

KONSEP *SUNNAH* DALAM PERSPEKTIF AḤMAD AMĪN

Atho'illah Umar
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
a.umar@uinsby.ac.id

Abstract: The earliest discourse on ḥadīth revolves around the attempts to record in a written material, which in several accounts of Prophetic traditions are banned to write. This issue further becomes the center of the problem on the authority and authenticity of the ḥadīths where many of scholars have paid attention on its discussion. This article was an attempt to reconceptualize a theory of ḥadīth criticism initiated by Aḥmad Amīn. Through his book *Fajr al-Islām*, Amīn, among others, questioned the originality of the ḥadīth after the death of the Prophet. He recounted the concept of *sunnaḥ* by questioning its authenticity after the death of the Prophet. This article also presents a theoretical criticism to some extent gives some responds to those who contend the concept of '*adālat al-ṣaḥābah*', a concept whose existence has been agreed upon as a measure of ḥadīth measurement by scholars of *muhaddithīn*.

Keywords: Aḥmad Amīn, Authenticity, '*adālat al-ṣaḥābah*'.

Abstrak: Diskursus awal tentang hadis berkisar tentang usaha untuk merekamnya dalam bentuk material tertulis, yang dalam beberapa riwayat Nabi Muhammad melarang untuk menuliskannya. Isu inilah yang kemudian menjadi cikal bakal problematika otoritas dan otentisitas hadis yang hangat diperbincangkan oleh para sarjana. Artikel ini hendak mendiskusikan kembali salah satu tokoh kritikus hadis, Aḥmad Amīn. Melalui bukunya *Fajr al-Islām*, Amin, di antaranya, mempertanyakan orisinalitas hadis pasca wafatnya Nabi. Dia mengurai ulang tentang konsepsi *sunnaḥ* dengan mempertanyakan tentang otentitasnya pasca wafatnya Nabi. Artikel ini juga akan menengahkan kritikan beberapa ulama atas pemikirannya yang menentang konsep '*adālat al-ṣaḥābah*' (keadilan sahabat), sebuah konsep yang keberadaannya telah disepakati sebagai tolak ukur penilaian hadis oleh para ulama hadis (*muhaddithīn*).

Kata kunci: Aḥmad Amīn, Otentitas, '*adālat al-ṣaḥābah*'.

Pendahuluan

Hadis merupakan sumber otoritatif dalam merumuskan ajaran Islam setelah Alquran. Di dalamnya memuat pernyataan, pengamalan, dan pengakuan yang disandarkan pada Nabi Muhammad, di mana segala tindak-tanduk Nabi bersumber dari Alquran itu sendiri. Dengan kata lain, posisi hadis tidak kurang sebagai salah satu bentuk manifestasi Alquran, sehingga dapat dikatakan bahwa percaya kepada hadis atau sunnah adalah bagian dari iman di dalam agama dan menerima sunnah merupakan bagian dari menerima agama, seperti terungkap dalam sebuah *āthār* populer:

ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم

“sesungguhnya ilmu hadis ini adalah agama, maka periksalah dari siapa kalian mengambil agama kalian”.

Āthār tersebut setidaknya menjelaskan dua poin penting; *pertama*, penilaian yang sangat tinggi terhadap sunah, di mana ia diterapkan sebagai agama, sehingga menerima dan membenarkannya merupakan keharusan dalam beriman. *Kedua*, perlunya metode yang benar dan standar dalam melakukan penilaian dan penelitian terhadap kebenaran sunah.

Berdasar pada perlunya suatu metode yang standar dalam penilaian dan penelitian sunah, menunjukkan betapa besar keseriusan umat Islam dalam melestarikan sunah sebagai sumber pokok ajaran agama. Hal ini dapat dilihat dari keseriusan para sahabat dalam mendapatkan dan menjaga keotentikan hadis. Para sahabat terobsesi untuk mengikuti segala apa yang mereka lihat dan dengar dari Nabi Muhammad. Mereka bertekad untuk mendata sunah Rasulullah. Karena itu, ada di antara mereka yang mengadakan giliran mengikuti majelis-majelis ilmu yang dilaksanakan Nabi. Mereka yang tidak bisa menghadiri majlis Nabi Muhammad dapat memperoleh keterangan-keterangan melalui sahabat lain yang menyertai Nabi. Demikian itu mereka lakukan secara bergantian dan terus menerus.

Selanjutnya tradisi yang dilakukan para sahabat, kemudian dilanjutkan oleh para tabi'in (generasi setelah sahabat), berlanjut kemudian generasi berikutnya, dan akhirnya dapat dikatakan bahwa upaya menjaga kemurnian sunah tidak pernah berhenti. Dalam perjalanan, hadis mengalami perkembangan sedemikian rupa, dari kodifikasi yang lebih rumit dari pada Alquran, hingga beredarnya pernyataan yang disandarkan pada Nabi namun cukup problematik

dari segi jalur transmisi atau isi, belakangan hadis bermasalah semacam ini disebut palsu.

Sifat hadis yang lebih kompleks dari Alquran, dengan demikian terbuka untuk dikaji terus menerus, baik untuk mempertanyakan klaim-klaim ulama yang seolah sudah final, maupun memperbarui paradigma-paradigma kajian hadis. Dalam riset ini, penulis akan mengangkat pandangan Ahmad Amīn seputar otentisitas *Sunnah* dan pendapatnya tentang kritik sanad dan matan yang ia kemukakan dalam 3 karya fenomenalnya, *Fajr al-Islām*, *Duḥā al-Islām* dan *Yawm al-Islām*.

