-Tadwîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.
- Khauriy, Yûsuf. *al-'Ulûm 'inda al-'Arab: Tabwîb wa Ta'ârîf wa Nusbûsh*. Beirut: Mansyûrât Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M.

- al-Khûliy, Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz. *Miftâh al-Sunnah au Târîkh Funûn al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- al-Kirmâniy, Muḥammad ibn Yûsuf ibn ‘Aliy. *Shahîh Abî ‘Abdillâh al-Bukhârîy bi Syarḥ al-Kirmâniy*. Jilid VI. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- _____. *et al. Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta: Progress & Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003.
- Koya, P. K. (ed.). *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- al-Kulainiy, Abû Ja‘far Muḥammad ibn Ya‘qûb ibn Ishâq. *al-Kâfîy*. Juz I. Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 1995.
- _____. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- al-Kutubiy, Muḥammad ibn Syâkir. *Fawât al-Wafayât*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Shâdir, 1974.
- al-Laknawiy, Abû al-Hasanât ‘Abd al-Ḥayy. *al-Raf‘ wa al-Takmîl fî al-Jarḥ wa al-Ta’dîl*. Beirut: Dâr al-Aqshâ li al-Nasyr wa al-Tauzî‘, 1407 H/1987 M.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Vol. III. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- Lari, Sayyid Mujtaba Musawi. *Imam Penerus Nabi Saw.: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis*. Terj. Ilham Mashuri (Jakarta: Lentera, 2004).

- Lawson, B. Todd. "Akhhbârî Shî'î approach to tafsîr", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur'ân*. London, New York: Routledge, 1993.
- Lecker, Michael. "Wâqidî's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.
- Leininger, Madeleine. "Evaluation Criteria and Critique of Qualitative Research Studies", dalam Janice M. Morse (ed.). *Critical Issue in Qualitative Research Methods*. California, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc, 1994.
- Lewis, Bernard. "Daftar", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- _____. *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Lichtenstadter, Ilse. "Arabic and Islamic Historiography". *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977.
- Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.
- Ma'aref, Majid. "An Introduction to the History of Shia Hadiths". *Al-Huda*, vo. III, no. 12, 2006.
- al-Madaniy, Zaid ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-'Alawiy. *Musnad al-Imâm Zaid*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Madelung, Wilfred. "al-Kulayni", dalam C.E. Bosworth *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. V. Leiden: E.J. Brill, 1986.

- Mahmûd, ‘Abd al-Majîd. *Amsâl al-Ḥadîts Ma‘a Taqdimat fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Kairo: Dâr al-Turats, t.th.
- Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Majîd, ‘Abd al-Mun‘im. *Muqaddimat li Dirâsat al-Târîkh al-Islâmiy*. Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mishriyah, 1971.
- al-Majlisiy, Muḥammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr*. Juz XX. Teheren: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1388 H.
- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*. Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990.
- Mâlik, Abû ‘Abdillâh ibn Anas al-Ashbahiy. *al-Muwatbtha’*. Riwayat Yahyâ ibn Yahyâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy. Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M.
- _____. *Muwatbtha’ al-Imâm Mâlik*. Riwayat Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibâniy. t.t.: Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.
- al-Mâlikiy, Muḥammad ‘Alwi al-Ḥasaniy. *al-Manhal al-Lathîf fî Ushûl al-Ḥadîts al-Syarîf*. Jedah: Maktabat Sahr, 1414 H/1990 M.
- al-Maqdîsiy, Abû al-Fadll Muḥammad ibn Thâhir. *Syurûth al-A’immat al-Sittab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1405 H/1984 M.
- Marbun, B. N. *Kamus Politik*. Jakarta: Sinar Harapan, 2002.
- Margoliouth, D. S. *Lectures on Arabic Historions*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979.
- Mas‘ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren: Perbelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

- al-Mas‘ûdiy, Abû al-Ḥasan ‘Aliy ibn al-Ḥusain ibn ‘Aliy. *Murûj al-Dzahab wa Ma‘âdin al-Jauhar*. Juz I. Beirut: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.
- Merlet, Shukriekh R. “Arab Historiography”, dalam Mohamed Taher (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. V. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997.
- Mir, Mustansir. “The Surâ as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur’ân Exegesis”, dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur’ân*. London, New York: Routledge, 1993.
- al-Mishkiniy, Âyatullâh ‘Ali. “Sunnah dalam Pandangan Syi‘ah dan Sunni”. *Al-Ibrah*, vol. 1, no. 2, 2003.
- al-Mishriy, Sirâj al-Dîn Abî Ḥafsh ‘Umar ibn ‘Aliy ibn Aḥmad. *Thabaqât al-Anliyâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H/1998 M.
- al-Mizziy, Jamâl al-Dîn Abî al-Ḥajjâj Yûsuf. *Tabdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ al-Rijâl*. Jilid XXI. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1413 H/1992 M.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Morris, William *et al.* (ed.). *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*. Vol I. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.
- Mu’assasat al-Balâgh, Lajnat al-Ta’lif. *Sîrat Rasûlillâh Sballallâh ‘alaih wa Sallam wa Abl Baitih*. Juz I. T.t.: al-Amîn, 1404 H.
- _____. *Ahl al-Bait: Maqâmubum, Manhajubum, Masarubum*. Teheran: al-Majma‘ al-‘Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H/1992 M.

