

PEMIKIRAN M. MUSTAFA AZAMI TENTANG PERIWAYATAN HADIS

Ahmad Isnaeni, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia
aisnaeni74@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini ingin melihat pemikiran M. Mustafa Azami tentang keotentikan periwayatan hadis. Tema utama pemikiran Azami terkait asal-usul hadis, keotentikan periwayatan dan keujubannya. Permasalahan dalam penelitian ini, bagaimana pandangan M. Mustafa Azami mengenai historisitas periwayatan hadis?. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), dengan pendekatan sejarah (*historical approach*). Temuan dari penelitian ini ialah periwayatan hadis menurut Azami terjaga keotentikannya. Hal ini berdasar pada realitas historis atas proses transmisi hadis. Kegiatan transmisi hadis melalui lisan dan tulisan. Keseriusan ini terlihat pada setiap tulisan Azami, didasarkan pada argumen ilmiah. Kritik Azami tertuju kepada produk pemikiran Barat dan metodologi mereka. Tujuannya untuk membela kredibilitas Sunnah Nabi saw yang dinilai tidak otentik.

Kata kunci: Periwayatan hadis, Keotentikan Hadis

THOUGHTS OF M. MUSTAFA AZAMI ABOUT HADIS TRANSMISSION

ABSTRACT

This study aims to see M. Mustafa Azami's thinking about the authenticity of the hadith narration. The main theme of Azami's thoughts are related to the traditions in terms of their origin, authenticity and reasons. Problems in this study include the views of M. Mustafa Azami about the historicity of the hadith transmission. This is a library research with historical approach. The findings of this study are three. The transmission of hadiths by Azami is maintained their authenticity. It is based on the historical reality on the transmission of hadith. Activity transmission of hadith is through oral and written forms of traditions. The seriousness is seen in Azami's each article, based on scientific arguments. Azami's criticisms are directed to the product of Western thought and their methodology. The goal is to defend the credibility of the Sunnah of the Prophet to be considered authentic.

Keywords: Tansmission of hadith, Hadith Authenticity

Pendahuluan

Muhammad Mustafa Azami seorang pemikir hadis dari India yang turut berdialog ilmiah dengan para pemikir hadis modern, khususnya Sarjana Barat. Ide

pemikiran hadis Azami¹, memberi sumbangsih berharga bagi kalangan muslim modern dalam kajian hadis.² Poin utama dari serangkaian pemikiran Azami menghantarkan pada kesimpulan bahwa hadis secara historis bernilai otentik.³ Kesimpulan ini berbeda dengan paradigma pemikir Barat yang mengarah kepada hadis tiada lain hanya berita dan laporan umat Islam periode awal yang diproyeksikan kepada Nabi, bahkan itu berasal dari pra-Islam.⁴ Berbeda dengan sosok Azami yang menegaskan, hadis benar-benar berasal dari Nabi dengan proses transmisi ketat dan teliti. Kegiatan ini sejak masa sahabat sampai masa pengumpulan hadis pada pertengahan abad ketiga Hijriyah. Selain itu, proses penulisan hadis telah dilakukan sejak masa sahabat, meski bersifat individu, terbatas, dan sederhana. Realitas sejarah menyatakan, Nabi Muhammad saw. sendiri pernah memerintahkan sahabat untuk memberikan tulisan kepada mereka yang membutuhkan.⁵

Isu utama yang bergulir di kalangan pemikiran hadis modern adalah otentisitas hadis. Problematika seputar hadis menjadi menarik manakala dikaitkan dengan keberadaannya yang bukan hanya sekadar peninggalan dari seorang utusan Alloh (rasulullah) sebagai pembawa risalah Islam, dikarenakan perilaku Nabi Muhammad saw. merupakan model ideal yang mendapat legalitas dari Alloh sebagai teladan terbaik.⁶ Diskusi panjang tentang otentisitas hadis telah berjalan seiring munculnya beberapa ide pemikiran yang dapat dikelompokkan menjadi tiga model,⁷ yakni skeptisisme, *middle ground*, dan non-skeptis (*sanguine*). Perdebatan kelompok-kelompok pemikiran hadis ini terus bergulir hingga saat ini. Satu sama lain saling memberi argumentasi untuk mendukung tesis mereka. Dialog ilmiah ini berlangsung sejak abad kesembilan belas, seiring bermunculannya pemikiran hadis kontroversial dari kalangan Sarjana Barat.

Perkembangan kajian keislaman di dunia Barat sejak abad kesembilan belas semakin tampak jelas arahnya. Para sarjana Barat cenderung memberi kesan negatif

¹Penulisan nama Muhammad Mustafa Azami seringkali hanya ditulis Azami.

²Beberapa kritik atas pemikiran Azami terfokus kepada metode yang ditawarkan. Kamaruddin Amin menilai argumen yang dikemukakan Azami tidak berujung, dan bersifat sirkular. Sementara, Harald Motzki memprediksikan Azami tidak memahami teori dan argumen sarjana Barat, khususnya Schacht, sehingga kritik Azami tidak tepat sasaran. Lihat Kamaruddin Amin, *Rethinking Hadith Critical Methods* (Jakarta: Pustaka Mapan, 2009), hlm. 152-158.

³M.M. Azami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, jilid I, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1980), bab keempat, hlm. 84-325.

⁴Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C.R. Barber dan S.M. Stern, vol. 2 (London: George Allen and UNWIN, 1971), hlm. 25; Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", dalam *The Formation of The Classical Islam World*, ed. Harald Motzki (USA: Ashgate Publishing Company, 2004), hlm. 27.

⁵M. Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Texts* (Beirut: al-Maktab Al-Islāmi, 1968), hlm. 22-23.

⁶Lutfi Rahmatullah, "Otentisitas Hadis dalam Perspektif Harald Motzki", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 7, No. 1, Januari 2006, hlm. 133.

⁷Istilah lain dari pembagian ini adalah revisionis (skeptis), *middle ground*, dan tradisional (*sanguine*). Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesenjangan Hadits Nabi*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 33.

terhadap keberadaan hadis Nabi Muhammad saw. Setidaknya telah berhasil membangun skeptisisme akut akan keabsahan hadis. Kecenderungan ini akan lebih tampak manakala bersentuhan dengan pemikir muslim yang berupaya memberi komentar yang dialogis dengan mereka. Azami turut terlibat dalam perbincangan melalui pendekatan ilmiah yang argumentatif. Sumbangsih ide dan argumen yang dibangun oleh Azami mendapat tempat di hati para pemikir muslim di berbagai belahan dunia.⁸ Karya pemikirannya menjadi penyemangat munculnya upaya berbagai kalangan di dunia muslim akan kesan positif bahwa hadis Nabi Muhammad saw memang otentik.⁹ Meski mendapat kritik pedas dari kalangan sarjana Barat yang menilai argumentasi yang dibangun Azami belum beranjak dari kebanyakan sarjana muslim.

Azami memasuki area diskusi itu setelah memberi kritik fundamental akan corak pemikiran sarjana Barat terhadap studi hadis. Menurutnya, para sarjana Barat selama ini telah berada dalam jejaring yang salah dalam memahami asal usul hadis Nabi. Metode yang mereka bangun dalam memahami hadis seringkali berawal dari kesalahan dalam memahami setting sosial umat Islam dan istilah-istilah yang dipakai oleh umat Islam dalam menjaga tradisi keagamaan. Arah utama yang dibangun oleh Azami dalam memperjuangkan eksistensi hadis adalah pada sisi periwayatan hadis. Poin ini akan bersinggungan dengan banyak hal terutama asal usul hadis dan keotentikannya.

Tulisan ini akan fokus pada upaya ilmiah Azami dalam mengikuti alur pemikiran sarjana Barat dalam menelaah proses periwayatan hadis yang dilakukan oleh umat Islam. Proses transmisi membutuhkan masa yang amat panjang dan melalui lintasan masa kalangan sahabat, tabiin, dan para koleksi hadis.¹⁰ Ada dua item utama yang tidak dapat diabaikan dalam menelaah kajian ini, yakni sanad dan matan. Meskipun probem periwayatan hadis dapat mengarah kepada pembahasan penulisan hadis sebagai rangkaian sistem periwayatan. Penulisan hadis pada dasarnya adalah menelaah keabsahan kedua item tersebut. Keduanya ini akan memberi legalitas keotentikan suatu hadis.

Metode Penelitian

⁸ Kamaruddin Amin, *Rethinking Hadith Critical Methods*, (Jakarta: Pustaka Mapan, 2009), hlm. 152-158.

⁹ Muhammad Mustafa Azami, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnīh*, jilid I, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1980), bab keempat, hlm. 84-325.

¹⁰ Joseph Schacht telah skeptis terhadap sistem sanad dan menilai keberadaan sumber utama sanad dapat diterima sebagai sesuatu yang asli. sementara sumber kalangan sahabat yang bermuara kepada Nabi adalah fiktif. Asumsi ini berkesimpulan pada sistem sanad telah direkayasa orang-orang sesudah Nabi saw. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford at The Clarendon Press, 1959), hlm. 164; J. Robson, *Muslim Tradition-the Question of Authenticity" Memoirs and Proceedings*, (Manchester Lit. Philosophical Society, 1951), vol. XCIII, No. 7. Sebenarnya para orientalis tersebut saling terkait antara pendahulu dan mereka yang datang belakangan. Goldziher dianggap sebagai orang yang menjadi rujukan utama Schacht, Juynboll, dan lainnya. Pandangan dan pemikiran mereka tidak dapat dielakkan dari generasi pendahulunya. Lihat, Akhmad Minhaji, *kontroversi Pembentukan Hukum Islam, Kontribusi Schacht*, terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: UII, 2001), hlm. 9, dan 17.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), bercorak historis-faktual mengenai pemikiran tokoh.¹¹ Pemikiran Azami sebagai obyek material, dan konsep otentisitas periwayatan hadis adalah bagian dari seluruh kerangka pemikiran tersebut sebagai obyek formal. Uraian dikemukakan bersifat deskriptif-analitis, melalui analitis kritis.¹² Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*), dalam rangka menelaah pemikiran tokoh yang hidup dalam fase-fase perkembangan pemikirannya. Pendekatan ini dioperasionalkan pada dua tataran; a) secara eksternal yakni kondisi sosio-historis dan kondisi intelektual masa yang melingkupinya, termasuk perkembangan pemikiran kajian hadis; dan b) secara internal yakni pemikiran Azami dikoneksikan dengan biografi, pendidikan, pengaruh pemikiran tokoh hadis lain, dan menjaga unsur koherensi internal konsep yang digali dari pemikiran Azami dalam beberapa kurun waktu dan karya yang berbeda, dalam bangunan pemikiran yang sistematis.

Hasil Penelitian

Azami lahir tahun 1932 di wilayah utara India tepatnya di desa Mano, Azamgarh dalam wilayah Uttar Pradesh. Kata Azami atau al-A'zhami adalah nisbah pada daerah Azamgarh.¹³ Nama lengkap Muhammad Mustafa Azami, beberapa literatur menyebut al-A'zhami, dan Azmi. Azami seorang pegiat ilmu pengetahuan, khususnya hadis. Azami memiliki kekhasan tersendiri sebagai orang yang serius dalam mengkaji ilmu hadis. Keseriusan ini terlihat betapa banyak hasil kajian dan pemikirannya tertumpah dalam bidang hadis. Lebih khusus lagi menyoroti pemikiran Barat. Kritik yang Azami lancarkan tertuju kepada tokoh-tokoh utama sarjana Barat, seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht.

Sebagai penulis yang telah ikut dalam perdebatan kajian hadis Barat, Azami melakukan kritik atas pandangan mereka tentang hadis Nabi saw. Beberapa karya Azami mengkritik pemikiran para orientalis dan membongkar kelemahan-kelemahan mereka. Kritik yang dilakukan Azami berdasarkan argumen dan bukti otentik berupa manuskrip-manuskrip hadis dari abad Pertama Hijriyah. Ini sebagai bukti lemahnya sumber rujukan yang digunakan para orientalis dalam mengkritik hadis. Meski belakangan, kritik Azami tersebut dinilai terlalu apologis dan masih mengikuti jejak para pendahulunya seperti as-Sibā'i dalam mengkritik pemikiran Barat.

Secara sederhana, perjalanan intelektual Azami dapat dibagi kepada dua fase. Fase pertama adalah dari tahun 1952-1964 M. Pada periode ini, Azami mengalami transformasi pemikiran dari *College of Science* di Deoband India dan Universitas al-Azhar Kairo. Kedua tempat ini sebenarnya telah mengalami banyak perdebatan dalam kajian hadis, khususnya di kalangan umat Islam sendiri. Betapa banyak pemikiran yang mempertanyakan dan menolak eksistensi hadis dalam Islam. Azami mendapat kesempatan memperdalam kajian keislaman, khususnya ilmu hadis dari

¹¹ Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999) hlm. 61-66.

¹² Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan Dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam Harun Nasution et.al. *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antarisiplin Ilmu*, (Bandung: Pusjarlit & Penerbit Nuansa, 1998), hlm. 44-50.

¹³ M. Mustafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yakub, (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2006), cet. ke-3, hlm. 700.

kalangan pemikir Islam dengan pergolakan pemikirannya. Pusat studi Islam tersebut telah membentuk pola pemikiran dan kecenderungan keilmuan Azami. Meski sistem pendidikan dan kurikulum yang dipakai bersifat modern, tetapi pola pikir para intelektualnya masih bersifat konservatif.¹⁴

Fase kedua, Azami bersentuhan langsung dengan para tokoh orientalis dan pemikiran sejak ia melanjutkan pendidikan di Cambridge, Inggris antara tahun 1964-1966. Dalam perjalanan ilmiahnya di Cambridge, Azami bukan hanya bersentuhan dengan pemikiran orientalis, tetapi juga bertatap muka, berdiskusi langsung dengan tokoh-tokoh orientalis seperti A.J. Arberry dan R.B. Serjeant selaku promotor disertasinya. A.J. Arberry, sebagai tokoh Islamolog non-muslim juga memberikan penghargaan atas disertasi Azami sebagai karya otentik yang memenuhi standar ilmiah.¹⁵ Para tokoh orientalis seperti Robson, Wensinck, Guillaume, dan lain-lain, tidak luput dari kritik yang dilancarkan kembali oleh Azami. Pergumulan pemikiran yang ada cukup membentuk karakter pola pikir Azami, baik dalam melontarkan kritik ataupun menerima kritik balik dari mereka. Bangunan argumentasi yang Azami berikan sebenarnya telah mengikuti gaya berpikir para orientalis, meski tidak dapat lepas dari pengaruh besar al Azhar.

Memetakan posisi Azami dalam pemikiran hadis, jelaslah bahwa dirinya termasuk sarjana yang menolak kesimpulan sarjana Barat tentang kajian hadis. Akh. Minhaji misalnya memberi analisa, Azami seorang sarjana muslim yang terang-terangan memberi kritik tajam atas pemikiran Schacht tentang kesahihan hadis.¹⁶ Kritik Azami ini bukan hanya ditujukan kepada pandangan sarjana Barat, tetapi menyerang dan mengecam keras metode yang dilalui oleh mereka. Pemikiran Barat didasarkan pada sikap negatif mereka kepada Islam, sehingga metode yang digunakan tidak sepenuhnya mengikuti alur ilmiah, tetapi seringkali dibelokkan untuk kepentingan yang tidak ilmiah.¹⁷

Bagi Azami sulit kiranya menolak kebenaran hadis secara ilmiah, sebab hadis-hadis yang terdapat dalam berbagai literatur utama yang berlainan masa dan tempat manakala ditelaah akan ditemukan kesamaan. Kegiatan kritik telah berjalan sejak masa sahabat dan terus berjalan seiring perjalanan waktu, inipun telah dilakukan para ulama di setiap masanya.¹⁸ Azami mendasarkan kajiannya

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 93.

¹⁵ M.M. Azami, *Studies In Early Hadith Litetature With A Critical Edition of Some Early Tekts*, (Beirut: Al-Maktab al-Islāmi, 1968), hlm. v.

¹⁶ Akhmad Minhaji mengemukakan pendapat ini dalam konteks membahas pemikiran Schacht dan tanggapan atasnya. Azami tidak hanya terfokus pada pemikiran Schacht semata, tetapi semua sarjana Barat yang menilai hadis tidak dapat diterima. Dalam bukunya *Manhaj an-Naqd*, Azami mendiskusikan metode kritik hadis dari ulama hadis dan pemikir Barat yang menggunakan pendekatan sejarah (*mu'arikhīn*) yang terfokus pada tiga tokoh, Goldziher Schacht, dan A.J. Wensink. Lihat Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam; Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, cet. ke-1, (Yogyakarta: UII Pres, 2001), hlm. 37; M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddīsin Nasy'atuhu wa Tārikhuhu*, (Riyāḍ: Maktabah al-Kauṣar, 1990), cet. ke-3, hlm. 127-142.

¹⁷ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, cet. ke-1, (Bandung: Hikmah, 2009), hlm. 120.

