

HADIS DI MATA ORIENTALIS

Mohamad Muhajir

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

email: hajirmesir@gmail.com

Abstrak

Dalam khazanah keilmuan Islam, hadis merupakan salah satu sumber utama ajaran yang dijunjung tinggi oleh umat Islam. Sejak abad pertama perkembangan Islam, hadis menempati porsi yang cukup besar dalam kajian studi keislaman. Hadis sebagai salah satu bidang kajian dalam studi Islam pun tidak hanya menarik perhatian para intelektual muslim, tetapi juga para orientalis. Kelompok kedua ini mempelajari hadis dengan beragam latar dan perspektif berspektrum sangat luas: dari yang objektif hingga bertendensi negative dan skeptis. Artikel ini menelusuri beberapa pandangan para orientalis yang pernah mencuat dalam kancah studi hadis serta respons yang diberikan oleh para akademisi muslim.

Kata kunci: orientalis, hadis authenticity, kritik sanad, kajian matan hadis.

Pendahuluan

Hadis, bagi mayoritas umat Islam,¹ memiliki kedudukan sentral dilihat

1. Kata “mayoritas” perlu digarisbawahi, karena terdapat kelompok Islam yang tidak memberikan kedudukan istimewa kepada Hadis sebagai rujukan utama. Kelompok yang tampaknya minoritas ini oleh pihak di luar lingkaran mereka disebut “ingkar al sunnah” atau “anti sunnah”.

dari kedudukannya sebagai sumber pokok kedua hukum Islam. Dalam setiap pemecahan masalah yang dihadapi, umat Islam --bahkan yang awam tentang Islam sekalipun-- selalu merujuk kepada Hadis, di samping tentu saja kepada al Qur'an. "Ada dasarnya apa tidak, dari al Qur'an dan Hadis?" adalah pertanyaan yang biasa terdengar dari setiap perdebatan yang muncul di kalangan umat Islam tentang sebuah persoalan (keagamaan). Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bila tradisi keilmuan Islam dipenuhi dengan nukilan-nukilan Hadis sebagai penguat argumentasi. Kitab-kitab tafsir, misalnya, nyaris tanpa menyebut hadis pada setiap halamannya, apalagi kitab-kitab *tafsîr bil ma'tsûr*.

Posisi istimewa Hadis merupakan akibat logis dari penempatannya sebagai sumber pokok ajaran Islam kedua setelah al Qur'an. Karena keglobalan al Qur'an, maka Hadis yang diyakini merupakan rekaman tentang perkataan, perbuatan, dan penetapan Nabi, menjadi penafsir atau penjelas terhadap al Qur'an.² Kedudukan Hadis dalam kaitannya dengan al Qur'an ini sejajar dengan kedudukan Nabi sebagai pembawa wahyu Allah. Ketaatan

2. Anehnya, meski berfungsi *bayân al tafsîr* dan *bayân al tab'yîn*, ternyata beberapa Hadis juga mengandung apa yang dikenal dengan *mujmal* (global), *musykil* (ambigu), *khafi* (implisit), dan *mutasyâbih* (samar). Lihat, Arifuddin Ahmad, *Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail: Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, (Jakarta: Insan Cemerlang & Intimedia, tt.), cet. I, hal. 1-2.

kepada Allah, dalam beberapa ayat al Qur'an, tidak jarang dikaitkan dengan ketaatan kepada Nabi.

Namun, kedudukan sentral Hadis dalam tradisi keilmuan Islam sebagai perwujudan keyakinan mayoritas umat Islam atas sumber dan posisi Hadis ini, seolah-olah tidak memiliki landas pijak yang kokoh ketika kemudian Ignaz Goldziher,³ seorang orientalis yang sangat konsen dalam masalah hadis, mengeluarkan statemen bahwa mengetahui sejumlah besar Hadis dalam kumpulan-kumpulan konon lebih menyebabkan sikap skeptis daripada kepercayaan optimis.⁴ Bahkan, orientalis Joseph Schacht⁵ lebih jauh

3. Seorang orientalis, yang pandangan-pandangannya tentang keislaman memberi inspirasi dan memancing perdebatan pro-kontra di kalangan orientalis. Meskipun orang lain sebelumnya telah mengungkapkan beberapa keraguan tentang otentisitas Hadis, dialah dalam volume kedua *Muhammadanische Studien* (1890) yang mengartikulasikan dengan jelas skeptisisme ini. Karena pengaruhnya besar dan buku-bukunya menjadi rujukan banyak orang, maka oleh Abu Muhammad Muhammad b. Muhammad Abu Syuhbah ia disebut dengan "berhala" para orientalis. Lihat, *Difâ' an al Sunnah*, (Beirut: Dâr al Jîl, 1989), hal. 374.

4. Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, (Curzon, 2000), hal. 9.

5. Karyanya, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, menjadi dasar atau, minimal, pijakan bagi hampir seluruh kajian-kajian lain tentang Hadis di Barat. Karyanya merupakan pengembangan tesis Goldziher secara sistematis, formulasi kriteria evaluasi Hadis dengan rinci, dan aplikasinya pada sumber-sumber Arab asli. Karena itu, kata M. M. Azami:



mensinyalir bahwa banyak Hadis yang hampir tidak dapat dianggap otentik, karena hadis-hadis itu, dengan motivasi-motivasi tertentu, disisipkan oleh para ahli Hadis pada paroh pertama abad II hijriyah.⁶

Statemen dan sinyalemen seperti ini bila terbukti benar, tentu implikasinya sulit dibayangkan. Regulasi kehidupan umat Islam, yang selama ini selalu didasarkan pada Hadis, akan goyah. Pada gilirannya regulasi yang goyah ini akan berimbas pada runtuhnya seluruh bangunan ajaran Islam. Oleh karena itu, pertanyaan-pertanyaan berikut cukup mendesak untuk dicari jawabannya, siapa sebenarnya orientalis itu dan bagaimana pandangan mereka tentang isu-isu seputar hadis, seperti perbedaan Hadis dan Sunnah, awal mula penulisan atau pembukuan hadis, pemalsuan Hadis, dan kriteria kesahihan Hadis. Masalah lain yang tidak kalah menarik untuk dilihat adalah, bagaimana pandangan kalangan sarjana muslim terhadap hadis, atau tanggapan mereka terhadap pandangan para orientalis tentang hadis.