- al-Mubârkafûriy, Abû al-‘Ulâ Muḥammad ‘Abd al-Raḥmân ibn ‘Abd al-Raḥîm. *Muqaddimat Tuhfat al-Aḥwadziy Syarḥ Jâmi‘ al-Tirmidziy*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Mubârkafûriy, Shafiyy al-Raḥmân. *al-Raḥîq al-Makbtûm*. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1420 H/1999 M.
- Muḥammad, Asmâ’ Abû Bakr. *Ibn Bathbûthab: al-Rajul wa al-Rihlah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1412 H/1992 M.
- Muir, William. *The Life of Mohammed*. Edinburgh: John Grant, 1923.
- Mulâkhathir, Khalîl Ibrâhîm. *Makânat al-Shahîhain*. Kairo: al-Mathba‘at al-‘Arabiyyat al-Ḥadîsah. 1402 H.
- al-Munsyâwiy, Muḥammad Shâdiq. *Qâmûs Mushthalahât al-Ḥadîts al-Nabawiyy*. Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.
- Murray, James A. H. *et al.* (ed.). *The Oxford English Dictionary*. Vol. V. Oxford: The Clarendon Press, 1978.
- al-Murshifiy, Sa‘ad. *al-Jâmi‘ al-Shahîḥ li al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M.
- al-Murziyânîy, Abû ‘Ubaidillâh Muḥammad ibn ‘Imrân. *Mu‘jam al-Syu‘arâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M.
- al-Musawi, Syarafuddin. *Dialog Sunnah Syi‘ah*. Terj. Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan, 1995.
- Mushthafâ, Ibrâhîm *et al.* *al-Mu‘jam al-Wasîth*. Juz II. Teheran: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.
- Muslim, Abû al-Ḥusain ibn al-Ḥajjâj. *Shahîḥ Muslim*. Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001.

- _____. *Kitâb al-Tamyîz*. Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M.
- Muthahhari, Murtadha. *Akhlak Nabi yang Ummi*. Terj. Dicky Sofyan dan Agustin. Bandung: Mizan, 1995.
- _____. dan M. Baqir al-Shadr. *Pengantar Ushul Fiqih dan Ushul Fiqih Perbandingan*. Terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.
- al-Muyânajjiy, al-Syaikh ‘Aliy al-Aḥmadiyah. *Mukâtib al-Rasûl*. Jilid III. Teheran: Mu’assasat Dâr al-Ḥadîts al-Tsaqâfiyah, 1419 H.
- al-Muzhaffar, Muḥammad Ridlâ. *Ushûl al-Fiqh fî Mabâḥith al-alfâẓ wa al-Mulâẓamât al-‘Aqliyyah*. Juz I. Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablighât al-Islâmiy Ḥauzat al-‘Ilmiyah, 1419 H.
- _____. *‘Aqâ’id al-Imâmiyyah*. Beirut: Dâr al-Irsyâd al-Islâmiy, 1409 H/ 1988 M.
- al-Nadwiy, Abû al-Ḥasan ‘Aliy al-Ḥusniy. *Rijâl al-Fikr wa al-Da’wat fî al-Islâm*. Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M.
- al-Naisâbûriy, al-Ḥâkim Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn ‘Abdillâh al-Ḥâfîzh. *Kitâb Ma’rifat ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Hayderabad: Dâirat al-Ma’ârif al-‘Utsmâniyah, t.th.
- _____. *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîḥain*. Jilid I-IV. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, t.th.
- al-Najâsyiy, Abû al-‘Abbâs Aḥmad ibn ‘Aliy ibn Aḥmad ibn al-‘Abbâs al-Asadiy al-Kûfiy. *Rijâl al-Najâsyiy*. Qum: Mu’assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H.
- Najmiy, Muḥammad Shâdiq. *Ta’ammulât fî al-Shahîḥain*. Beirut: Dâr al-‘Ulûm, 1408 H/1988 M.