¹⁸ Al-Adlabi menguraikan bagaimana kritik hadis telah ada sejak masa sahabat. Mereka saling mengkritik satu sama lain untuk menjaga keutuhan hadis Nabi saw. Al-Adlabi, *Manhaj Naqd e-Proceeding of 3rd INHAD International Muzakarah & Mu'tamar on Hadith (IMAM 2018)*. 27 December 2018. KUIS, Kajang, Selangor. Organized by **Hadith Research Institute (INHAD)**, International Islamic University College Selangor, MALAYSIA. eISBN 978-967-44741-6-4

berdasarkan manuskrip yang original. Meskipun belakangan sumber kajian Azami ini dinilai tidak akurat dan baru muncul di abad ketiga Hijriyah.¹⁹ Manuskrip ini sebagai materi utama dari berbagai hadis yang terdapat di dalam kitab al-Bukhāri. Penemuan ini digunakan Azami untuk menyangkal teori dan pandangan Goldziher, dan Schacht yang menyatakan hadis tidak dapat dipercaya secara historis, karena merupakan kreasi umat Islam jauh setelah kehidupan Nabi Muhammad saw, lalu dinisbatkan kepada tokoh otoritatif sampai kepada nabi saw.²⁰

Historisitas Periwatan Hadis

Penulisan yang selama ini dilakukan Azami terhadap kajian hadis tertuju kepada satu terma yakni hadis benar-benar peninggalan Nabi saw yang kredibel dari sisi periwatan, dan terjaga keotentikannya. Tradisi kehidupan Nabi Muhammad saw yang dibeberitakan kepada para sahabat dilakukan melalui sistem sanad. Pola periwatan semacam ini terus bergulir kepada generasi sesudahnya. Berdasarkan telaah kritis atas proses periwatan hadis, Azami berkeyakinan bahwa proses periwatan hadis dilakukan dengan penuh ketelitian dan kehati-hatian. Para ulama sendiri telah menetapkan kaidah dan ketentuan dalam menerima suatu riwayat. Syarat dan kriteria keotentikan hadis tersebut menurut Azami telah menjadi suatu ketentuan baku dan telah teruji.²¹

Selain ketentuan penerimaan riwayat hadis, menurut Azami terdapat metode yang telah lama digunakan oleh ulama hadis, termasuk kalangan sahabat telah mempraktikkannya, metode tersebut adalah metode perbandingan.²² Metode perbandingan telah berlaku sejak masa awal Islam dengan corak yang masih sederhana. Azami menjelaskan, kritik adalah memilah antara yang benar dari yang salah, maka kegiatan ini telah ada pada masa Nabi saw. Kritik dimaksud adalah mencari kebenaran suatu berita dengan mendatangi sumber berita, yakni Nabi saw, jika itu yang dimaksud dalam konteks periwatan hadis.²³ Apapun obyek yang ditelaah, manakala menyangkut teks atau dokumen termasuk di dalamnya yang telah tertulis atau masih dalam ungkapan lisan, maka metode perbandingan atau penyelidikan silang ke sumber-sumber berita dinamakan metode perbandingan. Metode ini menurutnya telah mampu mewakili semua aspek kritik hadis termasuk

al-Matn 'Inda al-'Ulamā al-Ḥadīṣ an-Nabawi, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983M/1403H), hlm. 105-132.

¹⁹ Kamaruddin Amin memberi catatan tentang manuskrip tersebut dinilai berasal dari abad Ketiga Hijriyah atau setelahnya. Sementara Azami tampaknya, demikian Amin menelaah, tidak menguji keotentikan sumber-sumber tersebut. Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji...*, hlm. 134.

²⁰ Ahmed Hasan memberi analisa senada dengan Azami tentang asumsi Schacht terkait asal-usul sunnah adalah tradisi umat Islam awal yang dinisbatkan kepada Nabi. Lihat Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-1 (India: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm. v-vi.

²¹ Ulama hadis dalam meriwayatkan hadis menggunakan beberapa metode, seperti secara lisan (*at-taḥdīṣ asy-syafahī*), membacakan hadis dari suatu kitab (*al-qirā'ah min kitāb*), metode tanya jawab (*tarīqah as-su'āl wa al-jawāb*), dan mendiktekan (*al-implā'*). M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-2, hlm. 337-360.

²² M.M. Azami, *Studies in Hadith...*, hlm. 51-52.

²³ *Ibid.*, hlm. 48.

sisi sanad dan matan. Alasannya, manakala seorang periwayat telah teruji keakuratan dalam menyampaikan berita, tentu keadaan matannya akan terjaga. Metode perbandingan dimaksud oleh Azami adalah sebagai berikut:²⁴

a. Perbandingan riwayat dari berbagai murid seorang ulama

Untuk mengilustrasikan cara kerja metode ini, Azami mengutip apa yang dilakukan oleh Ibn Maʿīn (w. 235 H) yang mengunjungi beberapa murid seorang *muhaddis* (Ḥammad ibn Salamah (w. 167 H))²⁵. Terjadilah perbincangan antara Ibn Maʿīn dengan sang murid, yakni ‘Affān yang kala itu mempertanyakan kepada Ibn Maʿīn, benarkah Ibn Maʿīn telah membacakan kitab-kitab tersebut kepada setiap murid Ḥammad. Ibn Maʿīn menjawabnya dengan menyatakan bahwa dirinya telah membacakan kitab-kitab Ḥammad kepada tujuh belas murid Ḥammad sebelum mendatangi Affān. Ibn Maʿīn tidak merasa cukup mendatangi Affān, sebab Affān tidak mau membacakan kitab sang guru (Ḥammad).

Ibn Maʿīn melanjutkan kunjungannya kepada murid Ḥammad lainnya yakni Mūsā ibn Ismāʿīl (w. 223 H).²⁶ Pertanyaan serupa diajukan oleh Mūsā kepada Ibn Maʿīn, “apakah engkau belum membacakan kitab-kitab ini kepada orang lain?”. Ibn Maʿīn menjawab; “saya telah membacakannya semua kepada tujuh belas murid Ḥammad, dan engkau (Mūsā) yang ke delapan belas”. Ibn Maʿīn mendapatkan gambaran dari apa yang dilakukannya terhadap riwayat yang bersumber dari Ḥammad ibn Salamah. Menurutnya, Ḥammad ibn Salamah telah melakukan kesalahan dan murid-muridnya pun telah berbuat hal yang sama. Metode Ibn Maʿīn sebagai salah satu upaya untuk membedakan kesalahan dari periwayatan hadis.²⁷

Azami memberi catatan dari metode ini, menurutnya digunakan oleh Ibn Maʿīn untuk mengetahui kesalahan sang guru (Ḥammad) dan murid-muridnya. Hasil dari informasi dan konfirmasi ke berbagai murid Ḥammad ini mengantarkan kepada pemahaman nilai akurasi dan tingkatan kekuatan daya hafal dari Ḥammad dan murid-muridnya. Cara ini menghasilkan landasan yang kuat mengapa para ulama

²⁴ Terdapat sedikit perbedaan yang diungkapkan Azami terkait metode yang ditawarkannya. Di dalam karyanya *Manhaj an-Naqd...*, Azami menyebut ada enam metode yakni (1) perbandingan antara riwayat sahabat yang satu dengan sahabat lain, (2) membandingkan riwayat seorang muhaddis di masa yang berlainan, (3) membandingkan riwayat dari murid-murid seorang guru, (4) membandingkan riwayat seorang muhaddis dengan ulama lain, (5) membandingkan riwayat yang berasal dari hafalan dengan yang ada dalam tulisan (kitab), dan (6) membandingkan riwayat dengan teks al-Qur’an. Sementara di dalam kesempatan yang lain Azami menyebutkan ada empat selain nomor 1 dan 4. Lihat M.M. Azami, *Studies in Hadith...*, hlm. 52. Tampaknya nomor 1 dan 4 telah termasuk dalam metode nomor 2 dan 3 yang hakikatnya sama.

²⁵ Ḥammad ibn Salamah mendapat penilaian baik dari kalangan ulama kritik hadis. di antaranya Ibn Maʿīn sendiri menilai *ṣiqah*. Al-‘Aṣmā’i mendengar dari Abd ar-Rahmān ibn Mahdi menilai periwayatan Ḥammad melalui metode *ṣima’* atau menemui ahli hadis (*liqa’*), adalah baik keadaannya. al-Mizzī, Jamāl ad-Dīn Abī al-Ḥajjaj Yūsuf, “Tahzīb al-Kamāl”: dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, biografi nomor 1482.

²⁶ Mūsā ibn Ismāʿīl al-Minqari at-Tabuzaki dinilai orang yang *ṣiqah*, di antaranya oleh Ibn Maʿīn, Abū Hātim, dan al-Bukhāri. *Ibid.*, biografi nomor 6235; Ibn Ḥajar al-Asqalāni, “at-Tahzīb at-Tahzīb” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, biografi nomor 585.

²⁷ M.M. Azami, *Studies in Hadith...*, hlm. 52-53; M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 69. e-Proceeding of 3rd INHAD International Muzakarah & Mu’tamar on Hadith (IMAM 2018). 27 December 2018. KUIS, Kajang, Selangor. Organized by Hadith Research Institute (INHAD), International Islamic University College Selangor, MALAYSIA. eISBN 978-967-44741-6-4

memasukkan seorang periwayat dan memberi penilaian kepadanya dengan berbagai istilah dan predikat seperti yang tercantum dalam kitab-kitab kritik hadis.²⁸

Metode ini seringkali digunakan oleh Ibn Maʿīn dalam menguji kebenaran suatu riwayat. Salah satu obyek kajian yang dilakukan Ibn Maʿīn adalah Ḥammad seperti di atas. Hasil dari telaah melalui metode ini, ditemukan beberapa penilaian terhadap murid-murid Ḥammad yang memiliki tingkatan keakuratan yang berbeda. Suatu hari Ismāʿīl ibn ʿAliyah menanyakan kepada Ibn Maʿīn tentang kualitas hadisnya. Ibn Maʿīn menjawab; “Anda adalah seorang yang lurus dalam riwayat hadis”. mendengar jawaban itu, lalu Ismāʿīl bertanya kembali; “Bagaimana Anda mengetahuinya?”. Saya (Ibn Maʿīn) membandingkannya dengan hadis-hadis orang lain, dan saya melihat hadis milik anda adalah benar.²⁹

Perbandingan antara suatu hadis dengan hadis lain akan membantu seorang penulis untuk mengetahui keotentikan hadis. keakuratan seorang periwayat dalam hal ini akan mempengaruhi kredibilitas dan kapasitas pribadinya. Ibn Maʿīn menggunakan metode ini tidak hanya untuk salah seorang periwayat semata, tetapi digunakan untuk setiap riwayat yang didapatkannya. Ibn Maʿīn seringkali meriwayatkan hadis sampai menulisnya sebanyak tiga puluh jalur riwayat, semuanya ditelaah lalu disimpulkan keotentikan masing-masing hadis.³⁰ Kesimpulan penilaian yang diberikan untuk para periwayat hadis seringkali berdasarkan telaah di atas. Sehingga Ibn Maʿīn memang dikenal sebagai orang yang banyak memberi kritik kepada periwayat.³¹

Studi semacam ini telah berlaku sejak masa awal Islam, di mana para sahabat dalam menerima suatu berita yang bersumber dari Nabi saw seringkali mempergunakannya. Abū Bakar dan Umar ibn Khaṭṭab adalah sosok yang sering melakukan hal serupa. Kasus Abū Bakar yang sering kali kita dengar adalah ketika seorang nenek mendatanginya untuk menanyakan bagian warisan yang menjadi haknya.³² Abū Bakar kemudian menyatakan bahwa dirinya tidak menemukan keterangan untuk sang nenek dari Kitab Allāh (al-Qurʿan). Sedangkan ia belum menerima informasi dari Rasulullah saw tentang perihal tersebut.

Abū Bakar kemudian menanyakan kepada orang-orang (sahabat lain) yang ada di sekitarnya kala itu, lalu al-Muḡīrah ibn Syuʿbah (w. 50 H)³³ berdiri kemudian memberi kabar bahwa Rasulullah saw telah menentukan untuknya (nenek) sebesar seperenam. Abū Bakar tidak menerima secara langsung apa yang diberitakan oleh al-Muḡīrah, melainkan mempertanyakan adakah seseorang yang ikut menyaksikan ketetapan itu. Kemudian Muḥammad ibn Maslamah al-Anṣārī (w. Setelah 40 H)³⁴

²⁸ M.M. Azami, *Studies in Hadith...*, hlm. 53.

²⁹ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 69-70.

³⁰ Ibn Ḥajar al-Asqalāni, “at-Tahzīb at Tahzīb...”, jld. ke-11, biografi nomor 462, hlm. 246-248.

³¹ *Ibid.*, hlm. 251-252; M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 70.

³² M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 50.

³³ Al-Muḡīrah ibn Syuʿbah ibn Masʿūd ibn Muʿtab aṣ-Ṣāqafi adalah seorang sahabat yang terkenal. Masuk Islam sebelum peristiwa Hudaibiyah. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni, “Taqrīb at-Tahzīb” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, biografi nomor 6840.

³⁴ *Ibid.*, biografi nomor 6300.

memberi kesaksian akan isi berita tersebut. Abū Bakar lalu memberikan ketetapan kepada sang nenek, bahwa dirinya menerima seperenam dalam hal pembagian warisan. Terkait kisah ini, al-Hākim an-Naisābūri menyebutkan bahwa Abū Bakar adalah orang pertama yang memelihara hadis Nabi saw dari kebohongan.³⁵

Riwayat dimaksud adalah sebagai berikut:

حدثني يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن عثمان بن إسحق بن خرشة عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها فقال لها أبو بكر ما لك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فارجعي حتى أسأل الناس فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فقال أبو بكر هل معك غيرك فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر الصديق.³⁶

Kisah masyhur lain tentang metode perbandingan dalam menerima riwayat adalah yang dilakukan oleh Umar ibn Khaṭṭab yang mengkritisi riwayat tentang meminta izin memasuki rumah orang lain sampai tiga kali. Suatu hari Abū Mūsā al-Asy'ārī berkunjung ke rumah Umar ibn Khaṭṭab, ia meminta izin dengan mengucapkan salam sampai tiga kali akan tetapi tidak diberi izin karena Umar ibn Khaṭṭab tidak mendengarnya. Lalu Umar mempertanyakan kepada Abū Mūsā, mengapa ketika itu ia tidak masuk saja. Abū Mūsā menjawab dengan menyampaikan pesan Nabi saw yang menjelaskan untuk meminta izin tiga kali manakala bertamu ke rumah orang lain. Seketika itu Umar meminta Abū Mūsā untuk mendatangkan saksi atas pernyataannya itu dengan memberi ancaman jika ia berdusta maka akan mendapat hukuman. Maka Abū Sa'īd al-Khudriyy memberikan kesaksian akan hal tersebut. Umar lalu berkomentar bukan dirinya ragu akan otentisitas pernyataan itu, melainkan untuk menegaskan bahwa orang harus lebih berhati-hati dalam meriwayatkan hadis Nabi saw.³⁷

Redaksi hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

وحدثني مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن أبا موسى الأشعري جاء يستأذن على عمر بن الخطاب فاستأذن ثلاثاً ثم رجع فأرسل عمر بن الخطاب في أثره فقال ما لك لم تدخل فقال أبو موسى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاستئذان ثلاث فإن أذن لك فادخل وإلا فارجع فقال عمر ومن يعلم هذا لئن لم تأتني بمن يعلم ذلك لأفعلن بك كذا وكذا فخرج أبو موسى حتى جاء مجلساً في المسجد يقال له مجلس الأنصار فقال إني أخبرتك عمر بن الخطاب أي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاستئذان ثلاث فإن أذن لك فادخل وإلا فارجع فقال لئن لم تأتني بمن يعلم هذا لأفعلن بك كذا وكذا فإن كان سمع ذلك أحد منكم فليقم معي فقالوا لأبي سعيد الخدري قم معه وكان أبو سعيد أصغرهم فقام معه فأخبر بذلك عمر بن الخطاب فقال عمر بن الخطاب لأبي موسى أما إني لم أتهمك ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم (رواه مالك)³⁸

Hadis di atas mencerminkan bagaimana Abū Bakar dan Umar dalam menerima suatu berita yang berasal dari Nabi saw. Umar selalu meminta kesaksian dua orang sebagai syarat untuk menerima suatu hadis. Azami memberi komentar akan perihal di atas, bahwa dalam beberapa riwayat Umar tidak konsisten dalam

³⁵ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 50.

³⁶ Mālik ibn Anas, "Muwaṭṭa' Imam Mālik" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, juz ke-3, nomor hadis 593, hlm. 497.

³⁷ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 51.

³⁸ Mālik ibn Anas, "Muwaṭṭa' Imam Mālik...", jld. Ke-6, hlm. 50, nomor hadis 1520.

mensyaratkan dua orang saksi. Azami memberi beberapa contoh hadis yang diterima oleh Umar tentang hadis-hadis hukum tanpa.³⁹

b. Perbandingan pernyataan seorang ulama pada beberapa waktu berbeda

Azami menyatakan bahwa metode ini telah dilakukan sejak masa kehidupan sahabat. ‘Aisyah salah satu orang yang menggunakan metode semacam ini dalam menguji keakuratan seorang periwayat hadis. ‘Urwah ibn az-Zubair (21-91/92 H)⁴⁰ mengkisahkan, suatu hari ‘Aisyah berkata kepadanya agar menemui Abd Allāh ibn ‘Amr (w. 65 H),⁴¹ tentang suatu ilmu (hadis) dari Rasulullah saw. Alasan “‘Aisyah menghendaki demikian, sebab dirinya mengetahui bahwa ibn ‘Amr adalah salah seorang sahabat yang banyak mengetahui tentang hadis Nabi saw. ‘Urwah lalu menemui Ibn ‘Amr, kala itu keduanya hendak melaksanakan ibadah haji. Ibn ‘Amr menyampaikan berita perihal hilangnya ilmu seiring dengan wafatnya para ahli ilmu (ulama).⁴² Hadis dimaksud adalah:

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال حدثني مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. (رواه البخاري و مسلم)⁴³

Setelah itu ‘Urwah menemui ‘Aisyah dan menyampaikan apa yang didapatkannya dari Ibn ‘Amr. ‘Aisyah ketika itu tidak merasa puas akan berita ini. lalu ‘Aisyah berkata: “Anda mengabarkan hadis ini bahwa dia (Ibn ‘Amr) telah mendengar dari Nabi saw ?” setelah setahun berlalu, kemudian ‘Urwah diminta menanyakan hadis serupa ketika telah kembali dari beribadah haji. Hal itu dilakukan oleh ‘Urwah dan menanyakan kepada Ibn ‘Amr, lalu menjawabnya dengan jawaban yang sama seperti sebelumnya. Kemudian ‘Urwah menemui ‘Aisyah dan menceritakan kepadanya akan jawaban yang didapatkan kedua kalinya dari Ibn ‘Amr. ‘Aisyah berkomentar; “Saya kira dia benar, sebab ia (Ibn ‘Amr) tidak menambah sesuatu apapun dan tidak pula menguranginya”.⁴⁴

³⁹ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 51-56.