Tulisan ini, dihadirkan lebih apabila Goldziher berhasil “membuat ragu” orang atas kebenaran Hadis Nabi, maka Schacht berhasil “meyakinkan” orang bahwa apa yang sering disebut Hadis itu tidak otentik dari Nabi. Lihat Akh. Minhaji, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*, (Ditjen Binbaga Islam, 1996/1997), hal. 20. Lihat pula, M. M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terjem. Oleh Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 3.

6. Akh. Minhaji, *Joseph Schacht's Contribution*, hal. 29.

dimaksudkan sebagai pembuka atau pengantar diskusi daripada berpretensi memberikan jawaban tuntas atas berbagai isu krusial yang disampaikan para orientalis di seputar Hadis di balik motivasi yang ada dalam diri masing-masing orientalis.

Orientalis: Antara Sikap ilmiah dan Agenda Tersembunyi

Orientalisme kini telah menjadi disiplin ilmu yang memiliki eksistensi, metode, aliran, tujuan, kajian, dan pengikut. Meskipun demikian, sulit menemukan definisi tunggal atas orientalisme dan orientalis. Menurut Ahmad Samailovitz, orientalisme merupakan ilmu yang memiliki cakupan luas dan terkadang tidak jelas, karena telah melewati beragam periode sejak pertama kali muncul pada tahun 1683. Hanya saja, ia mengikuti definisi, bahwa orientalisme adalah mengkaji atau memahami bahasa, sastra, dan budaya bangsa Timur, sehingga orientalis berarti ilmuwan yang memiliki pengetahuan tentang Timur.⁷

Di sini, masalah lain kemudian muncul, apa dan yang mana “Timur” itu. Ada yang menyebut Timur berarti bangsa-bangsa di sebelah timur laut Mediterania; dan ada yang menyebut Timur berarti bangsa-bangsa di sebelah utara, timur, dan barat semenanjung Arab, sehingga Mesir dan Afrika

7. Ahmad Samailovitz, *Falsafah al Istisyraq wa Atsaruba fia al Adab al 'Araby, al Mu'ashir*, (Dâr al Ma'ârif: 1980), hal. 21-23.

Utara juga termasuk di dalamnya.⁸ Tampaknya, istilah Timur sekarang dipahami sebagai non-Barat, sehingga seluruh bangsa dengan mayoritas penduduk beragama Islam pun termasuk bangsa yang menjadi obyek kajian para orientalis. Karena pihak yang mempelajari/memiliki tentang bahasa, sastra, dan budaya (termasuk agama) bangsa Timur ini mayoritas beragama non-Islam, maka orientalis kemudian dipahami umat Islam sebagai “orang non-muslim Barat yang mengkaji/memiliki pengetahuan tentang bahasa, sastra, budaya, dan agama Islam”.

Dengan kajian yang kritis dari semangat pencerahan Eropa (Barat),⁹ seringkali para orientalis memperoleh kesimpulan “baru” atas teks-teks bahasa,¹⁰ sastra, dan budaya Timur. Pergeseran pemaknaan orientalis dari geografis (orang non-Barat) kepada ideologis (orang non-muslim Barat) dan kesimpulan “baru” ini tampaknya dapat menjadi dasar pemahaman, mengapa kajian orientalis menuai sikap-sikap yang lebih bernada skeptis dan curiga dari kalangan muslim. Muhammad

Thâhir al Jawâby, misalnya, memandang bahwa kajian Islam orientalis lebih dimotivasi untuk mencari celah sebagai pintu masuk memperlemah nilai ilmu-ilmu ini atau meragukan itu.¹¹ Makky al Syâmy juga memiliki pandangan yang sama. Baginya, dan studi-studi orientalis atas ilmu-ilmu keislaman merupakan dendam kekalahan mereka pada Perang Salib.¹²

Sunnah dan Hadis

Sunnah dan *Hadis* adalah dua istilah yang meskipun secara etimologis berbeda,¹³ tetapi secara terminologis, bagi ahli Hadis muslim, adalah sama. Keduanya, menurut Musthafa al Siba’i seperti yang dikutip oleh Ali Mustafa Yaqub, menunjuk pada hal-hal yang berasal dari Nabi Muhammad SAW, baik perkataan, perbuatan, penetapan maupun sifat-sifat fisik, moral, dan perilakunya, baik sebelum atau sesudah kenabiannya.¹⁴ Namun, orientalis memiliki pandangan yang (agak) berbeda tentang *Sunnah* dan *Hadis*.

Ignaz Goldziher memandang bahwa konsep *Sunnah* mempunyai

8. *Ibid.*, hal. 24.

9. John L Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern* (Bandung: Penerbit Mizan).

10. Kesimpulan “baru” dan dekonstruktif atas pemahaman sebelumnya ini hampir terjadi di semua disiplin ilmu. Tentang puisi pra-Islam, misalnya, D.S. Margoliouth berkesimpulan bahwa puisi pra-Islam merupakan hasil kreasi pada masa-masa Islam yang kemudian diatribusikan pada orang-orang pra-Islam. Lihat Nasir al Din al Asad, *Masadir al Syi’r al Jahily wa Qimatuba al Tarikhiyyah*, (Mesir: Dar al Ma’arif, 1956), hal. 352.

11. Muhammad Thâhir al Jawâby, *Jubûd al Mubadditsîn fi Naqd Matn al Hadîts al Nabawiy al Syarîf*, (Tunis: Mu’assasah al Karîm b. Abdullah, 1986), hal. 445.

12. Makky al Syâmy, *al Sunnah al Nabawiyah wa Mathâ’in al Mu’tadi’ati fihâ*, (Dâr ‘Imâr, 1999), cet. I., hal. 98.

13. *Hadis* berarti baru (lawan dari kata *qadîm/lama*), cerita, penuturan atau laporan; sedang *Sunnah* berarti jalan yang ditempuh atau tata cara/tradisi.

14. Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus 2004), cet. IV, hal. 33.



makna “suatu fakta historis mengenai tingkah laku, yang normatif bagi generasi-generasi sesudahnya”. Ketika Islam datang, demikian menurutnya, kandungan konsep *Sunnah* bagi umat Islam berubah menjadi model perilaku Nabi, yaitu norma-norma praktis yang ditarik dari ucapan-ucapan dan tindakan Nabi yang diberitakan. Oleh karena itu, *Sunnah* dan *Hadis*, baginya, memiliki substansi yang sama. Perbedaannya hanyalah bahwa *Hadis* itu hanya sebuah laporan dan bersifat teoritis, dan *Sunnah* itu laporan yang sama yang telah memperoleh kualitas normatif dan praktis bagi umat Islam. Di samping itu, ia memaknai *Sunnah* sebagai praktek yang hidup dan aktual dari masyarakat muslim.

Apabila Goldziher belum dengan tegas menjelaskan unsur pra-Islam dalam *Sunnah* berikut motivasi perubahan maknanya, maka Margoliouth pun menjelaskannya. Ia berpendapat bahwa Nabi tidak meninggalkan pedoman keagamaan, selain al Qur’an;¹⁵ *Sunnah*

15. Ia bukan tidak menyadari adanya ayat-ayat yang mempersandingkan Nabi dengan Allah bila berbicara tentang otoritas dan adanya ayat yang memerintahkan umat Islam untuk taat kepada Allah dan Rasul-nya, tetapi, baginya, ayat-ayat semacam itu hanya merujuk pada konteks al Qur’an itu sendiri: bahwa otoritas Allah dan otoritas Nabi, sebagai pembawa wahyu, tidak bisa dipisahkan. Keduanya adalah satu dan sama, dan persamaan ini hanya memiliki rujukan intra-Qur’ani. Nabi tidak memiliki *Sunnah* ekstra-Qur’ani yang mungkin telah dicatat dalam beberapa *Hadis*. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Oleh Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984), cet.

yang dipraktekkan masyarakat muslim awal sepeninggal Nabi itu bukan *Sunnah* Nabi, melainkan tradisi Arab pra-Islam yang termodifikasi dalam al Qur’an; dan bahwa generasi abad II H/VIII M lalu mengembangkan konsep *Sunnah* Nabi dan, untuk itu, menciptakan mekanisme *Hadis*, dalam rangka memberi otoritas dan normatifitas pada tradisi tersebut.¹⁶

Joseph Schacht lalu muncul, meneguhkan pandangan tentang *Sunnah* di atas. Baginya, konsep *Sunnah* semula merupakan praktek ideal masyarakat, yang menjelma dalam berbagai bentuk, tidak secara eksklusif dalam bentuk *Hadis* Nabi. Sejak Syafi’ilah *Sunnah* secara eksklusif dikenal dengan (isi) *Hadis* Nabi. Ia pun menjelaskan --dalam konteks *Hadis* hukum-- mekanisme perubahan dan penyempitan *Sunnah* menjadi *Hadis*, juga pertumbuhan *Hadis*:

Aliran-aliran hukum lama memiliki *Sunnah* (tradisi yang hidup) yang didasarkan pada pemikiran individual (*ra’y*). Selanjutnya, *Sunnah* ini diatribusikan kepada generasi *Tabi’in* dan *Sahabat*. Lantas, *Hadis-hadis* dengan *isnad* yang sampai Muhammad diedarkan oleh para ahli *Hadis* pada pertengahan abad II H. Akhirnya, upaya Syafi’i dan para ahli *Hadis* lain menjamin otoritas tertinggi bagi *hadis-hadis* Nabi ini.¹⁷

Jadi, dalam pandangan Schacht, sebelum pertengahan abad 2 H/8

I, hal. 62.

16. *Ibid.*, hal. 52-55.

17. Herbert Berg, *The Development of Exegesis*, hal. 13.

M, kebiasaan atau Sunnah tidak dipandang sebagai Sunnah Nabi, tetapi Sunnah masyarakat, yang bisa berbeda antar daerah (di Madinah dan Iraq, misalnya), karena Sunnah tersebut lebih merupakan hasil pemikiran/penalaran bebas orang-perorang ulama fiqh.

Penulisan, Pembukuan, dan Pemalsuan Hadis

Persoalan lain yang menjadi sorotan orientalis dalam kajian mereka atas Hadis adalah masalah awal penulisan, pembukuan, dan pemalsuan Hadis. Kedua masalah pertama muncul, karena hal ini menyangkut umat yang semula tradisi kelisanan lebih dominan daripada keberaksaraan,¹⁸ di samping karena dalam al Qur'an terdapat beberapa kata yang mendorong perdebatan seputar ini muncul, seperti kata *al ummy* dan *al jabl* dengan berbagai derivasinya.¹⁹ Kedua masalah ini

18. Kelisanan ini berlangsung sampai masa *tadwin* (pembukuan) buku-buku bahasa, puisi sastra, dan literatur keislaman lainnya pada akhir abad II H/ awal abad III H atau akhir abad III H. Perbedaan tentang penentuan masa "tadwin" (pembukuan) buku-buku ini sangat terkait dengan awal masa pembukuan pada umumnya yang masih dalam perdebatan. Lihat Nasir al Din al Asad, *Masadir al Syi'r al Jabily*, hal. 134.

19. Penulis pernah meneliti "Konsep Jahiliyah dalam al Qur'an". Hasil penelitian menunjukkan bahwa kata *al jabl* dan derivasinya yang terkandung dalam 24 ayat al Qur'an ternyata tidak berhubungan dengan keterbelakangan ilmu (kebodohan, lawan dari kata *al ilmu* yang berarti berpengetahuan), ekonomi, dan politik. *Al Jabl* lebih menyaran pada sikap kasar, bengis, tidak sabar, dan mengikuti bisikan

pada akhirnya akan bermuara pada persoalan tentang validitas atribusi Hadis-hadis yang disebut berasal dari Nabi. Sebagaimana sifat persoalan sejarah yang berurusan dengan fakta masa lampau dan intepretasi atas fakta tersebut sehingga kesimpulan yang diperoleh seringkali tidak seragam, maka para orientalis juga memiliki kesimpulan yang tidak sama dalam masalah ini.