- al-Nasafiy, ‘Abdullâh ibn Aḥmad ibn Maḥmûd. *Madârik al-Tanzîl wa Ḥaqâ’iq al-Ta’wîl*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M.
- al-Nasâ’iy, Abû ‘Abd al-Raḥmân Aḥmad ibn Syu‘aib. *Sunan al-Nasâ’iy*. Juz IV dan VIII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- Nashshâr, Ḥussain. *Nasy’at al-Tadwîn al-Târikhiyy ‘ind al-‘Arab*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, t.th.
- Nashr, al-Shadiq Basyîr. *Dlawâbiḥ al-Riwâyat ‘ind al-Muhadditsîn*. Tharablus: Mansyûrât al-Da‘wat al-Islâmiyah wa Lanjnat al-Ḥuffâzh ‘alâ al-Turâts al-Islâmiy, 1401 H/1992 M.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. Kula Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Sejarah, Aliran-aliran, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- al-Nawâwiy, Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf. *Shâḥih Muslim bi Syarḥ al-Imâm al-Nawawiy*. Jilid I dan Jilid V. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma’rifat al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiy, 1405 H/1985 M.
- Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shi’ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.
- Nu‘mani, Shibli. *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*. Terj. M. Tayyib Budayuni. New Delhi: Rightway Publications, 2001.
- Nuwaihidl, ‘Âdil. *Mu’jam al-Mufassirîn*. Beirut: Mu’assasat Nuwaihidl al-Tsaqâfiyah, 1409 H/1988 M.

- Pedersen, J. *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab*. Terj. Alwiyah Abdurrahman. Bandung: Mizan, 1996.
- Penrice, John. *Dictionary and Glossary the Koran*. London: Curzon Press, 1979.
- Polo, Marco. *Travels of Marco Polo*. New York: Grosset & Dunlop, t.th.
- Pusat Bahasa, Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- al-Qâdliyy, al-Nu'mân 'Abd al-Muta'âl. *al-Ḥadīṣ al-Syarīf: Riwāyat wa Dirāyat*. Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1395 H/1975 M.
- al-Qahyâ'iy, Zakiy al-Dîn al-Maulâ 'Inâyatillâh ibn 'Aliy. *Majma' al-Rjâl*. Jilid I-III. Qum: Mu'assasat Mathbû'âtiy Ismâ'îliyyân, t.th.
- Qal'ahjiy, Muḥammad Rawwâs. *Mausû'at Fiqh Zaid ibn Tsâbit wa Abî Hurairah*. Beirut: Dâr al-Nafa'is, 1413 H/1993 M.
- al-Qalqasyandiy, Aḥmad ibn 'Aliy. *Shubḥ al-A'syâ fî Shinâ'at al-Inyâ'*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.
- al-Qanûjiy, Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadiq Ḥasan. *al-Khithbah fî Dzîkr al-Shihâḥ al-Sittah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1905 H/1985 M.
- al-Qaradlâwiy, Yûsuf. *al-Madkhal li Dirâsat al-Sunnat al-Nabawiyyah*. Kairo: Maktsabat Wahbah, 1425 H/2004 M.
- al-Qâsimiy, Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Taḥdîṣ min Funûn Musbthalah al-Ḥadīṣ*. Mesir: 'Îsâ al-Ḥalabiy, t.th.

- _____. *Mabâsin al-Ta'wîl*. Jilid VIII. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1318 H/1997 M.
- Qâsyim, Nâfi'. "Ta'qdîm", dalam al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy. *al-Kbulâshat fî Ushûl al-Hadîts*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M.
- al-Qaththân, Mannâ'. *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1414 H/1994 M.
- _____. *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Hadîts*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1412 H/ 1992 M.
- Qayyim, As'ad Sâlim. *Ilm al-Thabaqât al-Muhaddîtsîn: Ahammiyyatub wa Fawâ'iduh*. Riyadl: Maktabat al-Rasyd, 1415 H/1994 M.
- al-Qiffâriy, Nâshir ibn 'Abdillâh ibn 'Aliy. *Ushûl Madzhab al-Syî'at al-Imamiyyat al-Itsna 'Asyariyyah*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Haramain li al-Thibâ'ah, 1415 H/1994 M.
- Qubaisiy, Muḥammad. *Tadwîn al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1401 H/ 1981 M.
- al-Qummiy, al-Sayyid Ashghar Nâzhim Zâdah. *al-Fushûl al-Mi'ah fî Hayât Abî al-A'immat Amîr al-Mu'minîn 'Aliy ibn Abî Thâlib*. Juz V. Qum: Mahr, 1411 H.
- Qureshi, I. H. "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II. Pakistan: Royal Book Company, 1983.
- al-Qurthubiy, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshâriy. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Juz III. Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1373 H/1954 M.
- al-Radliy, al-Syarîf. *Nahj al-Balaghah*. Disyarah oleh Syaikh Muḥammad 'Abduh. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1424 H/2004 M.