Biografi Ahmad Amīn

Ahmad Amīn dilahirkan di Kairo pada tanggal 1 Oktober 1886, empat tahun setelah penjajahan Inggris, dengan nama lengkap Ahmad Amīn b. Ibrāhīm al-Ṭabbākh. Ia adalah seorang sastrawan, pemikir, sejarawan dan penulis. Masa-masa ini termasuk masa yang sangat genting bagi Mesir modern. Ia menyadari bahwa kelahirannya pada tanggal itu adalah pertanda bahwa ia akan ditakdirkan menjadi seorang guru, karena 1 Oktober adalah hari pertama tahun ajaran baru sekolah.

Ahmad Amīn terlahir sebagai anak bungsu dari empat bersaudara dalam lingkungan keluarga terdidik dan disiplin. Dalam otobiografi yang ditulis beberapa tahun menjelang wafat (1950), Ahmad Amīn mengatakan bahwa ia menimba ilmu pengetahuan di rumahnya sendiri kepada ayahnya. Sebagaimana ciri khas keluarga berpendidikan, rumah keluarga Ahmad Amīn dipenuhi berbagai koleksi literatur dari berbagai genre keilmuan seperti fikih, tafsir, hadis, balagh, sejarah, sastra, nahwu, saraf. Dalam keseharian, waktu Ahmad Amīn banyak dihabiskan untuk membaca kitab-kitab tersebut.¹

Setelah mendapatkan pendidikan di lingkungan keluarga, ia kemudian masuk ke pendidikan formal yaitu Ibtidaiyah “*Walidah Abbas Pasha*”. Kemudian ia melanjutkan ke perguruan tinggi al-Azhar, Kairo, Fakultas Syariah jurusan *al-qaḍā’ al-sharī’* (Peradilan Agama). Ayahnya mengarahkannya ke mazhab Hanafi karena mazhab itulah yang biasa digunakan dalam peradilan agama.

Pada tahun 1911 ia lulus dengan mendapatkan ijazah kehakiman. Setelah lulus, ia belajar bahasa Perancis dan Inggris dengan sangat

¹ Ahmad Amīn, *Ḥayātī* (Kairo: Hindawī li al-Ta’līm wa al-Thaqāfah, 2011), 19.

serius: “Aku tempuh segala cara untuk mewujudkan cita-citaku menguasai bahasa Inggris,” dan ia pun berhasil mendapatkannya. Lalu ia diminta untuk mengajar di al-madrasah itu selama dua tahun. Kemudian pada tahun 1913 ia magang di kehakiman selama tiga bulan, setelah itu kembali lagi ke al-Azhar untuk mengajar.²

Pada tahun 1926, temannya, Ṭahā Ḥusayn mempromosikannya ke Universitas Kairo untuk menjadi salah satu staf pengajar di fakultas Adab. Ia pun menjadi dosen tetap di sana dan mengajar mata kuliah “*al-naqd al-adabi*” dan mendapat jabatan Profesor Muda tanpa doktor, hingga pada tahun 1939 ia diangkat menjadi Dekan di fakultas tersebut. Selain memegang jabatan, Aḥmad Amīn termasuk penulis yang produktif, bahkan ia dinobatkan sebagai ketua Komite Pengarang, Penerjemah dan Penerbitan selama 30 tahun. Jabatan inilah yang mendudukkannya menjadi pengarang dan penulis yang terkemuka. Sebelum menjadi dekan ia berhasil menyelesaikan proyek bukunya *Fajr al-Islām* dan *ḍuhā al-Islām*.

Baru dua tahun menjabat dekan, ia mengundurkan diri sebagai sikap protes terhadap kebijakan Menteri Pendidikan, M. Ḥusayn Haykal yang memutuskan untuk memindahkan beberapa staf pengajar Fakultas Adab ke Iskandariyah tanpa sepengetahuan Aḥmad Amīn selaku dekan. Ketika ia mengundurkan diri dan memutuskan untuk menjadi dosen biasa ia mengatakan “Saya lebih kecil dari guru dan lebih besar dari dekan.” Ia merasa lega melepas jabatan dekan karena selama menjadi dekan, ia tidak bisa lagi produktif, masa-masa itu ia sebut sebagai masa paceklik ilmiah atau kemandulan berfikir.

Ketika menjadi dekan, ia sempat melakukan kunjungan di beberapa negara Arab dan Eropa, bahkan ia pernah mewakili Mesir dalam sebuah Konferensi Palestina yang diadakan di London. Keikutsertaan ini adalah berkat rekomendasi dari temannya Aḥmad Luṭfi Paṣa al-Sayyid yang saat itu menjabat Menlu Mesir.

Bersama teman-temannya ia mendirikan *Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamaḥ wa al-Naṣr* pada tahun 1914 dan menjadi direktur seumur hidup. Ia juga pernah terlibat dalam lahirnya jurnal *Al-Risālah* pada tahun 1936, lalu jurnal sastra mingguan *Al-Thaqāfah* (1939). Di beberapa halaman jurnal ini ia pernah memuat perbincangannya dengan beberapa pemikir masa itu seperti Zakī Najīb Maḥmūd yang pernah mengangkat isu tentang *turāth* Arab dan kebangkitan Barat.

² Ibid., 121.

Ia pernah menjadi direktur kantor kebudayaan dalam kementerian pendidikan tahun 1945. Pada tahun 1946 ia mendirikan *Al-Jāmi'ah al-Sha'biyah* yang bertujuan untuk membumikan kebudayaan di masyarakat melalui ceramah-ceramah atau kelompok diskusi. Pada tahun itu juga ia mendirikan *Ma'had al-Makbtūtāt al-'Arabīyah* di bawah naungan *Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah*. Ia pernah menjadi anggota korespondensi di *al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī* Damaskus dan *al-Majma' al-'Ilmī al-'Iraqī* sejak tahun 1926, juga menjadi anggota *Majma' al-Lughab al-'Arabīyah* sejak tahun 1940 dan menjadi anggota *al-Majlis al-'Alā li Dār al-Kutub* pada tahun 1939.