Meskipun meragukan kemungkinan dapat disaringnya Hadis yang benar-benar dari Nabi, dari sekian banyak materi Hadis, Ignaz goldziher mendukung kemungkinan adanya catatan Hadis "informal" pada masa Nabi.²⁰ Kata "informal" tampaknya dimaksudkan sebagai kegiatan pencatatan Hadis secara pribadi dan bukan atas perintah/sepengetahuan Nabi, untuk membedakannya dengan pencatatan "formal" atas al Qur'an, dalam arti bahwa pencatatan al Qur'an berlangsung atas perintah/sepengetahuan Nabi. Di samping itu, kata "informal" juga bermakna bahwa pada umumnya Hadis semasa hidup Nabi ditransmisikan secara lisan.

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Nabia Abbott

nafsu yang tidak terkendalikan dan insting kebinatangannya, dengan kata lain barbarisme. Dengan makna seperti ini, kata *al jabl* lebih menunjuk pada lawan dari kata *al bilm*, yang menyaran pada kepatutan-kepatutan moral orang beradab (civilized man), yang mencakup sifat-sifat seperti menahan nafsu, sabar, pemaaf, dan terbebas dari nafsu buta.

20. Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 52.



dan Fuat Sezgin. Bagi mereka, Hadis diriwayatkan, baik secara lisan atau tertulis, dari awal abad pertama Islam. Proses pencatatan Hadis telah berlangsung mulai masa Rasul dan berlanjut dengan cara yang tidak terputus hingga muncul kumpulan-kumpulan Hadis kanon terkenal pada abad 3 H/9 M.²¹ Abbott beralasan bahwa “melek” huruf itu bukan sesuatu yang luar biasa di kalangan orang Arab, bahkan di masa pra-Islam. Laporan-laporan tentang Nabi telah ditulis semasa hidupnya. Masalahnya, bagi Abbott, tidak ada upaya-upaya dini untuk membuat standarisasi atas semua laporan tentang Nabi ini, dan tidak banyaknya manuskrip dari periode ini. Hal ini disebabkan Umar bin al-Khatthab (w. 23 H/644 M) menghancurkan manuskrip-manuskrip Hadis yang ditemukannya dan menghukum orang-orang yang memilikinya. Begitu juga sahabat Abu Bakar as Shiddiq, setelah mendengar sabtu Rasul Saw agar tidak menulis selain dari pada ayat al Qur`an beliau langsung pulang dan membakar manuskrip-manuskrip hadis padahal itu adalah hasil pencatatan dan koleksi beliau pribadi. Meskipun demikian, kata Abbott, ada yang terus mengumpulkan, mencatat, dan mentransmisikan Hadis seperti Abdullah b. Amr b. Ash (w. 65 H/684 M), Abu Hurairah (w. 58 H/678 M), Ibnu Abbas (w. 67-8 H/686-8 M), dan Anas b. Malik (w. 94 H/712 M). Setelah al Qur`an dibukukan, ketakutan

yang menyangkut penggunaan Hadis pun hilang, bahkan berkembang pada pertengahan kedua abad 1 H. Abbott melihat bukti atas penggunaan yang berkelanjutan dan produksi manuskrip Hadis di dalam *rihlah* (lawatan mencari ilmu pengetahuan dan biasanya dihubungkan dengan tradisi lisan), penggunaan *warraq* (alat tulis-menulis), dan rata-rata daya ingat dari rata-rata ahli Hadis.

Kalau transmisi Hadis telah berlangsung sejak awal secara lisan dan tertulis, tetapi mengapa para sarjana Barat lebih memfokuskan perhatiannya kepada transmisi lisan sebagai dasar argumentasi dalam kajian-kajian mereka. Abbott pun memberikan jawabannya. Mereka, kata Abbott, tidak memahami makna Hadis secara tepat. Terminologi Arab atas bahan-bahan tulisan (*writing materials*) dan *isnad* juga salah dipahami. Contoh pertama adalah kata “*shahîfab*”, yang umumnya diterjemahkan “kertas”, padahal ia dapat menunjuk pada apa pun, dari selembur kertas sampai “*daftar*” yang besar (manuskrip). Contoh kedua adalah kata “*haddatsa*” (menceritakan) dan kata “*akhbbara*” (memberitakan) yang tampaknya menunjuk pada transmisi lisan, tetapi, bagi Abbott, juga digunakan untuk transmisi tertulis.²²

Sezgin sendiri telah membuat daftar 8 cara transmisi Hadis, yaitu: *sam’*, *qirâ’ah*, *ijâzah*, *munâwalah*, *kitâbah*, *i’lâm al rânny*, *washîyya*, dan *nijâda*. Baginya, hanya

21. Akh. Minhaji, *Joseph Schacht’s Contribution*, hal. 42-45.

22. Herbert Berg, *The Development of Exegesis*, hal. 18-20.



dua pertama yang berkaitan dengan penghapalan, sementara yang lain --dan sering dalam prakteknya juga *sam'* dan *qir'ah*-- menyangkut materi-materi tertulis. Lagi pula, transmisi tertulis itu sama *lumrahnya* dengan transmisi lisan. Hadis-hadis ini, yang tersebar luas, kemudian pada perempat terakhir 1 H dan perempat awal 2 H dibukukan.²³

Pandangan dua orientalis tersebut (Nabia Abbott dan Fuat Sezgin) pada dasarnya diarahkan untuk mematahkan pandangan dan argumentasi Joseph Schacht yang --dari pernyataannya tentang awal mula munculnya Hadis di atas-- secara implisit tidak mengakui adanya transmisi Hadis, baik lisan atau tertulis sebelum pertengahan 2 H.

Pandangan para orientalis tentang penulisan dan pembukuan Hadis ini tampaknya menentukan pandangan mereka tentang pemalsuan Hadis. Semakin awal dan massif keyakinan mereka atas adanya penulisan dan pembukuan Hadis, maka akan semakin kecil pemalsuan Hadis dalam pandangan mereka. Sebaliknya, semakin belakang kesimpulan mereka atas masa penulisan dan pembukuan Hadis, maka menurut mereka, pemalsuan Hadis itu berlangsung dalam skala besar.

Dari perspektif ini, maka Nabia Abbott dan Fuat Sezgin merepresentasikan yang pertama, sedangkan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht merepresentasikan yang kedua. Oleh karena itu, Nabia Abbott dan Fuad Sezgin mengakui bahwa ada beberapa

23. *Ibid.*, hal. 21-22.