- _____. *Puncak Kefasihan: Pilihan Khotbah, Surat, dan Ucapan Amirul Mukminin 'Ali ibn Abi Thalib*. Terj. Muhammad Hasyim Assagaf. Jakarta: Lentera, 1997.
- al-Rajâ'iy, Al-Sayyid Mahdiy. "Tarjamat Ahmad ibn Muhammad Khâlid al-Barqiy", dalam Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Khâlid al-Barqiy. *al-Mahâsin*. Qum: al-Mu'awaniyat al-Tsaqafiyat li al-Mujtama' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H.
- al-Râjihiy, Syaraf al-Dîn 'Aliy. *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu 'alâ al-Dars al-Lughawiy 'Inda al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Nahdlat al-'Arabiyah, 1983 M.
- al-Râmahhurmuziy, Al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân. *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M.
- Raven, W. "Sirah", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- al-Râziy, Abû Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abî Hâtim. *al-Jarh wa al-Ta'dîl*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Râziy, Fakhr al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghaib*. Jilid XIV. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/ 1985 M.
- Razwy, Sayed Ali Asgher. *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan Timur dan Barat*. Terj. Dede Azwar Nurmansyah. Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- Ridlwân, Ridlwân Muhammad. "Hayât al-Balâdzuriy", dalam Abû al-Hasan al-Balâdzuriy. *Futûh al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M.
- Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994.

- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- _____. “Islamic Historiography”, dalam David L. Shills (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. V. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972.
- _____. “Historiografi Islam”, dalam Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.). *Ilmu Sejarah dan Historiografi*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- _____. *Etika Kesarjanaan Muslim*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1999.
- Rubin, Uri. “Introduction: the Prophet Muḥammad and the Islamic Sources”, dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.
- Sachedina, Abdulaziz A. “Signifikansi *Rijāl* Karya al-Kasysyi dalam Memahami Peran Awal Para Faqih (*Fuqahāʾ*) Syi‘ah”. Terj. Arif Mulyadi. *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII, 1995.
- Said, Fadhlullah Muh. “Konsep Hadîts Shahîh Menurut *Sunnî* dan *Syi‘î*”. Tesis. Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2004.
- al-Sakhâwiy, Syams al-Dîn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmân. *al-ʿIlân bi al-Taubîkḥ li Man Dẓamm al-Târîkḥ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, t.th.
- _____. *Fatḥ al-Mughîts bi Syarḥ Alfīyaṭ al-Ḥadîts li al-Trâqij*. Juz I. Kairo: Maktabaṭ al-Sunnah, 1415 H/1995 M.
- _____. *al-Tuḥfaṭ al-Lathīfaṭ fî Târîkḥ al-Madīnaṭ al-Syarīfaḥ*. Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1414 H/1993 M.

- Sâlim, Sahr al-Sayyid ‘Abd al-‘Azîz. *Adhwâ’ ‘alâ Mushbaf ‘Utmân ibn ‘Affân*. Iskandariyah: Mu’assasaṭ Syabâb al-Jâmi‘ah, t.th.
- al-Salus, Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*. Terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jilid II. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- al-Sam‘âniy, ‘Abd al-Karîm ibn Muḥammad. *Adab al-Imalâ’ wa al-Istimlâ’*. Beirut: Dâr Iqra’, 1406 H/1986 M.
- al-Saqâ’, Mushthafâ *et al.* “Muqaddimah”, dalam Abû Muḥammad ‘Abd al-Malik ibn Hisyâm. *al-Sîraṭ al-Nabawiyyah*. Juz I. Beirut: al-Maktabaṭ al-‘Ilmiyah, t.th.
- Sardar, Ziauddin. *Masa Depan Islam*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka, 1408/1987 M.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1959.
- Seignobos, Langlois *et et al.* *Naqd al-Târikhiy*. Terj. Abd al-Raḥmân Badawiy. Kairo: Dâr al-Nahdlah al-‘Arabiyah, t.th.
- Serjeant, R. B. “The Constitution of Madina”. *Islamic Quartely*, vol. VII, 1964.
- _____. “The Sunnah Jâmi‘ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called “Constitution of Medina””, dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.
- Sevilla, Cansuelo G. *et al.* *Pengantar Metode Penelitian*. Terj. Alimuddin Tuwu. Jakarta: UI-Press, 1993.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Vol I. Leiden: E. J. Brill, 1969.

al-Shabbâgh, Muḥammad. *al-Hadîts al-Nabawiy: Mushtbalabubu, Balâghatubu, ‘Ulûmubu, Kutububu*. T.t.: Mansyûraṭ al-Kutub al-Islâmiy, 1392 H/1973 M.