Dunia politik menurut Amin tidak bisa dibedakan dengan “Patriotisme.” Pengetahuannya tentang politik banyak ia dapat dari gurunya Atif Bik Barakat yang pernah membimbing Amin selama 18 tahun sebelum ia menjadi dosen. Patriotisme Amin sempat menarik perhatian Presiden Sa'ad Zaghoul terutama dari reportase yang ia tulis tentang keadaan Mesir pasca revolusi 1919. Meski demikian Aḥmad Amīn tidak suka terjun ke politik karena ia akui takut akan hukuman atau penjara. Dan politik menurutnya adalah penghalang bagi kebebasan berfikir.

Aḥmad Amīn termasuk pemikir produktif. Mayoritas karyanya adalah di bidang pemikiran, sastra, sejarah dan kebudayaan Islam. Karya-karyanya antara lain: *Fajr al-Islām*, *Ḍuḅā al-Islām*, *Zubūr al-Islām*, *Yawm al-Islām*, *Hayy b. Yaqaḍān*, *Qāmūs al-Ādat wa al-Taqālīd wa al-Ta'ayīr al-Miṣrīyah*, *Min zu'ama' al-islāh*, *Kitāb al-Akhlāq*, *Ḥayātī*, *Fayḍ al-Kathīr*, *Al-Sharq wa al-Gharb*, *Al-Naqd al-'Arabī*, *Hārūn al-Rashīd*, *Al-Sa'lakah wa al-Fitnah fī al-Islām*, *Al-Mahdī wa al-Mahdamīyah*, *Ilā Waladī*, *Qisṣat al-Falsafah al-Yūnānīyah*, *Qisṣat al-Falsafah al-Ḥadīthah*, *Qisṣat al-Ādāb fī al-'Ālam*, *Mabādi' Falsafah*, *al-Muntakhab fī al-Ādāb al-'Arabī*.

Aḥmad Amīn menghembuskan nafas terakhirnya pada tanggal 30 Mei 1954 M / 27 Ramadan 1373 H di usianya yang ke-68.³

Makna *Sunnah* Perspektif Aḥmad Amīn

Tidak jauh berbeda dengan ulama sebelumnya, Aḥmad Amīn mendefinisikan sunah sebagai “segala perkataan, perbuatan, dan

³ <http://www.al-jazirah.com/2001/20010820/cu3.htm>. Diakses pada 7 Januari, 2018;

http://www.marefa.org/index.php/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86. Diakses pada 7 Januari 2018.

ketetapan Nabi Muhammad".⁴ Kata "*sunnah*" berasal dari kata "*sannā*" yang berarti menggariskan, mengajarkan atau meninggalkan sebuah kebiasaan atau cara hidup. Dari sini, maka makna "*sunnah*" adalah cara atau kebiasaan yang baik. Dalam Alquran kata ini beberapa kali disebutkan:⁵

سُنَّةٌ مِّنْ قَدِّ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا

"(Yang demikian itu) merupakan ketetapan bagi para rasul Kami yang Kami utus sebelum engkau, dan tidak akan engkau dapati perubahan atas ketetapan Kami. (QS. al-Isrā' [17]: 77)."⁶

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا عَنْ كُفْرِهِمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعْذِرُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ

"Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu (Abu Sufyan dan kawan-kawannya), "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosa mereka yang telah lalu; dan jika mereka kembali lagi (memerangi Nabi) sungguh, berlaku (kepada mereka) sunah (Allah terhadap) orang-orang dahulu (dibinasakan). (QS. al-Anfāl [8]: 38)."⁷

Dari ayat ini kemudian kaum Muslimin menyadur (*iqtibās*) kata *sunnah* dan digunakan untuk menyebut sunah Nabi dan sahabatnya.⁸

⁴ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1969), 208.

⁵ Aḥmad Amīn, *Yawm al-Islām* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, t.th.), 12.

⁶ Departemen Agama RI, *Al-Hikmah: Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2008), 290.

⁷ *Ibid.*, 181.

⁸ Amīn, *Yawm al-Islām*, 13. Kata '*sunnah*' dan '*ḥadīth*' sebenarnya sudah ada sejak zaman Rasulullah dan istilah ini bukan hal baru dari umat Islam baik dari sahabat maupun tabi'in setelah Rasulullah wafat. Ini dapat dibuktikan melalui beberapa hadis yang menyebutkan dua istilah tersebut dari Rasulullah sendiri. Berikut adalah bukti-bukti pernyataan Nabi mengenai *sunnah* dan *ḥadīth*:

مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا، لَكِنِّي أَصَلِّي وَأَنَا، وَأَصُومُ وَأَفْطِرُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Lihat Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasā‘ī, *Al-Sunan al-Sughrā*, ed. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghaddah, vol. 6 (Alepo: Maktab al-Maṭbū‘ah al-Islāmīyah, 1986), 60.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، قَالَ: فَصَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحُمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Lihat Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *Al-Mu‘jam al-Kabīr*, ed. Ḥamḍī b. ‘Abd al-Majīd, vol. 20 (Kairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1994), 170.