Hadis yang palsu, tetapi mereka tetap meyakini otentisitas Hadis. Bagi Abbott, Hadis-hadis dalam kumpulan Bukhari dan Muslim meskipun tidak otentik semua, tetapi keduanya menjaga “inti” sejati perkataan dan perbuatan Nabi dan “inti” sejati perkataan dan perbuatan para Sahabat dan Tabi'in, yang kurang lebih telah tetap pada masa al Zuhri. Sebaliknya, Schacht menyebut teori tentang otentisitas Hadis Nabi sebagai sebuah *bid'ah* (inovasi).²⁴ Sulit, menurutnya, menyebut satu Hadis fiqh *sahih* (otentik), karena Hadis-hadis itu diedarkan pada masyarakat sejak pertengahan abad 2 H atau sesudahnya.²⁵

Di sini, sebuah pertanyaan patut dimunculkan: apa yang menjadi dasar orientalis meragukan bahkan, pada beberapa di antaranya, mengingkari otentisitas Hadis? Tampaknya, jawabannya adalah *isnad*. Mereka yang meragukan otentisitas Hadis menduga adanya pemalsuan *isnad*. Dengan memperlakukan informasi yang (diduga) historis oleh *isnad* sebagai upaya sengaja untuk menyambungkan asal-usul *matamnya* yang sebenarnya, mereka berkesimpulan bahwa Hadis muncul lebih kemudian dari yang diakui. Dengan kata lain, Hadis-hadis tersebut tidak otentik. Sebaliknya, mereka yang membela otentisitas Hadis mengakui kebenaran *isnad*. *Matan-matan* yang sama, bagi mereka, dapat membantu

24. Akh. Minhaji, *Op. Cit.*, hal. 21.

25. Hâkim Abîsân al Mathîry, *Târîkh Tadwîn al Sunnah wa Syubuhât al Mustasyriqîn*, (Kuwait: Jâmi'ah al Kuwait, 2002), hal. 111.



mengkonstruksi bentuk-bentuk laporan yang asli atau paling awal. Di samping itu, adanya tradisi transmisi Hadis, baik secara lisan atau tertulis.

Goldziher menarik kesimpulan pemalsuan Hadis dari fenomena: (1) materi Hadis dalam kumpulan-kumpulan lebih belakang tidak mempunyai acuan pada kumpulan-kumpulan tertulis lebih awal; (2) banyak Hadis yang saling kontradiktif. Ini terlihat dari isu-isu kontroversial yang hangat diperdebatkan dalam Islam, politik dan doktrinal. Masing-masing pihak menyebut sejumlah Hadis, yang dilengkapi dengan *isnad-isnad* yang mengagumkan; dan (3) sahabat Nabi yang lebih muda tampak lebih mengetahui tentang Nabi (yaitu mereka meriwayatkan Hadis lebih banyak) daripada sahabat-sahabat yang lebih tua, yang pasti lebih tahu banyak tentang Nabi. Penggunaan *isnad*, menurutnya, baru belakangan ketika para sahabat menceritakan apa yang mereka dengar dan catat kepada generasi kemudian, meskipun ia --seperti telah dijelaskan di atas-- mengakui kemungkinan pencatatan Hadis dalam *shahîfab* oleh sahabat. Baginya, pemalsuan Hadis mulai pada masa sangat awal, baik karena alasan-alasan politik maupun doktrinal.²⁶ Schacht sendiri menolak otentisitas *isnad*, dengan teori "*projecting Back*": untuk mendapatkan legitimasi dan otoritas lebih tinggi, para ahli fiqh abad 2 dan 3 H mengatribusikan atau mengaitkan pendapatnya dengan

26. Herbert Berg, *Op. Cit.*, hal. 9.

tokoh-tokoh sebelumnya, sampai kepada Nabi, sehingga membentuk *isnad*.²⁷

Di sini pun, pandangan Fuat Sezgin dan Nabia Abbott berbeda dengan Goldziher dan Schacht. Mereka tidak meragukan otentisitas *isnad*. Bahkan, bagi Abbott, pengakuan para kolektor Hadis awal tentang lebih banyaknya Hadis yang tidak *sahib* itu tidak menunjukkan pemalsuan Hadis dalam skala massif. Menurutnya, ini akibat dari kritik *isnad* yang dikembangkan, bukan *matan*. Karena kritik Hadis diarahkan pada *Isnad*, maka tingginya Hadis yang tidak *sahib* hanya berarti bahwa *isnad* kurang sempurna sementara *matannya* bisa jadi *sahib*.²⁸

Di samping itu, terdapat pandangan-pandangan yang ingin mencari jalan tengah dari dua kubuh yang berseberangan ini. Gautier H. A. Juynboll, misalnya, meskipun mempertahankan teori-teori Schacht, ia tidak mengikuti skeptisismenya yang radikal tentang otentisitas Hadis. Ia hanya mencurigai nilai historis *isnad*, dan menduga *isnad* muncul pada akhir abad 1 H. Walaupun laporan-laporan awal tentang asal-usul materi Hadis tidak semua benar, ia pun percaya bahwa apabila diambil secara keseluruhan, akan menjadi sebuah deskripsi yang dapat dipercaya dan secara historis akurat.²⁹ Harold Motzki juga menegaskan,

27. Ali Mustafa Yaqub, *Op. Cit.*, hal. 27-28.

28. *Op. Cit.*, hal. 21.

29. *Ibid.*, hal. 26-27.

bahwa, minimal dalam kasus *Mushannaf* Abdur Razaq, baik *matan* atau *sanad* yang mendukungnya dapat dipercaya. Hal tidak berarti bahwa ia tidak mengakui pemalsuan Hadis. Namun, ini lebih berarti bahwa, hanya karena ada fakta pemalsuan Hadis dan *sanad*, tidak harus ditarik konklusi bahwa semua Hadis itu fiktif, atau bahwa yang asli dan yang palsu tidak dapat dibedakan dengan beberapa derajat kepastian.³⁰

Otentisitas Hadis: Kriteria Matan dan/ atau Sanad

Meski telah ada upaya-upaya kritik Hadis sejak awal, tetapi, bagi orientalis seperti Ignaz Goldziher, A.J. Wensink mereka hanya mengkritik *sanad* atau *rawinya*, padahal, menurut mereka, banyak Hadis *sahih*, termasuk dalam *Shahîb al Bukhârî*, yang ternyata tidak *sahih* ditinjau dari sosial, politik, dan sains. Mereka pun mengembangkan kritik *matan*/materi Hadis.