Shâbir, Hilmîy ‘Abd al-Mun‘im. *Manhajyyat al-Baḥts al-‘Ilm wa Dlawâbithubu fî al-Islâm*. Makkah: Râbithaṭ al-‘Âlam al-Islâmiy, 1418 H.

al-Shâbûniy, Muḥammad ‘Aliy. *al-Sunnaṭ al-Nabawyyat al-Muthabharat Qism min Wahy al-Ilâbiy al-Munzil*. Makkah: Râbithaṭ al-‘Âlam al-Islâmiy, 1417 H.

_____. *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’an*. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1405 H/ 1985 M.

_____. *al-Nubummaṭ wa al-Anbiyâ’*. Saudi Arabia: t.p., 1400 H/1980 M.

al-Shadr, Muḥammad Shâdiq. *al-Syî‘at al-Imâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Taufiqiyah, 1402 H/1982 M.

al-Shaffâr, Abû Ja‘far Muḥammad ibn al-Hasan ibn Farrûkh. *Bashâ’ir al-Darjât*. Teheran: Mansyûrât al-A‘lamiy, 1404 H.

al-Shahristâniy, Sayyid Ali. *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*. Terj. Badr Shahin. Qum: Ansariyan Publications, 2004.

al-Shâlih, Shubhiy. *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiin, 1988.

_____. *‘Ulûm al-Hadîts wa Mushtbalabubu*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiin, 1988.

- al-Sharqawi, ‘Effat. *Filsafat Kebudayaan Islam*. Terj. Ahmad Rofi’ Usmani. Bandung: Pustaka, 1406 H/1986 M.
- Shaukat, Jamila. “Pengklasifikasian Literatur Hadis”. *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H.
- Shiddiqi, Muhammad Zubayr. “The Science and Critique of Hadith (*‘Ulûm al-Ḥadīth*)”, dalam P. K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- _____. “Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography”, dalam Mohamed Teher (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. XI. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1998.
- _____. “Hadith—A Subject of Keen Interest”, dalam P. K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Shidqiy, Taufiq. “al-Islâm Huwa al-Qur’ân Waḥdah”. *al-Manâr*, jilid IX, juz VIII, 1906.
- Shubḥiy, Aḥmad Maḥmûd. *Fî ‘Ilm al-Kalâm: Dirâsat Falsafîyyah*. Iskandariyah: Dâr al-Kutub al-Jâmi‘iyah, 1969.
- al-Sibâ‘iy, Mushthafâ. *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî‘ al-Islâmiy*. T.t.: Dâr al-Qaumiyyah li al-Thibâ‘ah wa al-Nasr, t.th.
- al-Sijistâniy, Abû Dâwud Sulaimân ibn al-‘Asy’ats al-Azdiy. *Sunan Abî Dâwud*. Juz IV. Kairo: Dâr al-Ḥadīts, 1408 H/1988 M.
- Singh, N. K. dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography*. Vol. I. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.
- Sjadzali, Munawir. *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections*, Jakarta: INIS, 1991.

Speight, R. Marston. "Hadith", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. II. New York: Oxford University Press, 1995.

Strauss, Anselm dan Juliet Corbin. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*. Terj. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

al-Subhâniy, Ja'far. *Usbûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*. Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H.

_____. *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*. Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.

_____. *Kulliyât fî 'Ilm al-Rijâl*. Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H.

_____. *Buhûts fî al-Milal wa al-Nihâl*. Juz VI. Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1413 H.

_____. *Mausû'at Thabaqât al-Fuqahâ': al-Muqaddimah*. Jilid II. Qum: Mu'assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1418 H.

_____. *al-Sîrat al-Muhammadiyah*. Qum: Mu'assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1420 H.

_____. "Menimbang Hadis-hadis Mazhab Syi'ah: Studi atas Kitab *al-Kâfiy*". *Al-Huda*, vol. II, no. 5, 2002.

al-Subkiy, Tâj al-Dîn Abî Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy. *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*. Juz IV. Mesir: 'Îsâ al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1385 H/1966 M.