Dalam *Fajr al-Islām*, Amīn membedakan antara *sunnah* dan hadis. *Sunnah* hanya disandarkan kepada Rasulullah sementara hadis disandarkan kepada Rasulullah dan sahabatnya. Tetapi dalam buku satunya, *Yawm al-Islām*, ia justru mengatakan bahwa hadis khusus untuk segala perkataan dan perbuatan yang disandarkan kepada Rasulullah meski dilakukan hanya sekali dan diriwayatkan oleh satu orang. Sedangkan *sunnah* adalah segala yang disandarkan kepada para sahabat dan tabiin.⁹

Tugas hadis terhadap Alquran menurut Amīn adalah sebagai perinci kandungan ayat yang masih umum; mengkhususkan ayat yang masih mencakup persoalan global. Misalnya Alquran hanya memerintahkan salat secara umum, maka hadis bertugas untuk *tafṣīl* (merinci) mengenai kewajiban pelaksanaan salat tersebut tentang waktu dan aspek teknis pelaksanaannya. Contoh lain adalah mengenai ayat yang mengharamkan *kehamr* (QS. al-Mā'idah [5]: 90) yang cukup global, hadis kemudian merinci terkait aspek definisi *kehamr*, berapa kadar yang diharamkan dan sebagainya. Terkadang ayat turun untuk menjawab pertanyaan atau masalah yang sedang dihadapi umat ketika itu, meski tidak semua. Kedua tipe ayat ini masing-masing membutuhkan bantuan hadis untuk menjelaskan.¹⁰

Ahmad Amīn tidak berseberangan dalam hal kehujahan sunah. Menurutnya, sunah adalah salah satu sumber primer Islam dan menempati posisi kedua setelah Alquran. Amīn tidak setuju dengan kelompok '*inkār al-sunnah*' yang ia pandang 'berani membuang' sunah dengan menganggap bahwa mengamalkan Alquran sudah cukup dan tidak perlu lagi tambahan amalan dari sunah. Pandangan ini disalahkan oleh Amīn karena sunah adalah penafsir bagi ayat-ayat Alquran yang masih *mujmal*, '*ām*, *mutlaq*, *mushkil* dan *mubham*. Secara historis, Rasulullah adalah '*problem solver*' bagi semua persoalan umat.

عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ

“barangsiapa yang meriwayatkan sebuah hadis (*maḥḍū*) dan menisbatkan kepadaku) sedangkan dia tahu bahwa itu adalah *maḥḍū*, maka ia (perawi) adalah salah satu dari dua pendusta (yang satu lagi adalah pencipta hadis *maḥḍū*: Teks-teks hadis marfuk ini menjadi bukti kuat bahwa istilah '*ḥadīth*' dan '*sunnah*' sudah digunakan oleh Rasulullah kemudian diikuti oleh semua sahabatnya. Lihat Muḥammad b. Yazīd b. Mājāh al-Qazwīnī, *Al-Sunan*, vol. 1 (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 14.

⁹ Amīn, *Fajr al-Islām*, 208; Amīn, *Yawm al-Islām*, 12.

¹⁰ Amīn, *Fajr al-Islām*, 208.

Dari sunah, dapat diketahui sejarah kehidupan sahabat, bagaimana mereka mengamalkan Alquran, bagaimana mereka meneladani Rasulullah, bagaimana mereka sukses membangun sebuah negara madani bersama Rasulullah. Singkatnya, hadis dapat membantu mengetahui sejarah umum Nabi dan sahabat.¹¹ Lebih lanjut Ahmad Amin mengklasifikasikan hadis dalam tiga bentuk :

1. hadis-hadis akhlaq dan pendidikan. Kelompok hadis ini memuat hikmah, sopan santun, moral, nasihat sifat mulia seperti kejujuran, adil, ihsan, dan mencela sifat-sifat buruk seperti bohong, berbuat zalim, fasik, dan melakukan kerusakan (vandalisme).
2. hadis-hadis akidah dan menjadi penegas atas konsep tauhid, sifat-sifat Allah, kenabian dan risalah, hari pembangkitan dan pembalasan sebagaimana yang telah dimuat Alquran.
3. hadis-hadis *ahkām*. hadis yang memuat hukum-hukum dalam Islam yang meliputi berbagai lini kehidupan. Khusus kelompok ini, ia mensyaratkan sebuah hadis *ahkām* harus berstatus sahih.¹²

Kodifikasi Hadis

Menurut Ahmad Amin, pada masa Rasulullah tidak ada upaya untuk mengkodifikasi hadis karena Rasulullah memberikan banyak konsentrasi untuk mengumpulkan Alquran dan melarang para sahabat menulis hadis. Langkah ini diambil sebagai upaya menghindari percampuran antara Alquran dengan hadis.

Amin mengakui bahwa ada sejumlah *ṣahīfah* (kumpulan atau catatan hadis) milik beberapa sahabat pada masa Nabi. Akan tetapi itu tidak berarti bahwa hadis sudah terkodifikasi.¹³ Sebaliknya, proses *tadwīn* terhadap hadis sama sekali belum direncanakan. Bahkan setelah Rasulullah wafat, periwayatan hadis masih menggunakan cara lisan dan hanya mengandalkan kekuatan hafalan para perawi. Beberapa sahabat ada yang tidak suka dengan banyaknya periwayatan hadis (seperti Abū Bakr, ‘Umar, dan ‘Alī) karena mereka khawatir ada upaya

¹¹ Amin, *Yawm al-Islām*, 12.

¹² Ibid.

¹³ Dalam *Yawm al-Islām*, Amin justru lebih dekat dengan pendapat mayoritas ulama hadis. Ia mengatakan *‘wa qad budi‘a jam‘ al-ḥadīth fī ḥayāt al-rasūl thumma kathura dhālika ba‘dahu’*, sungguh hadis pada masa Rasulullah sudah mulai dikumpulkan/terkodifikasi—meski sedikit—dan pada masa-masa setelah beliau wafat, kodifikasi hadis sudah dilakukan secara massif. Ibid., 13.

pemalsuan atau mengganggu konsentrasi mereka dalam gerakan kanonisasi Alquran.¹⁴

Meski demikian, permasalahan umat Islam semakin hari semakin kompleks dan bertambah. Dari sini banyak para sahabat menganggap kebutuhan akan hadis tidak bisa ditawar lagi. Kegiatan penulisan hadis mulai dilakukan umat Islam baik secara individual maupun kolektif demi melayani kebutuhan sumber syariat kedua setelah Alquran. Umat Islam kala itu membutuhkan *mass storage* selain otak manusia yang memberikan ruang lebih banyak untuk menyimpan hadis Nabi. Khalifah-khalifah pada awal Islam sebenarnya sudah sering berunding untuk mengkodifikasi sunah namun niat mereka tidak terlaksana karena kodifikasi Alquran lebih diprioritaskan saat itu. Niat mereka ini baru bisa direalisasikan oleh salah satu khalifah dari Bani Umayyah yang terkenal peduli terhadap kemajuan peradaban agama: Khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz.