⁴⁰ ‘Urwah ibn Zubair ibn ‘Awwām ibn Khuwailid Abū Abd Allāh, seorang yang banyak meriwayatkan hadis dari Aisyah dan sahabat Nabi saw lainnya. Ibn Hibbān menyebutkan di dalam kitab “aš-Šiqāṭ”, ‘Urwah adalah salah seorang yang utama dari kalangan penduduk Madinah. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni, “at-Tahzīb at-Tahzīb” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, juz ke-7, biografi nomor 352, hlm. 163-166.

⁴¹ Abd Allāh ibn ‘Amr adalah salah seorang sahabat Nabi saw yang banyak meriwayatkan hadis. Abu Hurairah pernah menyatakan bahwa Ibn ‘Amr adalah salah seorang yang banyak memiliki hadis, disebabkan ia rajin menulis hadis sedangkan Abū Hurairah tidak demikian. Ibn Ḥajar menyebut Ibn ‘Amr wafat tahun 65 H di Mesir. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni, “at-Tahzīb at-Tahzīb”..., Jld. ke- 5, biografi nomor 575, hlm. 294-295.

⁴² M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 68.

⁴³ Al-Bukhāri, “Ṣaḥīḥ al-Bukhāri” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, juz ke-1, nomor hadis 98, hlm. 176; Muslim ibn Ḥajjaj, “Ṣaḥīḥ Muslim” *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, juz ke-13, nomor hadis 4828, hlm. 160.

⁴⁴ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 68.

Metode ini tentu akan mudah dilakukan manakala sumber berita mudah ditemui. Selain itu, terdapat suatu gambaran betapa para sahabat Nabi saw benar-benar serius dalam memperoleh hadis dan keterangan yang bersumber dari Nabi saw, meskipun berselang waktu yang cukup lama. Ini juga menunjukkan kehati-hatian yang amat besar dari mereka untuk tidak dengan mudah mengetahui kebenaran suatu hadis. Pemahaman lain yang dapat diperoleh dari metode ini, selain untuk mengetahui keakuratan seorang periwayat dalam menyampaikan hadis, juga untuk mengetahui adanya perubahan pada sisi matan. Redaksi hadis tetap menjadi standar penentu dalam menerima kebenaran suatu hadis. Jika Abd Allāh ibn ‘Amr berbeda dalam menyampaikan hadis tersebut di atas, tentu akan terlihat bahwa terdapat perubahan matan. Kesimpulan dari ‘Aisyah yang menerima berita tersebut juga akan mempertanyakan keakuratan Ibn ‘Amr.

c. Perbandingan ungkapan lisan dengan dokumen tertulis

Metode periwayatan hadis yang digunakan oleh para periwayat sebenarnya banyak menggunakan lisan, hal ini dapat dilihat dari berbagai bentuk (*sīgat*) periwayatan hadis. Hampir semua metode yang digunakan diklaim lebih cenderung bertumpu pada kemampuan lisan dan hafalan seorang periwayat. Hal ini tidak disepakati seluruhnya oleh Azami, di mana ia menyatakan bahwa periwayatan hadis dengan tulisan dinilai lebih tepat dan akurat dibanding dengan periwayatan yang hanya berdasarkan hafalan.⁴⁵ Alasannya adalah kemampuan ingatan seseorang dapat hilang dan berubah, berbeda dengan tulisan yang tetap terjaga tanpa ada perubahan manakala tersimpan dengan baik. Istilah *haddāšana* yang digunakan dalam meriwayatkan hadis dinilai oleh kebanyakan ulama sebagai bentuk periwayatan menggunakan lisan semata. Padahal itu bisa saja menggunakan metode tertulis atau dengan membaca kitab.⁴⁶

Kebanyakan pengkaji hadis kalangan Barat melakukan kesalahan dalam memahami ungkapan *haddāšana* dalam periwayatan hadis. Istilah ini diasumsikan hanya untuk penyebaran hadis melalui lisan semata, dan tidak pernah digunakan untuk membaca dokumen tertulis. Kekeliruan ini berangkat dari ketidakpahaman mereka terhadap istilah-istilah yang digunakan dalam periwayatan hadis. Di antara pengkaji hadis dimaksud adalah Margoliouth, dan Alphonse Mingana (1881-1937 M).⁴⁷ Azami menjelaskan kesalahan Mingana terungkap ketika menjelaskan maksud istilah *haddāšana* hanya terkait dengan penuturan lisan atau pengajaran hadis secara lisan.

Perihal yang sama, Margoliouth mengira bahwa penyebaran hadis sejak awal memang menggunakan lisan, dan ini lebih diutamakan daripada melalui tulisan.⁴⁸

⁴⁵ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 71.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 72.

⁴⁷ Alphonse Mingana adalah seorang orientalis yang juga seorang pendeta dari Irak, memiliki ayah seorang pendeta dari kependetaan gereja Kaldaniyah Roma. Mingana Dilahirkan di Sharanesh, Syiria dan meninggal di Birmingham, Inggris. Lihat Abd ar-Rahmān Badawi et.al., *Ensiklopedia Tokoh Orientalis*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 390-394; M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 19 dan 293-294.

⁴⁸ M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 293.

Sementara sebagian besar sarjana Barat menggeneralisasikan hadis-hadis yang ada di dalam kitab-kitab hadis baru direkam dalam bentuk tulisan untuk pertama kalinya oleh sang penulis kitab tersebut. Kesalahan utama dari asumsi tersebut adalah ketidakjelasan mereka dalam memahami istilah-istilah dalam periwayatan hadis.⁴⁹

Pemahaman di atas tidak seiring dengan apa yang dialami dan dilakukan oleh kalangan ulama hadis. Aḥmad ibn Ḥanbal (164-241 H) misalnya, pernah menyatakan dalam mencari hadis terkadang ia menerima riwayat dari suatu masyarakat (kaum) berdasarkan hafalan mereka, kadangkala juga melalui catatan yang ada di dalam kitab (buku) mereka. Periwayatan melalui catatan kitab ternyata lebih akurat.⁵⁰

Lebih jauh dapat dilihat dari apa yang telah dilakukan para sahabat di masa kehidupan mereka. Beberapa nama dari kalangan sahabat telah melakukan penulisan hadis untuk kepentingan diri mereka sendiri. Meski untuk kepentingan individu mereka tetapi hal yang sama juga dilakukan ketika memberikan informasi (mentransmisi) hadis kepada orang lain. Meski ada larangan dari Nabi saw untuk menulis hadis, tetapi bagi mereka yang mampu membedakan antara kebenaran suatu riwayat dengan ayat al-Qur'an, tampaknya sahabat tetap melakukannya.⁵¹

Abū Umamah al-Bāhili (10 SH-81 H) termasuk orang yang membolehkan penulisan hadis. Azami mencatat bahwa hadis Abū Umamah juga ditulis oleh al-Qāsim asy-Syāmi. Khālid ibn Zaid atau Abū Ayyūb al-Anṣāri (w. 52 H) juga menulis hadis dan terkadang ia memberikan isi hadis tersebut kepada orang lain untuk meriwayatkannya. Selain itu masih banyak sahabat lain yang menulis hadis. Azami menyebutkan ada lima puluh sahabat Nabi saw yang melakukan penulisan hadis. Tulisan mereka kemudian diberikan kepada orang lain (murid-muridnya) untuk memberikan informasi tentang hadis Nabi saw.⁵²

Kondisi demikian terus bergulir ke masa selanjutnya, yakni para tabi'in. Jumlah tabi'in yang lebih banyak dari sahabat menuntut adanya metode tulisan dalam penyebaran hadis Nabi saw. Kemauan mereka dalam menulis hadis memang tidak sama, ada yang suka menulis hadis dalam meriwayatkan hadis tetapi ada pula yang mengandalkan kekuatan hafalan. Sehingga Ibrāhīm ibn Yazīd an-Nakhā'i al-A'wār (47-96 H) pernah menyatakan banyak orang enggan menulis, sebab inilah Ibrāhīm an-Nakhā'i termasuk orang yang kurang senang menulis hadis.⁵³

Melacak kebenaran riwayat hadis yang dilakukan secara lisan menggunakan tulisan hadis. Tujuannya mencari kesesuaian antara apa yang dilafalkan dengan yang tertulis. Model penyampaian hadis melalui metode ini telah lama dilakukan oleh para periwayat hadis. Azami menjelaskan metode seperti ini dengan mengambil contoh

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 293.

⁵⁰ Hal ini sekaligus memperkokoh klaim Azami yang menyatakan bahwa periwayatan hadis sejak masa awal tidak hanya melalui lisan dan hafalan semata, tetapi juga tertulis. M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 72.

⁵¹ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. I, hlm. 92.

⁵² M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld ke-1, hlm. 92-142.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 143.

pengalaman yang dari Muḥammad ibn Muslim (w. 170 H)⁵⁴ dan al-Faḍl ibn Abbas.⁵⁵ Keduanya kala itu sedang belajar hadis di hadapan Abū Zur'ah (w. 264 H), mereka memperdebatkan sebuah riwayat yang satu sama lain memiliki hadis sama tetapi dalam bentuk yang berbeda. Keduanya lalu meminta kepada Abū Zur'ah untuk mencari kebenaran hadis tersebut. Abū Zur'ah lalu merujuk kepada sebuah kitab (buku) dan menemukan hadis yang dicari, di mana hasilnya menunjukkan bahwa hadis milik Muḥammad ibn Muslim adalah salah.⁵⁶

Ibn Abi Ḥātim ar-Rāzi (w. 327 H) menceritakan, Abd ar-Rahmān ibn Umar menyebutkan suatu hadis ia terima dari jalur Abū Hurairah (19 SH-59 H) dari Nabi saw tentang shalat zūhur boleh diundur dari awal waktunya pada musim panas. Abū Zur'ah mengkritik kesalahan riwayat tersebut, sebenarnya hadis tersebut bukan diriwayatkan dari Abū Hurairah, melainkan dari Abū Saīd al-Khudriy (w. 74 H)⁵⁷. Azami menambahkan, Abd ar-Rahmān ibn Umar mengingat-ingat kritik dari Abū Zur'ah itu. Sesampainya di rumah, Abd ar-Rahmān ibn Umar mengecek lagi, dan menemukan jawabannya. Ternyata apa yang disampaikan Abū Zur'ah adalah benar dan dirinya salah. Lalu Abd ar-Rahmān ibn Umar menyurati Abū Zur'ah, mengaku salah dan meminta Abū Zur'ah kiranya menyampaikan kesalahan itu kepada orang yang mendengar ucapannya.⁵⁸

حدثنا عمر بن حفص بن غياث قال حدثنا أبي قال حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم (رواه البخاري)⁵⁹

Sedangkan hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah bukanlah melalui jalur Abi Shālih, melainkan melalui jalur riwayat Abī Salamah ibn Abd ar-Rahmān. Kesalahan periwayatan hadis yang dilakukan Abd ar-Rahmān ibn Umar ini terjadi karena ketika menyampaikan hadis melalui ingatannya. Setelah pengecekan dilakukan Abd ar-Rahmān ibn Umar yang berawal dari kritik Abū Zur'ah sebagaimana tersebut di atas, nyatalah kesalahan dalam periwayatan tersebut. Riwayat Abī Salamah ibn Abd ar-Rahmān dari Abū Hurairah tersebut adalah sebagai berikut:

حدثنا محمد بن رمح أخبرنا الليث عن ابن شهاب عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم - (رواه مسلم)⁶⁰

⁵⁴ Para ulama memberi penilaian kepada Muḥammad ibn Muslim sebagai orang yang *siqah*. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni, "at-Tahzīb at-Tahzīb" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, Jld. ke-9, hlm. 390-393, Biografi nomor 729.

⁵⁵ An-Nasā'i dan Maslamah menilai Faḍl ibn Abbas seorang yang *siqah*. Pada kesempatan lain an-Nasā'i menyebutnya *lā ba'sa bih*. Ibn Ḥajar tidak mencantumkan informasi tahun wafatnya. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni, "at-Tahzīb at-Tahzīb" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-8, hlm. 251, biografi nomor 513.

⁵⁶ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 72. Lihat ar-Rāzi, Abd ar-Rahmān ibn Abī Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Manẓar at-Tamimi al-Hanzali, "al-Jarḥ wa at-Ta'dīl" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, pada bagian *Taqdimah*, jld. ke-1, hlm. 337.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 336

⁵⁸ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 73.

⁵⁹ Al-Bukhāri, "Ṣaḥīḥ al-Bukhāri" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-2, hlm. 366, hadis nomor 505.

Metode perbandingan yang bertumpu kepada tulisan dinilai oleh kalangan ulama hadis sebagai salah satu metode kritik hadis yang amat baik, sebagaimana pendapat Ahmad ibn Hanbal di atas. Keakuratan dalam meriwayatkan hadis menjadi terjaga manakala tulisan hadis tersebut ada sebagai bahan perbandingan, demikian pula sebaliknya.

d. Perbandingan riwayat dengan teks al-Qur'an terkait

Kebenaran al-Qur'an telah mutlak, baik menurut kalangan jumhur ulama maupun kesaksian Allāh swt sendiri. Selain sebagai pijakan utama dalam mencapai kebenaran, al-Qur'an sendiri telah memberi tuntunan agar umat Islam memperhatikan informasi yang berasal dari orang yang akan membuat kerusakan (fasik).⁶¹ Hadis yang diuji dengan al-Qur'an memiliki keakuratan yang tinggi.

Azami mengisyaratkan bahwa Umar ibn Khaṭṭab telah menggunakan metode ini. Dalam riwayat yang terkenal, Umar menolak keinginan Fatimah binti Qais yang telah dicerai oleh suaminya Abū 'Amr ibn Hafṣ. Sedangkan dirinya menyatakan bahwa Rasulullah saw tidak memberikannya peluang untuk mendapat uang santunan atas perceraian tersebut. Umar dengan tegas menyatakan bahwa riwayat dari Fatimah binti Qais perlu ditelaah kembali berdasarkan penjelasan al-Qur'an.⁶² Komentar Umar terkait riwayat ini adalah:

لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِ امْرَأَةٍ جَهَلَتْ أَوْ نَسِيَتْ.

Dalam kaitan ini Umar tidak menerima riwayat tersebut karena dinilai bertentangan dengan kandungan al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw lainnya. Para ulama berselisih pandangan dalam perceraian (*talaq*) ba'in, Umar ibn Khaṭṭab dan Abū Hanifah menyatakan bahwa perempuan yang dicerai itu tetap mendapat jaminan nafkah dan tempat tinggal. Sementara Ibn Abbas dan Ahmad ibn Hanbal menyatakan tidak mendapat nafkah dan tempat tinggal. Asy-Syāfi'i dan Mālik ibn Anas cenderung menyatakan perempuan tersebut terhalang mendapatkan nafkah dan tempat tinggal.⁶³ Sementara para ulama lainnya memberi penekanan bahwa perempuan itu mendapat keduanya, dengan berhujjah pada ayat ke-6 surat *at-Talaq*:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ

(Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu)

Selain Umar, 'Aisyah adalah orang yang sering menggunakan ayat al-Qur'an sebagai standar penerimaan hadis Nabi saw. *Ummul mukminin* ini menjadikan ayat al-Qur'an sebagai tolok ukur untuk menilai kebenaran suatu hadis dan memilah periwayatan yang salah dalam meriwayatkan hadis atau yang telah berbuat dusta.⁶⁴ Dalam sebuah riwayat, ketika Umar mendapat musibah (ditikam seseorang ketika

⁶⁰ Muslim ibn Ḥajjaj, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-3, hlm. 301, hadis nomor 972.

⁶¹ Al-Qur'an menegaskan di dalam surat *al-Hujurat* ayat 6.

⁶² M.M. Azami, *manhaj an-Naqd...*, hlm. 77.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 77.