- al-Suhailiy, Abû al-Qâsim ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abdillâh ibn Ahmad ibn Abî al-Hasan al-Khats‘amiy. *al-Raudl al-Unuf fî Tafsîr al-Sîrat al-Nabawiyah li Ibn Hisyâm*. Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.
- al-Sulamiy, Abû ‘Abd al-Rahmân. *Thabaqât al-Shûfiyyah*. T.t.: Mathâbi‘ al-Syu‘ab, 1380 H.
- al-Sulamiy, Muḥammad ibn Shâmil. *Manhaj Kitâbat al-Târîkh al-Islâmiy*. Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M.
- al-Suyûthiy, Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur‘ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- _____. *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawawiy*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1423 H/2002 M.
- _____. *Tanwîr al-Ḥawâlik Syarh Muwatbtha’ al-Imâm Mâlik*. Mesir: al-Maktabat al-Tijâriyah a-Kubrâ, t.th.
- _____. *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma’tsûr*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 H/2000 M.
- _____. *Thabaqât al-Mufasssîrîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H/1983 M.
- _____. *Thabaqât al-Huffâz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/ 1994 M.
- _____. *Bughyat al-Wu‘ât fî Thabaqât al-Lughawiyîn wa al-Nuhât*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- _____. *Tazwîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- al-Syâfi‘iy, Muḥammad ibn Idrîs. *al-Sunan al-Ma’tsûrah*. Beirut: Dâr al-Ma‘ârif, 1406 H/1986 M.

- _____. *Musnad al-Syâfi'iy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- _____. *al-Risâlah*. Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M.
- al-Syahâwiy, Ibrâhîm Dasûkiy. *Mushthalab al-Hadîts*. T.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th.
- al-Syahrastâniy, Abû al-Fath Muḥammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Aḥmad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Syaikh, Bâshir ibn 'Aliy 'Â'idl Hasan. *Aqîdat Abl al-Sunnaṭ wa al-Jamâ'at fî al-Shahâbat al-Kirâm*. Juz II. Riyadl: Maktabat al-Rusyd, 1415 H/1995 M.
- al-Syairâziy, Syaikh 'Abd al-Raḥîm al-Rabbâniy. "Ḥayât al-Mu'allif", dalam Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn Bâbawaih al-Qûmiy. *Ma'âniy al-Akbbâr*. Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H.
- Syâkir, Aḥmad Muḥammad. *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarḥ Iektishâr 'Ulûm al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. "al-Muqaddimah", dalam Muḥammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy. *al-Risâlah*. Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M.
- Syalabiy, Aḥmad. *Mausû'ah al-Târikh al-Islâmiy*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1416 H/1996 M.
- Syaltût, Maḥmûd. *al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1966.
- al-Syâmiy, Makki *al-Sunnaṭ al-Nabawiyyat wa Mathâ'an al-Mubtadi'ah*. Aman: Dâr 'Ammar li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1988.
- al-Syantânâwiy, Aḥmad et al. (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Syarârah, ‘Abd al-Lathîf. *al-Fikr al-Târikhiy fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Andalus, 1983.
- Syarif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II. Pakistan: Royal Book Company, 1983.
- al-Syâthibiy, Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Syaukâniy, Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Muḥammad. *Iryâd al-Fuhûl ila Tahqîq ‘Ilm al-Ushûl*. Makkah: al-Maktabaṭ al-Tijâriyah Mushthafâ Aḥmad al-Bâz, 1413 H/1993 M.
- _____. *al-Badr al-Thâlî‘ bi Mahâsin Man Ba‘da al-Qarniy al-Sâbi‘*. Juz I. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- al-Syâyib, Aḥmad. *Ushûl al-Naqd al-Adabiy*. Kairo: Maktabaṭ al-Nahdlaṭ al-Mishriyah, 1974 M.
- al-Syâyijiy, ‘Abd al-Razzâq ibn Khalîfah. *Mas’alat al-Tashhîḥ wa al-Taḥsîn fî al-‘Shâr al-Mut’akbbirah*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 1420 H/1999 M.
- al-Syîrâziy, Abû Ishâq. *Thabaqât al-Fuqahâ’*. Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.
- Syuhbah, Yûsuf ibn Muḥammad ibn ‘Amr Qâdliy. *Aḥādîts Muntakhabaṭ min Maghâziy Mûsâ ibn ‘Uqbah*. Beirut: Mu’assasat Rayyân, 1412 H/1991 M.
- al-Syuk‘ah, Mushthafâ. *al-Bayân al-Muḥammadiyah*. Kairo: Dâr al-Mishriyaṭ al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M.
- al-Tahânawiy, Zhafar Aḥmad al-‘Utmâniy. *Qawâ‘id fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*. Aleppo: Maktabaṭ al-Mathbû‘ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M.