Kodifikasi hadis yang dimulai pada penghujung abad pertama ini terus dilakukan dari tahun ke tahun, hingga pada abad ke-3 kodifikasi hadis terutama kitab-kitab hadis primer sudah terkumpul secara sempurna dan mulai dilakukan penggandaan naskah. Konsentrasi ahli hadis pada saat itu adalah kepada sanad. Tidak ada satu kitab hadis pun yang tidak menyebutkan sanad secara lengkap. Prinsip kesahihan hadis tergantung pada kesahihan sanad, jika sanadnya sah maka secara umum hadis itu pasti sah. Betapapun ketatnya standar yang mereka terapkan, tetapi mereka tidak bisa menghalau arus *isrā’īlyāt* yang lolos dan mewarnai hampir semua kitab hadis.

Hal yang juga penting untuk dicatat, bahwa salah satu kekurangan ahli hadis klasik adalah minimnya perhatian terhadap kritik matan, karena fokus mereka terpaku pada penelitian sanad sehingga tidak banyak diskusi tentang matan hadis. Pertanyaan-pertanyaan seputar matan hadis nyaris tidak pernah muncul ke permukaan, seperti bagaimana jika sebuah matan hadis bertentangan dengan fakta sejarah yang diketahui secara umum atau bertentangan dengan prinsip dasar Alquran atau adanya matan hadis yang mengandung ancaman hukuman berat atas pelanggaran sepele.¹⁵

Amīn menyesalkan keterlambatan kodifikasi sunah yang menyebabkan ribuan hadis hilang bersamaan meninggalnya ratusan sahabat. Padahal jika diasumsikan bahwa setiap satu sahabat memiliki

¹⁴ Amīn, *Fajr al-Islām*, 208-210.

¹⁵ Amīn, *Yamm al-Islām*, 14-15.

minimal satu hadis saja, sementara jumlah sahabat wafat—baik karena perang atau lainnya—adalah 114000 jiwa, maka dengan angka itulah jumlah hadis. Jika separuh saja dari mereka memiliki 10 hadis atau lebih maka betapa banyaknya hadis yang dapat dicatat. Namun harapan itu memang sulit direalisasikan mengingat sahabat kala itu, selain gugur, sudah tersebar di berbagai penjuru dunia dan tidak mungkin menghadirkan semuanya di Madinah untuk diambil hadisnya satu per satu.

Pada abad pertama, secara historis tidak ditemukan satu kitab pun yang berisi kumpulan hadis yang berhasil dikumpulkan oleh Muḥammad b. Shihāb al-Zuhrī maupun Abū Bakr b. Ḥazm. Justru kitab hadis pertama yang berhasil ditulis adalah kitab *al-Muwatta'* karya Imām Mālik, murid al-Zuhrī pada awal abad kedua. Imām Mālik menulis *al-Muwatta'* atas saran dari khalifah Abū Ja'far al-Manṣūr yang meneruskan pemikiran 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Khalifah Harūn al-Rashīd juga pernah meminta Mālik untuk menyetujui niatnya menggantung *al-al-Muwatta'* di dinding Ka'bah supaya menjadi pegangan amalan bagi semua umat Islam, namun Imām Mālik menolak karena hal itu menurut Mālik akan mencederai kebebasan umat Islam dalam bermazhab.¹⁶

Permulaan Pemalsuan Hadis

Aḥmad Amīn menganggap bahwa tidak adanya proses pengumpulan hadis pada masa Rasulullah atau pada masa-masa pertama kekhalifahan adalah penyebab banyaknya aksi pemalsuan hadis. Bahkan menurut Amīn, pemalsuan hadis eksis sejak masa Rasulullah, adanya hadis ancaman neraka bagi pemalsu hadis,¹⁷

¹⁶ Amīn, *Fajr al-Islām*, 221-222.

¹⁷ Terdapat beberapa redaksi tentang hadis ancaman neraka bagi pemalsu hadis ini. Menurut Ibn Salah, bahwa hadis ini berstatus Mutawatir karena diriwayatkan oleh puluhan sahabat yang jumlahnya mencapai 62 sahabat. Ini adalah satu-satunya hadis mutawatir yang diriwayatkan oleh 10 sahabat yang dijamin surga. Lihat Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, vol. 1 (Kairo: 'Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), 13. Variasi redaksi hadis ini antara lain:

1- حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرِ بْنِ زُرَّارَةَ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى، قَالُوا: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ يَتْمَاكِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» سنن ابن ماجه ج. 1 تحقيق: محمد فؤاد

عبد الباقي (القاهرة : عيسى البابي الحلبي، بدون السنة) ص 13

menjadi indikasi kuat akan adanya upaya pemalsuan hadis pada masa Nabi, dan setelah Nabi wafat, upaya pemalsuan itu menjadi lebih banyak dijumpai.¹⁸