⁶⁴ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 77.

shalat subuh), masuklah Şuhaib (w. 38 H)⁶⁵ dengan menangisi Umar. Lalu Umar menanyakan kepada Şuhaib: Mengapa Anda menangisiku ? Rasulullah saw telah bersabda: bahwa seorang mayat akan diazab di alam kubur oleh Allāh disebabkan karena ditangisi oleh keluarganya. Hadis dimaksud adalah:

حدثنا عبدان قال أخبرني أبي عن شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت يعذب في قبره بما نوح عليه. (رواه البخاري)⁶⁶

Ibn Abbas menyatakan ketika Umar ibn Khaṭṭab wafat, dikatakan demikian kepada ‘Aisyah. ‘Aisyah menjawab: Semoga Allāh memberi rahmat-Nya kepada Umar. Demi Allāh Rasulullah tidak mengatakan bahwa Allāh sungguh akan mengazab seorang mukmin (di alam kubur) karena keluarganya telah menangisinya. Tetapi Rasulullah saw menyatakan: Bahwa Allāh akan menambah azab-Nya bagi orang kafir yang ditangisi oleh keluarganya. Cukupilah kalian berpegang kepada firman Allāh: *wa lā taziru wāzīrah wizra ukhrā*.⁶⁷ Ketika melakukan kritik atas hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Umar ini, ‘Aisyah memberi komentar: Semoga Allāh mengampuni Abī Abd ar-Rahmān (Umar), sebenarnya dirinya tidaklah berdusta, akan tetapi telah lupa atau salah.⁶⁸

Demikian beberapa metode perbandingan yang dapat dilakukan untuk menyaring antara riwayat yang benar-benar otentik dari yang tidak. Meski Azami tidak memastikan apakah hanya empat jenis perbandingan ini yang digunakan oleh kalangan sahabat Nabi saw ataukah ada yang lain. Azami tampaknya tidak memastikan secara kongkret tentang hal ini. Yang jelas metode ini digunakan untuk mengetahui tingkatan para periwayat dan memberi penilaian kepada mereka dalam periwayatan hadis.

Berangkat dari apa yang diungkapkan oleh Azami di atas, tampaknya Azami juga menelaah keotentikan suatu hadis berdasarkan pada kritik matan. Ketentuan-ketentuan tersebut mengisyaratkan bahwa metode perbandingan yang disodorkan Azami juga menyangkut kritik matan. Meski dalam beberapa uraian di atas dapat tergambar bagaimana keakuratan seorang periwayat akan dapat dilihat dari bagaimana meriwayatkan hadis. Sebagaimana kebanyakan ulama hadis yang tidak secara jelas membuat kriteria kritik hadis berdasarkan matan.⁶⁹ Azami tampaknya mencukupkan pada keempat metode di atas. Menurutnya beberapa metode tersebut sebagai cikal bakal kritik hadis.

Alasan berstatus *ṣiqah* (tepercaya dan akurat), maka secara langsung kebenaran kandungan hadis akan terjaga. Seorang yang *ṣiqah* tidak akan melakukan

⁶⁵ Şuhaib ibn Sinān Abū Yahya ar-Rūmi. Ada yang mengatakan nama aslinya adalah Abd Mālik, seorang sahabat yang masyhur. Meninggal pada masa khalifah Alī ibn Abī Ṭālib, meski ada yang menyebutkan meninggal sebelumnya. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqalāni “Taqrīb at-Tahzīb” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-2, hlm. 278, biografi nomor 2954.

⁶⁶ Al-Bukhāri, “Şaḥīḥ al-Bukhāri” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-5, hlm. 38, hadis nomor 1210.

⁶⁷ M.M. Azami, *Manhaj an-Naqd...*, hlm. 78.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 78.

⁶⁹ Azami menggarisbawahi bahwa keempat metode tersebut merupakan prinsip utama dalam kritik hadis. Untuk kritik matan telah tersimpul dalam keempat metode tersebut, khususnya pada metode point d, meski tolok ukurnya adalah al-Qur’an. Lihat M.M. Azami, *Ibid.*, hlm. 79.

dusta dalam riwayat. Meski demikian pada kenyataannya banyak matan hadis yang satu sama lain terdapat perbedaan. Ada kemungkinan antara periwayat itu ada yang menyampaikan hadis melalui lafalnya, dan adapula yang menggunakan kalimat lain tetapi memiliki kandungan makna yang sama (*riwayat bi al-makna*).

Sebagian besar ulama hadis memberikan statemen bahwa kredibilitas seorang periwayat hadis amat menentukan keakuratannya dalam penyampaian hadis. Dalam kaitan ini an-Nawawi misalnya pernah menyampaikan bagaimana kedudukan sanad hadis terhadap kondisi matan hadis. Muḥammad ibn Sīrin (w. 110 H) pernah menyampaikan betapa pentingnya kedudukan seorang periwayat. Ibn Sīrin menegaskan bahwa ilmu ini (hadis) bagian dari agama, hendaknya umat Islam memperhatikan dari mana asal informasi tentang agama ini diambil.⁷⁰ An-Nawawi menggambarkan sanad dan matan hadis ibarat seekor hewan dengan kakinya.⁷¹

Bukti dari betapa urgennya sanad dalam suatu riwayat, sampai-sampai ada yang menyatakan bahwa keberadaan suatu hadis yang redaksinya bermasalah disebabkan karena sang pembawa berita itu juga bermasalah. Jika suatu matan hadis dinilai *syāz* ini dikarenakan periwayatnya juga berstatus *syāz*.⁷² Berangkat dari sini maka wajar saja jika Azami tampaknya mengikuti jejak para ulama hadis yang lebih mementingkan kritik sanad dalam menentukan keotentikan hadis. Para periwayat yang benar-benar akurat dalam menyampaikan hadis tentu akan menjamin otentiknya matan, demikian pula sebaliknya.

Besarnya penempatan sanad dalam kritik hadis, sampai-sampai Azami tidak memberikan posisi yang cukup berarti kepada akal dalam menentukan keotentikan suatu hadis. Menurutnya, penempatan akal seiring dengan pelaksanaan setiap tahapannya dalam kritik hadis. Akan tetapi keberadaan akal secara khusus tidak banyak membantu dalam menentukan keotentikan hadis. Banyak redaksi hadis yang secara akal tidak dapat diterima atau paling tidak sulit dimengerti, tetapi secara sanad dan sejarah memang dapat dinyatakan otentik. Akal ditampatkan pada saat suatu periwayatan itu bertentangan dengan akal.⁷³

Azami memberikan gambaran tentang beberapa hadis yang menurut standar akal sulit diterima akan kebenaran dan hakikat dibalik kandungan hadis tersebut. Di antaranya adalah Nabi saw seringkali tidur dengan sisi kanan badannya, Nabi saw suka membaca doa-doa tertentu menjelang dan ketika bangun tidur, terbiasa minum air dalam tiga teguk dengan menggunakan tangan kanan untuk minum dari kendi, dan lain sebagainya.⁷⁴

Berdasarkan beberapa uraian di atas telah terlihat bagaimana keberadaan Azami dalam pemikiran hadis jika disandingkan dengan para ulama. Sebagaimana telah dimaklumi bahwa latar belakang kajian hadis yang dilakukan Azami lebih tepat

⁷⁰ Ungkapan masyhur Muḥammad ibn Sīrin ini kemudian menjadi sandaran para ulama hadis untuk memperhatikan secara benar sumber-sumber riwayat hadis (periwayat, sanad). Muslim ibn Hajjaj, “*Ṣaḥīḥ Muslim*” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-1, hlm. 33.

⁷¹ An-Nawawi, *Muqaddimah Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), jld. ke-1, hlm. 88.

⁷² Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 55.

⁷³ M.M. Azami, *Studies in Hadith...*, hlm. 57.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 57.

jika dikatakan sebagai upaya untuk menjaga sunnah Nabi saw dari serangan orientalis. Beberapa pemikiran Azami di atas telah teridentifikasi lebih jelas sebagai kritik tajam terhadap berbagai keraguan yang dimunculkan para orientalis. Berangkat dari sini pula akan tergambar bagaimana posisi dan kontribusi Azami dalam studi hadis.

Pembuktian Periwatan Hadis Melalui Tulisan

Pemikiran utama Azami dalam studi hadis tidak lepas dari problematika keotentikan hadis. Tema besar ini mencakup semua bahasan hadis termasuk di dalamnya yang paling urgen adalah penulisan hadis di masa awal Islam, pembuktian sistem sanad yang mendukung otentisitas periwatan hadis, dan penulisan hadis ke sumber asli dalam bentuk manuskrip (*makhṭūṭ*). Apakah ide pemikiran tersebut benar-benar orisinal hasil pemikiran Azami atau merupakan ide yang diadopsi dari berbagai kalangan ulama hadis sebelumnya? Penelusuran ini penting dilakukan sebab gagasan Azami tersebut merupakan kesatuan bangunan pemikiran yang secara kontinu menjadi landasan pemikirannya. Inti pemikiran Azami tertuju kepada statemen hadis secara historis adalah otentik. Ini didukung dari sistem penyebarannya menggunakan lisan dan tulisan, disampaikan berdasarkan pijakan kredibilitas dan akurasi yang tinggi oleh para periwayat sampai masa kodifikasi.

Azami bukanlah orang pertama yang melakukan penulisan hadis, telah banyak para ulama dan pengkaji hadis yang mendahuluinya. Azami hidup tidak dalam kondisi hampa pemikiran dan peradaban, melainkan telah bergulir pemikiran-pemikiran yang cukup berpengaruh terhadap pola pikir yang dibangunnya. Namun demikian terdapat beberapa sumbangsih tersendiri dari Azami dalam studi hadis. Keunikan dan orisinalitas inilah yang mampu disumbangkannya dalam perkembangan studi hadis.

Azami secara sistematis membangun paradigma yang berbeda tentang hadis Nabi saw, dibandingkan dengan para pemikir lain. Perbedaan ini terletak dari kecermatan Azami dalam menyikapi tema-tema krusial menyangkut keotentikan hadis. Arah pemikiran yang dimunculkannya memang cenderung mencari pijakan ilmiah untuk mendukung pandangannya dan membantah beberapa persepsi “miring” dari kalangan orientalis dan para pemikir yang seiring dengan mereka. Isu penting yang tidak bisa lepas dari perdebatan para pemikir itu adalah seputar penulisan hadis di masa awal Islam. Sementara telah ada larangan resmi dari Nabi saw sendiri.

Daniel W. Brown menyatakan, bagi para pendukung pencatatan hadis di masa awal mesti memberikan argumen bagaimana Nabi saw sendiri melarang penulisan hadis. Jika Nabi saw sendiri telah melarang untuk menulis hadis, berarti ia (Nabi) tidak menginginkan kata-katanya dipandang mengikat.⁷⁵ Statemen di atas juga dapat

⁷⁵ Brown menyatakan: *Proponents of the recording of hadith must first answer the argument that Muḥammad himself prohibited the writing of hadith.* (Pendukung pencatatan awal hadis pertama-pertama mesti menjawab argumen tentang Muḥammad sendiri telah melarang penulisan hadis). Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 91.

dijadikan dasar, jika benar telah terjadi penulisan hadis, tentunya sekarang ini dapat ditemukan bukti dari penulisan tersebut, meskipun sebagian.⁷⁶

Untuk mengomentari pertanyaan di atas, baik kepada Brown atau lainnya, Azami memberi bukti-bukti kongkret adanya penulisan hadis, diiringi dengan argumennya. Wajar saja jika ia juga memberi kritik atas pandangan Barat dan kalangan muslim tentang beberapa hal, seperti penulisan hadis yang terlambat dan sistem sanad yang dipandang tidak otentik. Paradigma baru tentang penulisan hadis dapat dikatakan sebagai kontribusi Azami untuk mengokohkan hadis telah tertulis di masa Nabi saw. Sumbangsih pandangan Azami ini dapat dilihat dari upaya kerasnya meyakinkan bahwa hadis benar-benar telah ditulis oleh kalangan sahabat dan ditransmisikan kepada tabi'in. Kodifikasi hadis di akhir abad pertama Hijriyah merupakan kegiatan berkelanjutan dari penulisan hadis masa-masa sebelumnya. Ide pemikiran Azami ini menolak arus pemikiran ulama hadis tentang vakumnya kegiatan tulis menulis hadis di masa awal Islam.

Ketika meneliti hadis-hadis tentang larangan menulis hadis, Azami menemukan kontradiksi antar riwayat tersebut. Kontradiksi ini disebabkan di antara orang-orang yang meriwayatkan hadis itu di satu tempat menyampaikan hadis bahwa Nabi saw melarang untuk menulis hadis. Sementara di satu tempat mereka juga meriwayatkan hadis yang menganjurkan untuk menulis hadis, kecuali beberapa orang saja. Hal yang menarik lagi, Azami menambahkan, bahwa mereka sendiri menulis hadis atau hadis-hadis mereka ditulis oleh orang lain.⁷⁷

Secara mendalam Azami melakukan kritik atas hadis-hadis dimaksud melalui studi sanad atas para periwayat. Penulis akan berupaya menguji kritik yang dilakukan oleh Azami dengan mencari referensi kepada pendapat para ulama kritik hadis.

Ibn Hajar menyatakan:

ان آثار النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن في عصر أصحابه وكبار من تبعهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين: أحدهما أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم، وثانيهما لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم، كانوا لا يعرفون الكتابة.⁷⁸

(Bahwa Hadis Nabi saw belum disusun dan dibukukan pada masa sahabat dan tabi'in besar. Hal ini disebabkan dua hal: Pertama, awalnya mereka memang dilarang untuk menulis hadis seperti yang dijumpai dalam Sahih Muslim, yakni karena khawatir tercampur dengan al-Qur'an al-'Azim. Kedua, hafalan mereka amat kuat dan otak mereka juga cerdas, sebab lain kebanyakan mereka memang tidak mampu menulis).

Azami, sebagaimana telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, tidak sependapat dengan para ulama yang menyatakan bahwa hadis belum ditulis pada masa sahabat dan tabi'in tua. Alasannya adalah karena adanya larangan untuk menulis hadis dan kebanyakan kalangan mereka lebih mengutamakan hafalan dalam

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 91.

⁷⁷ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-1, hlm. 72.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 72.

melestarikan hadis Nabi saw.⁷⁹ Pendapat ini telah terbangun secara kokoh dan menyebar di kalangan ulama hadis berikutnya. Sosok Ibn Hajar yang terkenal sebagai ahli hadis telah memperkuat sangkaan ini.

As-Sibā'i mengakui adanya upaya penulisan hadis dalam bentuk yang sederhana, bukan dalam bentuk *tadwīn*, di masa Rasulullah.⁸⁰ Pendapat ini dikukuhkan dengan riwayat tentang perintah Nabi saw kepada sahabat untuk menuliskan ucapannya untuk Abū Syah. Berkait dengan peristiwa Khuza'ah yang telah membunuh seseorang dari Banī Lais di masa pembebasan kota Makkah. Terdapat pula riwayat yang menyebut Rasulullah saw menulis beberapa surat yang dikirim untuk para pemimpin dan raja di sekitar Jazirah Arab untuk masuk Islam.⁸¹

Sebagian sahabat kala itu saling mempertanyakan perilaku ibn 'Amr ibn 'Ash yang seringkali menulis ucapan-ucapan Nabi saw. Menurut mereka, Nabi saw suatu saat berucap dalam keadaan marah dan tidak. Menanggapi keadaan ini ibn 'Amr menghadap Nabi saw dan menceritakan apa yang dialaminya. Nabi saw menjawab dengan memberi izin kepadanya dengan menegaskan bahwa yang keluar dari mulutnya adalah kebenaran.⁸²

Menurut Azami, ketiadaan penulisan hadis sama sekali di masa Nabi saw itu tidak benar dan berseberangan dengan realita empirik. Azami mengutip pendapat ibn Sa'd yang menyatakan, kesempurnaan seseorang pada masa jahiliyyah dan awal Islam ada tiga; mampu menulis, berenang, dan memanah.⁸³ Bangsa Arab di masa jahiliyyah telah menyadari pentingnya tulis menulis, meski mereka belum mampu menggunakannya sebagaimana mestinya. Azami menggarisbawahi, ini terjadi karena mereka belum memerlukannya dalam kehidupan sehari-hari. Namun menurut Azami banyak informasi yang menunjukkan masa sebelum kedatangan Islam di belahan dunia Arab telah terdapat "kegiatan pendidikan".⁸⁴

Bangsa Arab sebelum kedatangan Islam adalah bangsa yang *ummi*, tidak kenal membaca dan menulis. Kecuali negeri Yaman yang telah mampu menulis dan dikenal dengan sebutan tulisan musnad (*al-khaṭ al-musnad*). Penyebaran model tulisan yang ada di Yaman terus menyebar ke negeri-negeri lain seperti Hirah, Anbar, dan Makkah, kecuali suku Badui.⁸⁵ Kebiasaan menulis ini tidak berkembang di Jazirah Arab, mereka lebih senang menggunakan kekuatan hafalan untuk menjaga syair-syair, nasab keturunan, sesuatu yang menjadi kebanggaan, dan hari-hari penting. Akan tetapi lambat laun perubahan terjadi di kalangan Arab jahiliyyah.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 72.

⁸⁰ as-Sibā'i, Mustafā, *as-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyri' al-Islāmi*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1998), hlm. 77.

⁸¹ Muḥammad Muḥammad Abū Syuhbah, *Fī Rihāb...*, hlm. 18; as-Sibā'i, *as-Sunnah wa Makānatuhā...*, hlm. 77; Aḥmad Umar Ḥasyim, *as-Sunnah an-Nabawiyah wa 'Ulūmuhā*, (ttp: Maktabah Garīb, tt.), hlm. 58.

⁸² as-Sibā'i, *as-Sunnah wa Makānatuhā...*, hlm. 78.

⁸³ M.M. Azami, *Kuttāb an-Nabī saw*, cet. Ke-3, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1401H/1981), hlm. 17; M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-1, hlm. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 44.