- Taher, Mohamed (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. V. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997.
- Tarhîniy, Muḥammad Aḥmad. *al-Mu'arrikhûn al-Târîkh 'Ind al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1991 M.
- al-Taskhîriy, Muḥammad 'Aliy. "Taqdîm", dalam Âyatullâh Sayyid 'Aliy Khamenei. *al-Ushûl al-Arba'ah fî 'Ilm al-Rijâl*. T.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.
- al-Tawanisiy, Abû al-Futûḥ Muḥammad. *Abû al-Raiḥân Muḥammad ibn Aḥmad al-Bîrûniy*. T.t.: Lajnat al-Ta'rif bi al-Islâm, 1386 H/1997 M.
- al-Thabariy, Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.
- _____. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1984 M.
- _____. *Tabdẓîb al-Âtsâr wa Tafshîl al-Tsâbit 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaiḥ wa Sallam min al-Akḥbâr*. Kairo: Mathba'at al-Madaniy, 1372 H/1952 M.
- al-Thabarsiy, Abû 'Aliy al-Fadll ibn al-Hasan. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Juz IX. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1406 H/1986 M.
- al-Thabâthabâ'iy, Muḥammad Husain. *al-Mîẓân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Jilid XVIII. Beirut: Mu'assasat al-'Alamiy li al-Mathbû'ât, 1393 H/1973 M.
- Thabbârah, 'Afif 'Abd al-Fattâḥ. *Rûḥ al-Dîn al-Islâmiy*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyi'n, 1999.
- al-Thabrâniy, Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabîr*. Juz I. Riyadl: Maktabat al-Rusyd, t.th.

- _____. *al-Mu‘jam al-Ausath*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1317 H/1996 M.
- al-Thahâwiy, Abû Ja‘far Ahmad ibn Muhammad ibn Salâmah ibn ‘Abd al-Malik ibn Salimah al-Azdiy al-Mishriy al-Hanafiy. *Syarh Ma‘âniy al-Âtsâr*. Juz I-III. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M.
- al-Thahhân, Mahmûd. *Taisir Mushthalah al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Qur‘ân al-Karîm, 1399 H/1979 M.
- _____. *Ushûl al-Takbrîj wa Dirâsat al-Asânîd*. Riyadl: Maktabat al-Ma‘ârif, 1412 H/1991 M.
- Thalafâh, Khairullâh. *Kuntum Khaira Ummatin Ukbrijat li al-Nâs*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1395 H/1975 M.
- al-Thayâlisiy, Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jârud Abû Dâwud al-Fârisiy al-Bâshriy. *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.
- al-Thîbiy, al-Husain ibn ‘Abdillâh. *al-Khulâshat fî Ushûl al-Hadîts*. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M.
- al-Thûsiy, Abû Ja‘far Muhammad ibn al-Hasan ibn ‘Aliy. *Tabdî‘ al-Ahkâm*. Juz I-X. Teheran: Maktabat al-Shadûq, 1417 H/1997 M.
- _____. *al-Istibshâr fîmâ Ikhtalaf min al-Akbbâr*. Juz I-IV. Beirut: Dâr al-Adlwâ‘, 1413 H/1992 M.
- _____. *Rijâl al-Thûsiy*. Qum: Mu’assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1420 H.
- _____. *al-Fibrih*. T.t.: Mu’assasat Nasyr al-Faqâhah, 1417 H.

- Tim DILP (Digital Islamic Library Project). *Antologi Islam*. Terj. Rofik Suhud *et al.* Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Tjandrasasmita, Uka. *Kajian Naskah-naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektor Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2006.
- al-Tirmidziy, Abû 'Îsâ Muḥammad ibn 'Îsâ ibn Saurah. *al-Jâmi' al-Shahîḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*. Juz V. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.
- al-Tirmisiy, Muḥammad Maḥfûzh ibn 'Abdillâh. *Manhaj Dzawiy al-Nazḥar*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/2000 M.
- al-'Umariy, Akram Dliyâ'. *Madinan Society at the Time of the Prophet*. Terj. Huda Khaththab. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/ 1991 M.
- _____. *al-Mujtama' al-Madaniy fî 'Abd al-Nubuwah: al-Jihâd Dzidd al-Musyrikîn*. T.t.: t.p., 1404 H/1984 M.
- _____. *Buḥûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah*. Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1415 H/1994 M.
- Unais, Ibrâhîm *et al.* *al-Mu'jam al-Wasîth*. Juz I-II. Kairo: t.p., 1392 H/1972 M.
- 'Utbah, 'Abd al-Raḥman. *Ma'a al-Maktabat al-'Arabîyyah: Dirâsat fî Ummahât al-Mashâdir wa al-Marâjî' al-Muttashilat bi al-Turâts*. Beirut: Dâr al-Auzâ'iy li al-'Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1306 H/1986 M.
- 'Utsmân, Ḥasan. *Manhaj al-Baḥts al-Târîkhiy*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976.
- Utsmani, Justice Muhammad Taqi. *The Authority of Sunnah*. New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.