Pendapat ini menuai banyak kritikan dari ulama. Salah satunya adalah *counter* yang dikemukakan oleh Muṣṭafā al-Sibā'ī bahwa artikulasi ini justru melupakan fakta sejarah dan sedikitpun tidak menoleh kepada *sabāb al-wurūd* hadis ancaman pemalsuan ini. Tidak satu pun riwayat yang menjadi *sabāb al-wurūd* hadis ini menyebutkan adanya peristiwa pemalsuan perkataan Nabi yang dilakukan oleh sahabat, sebab sahabat adalah—mengikuti klaim umum—telah dikenal sebagai orang yang 'adil'.¹⁹ Mengenai banyaknya hadis ancaman bagi pendusta ini menurut al-Sibā'ī harus dipahami bahwa Nabi mengatakan demikian karena beliau dibukakan ilmu Allah sehingga mampu meramalkan keadaan umat Islam di masa mendatang. Rasulullah telah memprediksi umatnya akan melakukan

2- حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، يَقُولُ: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي لَا أَكُونُ أَوْعَاظَهُمْ لِحَدِيثِهِ وَلَكِنْ أَشْهَدُ أَبِي سَعْدَةَ يَقُولُ: «مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» مسند أبي داود الطيالسي

ج. 1 تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، 1419 هـ) ص 79

3- حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنِي حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ، حَدَّثَنِي أَبُو كَبْشَةَ السَّلُولِيُّ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ، حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْيِي يَقُولُ: " بَلَّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » مسند الإمام أحمد بن حنبل ج. 11، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة:

1421 هـ)، ص 25

4- حَدَّثَنَا مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَسْمُوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُمُوا بِكُنْيَتِي، وَمَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» صحيح البخاري ج. 1 تحقيق: محمد زهير

بن ناصر الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار طوق النجاة، 1422 هـ)، ص 33

5- حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ الْمُجِيرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنْ كَذَبَ عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» صحيح البخاري ج. 2 تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي

(مصر: دار طوق النجاة، 1422 هـ)، ص 80

¹⁸ Amīn, *Fajr al-Islām*, 211.

¹⁹ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa Makanatuhā fī al-Tasbīr al-Islāmī* (Riyad: Maktabat al-Warraaq, 1998), 269.

ekspansi ke beberapa belahan dunia dan menyebabkan bertambahnya pemeluk Islam dari berbagai kebudayaan. Ini akan berdampak terhadap penjagaan sunah itu sendiri karena masalah sosial kian kompleks, manusia menjadi terkotak-kotak, kehidupan dalam suasana politik tidak bisa dihindari dan masing-masing golongan saling berebut kepentingan. Keadaan inilah yang sudah dibaca jauh hari oleh Rasulullah. Dengan demikian, menurut al-Sibā'ī, hadis ancaman bagi pendusta itu sama sekali tidak mengindikasikan ada atau banyak pendusta di masa Rasulullah.²⁰ Dengan logika yang sederhana saja, Rasulullah adalah sosok yang sangat dicintai, diagungkan, disegani, oleh para sahabat. Mereka rela berkorban bertaruh nyawa dan harta demi Nabi. Sahabat adalah golongan yang melindungi Rasulullah dengan sepenuh hati, tidak hanya melindungi dari serangan kaum kafir, mereka juga melindungi perasaan Nabi.²¹ Menjaga sunah Nabi merupakan manifestasi kecintaan kepada beliau. Pandangan Aḥmad Amīn tentang kemungkinan perubahan sunah oleh sahabat dapat diletakkan dalam konteks orang-orang yang menghendaki kehancuran agama, maka sahabat pendusta itu pasti sudah bukan lagi sahabat, karena sahabat Nabi tidak pernah berdusta,²² golongan ini lebih direpresentasikan oleh golongan munafik yang pada saat itu memang tidak sedikit.

Dalam bukunya, Aḥmad Amīn menganalisa fenomena pemalsuan hadis yang terjadi di kalangan sahabat adalah disebabkan oleh lima faktor berikut:

1. Pertikaian politik antara 'Alī dan Abū Bakr, 'Alī dan Mu'āwiyah, 'Abdullāh b. Zubayr dan 'Abd al-Mālik, kemudian antara khalifah-khlaifah bani Umayyah dan Abbasiyah.
2. Perbedaan mazhab fikih dan kalam.
3. Ketundukan orang alim kepada khalifah atau pejabat tinggi negara untuk mendapatkan kedekatan seperti yang dilakukan oleh Ghiyāth b. Ibrāhīm terhadap khalifah al-Mahdī, namun sayang usahanya tidak berhasil karena khalifah al-Mahdī cukup alim dengan hadis Nabi.

²⁰ Ibid., 267.

²¹ Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 190-191.

²² Ibn Kathīr berkata: Sahabat semuanya adil menurut Ahl al-Sunnah wal Jama'ah. Lihat, Al-Ḥāfiẓ 'Ismā'īl b. Kathīr, *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 182.

4. Adanya upaya dari para ulama untuk membumikan ibadah-ibadah atau amalan-amalan tambahan seputar *fada'il* dan *targhib wa tarhib*, dan tidak ada kaitannya dengan hukum halal haram. Hal ini menggelitik mereka untuk memalsukan hadis dengan alih-alih tujuan kebaikan. Salah satu contoh yang dilakukan Nūḥ b. Abī Maryam bahwa ia telah mengarang sejumlah hadis mengenai keutamaan surat Alquran, misalnya barang siapa yang membaca surat 'x' sebanyak 'y' kali maka ia akan mendapatkan pahala 'z'. Hadis karangan Nūḥ ini seringkali ia sandarkan kepada para tokoh Alquran seperti 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās, kadang juga ia sandarkan kepada Ubayy b. Ka'b.
5. Adanya opini masyarakat Muslim kala itu bahwa selain hadis tidak akan digubris atau didengar. Ilmu yang sebenarnya, terutama yang berkaitan dengan hukum halal haram, adalah yang disandarkan kepada Alquran dan hadis. Jika tidak ada kaitan dengan keduanya, maka ia sama sekali tidak ada nilainya. Dari sini, timbullah keberanian dari beberapa intelektual Muslim yang ingin menyampaikan hikmah atau ilmu pengetahuan yang berasal dari Tradisi Bani Israel, India, Yunani atau Persia maka tidak ada jalan lain kecuali dengan 'menjadikannya' sebuah hadis terlebih dahulu supaya bisa diterima oleh masyarakat Muslim. Ini dapat dibuktikan dengan adanya beberapa riwayat hadis yang *isrā'īlyat* yang diambil dari Taurat dan Injil, hadis yang memuat hikmah India, Persia, atau filsafat Yunani kuno.²³