⁸⁵ Muḥammad Muḥammad Abū Ḥāw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, (al-Qāhira: Maṭba'ah Miṣrā, 1378 H/1958 M.), hlm.119.

Sebagian mereka ada yang melakukan kegiatan pembelajaran bagi anak-anak mereka untuk menulis dan membaca.

Dampak dari kegiatan pembelajaran kepada anak-anak itu, di masa selanjutnya terus bergulir kegiatan tertentu pada masa jahiliyyah seperti perlombaan pembacaan puisi atau syair. Seperti syair Alī ibn Abū Ṭālib yang dibaca di hadapan orang-orang Quraisy tentang keberadaan Nabi Muḥammad saw sebagai Nabi seperti Mūsā as.⁸⁶ Azami menyebut beberapa tempat negeri yang telah ada kegiatan “pendidikan” meski keadaannya masih cukup sederhana. Tempat-tempat dimaksud di antaranya Makkah, Ṭāif, Madīnah, Anbar, Hirah, dan Dumat al-Jandal. Selain itu di Bani Huzail terdapat tempat untuk mendidik anak-anak belajar membaca dan menulis.⁸⁷

Azami menjelaskan ketika Islam datang di Makkah, negeri ini bukanlah suatu negeri yang tidak memiliki orang yang sama sekali tidak mampu menulis. Tercatat ada tujuh belas orang yang mampu melakukan tulis menulis.⁸⁸ Mereka adalah Umar ibn Khaṭṭab, Alī ibn Abī Ṭālib, Usmān ibn Affān, Abū ‘Ubaidah ibn al-Jarah, Ṭalhah, Yazīd ibn Abī Sufyān, Mu’awiyah ibn Abī Sufyān, Abū Sufyān ibn Harb, Abū Huzaifah ibn ‘Utbah ibn Rabī’ah, Hāṭib ibn ‘Amr, Abū Salamah ibn Abd al-Asad al-Makhzūmī. Sedangkan golongan perempuan dari mereka di antaranya asy-Syifā’ binti Abd Allāh al-‘Aduwiyah, Hafṣah binti Umar istri Nabi saw, Ummu Kulsum binti ‘Uqbah, Karīmah binti al-Miqdād dan lainnya.⁸⁹

Sementara itu, keadaan Madīnah ketika Nabi saw melakukan hijrah ke daerah ini telah ada beberapa orang dari suku Aus dan Khazraj, meskipun tidak banyak. Sebagian kalangan Yahudi telah mampu melakukan tulis menulis dan mengajarkan kepada anak-anak mereka di Madīnah. Di antara mereka adalah Sa’d ibn ‘Ubadah, al-Munziri ibn ‘Amr, Ubay ibn Ka’ab, Zaid ibn Šābit, Rāfi’ ibn Mālik, Asīd ibn Khidir. Mereka mampu menulis tulisan Arab dan Ibrani.⁹⁰ Al-Balazuri menghitung jumlah mereka sekitar sebelas orang.⁹¹ As-Sibā’i berpendapat memang hanya sedikit kalangan umat Islam yang telah menulis hadis di masa Nabi saw, dan itu dapat dihitung dengan jari.⁹² As-Sibā’i masing seiring dengan kebanyakan ulama yang memandang bahwa bangsa Arab masih memegang tradisi hafalan sebagai alat utama menyimpan pengetahuan, dan mereka adalah bangsa yang *ummi*. Selain itu kodifikasi hadis di masa Nabi saw menurutnya memang masih dikhawatirkan akan

⁸⁶ Azami mencatat bukan hanya syair yang ditulis oleh bangsa Arab jahiliyyah, tetapi pengalaman hidup lain yang ada di sekitar mereka atau yang dialami mereka. Seperti cerita peperangan, kata-kata mutiara, catatan hutang piutang, perjanjian-perjanjian, dokumen tertentu, sumpah, silsilah keturunan, dan surat pribadi di antara mereka. Lihat M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-1, hlm. 44-46; Ibn Hisyām (w. 218 H), “Širah Ibn Hisyām” dalam *al-Maktabah asy-Syamilah*, edisi ke-2 1999, jld. ke-1, hlm. 352.

⁸⁷ M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 1; M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-1, hlm. 44.

⁸⁸ M.M. Azami, *Kuttāb an-Nabī saw*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1401H/1981, cet. ke-3), hlm. 17.

⁸⁹ Muḥammad Muḥammad Abu Žahw, *al-Ḥadīṣ...*, hlm. 120.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ M.M. Azami, *Kuttāb an-Nabī saw ...*, hlm. 18.

⁹² As-Sibā’i, *as-Sunnah...*, hlm. 76.

tercampur dengan al-Qur'an. Penghambat utama tidak tertulisnya hadis di masa Nabi saw adalah adanya larangan dari Nabi saw sendiri.⁹³

Azami menolak asumsi kebanyakan orang yang menyatakan kalangan sahabat dan tabi'in besar amat minim dalam penguasaan tulis menulis. Asumsi dasar yang menjadikan pijakan Azami adalah penulisan al-Qur'an. Jika sahabat Nabi saw tidak dapat menulis, tentu perintah untuk menulis ayat-ayat al-Qur'an yang turun secara berangsur-angsur tidak akan terjadi.⁹⁴ Dalil lain dari pandangan ini adalah adanya larangan dari Nabi saw kepada para sahabat untuk tidak menulis al-Qur'an pada saat awal Islam. Sebab seandainya sahabat tidak bisa menulis, tentu larangan itu tidak akan ada. Azami menegaskan:

ثم ما معنى: ولا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن؟ إذا كان الناس لا يقدرّون على الكتابة فلا داعي للمنع البتة. وهذا الحديث نفسه يشير إلى أنهم كانوا يكتبون القرآن وغير القرآن أيضاً.⁹⁵

(Lalu apa makna hadis “jangan kalian tulis (yang kuucapkan) dariku selain al-Qur'an”? (Sebab) manakala sahabat tidak dapat menulis maka tidak perlu ada larangan tersebut. Hadis ini mengisyaratkan bahwa mereka (sahabat) menulis al-Qur'an dan selain al-Qur'an pula).

Berdasarkan kutipan di atas, Azami menolak asumsi bahwa bangsa Arab dijuluki umat yang *ummi* sebagai kelompok manusia yang tidak mampu menulis sama sekali. Sebab pada masa itu Makkah sebagai pusat persimpangan dunia, perdagangan, dan keagamaan.⁹⁶ Tampaknya ini yang diinginkan oleh Azami mengenai makna kata *ummi* dan menegaskan bahwa sebagian kecil orang Arab ada yang bisa menulis. Jumlah yang sedikit ini kemudian digeneralisasikan dengan tidak mampu menulis.

Menurut Azami, sejak awal kedatangan Islam di Makkah, kondisi masyarakat setempat bukanlah orang yang tidak memiliki peradaban. Konteks sejarah kala itu menyuguhkan bukti bahwa Makkah adalah salah satu daerah pusat lintasan perdagangan yang ramai dikunjungi dari berbagai negeri. Ketika Nabi Muhammad saw terutus menjadi rasul, mulailah Nabi saw memberi perhatian khusus kepada kegiatan tulis menulis ini. Urgensi kemampuan menulis amat mendukung penjagaan wahyu dan pelaksanaan dakwah Islam ke para penguasa dan penjuru wilayah Jazirah Arab. Sebagai hasilnya, di awal kehadiran Islam di Madinah terdapat paling tidak sepuluh anak-anak yang mampu membaca dan menulis, sebagai hasil pendidikan masa itu. al-Qur'an telah tertulis secara utuh pada masa Nabi saw di berbagai benda seperti tulang, bebatuan, dan pelepah kurma. Sementara kertas pada masa itu belum dikenal di kalangan Arab.⁹⁷

Berdasarkan kenyataan ini, permasalahan kandungan hadis tentang larangan menulis hadis yang saling bertentangan satu sama lain. Menurut Azami harus

⁹³ *Ibid.*, hlm. 77.

⁹⁴ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. Ke-1, hlm. 73.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 73.

⁹⁶ M.M. Azami, *Kuttāb an-Nabī saw ...*, hlm. 18.

⁹⁷ Muḥammad Muḥammad Abū Ḥāw, *al-Ḥadīś...*, hlm.121.

ditelaah lebih jauh untuk mengetahui keberadaan hadis tersebut secara benar.⁹⁸ Sebab dampak dari pemahaman yang keliru akan berimplikasi kepada ada atau tidaknya penulisan hadis di masa Nabi saw sayangnya kebanyakan ulama kurang memperhatikan permasalahan di atas, dan hanya menginduk kepada pandangan yang masyhur di kalangan mereka.

Larangan penulisan hadis oleh Nabi saw di masa kehidupan Nabi karena bersifat adanya kekhawatiran akan tercampurnya hadis dengan al-Qur'an. Akan tetapi Nabi saw memberi izin untuk meriwayatkan hadis kepada orang lain dan menghafalnya. Pelaksanaan penyebaran hadis ini tetap memperhatikan ketelitian dan menghindarkan dari kebohongan. Tampaknya Abū Ḥaww tetap berpandangan bahwa larangan itu bertujuan untuk mensterilkan al-Qur'an dan percampuran dengan hadis. Dengan demikian Abū Ḥaww sependapat bahwa pada masa Nabi saw memang benar-benar terdapat larangan untuk menulis hadis.⁹⁹

Di sisi lain Abū Ḥaww berupaya melihat adanya larangan dan kebolehan menulis hadis dapat diketemukan jalan tengah. *Pertama*, Larangan menulis hadis tersebut berlaku di masa turunnya al-Qur'an, sedangkan kebolehan menulis hadis adalah setelah masa-masa tersebut. *Kedua*, larangan tersebut berlaku bagi orang yang menulis ayat dan hadis dalam lembaran yang sama, sehingga khawatir tercampur keduanya. Manakala menulis keduanya pada lembaran yang berbeda satu sama lain, maka hal itu tidaklah dilarang. Hadis tentang izin menulis hadis menghapus larangan menulis hadis.¹⁰⁰

Ada dua alasan yang dikemukakan Abū Ḥaww untuk menyatakan bahwa antara larangan dan kebolehan menulis hadis tersebut berakhir kepada kebolehan. *Pertama*, adanya hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dari Ibn Abbas ketika Nabi sedang sakit keras dan meminta sebuah buku (kertas) untuk menuliskan sesuatu yang akan menghindarkan umat Islam agar tidak tersesat. Berdasarkan hadis ini, menurut Abū Ḥaww, Nabi saw tidak ragu akan permintaannya. Dengan demikian, hadis ini telah menghapus larangan untuk menulis, termasuk menulis hadis. *Kedua*, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal, al-Baihaqi, dan al-'Uqaili melalui berbagai jalur riwayat dari Abū Hurairah tentang kelebihan Abd Allāh ibn 'Amr darinya dalam hal hadis. Sebab ibn 'Amr selain telah mendapat izin dari Nabi saw untuk menulis hadis, sedangkan dirinya tidak demikian. Kebolehan menulis hadis ini menurut Abū Ḥaww tidak hanya berlaku bagi ibn 'Amr semata.¹⁰¹

Kesinambungan penulisan hadis seiring dengan penyebaran hadis dilakukan dalam sejarah periwayatan hadis. hal ini dapat dilihat dari beberapa riwayat yang menunjukkan hal tersebut, seperti yang dijelaskan oleh ar-Ramahurmūzi, bahwa Yaḥya berkata: Kami (Yaḥya, Mu'az dan Khālid) mendatangi ibnu 'Aun, lalu ia (ibn

⁹⁸ As-Sibā'i sependapat bahwa sebenarnya adanya larangan menulis hadis itu telah dinasakh oleh hadis yang datang belakangan. Penulisan hadis diperuntukkan bagi individu-individu sahabat, bukan secara umum seperti al-Qur'an. As-Sibā'i mengutip pendapat ad-Dahāq: "*janganlah kalian menulis hadis dalam bentuk buku seperti halnya dalam bentuk mushaf*". As-Sibā'i, *as-Sunnah...*, hlm. 78.

⁹⁹ Muḥammad Muḥammad Abū Ḥaww, *al-Ḥadīṣ...*, hlm.122-123.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm.124.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm.125.

‘Aun) keluar mendatangi kami. Mu’az dan Khālid lalu duduk dan keduanya menulis. Sedangkan saya pulang lalu menulis di rumah.¹⁰² Riwayat ini menunjukkan bahwa kalangan ulama hadis sebenarnya dalam mencari hadis tidak hanya mendengar dan menghafalnya, tetapi juga menuliskannya sebagai catatan pribadi. Penulisan hadis seringkali dilakukan ketika telah sampai di rumah masing-masing. Hal ini seperti yang dilakukan oleh ibn Idrīs yang tidak menulis hadis pada saat belajar hadis di hadapan al-A’masy, Huṣein, al-Laiṣ, dan Asy’aṣ. Akan tetapi setelah sampai di rumah, ia (ibn Idrīs) menulis apa yang didupakannya dalam belajar hadis itu.¹⁰³

Meski demikian, ada beberapa sahabat yang mendapatkan hadis dari seorang periwayat, lalu ia menulis apa yang didengarnya, lalu menghapusnya setelah ia telah menghafal apa yang ditulis itu. Demikian yang dilakukan Sa’id ibn Abī Burdah ketika mendapatkan sebuah hadis dari Abū Mūsā al-Asy’āri.¹⁰⁴ Berbeda dengan apa yang dilakukan al-A’masy, Ibn Idrīs, dan Hāsyim yang tidak menulis hadis dalam majlis pertemuan manakala hadis itu disampaikan, akan tetapi mereka menulisnya setelah kembali ke rumah masing-masing.¹⁰⁵ Jelasnya, bahwa ada kalangan ulama hadis yang menulis hadis manakala ia mendapatkan suatu hadis dan mengumpulkannya sebagai koleksi pribadi. Sementara beberapa kalangan lain lebih suka menghafalnya tanpa menuliskannya dalam secarik kertas.

Azami telah meneliti hadis-hadis yang saling bertentangan (*mukhtalif*) tentang boleh atau tidaknya menulis hadis. Azami menelaah secara cermat keadaan hadis-hadis tersebut. Telaah ini dimulai dengan mendasarkan penulisannya kepada buku “*Taqyīd al-Ilmi*” karya al-Bagdādi. Menurut Azami belum ada suatu tulisan yang komprehensif yang melebihi keunggulan karya tersebut. Al-Bagdādi membagi kajian bukunya menjadi tiga bagian.¹⁰⁶ *Pertama*, tentang keengganan menulis hadis. Ini memuat tiga pembahasa utama, yakni keengganan menulis hadis yang berasal dari hadis Nabi saw, pendapat sahabat dan tabi’in. *Kedua*, tentang sebab-sebab keengganan menulis hadis. Ini memuat tiga pembahasan yakni kekhawatiran akan berpalingnya orang dari belajar al-Qur’an, kekhawatiran berpalingnya orang kepada menulis sementara lalai untuk menghafal, dan berpindahannya ilmu (lewat tulisan) kepada mereka yang bukan ahlinya. *Ketiga*, kebolehan menulis hadis, baik berdasarkan hadis Nabi saw, perkataan sahabat dan tabi’in.¹⁰⁷

¹⁰² Ar-Ramahurmūzi, al-Ḥasan ibn Abd ar-Rahmān (260-360 H), *al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil bain ar-Rāwi wa al-Wā’i*, ditaḥqīq oleh Muḥammad Ajjaj al-Khatīb, cet. ke-3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1404H/1984M), hlm. 605.

¹⁰³ Ar-Ramahurmūzi, *al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil...*, hlm. 605.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 384.

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 384-385.

¹⁰⁶ Peneliti mengkonfirmasi kandungan buku “*Taqyīd al-Ilmi*”, ternyata di dalamnya terdapat empat bagian. Sementara Azami menyatakan hanya tiga bagian, meski bagian yang keempat memang tidak membahas pertentangan antara larangan dan izin menulis hadis. Melainkan membahas keutamaan kitab (buku) yang memuat tulisan. Jadi pernyataan Azami memang tidak bertentangan dengan kandungan buku tersebut. Azami mengomentari pembagian ini bukan dilakukan oleh al-Bagdādi, tetapi oleh editor. Lihat al-Bagdādi, Abī Bakr Aḥmad ibn Alī ibn Ṣābit al-Khaṭīb, *Taqyīd al-Ilmi*, diedit oleh Yūsuf al-‘Isy, cet. Ke-2, (ttp: Dār Ihyā as-Sunnah an-Nabawiyah, 1974); M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. ke-1, hlm. 74. Pada catatan kaki nomor 2.

¹⁰⁷ al-Bagdādi, *Taqyīd al-Ilmi...*, hlm. 29-114.