Goldziher mencontohkan Hadis dari al Zuhri, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Tidak diperintahkan pergi, kecuali menuju tiga masjid: Masjid al Haram (di Mekkah), Masjid al Nabawy (di Madinah), dan Masjid al Aqsha (di Palestina)”. Baginya, Hadis ini dari segi politik palsu. Alasannya, Abdullah b. Al Marwan (khalifah di Damaskus) khawatir bila Abdullah b. Zubair di Mekkah menyuruh jamaah Haji untuk berba’iat pada dirinya. Karena itu, ia berusaha agar orang-orang Syiria tidak pergi ke Mekkah untuk berhaji, dan

30. *Ibid.*, hal. 38.

cukup di Kubah al Shakra di al Quds (Yerusalem), untuk itulah, ia tugaskan al Zuhri untuk membuat Hadis.

Hal senada juga dikatakan oleh Maurice Bucaille dalam *Bible, Qur’an dan sains modern*, bahwa beberapa Hadis dalam *Shahîb al Bukhârî* tidak otentik karena bertentangan dengan sains seperti Hadis lalat masuk minuman dan demam berasal dari neraka.³¹ Pendek kata, kriteria *kesahihan* Hadis itu harus dilihat juga dari *matan*, di samping *sanad* yang telah dikembangkan sebelumnya, apakah sesuai dengan kebenaran sejarah, kebenaran sains, dan perkembangan zaman atau tidak. Bila sesuai, berarti Hadis itu *sahih*; dan bila tidak, berarti patut dipandang palsu.

Respons Sarjana Muslim: Antara Afirmasi dan Negasi

Pandangan para orientalis terhadap Hadis di atas, baik yang bernada skeptis atau menolak, seakan menghantam “bangunan” ajaran Islam, yang sebelumnya nyaris tidak tergoncang. Kalangan muslim menjadi terusik. Beberapa sarjana pun turut berbicara di seputar isu yang, pada dasarnya, bukan hal baru bagi umat Islam. Hantaman orientalis ini terasa lebih keras, karena bersumber dari non-muslim dan dikemas dengan slogan “ilmiah”.

Sebagaimana pandangan kalangan orientalis, pandangan kaum

31. Ali Mustafa Yaqub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), cet. II, hal. 26-27.



muslim terhadap isu di seputar Hadis juga tidak seragam. Apabila dikaitkan dan diposisikan sebagai tanggapan --meskipun tidak selalu demikian-- atas berbagai kesimpulan orientalis di atas, maka pandangan sarjana muslim dapat dibagi menjadi mengafirmasi dan menegasi. Tentu saja, pembagian ini tidak pilah, karena terdapat sarjana muslim, Fazlur Rahman misalnya, yang --dalam beberapa hal seperti yang nanti akan terlihat-- terkesan mengafirmasi dan sekaligus menegasi kesimpulan orientalis. Untuk mempermudah pembahasan, penelusuran pandangan sarjana muslim ini akan dilakukan tokoh demi tokoh, dengan mempertimbangkan corak afirmasi dan negasinya.

Ahmad Amin

Ahmad Amin, seperti terlihat dari bukunya *Fajr al Islâm* dan *Dluba al Islâm*, lebih menyoal seputar pembukuan, pemalsuan, dan kriteria kritik Hadis. Menurutny, di masa Nabi, Hadis belum dibukukan dan hanya ada beberapa sahabat yang menulis untuk keperluan pribadi. Sepeninggal Nabi, para sahabat terbagi menjadi dua pihak: satu pihak tidak suka penuturan Hadis dan selalu menuntut bukti dari para penuturnya; dan pihak yang lain banyak menuturkan Hadis. Kebohongan tentang Nabi atau yang kemudian populer dengan sebutan “pemalsuan Hadis” tidak saja muncul belakangan sepeninggal Nabi atau masa lebih kemudian, yaitu masa pembukuan Hadis, melainkan telah muncul di masa Nabi. Pemalsuan Hadis ini di samping

karena disebabkan oleh sikap ekstrem banyak orang yang tidak mau menerima keterangan, kecuali yang langsung terkait dengan Kitab Suci dan Sunnah Nabi,³² juga dimotivasi oleh beberapa hal, yaitu: 1) pertikaian politik (Ali versus Abu Bakar, Ali versus Muawiyah, Ibn Zubair versus Abdul Malik, dan Umayyah versus Abbasy); 2) hadis-hadis keutamaan (yaitu keutamaan tokoh, suku, golongan, tempat, dan lain-lain); dan 3) perselisihan fiqh dan teologi. Menghadapi fenomena pemalsuan Hadis ini, para ulama, dalam pandangan Ahmad Amin, sebenarnya telah meletakkan kaidah-kaidah dalam *tajrib* dan *ta’dil*. Namun, mereka lebih banyak memperhatikan kritik *sanad* daripada *matan*. Dalam pengamatan Ahmad Amin, kritikus Hadis jarang melihat hadis-hadis yang ada itu: tidak sesuai dengan situasi yang digambarkan di dalamnya, pengkalimatannya sejenis pengkalimatan falsafi yang tidak dikenal dalam pengkalimatan Nabi, menyerupai fiqh dalam berbagai kualifikasinya, mencocoki kejadian faktual, dan bermotif politik atau pribadi.³³ Selain hanya terfokus pada *sanad*, titik lemah kritikus Hadis, bagi Ahmad Amin, juga terletak pada anggapan mayoritas mereka bahwa semua sahabat itu jujur. Mereka tidak

32. Mustafa al Siba’i, *Sunnab dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terjem. Oleh Nurkholish Madjid, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), cet. I, hal. 183-189.