Analisa tentang sebab-sebab terjadinya pemalsuan hadis ini, menurut hemat penulis sama sekali tidak ada hubungannya dengan keadaan sosio-kultural masa Nabi. Faktor pemalsuan hadis menurut Amīn tidak dapat menguatkan pendapatnya mengenai adanya pemalsuan hadis pada masa Rasulullah. Walaupun bisa dibenarkan, maka analisa faktor kemunculan ini hanya bisa ditarik ke masa-masa setelah Rasulullah wafat, yakni masa sahabat dan tabi'in.

Keadilan Sahabat

Aḥmad Amīn menyayangkan mengapa para kritikus hadis sepanjang zaman selalu menganggap semua sahabat adil. Dari sekian banyak peneliti tidak ada yang berani mengkritik sahabat apalagi

²³ Amīn, *Fajr al-Islām*, 214-215.

memiliki praduga bahwa salah satu mereka pernah berdusta, padahal nyata di antara mereka sering terjadi *jarh*, yaitu saling mencela, saling tuduh berdusta, dan saling menjatuhkan, terutama ketika mereka terlibat dalam berbagai kasus politik. Am̄in mengutip pernyataan al-Ghazālī: keadaan ‘*adālah*’ mereka adalah terbatas pada masa-masa awal mereka dan berakhir ketika sudah terjadi pertikaian politik dan perang saudara antar mereka. Perubahan iklim yang terjadi dalam kehidupan sahabat mendorong untuk meneliti lebih dalam tentang keadaan mereka.

Di sisi lain, Am̄in berpendapat bahwa sebagian sahabat meragukan kejujuran sahabat lainnya, bahkan sampai menolak hadis yang ia riwayatkan. Kasus seperti ini banyak dijumpai dalam tradisi periwayatan pada masa sahabat, misalnya kritik ‘A’ishah dan Ibn ‘Abbās terhadap Abū Hurayrah, dan penolakan ‘Umar terhadap riwayat Fāṭimah b. Qays.²⁴

Muṣṭafā al-Sibā’ī memberikan tanggapan atas diskusi ini, ia berpandangan adanya saling kritik antar sahabat tidak berarti sebagian mereka tidak adil. Adapun jika ada kecenderungan saling tidak percaya atau saling meragukan kejujuran yang lainnya, sama sekali tidak pernah dijumpai kecuali pada masa pecahnya fitnah, lebih tepatnya sikap suka melempar vonis dusta dan caci mencaci di kalangan sahabat hanya muncul dari golongan Shī‘ah Rāfiḍah²⁵ dan Khawarij.

Dalam suatu kejadian Ibn ‘Abbās menegkritik Abū Hurayrah mengenai hadis tentang kewajiban wudu setelah membawa jenazah²⁶ adalah disebabkan adanya pertentangan dengan dalil-dalil lain sehingga Ibn ‘Abbās menolak hadis itu. Adapun kritik ‘A’ishah mengenai hadis tentang perintah mencuci tangan ketika bangun tidur²⁷ dan kemudian ‘A’ishah memberikan pertanyaan kritis ‘bagaimana jika aku gunakan gayung?’, versi yang benar adalah bahwa

²⁴ Ibid., 216-217.

²⁵ Al-Sibā’ī, *Al-Sunnah wa Makanatuhā*, 292.

²⁶ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ غَسَلَ مِثْبَاً فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَ جِنَاةً فَلْيَتَوَضَّأْ»

²⁷ Bandingkan dengan riwayat ini :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيُغْرِغْ عَلَى يَدَيْهِ مِنْ إِنَائِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ " فَقَالَ قَيْسُ الْأَشْجَعِيُّ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، فَكَيْفَ إِذَا جَاءَ مَهْرَاسُكُمْ؟ قَالَ: " أَغْوِذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّكَ يَا قَيْسُ "

Lihat Aḥmad b. Ḥanbal al-Shaybānī, *Al-Musnad*, vol. 14 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2001), 524.

yang melempar pertanyaan kritis tersebut bukan ‘Ā’ishah melainkan Qain al-Ashjā’ī dari kalangan tabi’in sebagaimana diungkap oleh Ibn ‘Amīr Ḥajj.²⁸ Sedangkan hadis yang dibawakan oleh Aḥmad Amīn tidak ditemui di semua kitab hadis baik primer maupun sekunder. Menurut pengakuannya, hadis yang menyebutkan bahwa penanya kritis itu adalah ‘Ā’ishah ada di dalam kitab *Sharḥ Musallam al-Thubūt*.²⁹ Demikian bahwa dalil yang digunakan oleh Aḥmad Amīn menurut al-Sibā’ī tidak bisa dijadikan hujah karena hadis yang ia gunakan tidak ditemukan dalam referensi kitab hadis.³⁰