Menurut catatan Azami, al-Bagdādi menyebutkan ada enam sahabat Nabi saw yang tidak mau menulis hadis. mereka adalah Abū Sa'īd al-Khudriy, Abd Allāh ibn Mas'ūd, Abū Mūsā al-Asy'āri, Abū Hurairah, Ar-Ramahurmūzi ibn Abbas, dan Ar-Ramahurmūzi ibn Umar. Kalangan tabi'in yang mengikuti jejak sahabat-sahabat di atas dan tidak mau menulis hadis di antaranya Abū Idrīs, Abū 'Āliyah, Ibrāhīm an-Nakhā'i, al-A'masy, ad-Dahak, 'Ubaidullāh ibn Ar-Ramahurmūzi, 'Ubaidah as-Salmāni, 'Amr ibn Dīnar, al-Qāsim ibn Muḥammad, Muḥammad ibn Sīrin, al-Mugīrah, dan Manṣūr. Selain itu al-Bagdādi juga menyebut beberapa orang yang enggan menulis hadis karena sebab-sebab tertentu, seperti ibn 'Aun, al-Asy'āri, dan ibn Mas'ūd, serta Umar ibn Khaṭṭab yang diminta pertimbangan tentang penulisan hadis, akhirnya Umar tidak melakukannya.¹⁰⁸

Kelebihan Azami dari al-Bagdādi dalam hal meneliti hadis-hadis yang melarang dan membolehkan menulis hadis terletak kepada studi hadis yang serius. Pembahasan seputar pelarangan dan izin penulisan hadis yang dilakukan Azami cukup berbeda dibanding dengan pembahasan sejenis yang pernah ada. Perbedaan tersebut terletak pada pendekatan rasional dan penyertaan bukti-bukti nyata.¹⁰⁹ Sementara Al-Bagdādi dalam karyanya tersebut hanya mengungkapkan dan memaparkan hadis-hadis yang terkait dengan tema di atas. Al-Bagdādi sekadar menjabarkan muatan hadis-hadis tersebut, meskipun membubuhi komentar-komentarnya sebagai penegasan dari apa yang diungkapkan itu. Sementara Azami berhasil menelusuri secara mendalam hadis-hadis tersebut dengan menggunakan pendekatan studi sanad.

Sebagai contoh, al-Bagdādi menegaskan keengganan para sahabat menulis hadis. Alasan yang dikemukakan seiring dengan kandungan beberapa hadis yang dikutipnya, yakni kekhawatiran hadis akan tercampur dengan ayat-ayat al-Qur'an, umat Islam akan terfokus kepada hadis dan berpaling dari al-Qur'an. Selain itu, larangan menulis hadis di masa awal Islam karena ketiadaan yang mengerti, tidak mampu membedakan antara hadis dan wahyu.¹¹⁰ Komentar itu tidak diiringi dengan penjelasan tentang keadaan masing-masing hadis dan hanya beberapa baris saja.¹¹¹ Kalaupun ada catatan dan komentar bukanlah berasal dari al-Bagdādi, melainkan dari Yūsuf al-'Isy sebagai editor kitab tersebut.

Komentar al-Bagdādi ini, setelah mengawali pembahasan tentang keengganan beberapa sahabat Nabi saw yang enggan menulis hadis, di antaranya Umar ibn Khaṭṭab, Ar-Ramahurmūzi ibn Mas'ūd, dan Abū Mūsā al-Asy'āri. Umar beristikharah meminta ketetapan hati antara menulis hadis atau tidak. Umar kemudian tidak jadi menulis hadis karena khawatir akan seperti umat terdahulu yang meninggalkan Kitab Allāh dan mementingkan buku-buku yang mereka tulis. Umat terdahulu dimaksud adalah Ahli Kitab yang menjadikan tulisan-tulisan tangan

¹⁰⁸ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, jld. ke-1, hlm. 75.

¹⁰⁹ Moh. Haryadi, "Babak 'Baru' Penulisan Hadis" dalam Abdurrahman Wahid, et.al., *M.M. Azami Pembela Eksistensi Hadis...*, hlm. 68.

¹¹⁰ al-Bagdādi, *Taqyīd al-Ilmi...*, hlm. 57.

¹¹¹ Misalnya ibn Ma'in dan ibn Hibbān memberi catatan kecil untuk Abd Allāh bin Mu'mal, ibn Sa'd dan menilainya sebagai seorang yang *siqah*. Sementara Aḥmad ibn Ḥanbal menilai hadisnya *munkar*. al-Bagdādi, *Ibid.*, hlm. 68. Pada catatan kaki nomor 129.

mereka lebih dipentingkan daripada kitab suci mereka. Riwayat yang membicarakan peristiwa Umar ini berjumlah sembilan buah dengan jalur yang bervariasi.¹¹²

Riwayat yang bersumber dari Ibn Mas'ūd menceritakan ketika Ibn Qurrah datang membawa sebuah buku (kitab) yang ia dapatkan dari Syām. Ibn Qurrah membawa kitab tersebut karena kagum dengan isi kitab tersebut. Lalu Ibn Mas'ūd menyarankannya untuk menuangkan air ke dalamnya setelah membaca isi kitab tersebut dan menghapusnya. Perbuatan ini dilakukan Ibn Mas'ūd seraya menjelaskan bagaimana keadaan Ahli Kitab yang celaka disebabkan berpaling dari Kitab Allāh (Taurat). Hadis-hadis yang serupa dengan hadis tersebut diungkapkan al-Bagdādi yang bersumber dari Ibn Mas'ūd sebanyak tujuh buah.¹¹³ Hadis yang sama diriwayatkan oleh Abū Mūsā al-Asy'ari tentang Bani Israil menulis suatu kitab lalu mereka mengikuti isi dari kitab tersebut, lalu meninggalkan kitabnya (Taurat).¹¹⁴

Penulisan yang dilakukan Azami dimulai dengan menelaah riwayat beberapa sahabat Nabi saw yang melarang menulis hadis.¹¹⁵ Mereka adalah Abū Sa'īd al-Khudriy, Abū Hurairah, dan Zaid ibn Šābit. Hadis yang diriwayatkan Abū Sa'īd al-Khudriyy ada dua jalur yang berbeda yang bersumber dari Hammām.¹¹⁶ Contohnya:
حدثنا هدا بن خالد الأزدي حدثنا همام عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي قال همام أحسبه قال متعمدا فليتبوأ مقعده من النار (صحيح مسلم)¹¹⁷

Berikut ini akan diuraikan penilaian ulama kritik hadis kepada para periwayat hadis Abū Sa'īd al-Khudriy. Menurut Azami Hammām periwayat bermasalah, sedangkan yang lainnya belum tentu berstatus baik. Untuk itu penulis mencoba mencari informasi lebih jauh untuk dapat mengetahui keadaan para periwayat hadis ini dan membuktikan telaah yang dilakukan oleh Azami.

Haddāb (Hudbah) ibn Khālid al-Azdī al-Aswadī ibn Hudbah al-Qaisī as-Šaubāni Abū Khālid al-Baṣrī al-Hāfiẓ (w. 236 H). Ibn Ma'īn menilai *ṣiqah*, Abū Hātim menilai sebagai orang yang jujur (*ṣadūq*), an-Nasāi menilai sebagai orang yang lemah, ibn 'Ādi melihat hadis yang diriwayatkan Haddāb tidak ada yang *munkar*, ia seorang yang jujur, *lā ba'sa bih*, dan ia melihat orang-orang menilai

¹¹² *Ibid.*, hlm. 49-53.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 53-56.

¹¹⁴ *Ibid.*, hlm. 56.

¹¹⁵ Pola pendekatan yang dilalui oleh Azami dalam menguji keotentikan hadis ini melalui telaah keandalan periwayat. Penilaian kepribadian periwayat tersebut mengacu kepada penilaian ulama dalam kitab *rijāl* yang terakumulasi dalam ilmu *Jarḥ wa ta'dīl*. Daniel W. Brown menyebutnya sebagai pendekatan klasik. Catatan Brown terhadap metode klasik ini tertuju kepada kritik isi (matan) yang secara teori terpaut di dalamnya, tetapi dalam praktis seringkali diabaikan. Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking...*, hlm. 82.

¹¹⁶ Riwayat Abū Sa'īd al-Khudriy ini ada sembilan hadis, semuanya dari Hammām. Azami tampaknya tidak menelaah semua riwayat tetapi mengambil satu sampel saja. Sedangkan riwayat yang berasal dari Abd ar-Rahmān ibn Zaid ada tiga hadis. Inipun diambil satu riwayat untuk diteliti. Bisa saja ini terjadi lantaran semua riwayat itu bersumber dari sata nama yakni Hammām dan Abd ar-Rahmān. *Ibid.*, hlm. 29-33.

¹¹⁷ Muslim ibn Ḥajjaj, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *al-Maktabah asy-Syamilah*, edisi ke-2, 1999, hlm. 291, hadis nomor 6326; al-Bagdādi, *Taqyīd al-Ilmi...*, hlm. 29.

ṣiqah kepadanya. Ibn Hibbān memasukkannya ke dalam kitab *aṣ-Ṣiqāt*. Hadisnya diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, dan Abū Daud.¹¹⁸ Ibn Hajar menyimpulkan bahwa Haddāb seorang yang *ṣiqah*, hanya an-Nasāi yang memberi penilaian negatif kepadanya. Dengan demikian penilaian an-Nasāi tidak berpengaruh kepadanya, sebab kebanyakan ulama menilai positif kepadanya.¹¹⁹

Hammām ibn Yaḥya ibn Dīnar al-Azdī al-‘Auẓī (w. 163 H) seorang yang memang diperdebatkan keadilan dan keandalannya dalam periwayatan hadis. kalangan ulama yang memberi penilaian *ta’dīl* kepadanya di antaranya Aḥmad ibn Sulaimān, dari Yazīd ibn Hārūn menilai Hammām orang yang kokoh dalam hadis. Abū Hātim menilai *ṣadūq* (orang yang jujur). Abū Zur’ah menyatakan *lā ba’sa bih*. Qatadah menilai antara Abān dan Hammām, keduanya *ṣiqah*.¹²⁰

Beberapa ulama yang memberi catatan negatif kepada Hammām di antaranya, Ibn Ma’īn menyatakan bahwa Yaḥya ibn Sa’īd lebih memilih meriwayatkan hadis dari Abān daripada Hammām. Ibn Sa’īd menilai Hammām seorang yang *ṣiqah* terkadang sering salah dalam riwayat hadis (*galaṭ fi al-ḥadīs*), ia memberi kesaksian akan hadis Hammām tetapi tidak menilai adil. Meski Ibn Hajar mengungkapkan Abd ar-Rahmān ibn Mahdi menilai Yaḥya ibn Sa’īd telah zalim kepada Hammām, sebab telah memberi penilaian negatif tetapi tiada informasi cukup tentangnya dan tidak pernah bersama dalam satu majlis. Affān memberi catatan bahwa Hammām tidak pernah merujuk dan menelaah tulisan (kitab, catatan)-nya, padahal di dalamnya banyak terdapat pertentangan satu sama lain. Maka menurutnya (Affān) kitab tersebut jangan dijadikan rujukan. Abū Bakar al-Bardiji menyatakan Hammām seorang yang jujur (*ṣadūq*), hadisnya ditulis tetapi tidak dapat dijadikan *ḥujjah* (*lā yuhtaj bihi*). As-Sāji menyatakan Hammām orang yang jujur tetapi buruk hafalannya. Jika ia (Hammām) meriwayatkan dari kitabnya, maka itu baik, sedangkan jika lewat hafalannya maka tidak dapat diterima (*laisa bi syain*).¹²¹ Ibn Hajar menyimpulkan, Hammām seorang yang terpercaya tetapi seringkali salah (*wahm*) dalam meriwayatkan hadis.¹²²

Zaid ibn Aslam al-‘Aduwi bekas sahaya (*maulā*) Umar Abū Ar-Ramahurmūzi Abū Usāmah al-Madanī (w. 36 H), seorang yang *ṣiqah*, luas ilmunya (*‘ālim*), terkadang berbuat *irsal*.¹²³

Abū Sa’īd al-Khudriy, Sa’d ibn Mālik ibn Sinān ibn ‘Ubaid al-Anṣārī (w. 64 H), seorang sahabat yang banyak meriwayatkan hadis.¹²⁴

Dari beberapa penilaian negatif di atas, terdapat kalimat yang cukup menjadi pertimbangan terhadap kepribadian dan kapasitas keilmuan Hammām sebagai periwayat hadis. Kalimat di maksud adalah (a) *galaṭ fi al-ḥadīs* (sering salah dalam riwayat hadis) penilaian dari Yaḥya ibn Sa’īd, (b) *laisa bi syain* dari as-Sāji, (c) *lā*

¹¹⁸ Ibn Hajar al-Asqalāni, “Tahzīb at-Tahzīb” juz ke-11, dalam *al-Maktabah asy-Syamilah*, edisi ke-2, 1999, hlm. 24, biografi nomor 53.

¹¹⁹ Ibn Hajar al-Asqalāni, “Taqrīb at-Tahzīb” juz ke-2..., hlm. 271, biografi nomor 7269.

¹²⁰ Ibn Hajar al-Asqalāni, “Tahzīb at-Tahzīb” ..., hlm. 60-62.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 62.

¹²² Ibn Hajar al-Asqalāni, “Taqrīb at-Tahzīb” ..., hlm. 574, biografi nomor 7319.

¹²³ *Ibid.*, juz ke-1..., hlm. 222, biografi nomor 2117.

¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 232, biografi nomor 2253.

yuhtaj bihi (hadisnya ditulis tetapi tidak dapat dijadikan *hujjah*) dari Abū Bakar al-Bardiji, dan (d) *wahm* (seringkali salah dalam meriwayatkan hadis), sebagai kesimpulan ibn Hajar. Di kalangan ulama kritik hadis, beberapa penilaian tersebut menjadi catatan tersendiri bagi seorang periwayat yang mendapat gelar tersebut. Catatan tersebut adalah:

- a. *galaṭ fi al-ḥadīs* (banyak salah dalam riwayat hadis), padanan kata ini adalah *muṭṭarib al-ḥadīs* (berguncang, gelisah, banyak salah dalam hadis). M. Ajjaj al-Khatīb menempatkan kata ini pada tingkatan kelima dalam tingkatan *jarḥ*, sejajar dengan *ḍa'if*, *lahū manākir*, *ḍa'afūhu*.¹²⁵ Sedangkan al-Irāqi memasukan ke tingkatan keempat dalam tingkatan *jarḥ*, sejajar dengan *manākir al-ḥadīs*, dan *lā yuhtaj bihi*.¹²⁶
- b. Kalimat "*laisa bi syain*",¹²⁷ jika ini dikemukakan oleh Ibn Ma'īn maka itu menunjukkan makna suatu sifat lemah seorang periwayat. Ibn al-Qaṭṭān menjelaskan makna yang terkandung dalam ungkapan tersebut yakni bahwa hadis periwayat itu sedikit sekali atau ia tidak banyak meriwayatkan hadis,¹²⁸ serta *ḍa'if* di sebagian hadisnya. Pendapat ini sejalan dengan al-Hāfiẓ Duḥaim, akan tetapi menurut mereka berdua lafal tersebut berada pada tingkatan *siqah* yakni pada peringkat kelima dalam *at-ta'dīl*.¹²⁹ Kata "*laisa bi syain*" sebenarnya menurut kebanyakan ulama jatuh pada posisi tidak *ṣaḥīḥ* dan tidak dapat dipegangi, seperti ungkapan Ibn Baṭṭal yang dimaksudkan sebagai ketaatan peniadaan kesahihan padanya, meski tidak sampai pada predikat pembohong. asy-Syāfi'i menyamakan status "*laisa bi syain*" dengan makna yang terkandung dalam "*kazzāb*" artinya keduanya tidak dapat diterima riwayatnya. Ibn Ma'īn menyatakan itu berarti sedikit meriwayatkan hadis, demikian komentar Abū Guddah dalam "*ar-Raf'u wa at-Takmīl*".¹³⁰

Bahkan ketika Ibn Ma'īn memberi penilaian semacam itu, Aḥmad ibn Ḥanbal menyamakannya dengan *munkar al-ḥadīs ḍa'if*, dan an-Nasā'i dengan kata-kata "*matrūk*", demikian pula al-Bukhāri menyamakannya dengan kalimat

¹²⁵ Ajjaj Khatīb, *Uṣūl...*, hlm. 275-277

¹²⁶ Muḥammad bin Abd ar-Raḥmān-Sakhāwi, *Fatḥ al-Mugīṣ bi Syarḥ Alfīyah al-Ḥadīs li al-Irāqi*, taḥqīq Alī Ḥusain Ali, (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1995), juz II, hlm. 108-119. (Selanjutnya disebut as-Sakhāwi)

¹²⁷ az-Zāhābi memasukkan istilah ini ke tingkat empat dalam tingkatan *jarḥ* dan disejajarkan dengan *ḍa'if jiddan* (lemah sekali). az-Zāhābi membagi tingkatan *jarḥ wa ta'dīl* ke dalam empat tingkatan. Sedangkan Al-Irāqi menempatkannya ke tingkatan ketiga, di mana Al-Irāqi membagi *jarḥ wa ta'dīl* ke dalam lima tingkatan. Lihat az-Zāhābi (674-748 H), *Mīzān al-I'tidāl fi Naqd ar-Rijāl*, taḥqīq Alī Muḥammad al-Bijawī, (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1963), juz. I, hlm. 4; as-Sakhāwi, *Fatḥ al-Mugīṣ...*, hlm. 108-119.

¹²⁸ Zafar Aḥmad al-Uṣmāni at-Tahanawī (1310-1394 H), *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīs*, taḥqīq Abd al-Fattah Abū Guddah, (Beirut: Maktabah al-Maṭbu'ah al-Islāmiyyah, t.t), hlm. 263.

¹²⁹ Al-Laknawī Abū al-Hasanāt Muḥammad Abd al-Ḥayy al-Hindi, *ar-Raf'u wa at-Takmīl fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, (Kairo: Dār al-Aqsā, 1970), hlm. 100-101.

¹³⁰ al-Laknawī, *ar-Raf'u wa at-Takmīl...*, hlm. 382-289; at-Tahanawī, *Qawā'id fi 'Ulūm...*, hlm. 172.