- ‘Uwaidlah, Kâmil Muḥammad Muḥammad. *Taqīyy al-Dīn Aḥmad ibn Taimiyyah Syaikh al-Islām*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.
- _____. *Abû Dâwud Sulaimân al-Asy‘ats al-Azdiy al-Sijistâniy: Ḥakam al-Fuqabâ’ wa al-Muḥadditsîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M.
- _____. *Abû ‘Isâ al-Tirmidziy: Syaikh al-Ḥadīts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M.
- _____. *Aḥmad ibn Ḥanbal: Imâm Abl al-Sunnat wa al-Jamâ‘ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.
- _____. *al-Imâm al-Bukhârīy Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘il al-Ju‘fīy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.
- ‘Uwaidlah, Shalâḥ Muḥammad Muḥammad. *Taqrīb al-Tadrīb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M.
- Vida, G. Levi Della. “Sīra”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Vol. VII. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- al-Wâḥidiy, Abû al-Ḥasan ‘Aliy ibn Aḥmad al-Naisâbûriy. *Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M.
- al-Ward, Bâqir Amîn. *Mu‘jam al-‘Ulamâ’ al-‘Arab*. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1406 H/1986 M.
- Watt, W. Montgomery dan Richard Bell. *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- _____. *Muhammad at Madina*. Karachi: Oxford University Press, 1956.

- _____. *The Influence of Islam on Medieval Europe*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Webster, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language*. Mexico: William Collins Publishers, Inc, 1980.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
- Wensinck, A. J. *Miftâh Kunûz al-Sunnah*. Terj. Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bâqiy. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1412 H/2000 M.
- Ya'qûb, Aḥmad Ḥusain. *Nazhariyyat 'Adâlat al-Shahâbah*. Qum: Mu'assasat Anshârîyân li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- al-Ya'qûbiy, Aḥmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wâdlih. *Târîkh al-Ya'qûbiy*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Shâdir, 1415 H/1995 M.
- Yatim, Badri. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- _____. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- _____. "Pengantar", dalam Yusri Abdul Ghani Abdullah. *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Budi Sudrajat. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- al-Zabîdiy, Abû Faidl al-Sayyid Muḥammad Murtadlâ al-Ḥusainiy al-Wasithiy al-Hanafiy. *Syarḥ al-Qâmûs al-Musammâ Tâj al-'Arûs min Jawâbir al-Qâmûs*. Juz IX. Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.

- Zafzaf, Muḥammad. *al-Ta'rif bi al-Qur'ân wa al-Ḥadîts*. Kuwait: Maktabat al-Falâḥ, 1979 M.
- Zaidân, Jurji. *Târiḫ al-Tamaddun al-Islâmîy*. T.t.: Dâr al-Hilâl, t.th.
- al-Zahrâniy, Muḥammad ibn Mathar. *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawîyyah*. Thâ'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H.
- _____. *Ilm al-Rijâl: Nas'atubu wa Tathawwurubu*. Riyadh: Dâr al-Hijrat li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1417 H/1996 H.
- Zakkâr, Suhail "al-Muqaddimah", dalam Khalîfah ibn al-Khayyâth al-'Ashfariy. *Târiḫ Kbalîfab ibn Khayyâth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- al-Zarkasyiy, Badr al-Dîn Muḥammad ibn 'Abdillâh. *al-Burbân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.
- al-Zarqâniy, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm. *Syarḥ al-Zarqâniy 'alâ al-Muwatḥtha' al-Imâm Mâlik*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *Manâbil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.
- al-Zawâwiy, al-Syaikh 'Îsâ ibn Mas'ûd. *Manâkib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- al-Zâwiy, al-Thâhir Aḥmad. *Tartîb al-Qâmûs al-Muḥîth*. Juz IV. Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/1997 M.
- al-Zirikliy, Khair al-Dîn. *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyi'n, 1990.
- al-Zuḥaliy, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdat wa al-Syar'at wa al-Manhaj*. Juz II. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M.

Saifuddin lahir di Kota Madiun pada tanggal 21 Agustus 1971. Pendidikan pertama ditempuh di MI Thoroqul Huda Ngrawan Dolopo Madiun, lulus 1984, MTsN Doho Dolopo Madiun, lulus 1987, MAPK Jember, lulus 1990, kemudian melanjutkan ke jenjang S.1 di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, lulus 1995 jurusan Tafsir-Hadis, Magister (S.2) di Program Pasca Sarjana IAIN Alauddin Makassar, lulus 1997, Doktor (S.3) Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, lulus tahun 2007 dengan judul disertasi *Tadwîn Hadis Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam*. Dia sekarang tinggal Jl. Kelayan A II No. 85 Rt. 14/Rw. 05 Kel. Murung Raya Kec. Banjarmasin Selatan Kota Banjarmasin Kalimantan Selatan. Telp. (0511) 3263055 atau Hp. 08158269563.