33. *Ibid.*, hal. 206-211 dan 226.

akan mengenakan keburukan apapun atau kebohongan kepada para sahabat. Mereka hanya mengkritik orang-orang setelah sahabat. Padahal, menurutnya, para sahabat sendiri saling mengkritik dan mendudukkan sebagian pada kedudukan yang lebih tinggi. Kritik Ibnu Abbas dan Aisyah terhadap Abu Hurairah dan sahabat meminta bukti bila mendengar penuturan Hadis adalah contoh yang dikemukakan Ahmad Amin.³⁴

M. Mustafa al Azami dan Mustafa al Siba'i

Berbeda dengan Ahmad Amin, Mustafa Azami dan Mustafa al Siba'i secara eksplisit dan tegas mengaitkan atau menyebut pandangan-pandangannya atas hal-hal seputar Hadis sebagai respon terhadap kesimpulan para orientalis. Dalam bukunya "*Studies in Early Hadis Literature*" yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada tahun 1973 dengan "*Dirásât fî al Hadîts al Nabawiyah wa Târîkh Tadwînih*" dan bahasa Indonesia pada tahun 1994 dengan "*Hadis Nabawi dan sejarah Kodifikasinya*", Azami lebih mengarahkan tanggapannya kepada tesis-tesis yang diambil Schacht; sementara Mustafa al Siba'i dalam bukunya "*al Sunnah wa Makânatuhâ fî Tasyrî' al Islâmîy*" lebih memfokuskan bahasanya kepada Sunnah dan pengingkaran kehujujahan di kalangan muslim, dahulu dan sekarang, dengan menyebut adanya hubungan erat antara

pengingkaran kalangan muslim dengan segala argumentasinya dan posisi para orientalis terhadap Hadis dengan segala tesis mereka.

Azami berupaya membuktikan kesalahan teori-teori Schacht. Metode yang ditempuhnya tidak berbeda dengan metode Abbott dan Sezgin. Ia tidak hanya ingin merebut kembali otentisitas materi Hadis dalam koleksi-koleksi klasik, tetapi juga bermaksud membuktikan keterpercayaan *isnad* yang mendukungnya. Baginya, ada aktivitas tulis-menulis yang intens semasa hidup Nabi, dan dia sendiri mendukungnya. Fenomena ini berlanjut, baik dalam bidang dunia atau agama, selama masa Umayyah. Oleh karena itu, Hadis telah ditulis sejak masa Nabi. Pernyataan Schacht dan lainnya bahwa sistem *isnad* mulai muncul pada awal abad II H atau akhir abad I H, sehingga sistem *isnad* ini hanya otentik bagi Hadis yang berujung pada ulama-ulama abad II H, bukan bagi Hadis yang berujung pada Nabi atau sahabat, dibantah oleh Azami. Penggunaan *isnad*, seperti halnya laporan-laporan tertulis, bagi Azami, telah ada sangat awal. "Fitnah" yang disebut-sebut Ibnu Sirin sebagai faktor lahirnya *isnad*, menurut Azami, mengacu pada perang sipil antara Ali dan Muawiyah (36 H). Ini menunjukkan bahwa *isnad* telah digunakan sebelum peristiwa itu meskipun kurang intens. Ia pun menyebut teori "projecting back" Schacht sebagai sulit diterima, mengingat begitu banyak jumlah perawai sebuah Hadis dengan tempat

34. *Ibid.*, hal. 215-216.



yang berbeda-beda. Memalsu *isnad* dalam skala yang besar seperti itu disebutnya absurd dan sangat tidak mungkin. Ia mengakui bahwa ada *isnad* yang salah dalam Hadis, tetapi ia tidak menganggapnya cukup signifikan bagi perkembangan Hadis³⁵

Selanjutnya, Azami menyerang balik klaim “ilmiah” para orientalis dengan menyebut banyaknya inkonsistensi Schacht, baik dalam teori maupun penggunaan materi sumber, asumsi-asumsinya tidak berdasar, metode penelitiannya yang tidak ilmiah, kesalahan-kesalahannya memahami fakta, ketidaktahuannya atas realitas politik dan geografis waktu itu, misinterpretasinya atas makna teks yang dinukilnya, dan kesalahpahamannya atas metode penukilan ulama-ulama awal. Salah satu bukti kesalahan Schacht, bagi Azami, adalah mengkaji Hadis sebagai subjek dengan membatasinya pada Hadis hukum.³⁶ Schacht, menurutnya, tidak membedakan antara kitab-kitab Hadis dan kitab-kitab fiqh. Para ahli fiqh sering tidak menyebutkan *sanad* secara lengkap, bahkan sering tidak menyebut *matan* dengan lengkap. Hal ini karena masalah *sanad* atau *matan* sudah populer di kalangan ulama, sehingga mereka cukup menyebut garis besarnya saja. Dus, kitab fiqh dan kitab biografi, dalam pandangan Azami, tidak dapat dijadikan sebagai objek penelitian *sanad*

Hadis, baik awal kemunculan maupun perkembangannya.³⁷ Bila tesis Schacht --jika terbukti benar-- dapat meruntuhkan bangunan ajaran Islam, maka serangan balik Azami ini --juga jika terbukti benar-- dapat meruntuhkan tesis Schacht dan selanjutnya menegakkan kembali bangunan ajaran Islam yang terancam runtuh itu.

Apabila Azami membongkar “akar” dan --dalam kadar tertentu-- cabang, maka Mustafa al Siba’i berusaha menguliti cabang. Al Siba’i menyebut beberapa sarjana muslim, seperti Taufiq Shidqi dan Ahmad Amin, kontemporer yang disebutnya berpikiran tidak orisinal dan menggemakan suara orientalis. Terhadap pemikiran Ahmad Amin di atas, ia pun berkomentar: Hadis yang menyebutkan pemalsuan di masa Nabi itu tidak dapat diterima, karena ada indikasi palsu. *Sanad* Hadis tersebut lemah.³⁸ Mengenai kritik Hadis yang disebut Ahmad Amin lebih terfokus kepada *sanad* dan mengabaikan *matan*, al Siba’i menunjukkan bukti-bukti tidak diabaikannya kritik *matan*. Ia mengakui bahwa kritik *matan* memang tidak seluas kritik *sanad*, dan ini, menurutnya, karena dua hal: 1) Nabi mempunyai berbagai situasi khusus, sehingga kritik tentang laporan mengenai dia lebih pelik daripada kritik laporan tentang orang, karena ia adalah rasul penerima