“*tarakūhu*” terhadap periwayat yang bernama Gufair ibn Ma‘dan dan Usmān ibn Abd ar-Rahmān al-Quraisy az-Zuhri al-Waqasyi.¹³¹

- c. Kalimat “*lā yuhtaj bihi*”,¹³² ini diberikan kepada seorang periwayat bila dalam riwayatnya banyak salah karena lemah hafalan dan ke \dot{c} abitannya. az-Zāhābi meletakkan lafal ini setelah kata “*sī’u al-hifzhi*” seakan-akan keduanya sama. Ibn Taimiyyah berkomentar, kalimat ini sering digunakan oleh Abū Hātim untuk para periwayat yang tersebut dalam kitab “*ṣaḥīḥain*”. Suatu ungkapan yang sulit dicapai pada tingkatan *ta’dīl*. Di mana Abū Hātim termasuk kelompok kritikus hadis yang ketat (*tasyaddud*).¹³³
- d. *Wahm* secara bahasa berarti dugaan, sangkaan, pertimbangan yang salah. Bila dikaitkan dengan riwayat hadis berarti seorang periwayat dalam menyebarkan hadis tidak kokoh, hanya berdasarkan dugaan semata. Kekuatan hafalan yang menjadi sandaran utama tidak dapat digunakan, disebabkan lemah. Padanan kata yang tepat tampaknya adalah *wāh* (yang lemah). az-Zāhābi dan al-Īrāqī memasukkan kata ini ke tingkat empat dalam kategori tingkatan *jarḥ*. Sejajar dengan *ḍāif jiddan, laisa bi syain*. Sedangkan ibn Ḥajar memasukkannya ke tingkatan keempat dalam pembagian tingkatan *jarḥ*, dan sejajar dengan *ḍāif jiddan, laisa bi syain*. Meski berbeda tingkatan namun pengelompokkan antara ketiga tokoh tersebut sama.¹³⁴

Berdasarkan beberapa keterangan studi keadaan periwayat tersebut, wajar jika Hammām disimpulkan sebagai periwayat yang tidak dapat diterima riwayatnya. Meski terdapat penilaian positif, tetapi penilaian negatif terhadap Hammām cukup detail. Untuk itu perlu adanya pijakan khusus dalam menyelesaikan kasus Hammām ini. Pijakan dimaksud adalah teori penyelesaian ketika terdapat kontradiksi penilaian kritikus hadis kepada seorang periwayat.

Azami mengakui bahwa riwayat ini terdapat di dalam kitab *Ṣaḥih* Muslim, ini menunjukkan keadaan riwayat ini ada kemungkinan otentik. Akan tetapi ada catatan keraguan tentang *kemarfū’*an hadis ini. Menurut ibn Ḥajar, demikian Azami menjelaskan, beberapa ulama termasuk al-Bukhāri berpendapat hadis ini ada cacatnya. Sesungguhnya itu adalah perkataan Abū Sa’id (*mauqūf*) sendiri dan bukan merupakan ucapan Nabi saw.¹³⁵ Namun beberapa ulama juga menerima hadis ini sebagai perkataan nabi saw (*marfū’*). Ibn Abd al-Bar berkata: riwayat Hammām lebih otentik dibandingkan yang lain. Menyatukan (*jam’u*) kedua riwayat yang bertentangan itu merupakan jalan terbaik, yakni larangan itu di masa Nabi saw,

¹³¹ Ṣādiq Basyīr Naṣr, *Ḍawābiṭ ar-Riwāyah ‘Inda al-Muḥaddiṣīn*, cet. ke-1, (Tharābulis: Mansyurat Kuliah ad-Da‘wah al-Islāmiyyah, 1992), hlm. 249.

¹³² Al-Īrāqī memasukkannya ke dalam tingkatan keempat dalam tingkatan *jarḥ*, disejajarkan dengan *munkar al-ḥadīs, muṭṭarib al-ḥadīs, ḍāif*. Muḥammad bin Abd ar-Rahmān as-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīṣ*..., hlm. 108-119.

¹³³ Ibn Taimiyyah, *al-Fatawā al-Kubrā*, (Riyāḍ: Maṭābi‘ ar-Riyāḍ, 1381 H), juz. XXIV, hlm. 349-350), al-Laknawī, *ar-Raf‘u wa at-Takmil*..., hlm. 144.

¹³⁴ Lihat ibn Ḥajar, *Nuzḥah an-Nazar Syarḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Atsār*, (Jeddah: Maktabah Jeddah, 1406 H), hlm. 70-72; az-Zāhābi (674-748 H), *Mīzān al-Ītidāl*..., hlm. 4; as-Sakhāwī, *Fatḥ al-Mughīṣ*..., hlm. 119.

¹³⁵ M.M. Azami, *Dirāsāt*..., hlm. 78.

setelah beliau wafat barulah hadis ditulis.¹³⁶ Menurut ibn Hajar sendiri, pendapat yang lebih kuat adalah hadis memang belum tertulis pada masa Nabi saw.¹³⁷

Para ulama hadis sebenarnya lebih cenderung kepada pandangan bahwa kalangan sahabat dan tabi'in sebenarnya tidak suka menulis hadis. Mereka lebih suka menghafalnya sebagaimana mereka mendapatkan hadis tersebut secara hafalan. Masa selanjutnya muncul kekhawatiran dari kalangan tabi'in akan berkurangnya para penghafal hadis dan kurangnya kemampuan untuk menghafal, ide penulisan dan penyusunan (*tadwīn*) hadis belakangan muncul. Ibn Syihāb az-Zuhri dalam hal ini sebagai orang pertama yang menyusun hadis atas inisiatif Umar ibn Abd 'Āzīz di akhir abad Pertama Hijriyah.¹³⁸

Menurut Azami, banyak pendapat ulama terkait hadis ini, akan tetapi secara garis besar pendapat itu ada dua macam; (a) Hadis yang melarang penulisan hadis telah di-*nasakh* (dibatalkan) oleh hadis yang membolehkan. Sebagai catatan, hadis-hadis yang melarang penulisan ini hanya ada satu saja yang berstatus otentik (*ṣahīh*).¹³⁹ Inipun masih menjadi perbincangan ulama akan keadaannya apakah *marfū'* atau *mauqūf*. (b) Larangan tersebut hanya berlaku bagi orang yang menulis hadis bersama al-Qur'an dalam satu naskah. Sebab dikhawatirkan akan tercampur dengan al-Qur'an.¹⁴⁰ Azami menegaskan bahwa dirinya lebih cenderung kepada pendapat kedua, yakni larangan itu berlaku bagi orang yang akan menulis hadis dalam satu naskah bersamaan dengan al-Qur'an.¹⁴¹ ibn Hajar, sejalan dengan apa yang disimpulkan oleh Azami, dengan menegaskan:¹⁴²

أن النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريقهما، أو النهي متقدم والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس وهو أقربها مع أنه لا ينافيها. وقيل النهي خاص بمن خشى منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والإذن لمن أمن منه ذلك.

Hanya saja, Azami menegaskan bahwa Nabi saw sendiri pernah mengimlakkan hadisnya kepada sahabat. Sementara informasi penulisan hadis oleh sahabat telah banyak diketahui. Jelasnya, Azami menambahkan, larangan menulis hadis itu tidak berlaku secara umum. Melainkan agar lebih hati-hati dan tidak mencampurkan tulisan hadis dengan al-Qur'an.¹⁴³ Hadis tersebut juga sebagai dalil bahwa kalangan sahabat memang telah mampu menulis, jika mereka tidak bisa menulis, mana mungkin larangan itu muncul.

¹³⁶ Ibn Hajar al-Asqalāni, "Fath al-Bāri" jld ke-1, dalam *al-Maktabah asy-Syamilah*,..., hlm. 181.

¹³⁷ *Ibid.*, hlm. 181.

¹³⁸ *Ibid.*, hlm. 181.

¹³⁹ Kelompok pemikir yang menentang kaotentikan hadis lebih cenderung menggunakan metode penghapusan (*nasakh*) yang ditujukan untuk menghapus hadis yang membolehkan. Hadis yang melarang menulis hadis datang belakangan, sedangkan kebolehan menulis hadis diucapkan Nabi lebih awal. Rasyid Ridha adalah salah satu orang yang mendukung pendapat ini. Daniel W. Brown, *Rethinking...*, hlm. 91.

¹⁴⁰ M.M. Azami, *Dirāsāt*..., hlm. 79.

¹⁴¹ *Ibid.*; Aḥmad Umar Hāsīm, *as-Sunnah an-Nabawiyah*..., hlm. 58.

¹⁴² Ibn Hajar al-Asqalāni, "Fath al-Bāri" jld ke-1, dalam *al-Maktabah asy-Syamilah*,..., hlm. 181.

¹⁴³ M.M. Azami, *Dirāsāt*..., hlm. 79.

Setelah melakukan kritik atas hadis-hadis yang tampak bersebarangan di atas, Azami menelusuri dokumen-dokumen sejarah yang memuat tulisan-tulisan atau naskah-naskah kesejarahan untuk membuktikan kesimpulannya. Azami memuat tiga buah naskah yang masih tersimpan dalam bentuk tulisan manuskrip (*papyrus*). Ketiga naskah tersebut adalah naskah Suhail ibn Abī Šālih, naskah ‘Ubaid Allāh ibn Umar, dan naskah Abū al-Yamān al-Hakam ibn Nāfi’.¹⁴⁴ Meski sebenarnya, Azami tidak hanya menemukan tiga buah naskah semata, melainkan dua belas buah. Kedua belas naskah tersebut pada awalnya ditulis di abad kedua Hijriyah. Adapun kedua belas naskah itu adalah:¹⁴⁵

1. Naskah hadis al-A’masi (w. 148 H), yang diriwayatkan oleh Wāki’.
2. Kitab *al-Manasik*, karangan ibn ‘Arubah (w. 157 H).
3. Bagian dari kitab sejarah (*sirah*) ibn Ishāq (w. 151 H).
4. Naskah hadis-hadis ibn Juraij (w. 150 H).
5. Naskah ibn Ṭahmān (w. 168 H), bagian dari juz awal.
6. Naskah Juwairiyah, yang memuat hadis Nāfi’ (bekas sahaya) ibn Umar (w. 117 H).
7. Naskah ‘Ubaid Allāh ibn Umar, yang memuat hadis Nāfi’ (bekas sahaya) ibn Umar.
8. Naskah Suhail ibn Abī Šālih (w. 138 H), memuat hadis dari ayahnya (Abī Šālih).
9. Juz awal dari naskah hadis-hadis Sufyān aš-Šauri (w. 161 H).
10. Naskah al-Lais ibn Sa’d, memuat hadis dari Yazīd ibn Abī Habīb (w. 128 H)
11. Naskah Syu’aib ibn Abī Hamzah, memuat hadis dari az-Zuhri (w. 124 H)
12. Naskah az-Zubair ibn ‘Ādi (w. 135 H) memuat hadis dari Anas ibn Mālik. Naskah ini adalah palsu.

Semula Azami hendak melakukan pengeditan seluruh naskah-naskah yang ada. Pada akhirnya niat tersebut urung dilakukan mengingat jumlah hadis yang ada di dalamnya lebih dari seribu buah hadis. Azami memilih hanya mengedit satu naskah saja yakni naskah Suhail secara cermat dan menyeluruh, sementara untuk naskah Ubaid Allāh ibn Umar dan Abī al-Yamān hanya dilakukan secara sederhana.¹⁴⁶ Ada beberapa metode yang dilalui oleh Azami dalam pengeditan, yakni: (a) menelusuri murid-murid Abū Hurairah dalam naskah Suhail, murid-murid Abū Šālih, dan murid-murid Suhail, (b) mencari hadis-hadis yang semakna, (c) mencari hadis yang berstatus sebagai *mutabi’* dan *syāhid*, dan mencantumkan nama-nama periwayat masing-masing, (d) melakukan perbandingan secara umum terhadap teks-teks lain, (e) mencari periwayat yang menerima hadis lebih dari seorang guru, (f) menghitung

¹⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 490 dan seterusnya.

¹⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 471.

¹⁴⁶ Dalam edisi berbahasa Inggris ketiga naskah tersebut dicantumkan, sementara dalam terbitan berbahasa Arab hanya naskah Suhail saja yang ada. Menurut analisa Ali Mustafa Yaqub itu sengaja dilakukan, jika dalam edisi berbahasa Inggris memang bertujuan untuk membuktikan keberadaan hasil penulisan hadis di awal Islam, sementara dalam edisi berbahasa Arab tidak dipandang butuh. *M.M. Azami, Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, cet. ketiga, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006), hlm. 661 pada catatan kaki nomor 1.

hadis-hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah tersebut disebutkan berapa kali dalam musnad Imam Aḥmad ibn Ḥanbal.¹⁴⁷

Naskah-naskah tersebut ditemukan di perpustakaan az-Zāhiriyyah, Damaskus, Syiria. Terdapat catatan nomor koleksi 107 dari halaman 155 sampai 160. Naskah ini diwakafkan kepada Madrasah ad-Diya'iyah, termuat dalam bentuk jilid besar bersama dengan kitab-kitab lain.¹⁴⁸ Bentuk tulisan naskah yang didapatkan Azami dalam bentuk copian, bukan asli tulisan tangan. Ini wajar mengingat umur naskah tersebut telah ribuan tahun lamanya. Berikut ini dikemukakan contoh hadis yang berasal dari naskah Suhail, Ubaid Allāh ibn Umar, dan Abī al-Yamān:¹⁴⁹

- (١) نا سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه حتى تخلص إليه خير له من أن يجلس أو يطمأ على قبر رجل مسلم.^{١٥٠}
- (٢) حدثنا شعيب بن اسحاق القرشي، نا عبيد الهه بن عمر بن حفص عن نافع ان عبد الله بن عمر : لم يكن يرى باسأ ان يغسل الرجل رأسه بالخطمي^(١) في الأصل، بعده بخط مغاير ((قبل ان يحلق)).^{١٥١}
- (٣) حدثنا ابو اليمان أخبرني شعيب عن الزهري (1/٧٥) حدثني سعيد المسيب أن عبد الله بن عمرو قال ((المقسطون في الدنيا على منابر من نور يوم القيامة بين يدي الرحمن لما أفسطوا له في الدنيا)).^{١٥٢}

Pesan yang dapat ditangkap dari teks-teks hadis di atas paling tidak menyebutkan, bahwa hadis benar-benar tertulis oleh umat Islam masa awal. Keberadaan naskah-naskah kuno ini membatalkan asumsi para Sarjana orientalis, seperti Goldziher, Schacht, dan lainnya, mereka yakini hadis hanya disampaikan secara lisan tanpa ada dokumentasi tertulis. Pembuktian ini sekaligus mengantarkan kajian yang dilakukan Azami benar-benar terdukung oleh fakta historis.

¹⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 472.

¹⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 483.

¹⁴⁹ Jumlah hadis di dalam naskah Suhail berjumlah 49 hadis, naskah Ubaid Allāh berjumlah 127 hadis, dan Abī al-Yamān berjumlah 72 hadis.

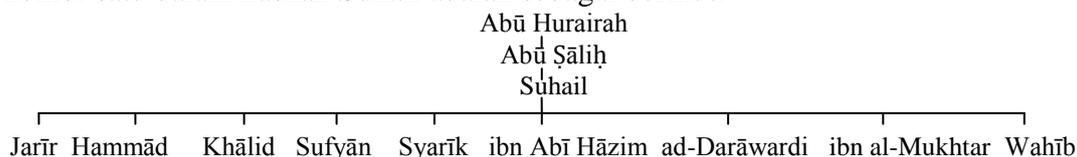
¹⁵⁰ Hadis ini berasal dari naskah Suhail dengan nomor urut 1. Jalur sanad hadis ini sebenarnya tidak hanya tertulis dari Syekh Abū al-Futuḥ Yūsuf ibn al-Mubārak ibn Kāmil al-Khifāf, tertulis bulan Jumadil Ula 598 Hijriyah, menerima dari al-Qādi Abū Bakr Muḥammad ibn Abd al-Bāqī al-Bazaz, menerima dari Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad ibn an-Narasi, tertulis bulan Rabi'ul Akhir 455 Hijriyah, menerima dari Abū al-Ḥasan Alī ibn Umar ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥarabi, menerima dari al-Qādi Abū 'Ubaid Allāh Muḥammad ibn 'Abdah ibn Harb, menerima dari Ibrāhīm ibn al-Ḥajjaj, menerima dari Abd 'Azīz ibn al-Mukhtār, menerima dari Suhail ibn Abī Šāliḥ, menerima dari bapaknya (Abī Šāliḥ), menerima dari Abū Hurairah. Tujuannya untuk mempersingkat penulisan. M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 14

¹⁵¹ Hadis ini berasal dari naskah Ubaid Allāh ibn Umar ibn Ḥafsh. Jalur sanad secara lengkap adalah Abū Ṭahir Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm as-Salafī al-Asbahānī tertulis bulan Rabi'ul Awal 576 Hijriyah, dibacakan kepadanya sedang saya mendengarkan (*qira'ah 'alaih wa ana asma'*), menerima dari Abū Šādiq Mursyid ibn Yahya ibn al-Qāsim al-Madīnī melalui metode pembacaan (*bi qira'ati 'alaih*), menerima dari Abū al-Qāsim Alī ibn Muḥammad ibn Alī al-Fārisi, Abī al-Ḥasan Alī ibn Bāqī membacakan sedang saya mendengarkan (*qira'ah Abī al-Ḥasan Alī ibn Bāqī wa ana asma'*) pada bulan Ramadhan 440 Hijriyah, menerima dari Abū Aḥmad Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Abd Allāh ibn Naṣīh ibn Syuja' yang dikenal dengan ibn al-Mufasssir, berkata: Abū Sa'īd ibn Abū Zur'ah ibn 'Amr ibn Abd ar-Rahmān ibn 'Amr membacakan kepadaku pada tahun 292 Hijriyah, menerima dari Sulaimān ibn Abd ar-Rahmān pada tahun 232 Hijriyah, menerima dari Syu'aib ibn Ishāq al-Qurasy, menerima dari Ubaid Allāh ibn Umar ibn Ḥafsh, menerima dari Nāfi', menerima dari Abd Allāh ibn Umar. *Ibid.*, hlm. 113.

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 141 dan 149.

Selain itu, di dalam teks-teks hadis itu juga terurai rangkaian jalur sanad, Azami juga telah berhasil menelusuri jalur-jalur riwayat lain baik yang berasal dari para murid mereka. Pada teks hadis nomor satu misalnya, Azami menemukan beberapa murid Suhail dari jalur riwayat Abū Hurairah. Jumlah murid-muridnya sebanyak sembilan orang, yakni Jarīr, Hamād, Khālid, Sufyān, Syarīk, Abdul Azīz ibn Abi Hāzim, Abdul Azīz ad-Darāwardi, Abdul Azīz ibn al-Mukhtar, dan Wahīb. Azami juga menelusuri keberadaan hadis mereka dalam beberapa enam kitab hadis kanonik (*kutub sittah*).¹⁵³

Untuk meyakinkan jalur riwayat (sanad) hadis dari teks hadis yang disebutkan di atas, Azami lalu menguraikan kesaksian riwayat (*syāhid*) dari berbagai jalur hadis. Menurut temuan Azami, terdapat empat *syāhid* atas hadis nomor satu dari Suhail tersebut, yakni; Abū Mursīd al-Ganawi, Jābir, Uqbah ibn ‘Āmir, dan ‘Amr ibn Ḥazm. Azami kemudian membandingkan kandungan hadis tersebut dengan riwayat-riwayat lain yang telah disebutkan secara umum.¹⁵⁴ Pembahasan tingkatan periwayat (*tabaqāt ar-ruwāt*) dianalisa berdasarkan tingkatan-tingkatan masing-masing sampai kepada tingkatan ketiga. Skema jalur sanad dan *syawāhid* pada hadis nomor satu dalam naskah Suhail adalah sebagai berikut:



Syawāhid dari sanad hadis di atas adalah:

‘Uqbah ibn ‘Āmir	Jābir	Abū Mursīd	‘Āmir ibn Ḥazm
Yazīd	Abū az-Zubair	Wāṣilah	an-Naḍr as-Sulami
Al-Lais	ibn Juraij	Basar ibn ‘Ubaid Allāh	Abū Bakr ibn Ḥazm

Skema sanad di atas menunjukkan penyebaran hadis melalui jalur sanad yang dilakukan sejak awal. Tidak benar jika ada asumsi sanad dibuat oleh orang belakangan yang disandarkan kepada sumber (orang) yang memiliki otoritas pada masanya sehingga sampai kepada sahabat atau Nabi saw. Kajian pengembangan sanad semacam ini merupakan tawaran menarik yang diketengahkan oleh Azami dalam menggambarkan proses periwayatan hadis dari periwayat pertama pada tingkat sahabat sampai kepada periwayat akhir yang seringkali disebut sebagai penyusun kitab hadis (*mukharrij*), seperti al-Bukhāri, muslim, dan lainnya.

Tampak jelas bagaimana upaya Azami menunjukkan hadis-hadis itu telah disampaikan oleh para periwayat sejak masa awal Islam secara tertulis. Pengembangan kajian sanad tidak lepas dari keseriusan Azami, untuk memberikan sanggahan kepada para orientalis yang berpandangan sanad dikembangkan oleh orang yang hidup belakangan. Asumsi ini terbantahkan dengan data yang ada. Periwayatan hadis berjalan seiring dengan kehidupan sosial keagamaan masyarakat Islam awal. Wajar saja jika umat Islam mengidolakan Nabi saw, sehingga mereka mengikuti, menghafal, menulis, dan melaksanakan semua tuntunannya.

¹⁵³ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, hlm. 501; M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 25.

¹⁵⁴ M.M. Azami, *Dirāsāt...*, hlm. 502; M.M. Azami, *Studies in Early Hadith...*, hlm. 25-26.

Penutup

Muhammad Mustafa Azami memastikan bahwa periwayatan hadis terjaga keotentikannya, ini telah dimulai sejak masa kehidupan Nabi Muhammad saw. Sosok kepribadian Rasulullah yang menarik dan memiliki kesempurnaan akhlak menjadi daya tarik tersendiri bagi kalangan sahabat. Periwayatan hadis telah dilakukan oleh sahabat setelah mendapatkan berita dan pengajaran dari Rasulullah saw. Penyebaran hadis masa sahabat terus bergulir seiring motivasi Rasulullah saw kepada mereka yang mendengar sesuatu darinya. Tradisi ini terus disampaikan kepada umat Islam di masa kehidupan sahabat sesuai kondisi sosial yang melingkupinya. Penyebaran informasi hadis ke berbagai kalangan umat Islam tidak hanya menggunakan tradisi lisan, melainkan tulisan, meskipun pada taraf yang sederhana. Berbagai manuskrip yang menyimpan tulisan hadis semakin kongkret setelah Azami mendapat gambaran utuh naskah-naskah hadis. Naskah-naskah hadis itu sebagai penyimpanan berbagai informasi tentang hadis Nabi Muhammad saw.

Daftar Pustaka

- Al-Adlabi, Ṣalah ad-Din Ibn Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda al-'Ulamā al-Ḥadīṣ an-Nabawi*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983M/1403H.
- Amin, Kamaruddin, *Rethinking Hadith Critical Methods*, Jakarta: Pustaka Mapan, 2009.
- , *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, cet. ke-1, Bandung: Hikmah, 2009.
- ibn Anas, Mālik, “Muwaṭṭa’ Imam Mālik” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999.
- al-Asqalāni, Ibn Ḥajar, “at-Tahzīb at-Tahzīb” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999.
- Azami, M.M., *Studies In Early Hadith Literature With A Critical Edition of Some Early Tekts*, Beirut: Al-Maktab al-Islāmi, 1968.
- , *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnih*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1985.
- , *Hadis Nabawi dan Sejarah kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yakub, Jakarta: pustaka Firdaus, 2006.
- , *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muḥaddiṣīn Nasy'atuhu wa Tārīkhuhu*, Riyāḍ, Maktabah al-Kauṣar, 1990, cet. ke-3.
- Badawi, Abd ar-Rahmān et.al., *Ensiklopedia Tokoh Orientalis*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Al-Bukhāri, “Ṣaḥīḥ al-Bukhāri” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, juz ke-1.

- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, terj. S.M. Stern & C.R. Barber, London: George Allen & Unwin, 1971.
- ibn Hajar, *Nuzhah an-Nazar Syarh Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Atsār*, Jeddah: Maktabah Jeddah, 1406 H.
- ibn Hajar, Muslim, “Ṣaḥīḥ Muslim” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999, jld. ke-3.
- Hasan, Ahmed, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-1, Delhi, India: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- al-Hindi, Al-Laknawī Abū al-Hasanāt Muḥammad Abd al-Ḥayy, *ar-Raf‘u wa at-Takmīl fī al-Jarḥ wa at-Ta’dīl*, Kairo: Dār al-Aqsā, 1970.
- Ibn Hisyām (w. 218 H), “Ṣīrah Ibn Hisyām” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2 1999.
- Joseph Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, (London: Oxford at The Clarendon Press, 1959.
- , “A Revaluation of Islamic Traditions” dalam *The Formation of The Classical Islam World*, Harald Motzki (ed.), USA: Ashgate Publishing Company, 2004.
- Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- al-Mizzī, Jamāl ad-Dīn Abī al-Ḥajjaj Yūsuf, “Tahzīb al-Kamāl”: dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999.
- Masrur, Ali, *Teori Common Link G.H.A. Juynboll, Melacak Akar Kesejarahan Hadits Nabi*, cet. ke-1, Yogyakarta: LkiS, 2007.
- An-Nawawi, *Muqaddimah Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, tt., jld. ke-1.
- Naṣr, Ṣādiq Basyīr, *Ḍawābiṭ ar-Riwāyah ‘Inda al-Muḥaddiṣīn*, cet. ke-1, Tharābulis: Mansyurat Kuliah ad-Da‘wah al-Islāmiyyah, 1992.
- Rahmatullah, Lutfi, “Otentitas Hadis Dalam Perspektif Harald Motzki”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 7, no. 1, Januari 2006.
- Ar-Ramahurmūzi, al-Ḥasan ibn Abd ar-Rahmān (260-360 H), *al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil bain ar-Rāwī wa al-Wā’i*, ditaḥqīq oleh Muḥammad Ajaj al-Khatīb, cet. ke-3, Beirut: Dār al-Fikr, 1404H/1984M.
- ar-Rāzi, Abd ar-Rahmān ibn Abī Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Manẓar at-Tamimi al-Hanzali, “al-Jarḥ wa at-Ta’dīl” dalam *al-Maktabah asy-Syāmilah*, edisi ke-2, 1999.
- as-Sakhāwi, Muḥammad bin Abd ar-Rahmān-, *Fatḥ al-Mugīṣ bi Syarḥ Alfiyah al-Hadīs li al-‘Irāqi*, taḥqīq Alī Ḥusain Ali, Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1995.
- at-Tahanawi, Zafar Aḥmad al-Uṣmāni (1310-1394 H), *Qawā’id fī ‘Ulūm al-Hadīs*, taḥqīq Abd al-Fattah Abū Guddah, Beirut: Maktabah al-Maṭbu‘ah al-Islāmiyyah, t.t.
- Ibn Taimiyyah, *al-Fatawā al-Kubrā*, Riyāḍ: Maṭābi‘ ar-Riyāḍ, 1381 H, juz. XXI.

aż-Żahabi (674-748 H), *Mīzān al-ʿIṭidāl fī Naqd ar-Rijāl*, taḥqīq Alī Muḥammad al-Bijawī, Beirut: Dār al-Maʿrifat, 1963, juz. I.

Abū Żahw, Muḥammad Muḥammad, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣīn*, al-Qāhirah: Maṭbaʿah Miṣrā, 1378 H/1958 M.

Moh. Haryadi, “Babak ‘Baru’ Penulisan Hadis” dalam Abdurrahman Wahid, et.al., M.M. Azami Pembela Eksistensi Hadis,

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Diri

Nama : Dr. Ahmad Isnaeni, M.A
 Tempat/tgl. Lahir : Tanjungjaya, Lampung Tengah, 30 Maret 1974
 Pekerjaan : Dosen (Lecture) Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
 Alamat Rumah : Jl. P. Senopati Dusun I RT 06/RW 03 Jatimulyo Jatiagung Lampung Selatan Indonesia Hp. 081369703065
 email: aisnaeni74@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Tahun 1987 : Lulus SDN 01 Tanjungjaya, Kecamatan Bangunrejo, Lampung Tengah
2. Tahun 1990 : Lulus SMP PGRI Tanjungjaya, Kecamatan Bangunrejo, Lampung Tengah
3. Tahun 1994 : Lulus MA Yayasan Bustanul 'Ulum Jayasakti Kecamatan Padangratu Lampung Tengah
4. Tahun 1999 : Lulus S1 Tafsir-Hadis IAIN Raden Intan Lampung
5. Tahun 2003 : Lulus S2 Pengkajian Islam/ Konsentrasi Tafsir Hadis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
6. Tahun 2015 : Lulus S3 Studi Islam PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

C. Minat Keilmuan

1. Ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Hadis
2. Sejarah Pemikiran Islam

D. Karya Ilmiah

1. Buku
 - a. *Manhaj Al-Asqalāni Dan Al-Qaṣṭalāni Dalam Mensyarah Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, Buku, Fakta Press, Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Intan Lampung, 2007.

- b. Editor Buku *Tafsir Surat Al-A'raf Ayat 1 – 41; Suatu Pendekatan Kebahasaan*, Fakta Press Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Intan Lampung, 2008.
 - c. *Perspektif Ahl as-Sunnah dan Syi'ah Tentang Periwaiatan Hadis*, Buku, Pusikamla IAIN Raden Intan Lampung, ISBN 978-979-19114-7-4, 2009
 - d. *Pengaruh Bid'ah dalam Jarḥ wa Ta'dīl*, Buku, Fakta Press IAIN Raden Intan Lampung ISBN 978-602-8141-48-2, 2009
 - e. *Pemeliharaan Mushaf Uṣmāni*, Buku, Pusikamla Fak. Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, ISBN 978-979-19114-6-7, 2009.
 - f. *Manhaj Ulama dalam Mensyarah Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim*, Buku, IAIN Raden Intan Press, 2009.
 - g. *Ilmu-ilmu Hadis*, Buku Daras, Pusikamla IAIN Raden Intan Lampung, ISBN 978-602-8445-30-6, 2009.
 - h. *Studi Pemikiran Tokoh Hadis*, Buku Daras Jurusan Tafsir Hadis Fakultas UShuluddin IAIN Raden Intan Lampung 2013
2. Artikel
- a. *Kedudukan Hadis Menurut Imam asy-Syāfi'i*, Jurnal 'Adalah Fak. Syari'ah IAIN Raden Lampung, edisi Juni 2001.
 - b. *Tipikal Pemimpin yang Ideal*, artikel dalam Surat Kabar Kampus, IAIN Raden Lampung, edisi 2002.
 - c. *Ziarah Kubur Bagi Perempuan: Kajian hadits Tematik analitik*, dalam Jurnal Kalam Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung edisi Juni 2002.
 - d. *Manhaj Ulama dalam Menetapkan Keḍābiṭan periwayat*, dalam Jurnal Kalam Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung edisi Desember 2002.
 - e. *Menyibak Ketertinggalan Jurusan Tafsir Hadis*, artikel disampaikan dalam Diskusi Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung 2003.
 - f. *Keadilan Sahabat; Antara Fakta dan Dogma*, Jurnal al-Dzikra Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin, IAIN Raden Intan Lampung, edisi Juli-Desember 2008.
 - g. *Metode Memahami Hadis Nabi*, Makalah disampaikan para acara “Pelatihan Falakiyah (Hisab) dan Islamic Software (*Kutub at-Turaṣ*) di Majelis Tarjīh dan Tajdīd Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Lampung, 03 Mei 2009.
 - h. *Hadis dan Ilmu Hadis; Relevansinya dalam Kehidupan Seorang Muslim*, Makalah dipresentasikan pada musyawarah wilayah LDII di Tumijajar Tulang Bawang, 10 Mei 2009.

- i. *Kajian Hadis Seputar Ramadhan*, Makalah dipresentasikan pada acara Kajian Ramadhan di Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Lampung, 15-9-2009.
- j. *Penilaian Ulama Terhadap Periwiyat Ahli Bid'ah*, Jurnal *al-Fikr* Fakultas Ushuluddin UIN Alauddin Makassar, edisi 1 April 2011.
- k. *Arah Studi Hadis Di Barat; Antara Obyektif Ilmiah dan Meragukan Eksistensi Hadis*, artikel Jurnal *al-Dzikra* Prodi Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, edisi Januari-Juni 2012.
- l. *Sorotan Atas Penulisan Hadis; Telaah Atas Pemikiran Goldziher dan Azami*, Jurnal *al-Dzikra* Prodi Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, edisi Juli-Desember 2012.
- m. *Problematika ahli bid'ah dalam kritik Hadis*, Jurnal Mutawatir Prodi Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.

3. Penelitian

- a. *Perspektif Ahlussunnah dan Syi'ah Tentang Periwiyatan Hadis*, Skripsi S1 IAIN Raden Intan Lampung, 1999.
- b. *Pengaruh Bid'ah dalam Jarh wa Ta'dil*, Tesis S2 PPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003
- c. *Manhaj Al-Asqalani Dan Al-Qasthalani Dalam Mensyarah Shahih Al-Bukhari*, Penelitian Individual Puslit IAIN Raden Intan, 2005.
- d. *Kontribusi Ahli Bid'ah dalam Pemalsuan Hadis*, Penelitian Individual Puslit IAIN Raden Intan, 2006.
- e. *Konsistensi Imam asy-Syâfi'i Tentang Keshahihan Hadits; Studi Atas Kitab Musnad Imam asy-Syâfi'i*, Penelitian Kolektif Puslit IAIN Raden Intan Lampung, 2007.
- f. *Dekonstruksi Fundamentalisme Islam di Lampung*, Penelitian Kompetitif Litbang Kemenag RI tahun 2010.
- g. *Menggugat Eksistensi Hadis (Analisa atas Pemikiran Ignaz Goldziher dan M.M. Azami)*, Penelitian individual Puslit IAIN Raden Intan Lampung, 2012.
- h. *Pandangan Ulama Hadis Terhadap Riwayat Hadis Ahli Bid'ah*, Penelitian individual Puslit IAIN Raden Intan Lampung, 2014.

- i. *Living Sunnah di Kalangan Jamaah Tabligh, Studi pada Pondok Pesantren Al-Kirom di desa Hajimena kecamatan Natar Kabupaten Lampung Selatan, Penelitian Individu IAIN Raden Intan Lampung 2016.*
- j. *Kajian Astronomi Gempa menurut perspektif Sains dan al-Qur'an, Penelitian Kelompok UIN Raden Intan Lampung, 2017.*