35. Herbert Berg, *Op. Cit.*, hal. 23-24.

36. Akh. Minhaji, *Op. Cit.*, hal. 48.

37. M. M. Azami, *Op. Cit.*, hal. 538-547.

38. Mustafa al Siba’i, *Op. Cit.*, hal. 189.

wahyu, mengetahui segala perkara, dapat otoritas menetapkan ajaran, dan mengetahui rahasia keghaiban; 2) Sabda Nabi terkadang keluar dalam bentuk *majaʿ* (metafora), berita hal-hal ghaib, kenyataan ilmiah yang akan terungkap di kemudian hari.³⁹

Fazlur Rahman

Posisi Fazlur Rahman dalam hal ini unik. Di satu sisi, ia menerima konklusi Ignaz Goldziher bahwa kebanyakan Hadis itu ahistoris. Di sisi lain, sebagai seorang muslim, ia ragu menolak Hadis dalam kumpulan-kumpulan kanon dan Sunnah Nabi sebagai palsu. Baginya, meskipun *isnad* sebuah hadis dan barangkali juga kandungan *matannya* mungkin palsu, inti dari *matan* masih propetik dan normatif bagi orang muslim.

Tentang hubungan Sunnah dan Hadis, ia membangun teori “*silent*” transmisi Sunnah Nabi: orang-orang muslim awal hidup bersama kata dan perbuatan Nabi. Tradisi yang hidup dan diam, tradisi yang betul-betul dilakukan oleh umat muslim ini adalah Sunnah. Sunnah dan Hadis pada awal-awal setelah Nabi itu sama dan mengambil normatifitasnya dari Nabi. Namun, generasi kemudian membuat tambahan-tambahan pada Sunnah dan Hadis. Ini berakibat pada disharmoni antara keduanya. Akhirnya, situasi ini memerlukan praktek-praktek yang distandarisasikan, yaitu kodifikasi Hadis. Pertama-tama Hadis hanya

39. *Ibid.*, hal. 227-235.

mengacu pada sahabat, karena mereka menjelmakan kata dan perbuatan Nabi, dan karena disiplin *isnad* belum betul-betul dikembangkan. Kodifikasi dan upaya membawa Sunnah berada di bawah Hadis Nabi berakibat pada pemalsuan Hadis secara massif. Dalam pandangannya, anggapan para skeptis Barat bahwa hadis hanyalah sebuah upaya memberi otoritas propetik terhadap praktek aktual masyarakat tidaklah relevan. Praktek aktual masyarakat itu, baginya, sudah propetik, minimal dalam spirit, jika tidak selalu dalam detail. Oleh karena itu, jika *isnad* dan --dalam beberapa hal-- *matan* mungkin palsu, Hadis tetap propetik.⁴⁰ Di sinilah, Schacht, menurut Fazlur Rahman, gagal menarik perbedaan konseptual antara Sunnah dan Hadis. Akibatnya, Schacht berkesimpulan bahwa Sunnah Nabi pada kenyataannya bukan Sunnah Nabi sendiri, tetapi lebih sebagai “*living tradition*” dari masyarakat lokal.⁴¹

Penutup

Hadis bagi orientalis tampaknya merupakan kajian yang menarik. Beberapa tesis bermunculan, yang muncul kemudian menguatkan atau menolak yang lebih awal. Pandangan mereka tentang otentisitas Hadis terbagi dalam dua kelompok: ada yang meragukan dan bahkan menolaknya, dan ada yang menerimanya dengan

40. Herbert Berg, *Op. Cit.*, hal. 33-35.

41. Akh. Minhaji, *Op. Cit.*, hal. 38.



beberapa catatan. Pihak yang berupaya mencari jalan tengah, seperti Juynboll dan Motzki, tampaknya masuk dalam kelompok terakhir.

Di kalangan sarjana muslim, pandangan mereka tentang Hadis dan tesis para orientalis juga terbelah. Bila dikaitkan dengan tesis-tesis para orientalis, maka pandangan sarjana muslim terbagi menjadi tiga: afirmatif, negatif, dan kritis (afirmatif-negatif). Tiga kelompok ini berturut-turut direpresentasikan oleh Ahmad Amin, M. Mustafa al Azami/Mustafa al Siba'i, dan Fazlur Rahman.

Terlepas dari setuju atau tidak pendapat para orientalis ini, cara analisis dan hasil kajian mereka layak untuk dibaca. Jika bukan untuk diikuti, minimal untuk mencari celah atas kajian mereka. Tentu saja, celah ini dalam perspektif ilmu pengetahuan, bukan untuk dipakai sebagai alat mengutuk mereka, tetapi lebih layak menjadi bahan argumentasi menguji dan membantah tesis mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Arifuddin, *Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail: Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, (Jakarta: Insan Cemerlang & Intimedia, tt.).
- Akh. Minhaji, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law*, (Ditjen Binbaga Islam, 1996/1997).
- Al Asad, Nasir al Din, *Masadir al Syi'r al Jahily wa Qimatuba al Tarikhyyah*,

(Mesir: Dar al Ma'ârif, 1956).

- Al Jawâby, Muhammad Thâhir, *Jubûd al Mubadditsîn fi Naqd Matn al Hadîts al Nabawy al Syarîf*, (Tunis: Mu'assasah al Karîm b. Abdullah, 1986).
- Al Mathîry, Hâkim Abîsân, *Târikh Tadwîn al Sunnah wa Syubuhât al Mustasyriqîn*, (Kuwait: Jâmi'ah al Kuwait, 2002).
- Al Siba'i, Mustafa, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam*, terjem. Oleh Nurkholish Madjid, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), cet. I.
- Al Syâmy, Makky, *al Sunnah al Nabawiyah wa Mathâ'in al Mubtadi'ati fihâ*, (Dâr 'Imâr, 1999).
- Azami, M. M., *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terjem. Oleh Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, (Curzon, 2000).
- Difâ' an al Sunnah*, (Beirut: Dâr al Jîl, 1989).
- Esposito, John L, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern* (Bandung: Penerbit Mizan).
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terjem. Oleh Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1984), cet. I.
- Samailovitz, Ahmad, *Falsafah al Istisyraq wa Atsaruba fia al Adab al 'Araby, al Mu'âshir*, (Dâr al Ma'ârif: 1980).
- Yaqub, Ali Mustafa, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*,



(Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992),
cet. II.

----, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka
Firdaus 2004), cet. IV.