Adapun penolakan ‘Umar terhadap riwayat Fāṭimah b Qays bukan berarti ‘Umar menganggap Fāṭimah seorang pembohong. ‘Umar menolak hadis Fāṭimah b. Qays karena ia bertentangan dengan dalil-dalil yang lebih kuat dari Alquran maupun sunah.³¹ Riwayat yang berisi celaan ‘Umar, “kita tidak tahu apakah dia jujur atau pembohong” tidak ditemui di dalam *ṣaḥīḥayn*, justru di dalam *ṣaḥīḥayn* menggunakan pernyataan “kita tidak tahu apakah ia hafal atau lupa”. Dengan demikian, maka redaksi yang dikemukakan oleh Amīn adalah *shādh* (lemah), sementara redaksi yang terjaga adalah riwayat Muslim, Abū Dāwūd dan al-Tirmidhī.³²

Abū Hurayrah

Abū Hurayrah adalah perawi hadis dari kalangan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Jumlah hadis yang diriwayatkan tercatat sebanyak 5374, sementara ‘Abdullāh b. ‘Umar menempati posisi dibawahnya dengan periwayatan sebanyak 2630, kemudian Anas b. Mālik sebanyak 2286, lalu ‘Ā’ishah sebanyak 2210, kemudian ‘Abdullāh b. ‘Abbās sebanyak 1660, Jābir b. ‘Abdillāh 1540, Abū Sa’īd al-Khudrī sebanyak 1170, lalu ‘Abdullāh b. Mas’ūd sebanyak 484 hadis, ‘Abdullāh b. Amr b. al-‘Aṣ sebanyak 700 dan ‘Alī b. Abī Ṭālib sebanyak 537 hadis. Ini adalah daftar 10 perawi terbanyak meriwayatkan hadis.

²⁸ Lihat Muḥammad b. Amīr Ḥajj, *Al-Taqrīr wa al-Taḥbīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), 56.

²⁹ ‘Abd ‘Alī Muḥammad b. Nizām al-Dīn al-Laknawī, *Fawā’iḥ al-Raḥamūt bi Sharḥ Musallam al-Thubūt*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 177-178.

³⁰ Al-Sibā’ī, *Al-Sunnah wa Makanatuhā*, 333-335.

³¹ *Ibid.*, 295.

³² *Ibid.*, 294.

Kenyataan Abū Hurayrah sebagai perawi hadis terbanyak merupakan hal yang susah diterima oleh akal Aḥmad Amīn. Melihat masa interval bersama Rasulullah yang begitu singkat, yakni hanya sekitar 3 tahun. Sementara ‘Ā’ishah—Istri yang selalu mendampingi selama masa beliau di Madinah hingga wafat—terhitung secara kuantitas berada jauh di bawah Abū Hurayrah. Abū Hurayrah meninggal tahun 57 H dan ‘Ā’ishah tahun 58 H. Artinya mereka berdua sama-sama berumur panjang dan kesempatan untuk menggali hadis dari sahabat-sahabat lain serta masa untuk meriwayatkannya sama-sama panjang. Dengan kesempatan yang sama ini ditambah keunggulan ‘Ā’ishah dalam interval mendampingi Rasulullah setiap hari dan mengetahui keadaan ‘privat’ Nabi—yang tidak mungkin diketahui khalayak umum, Aḥmad Amīn tidak bisa menerima jika Abū Hurayrah menjadi perawi terbanyak, sebaliknya ini menjadi sasaran empuk bagi para pemalsu hadis untuk memalsukan hadis dan kesempatan bagi mereka untuk menyandarkan hadis-hadis palsu kepada Abū Hurayrah sebanyak-banyaknya.³³

Aḥmad Amīn juga mengkritik Abū Hurayrah bahwa ia sering meriwayatkan hadis yang tidak didapat secara langsung dari Rasulullah, melainkan dari sahabat lain. Amin mencontohkan hadis berikut:³⁴

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ» فَأَنْطَلَقَ أَبُو بَكْرٍ وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَتَّى دَخَلَا عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، وَعَايَشَةَ، فَكَلَّمَتَاهُمَا قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ احْتِلَامٍ، ثُمَّ يَصُومُ»، فَأَنْطَلَقَ أَبُو بَكْرٍ، وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَأَتَيَا مَرْوَانَ، فَحَدَّثَاهُ، ثُمَّ قَالَ: عَزَمْتُ عَلَيْكُمَا لَمَّا أَنْطَلَقْتُمَا إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَحَدَّثْتُمَاهُ، فَأَنْطَلَقَا إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فَأَحْبَرَاهُ، قَالَ: هُمَا قَالَتَاهُ لَكُمَا؟ فَقَالَا: نَعَمْ، قَالَ: هُمَا أَعْلَمُ، إِذَا أَنْبَأْتِيهِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ

“Dari Abū Bakr b. ‘Abd al-Raḥmān bahwa ia mendengar Abū Hurayrah berkata : “barangsiapa yang bangun subuh dalam keadaan junub maka tidak boleh berpuasa”. Lalu Abū Bakr dan ayahnya, ‘Abd al-Raḥmān mendatangi Umm Salamah dan ‘Ā’ishah. Kedua Umm al-Mu’minin itu memberikan kesaksian

³³ Amīn, *Fajr al-Islām*, 219-220.

³⁴ Al-Shaybānī, *Al-Musnad*, 268.

“Rasulullah SAW (biasanya) bangun subuh dalam keadaan junub (bukan dari mimpi, tetapi dari jimak) kemudian beliau berpuasa”. Abū Bakr dan ayahnya lalu mendatangi Marwān dan menceritakannya dan Marwān pun menyarankan untuk menceritakan hal itu juga kepada Abū Hurayrah. Lantas mereka berdua pun menceritakannya kepada Abū Hurayrah dan Abū Hurayrah pun bertanya: benarkah kedua Umm al-Mu’minin itu berkata demikian? Mereka berdua menjawab: benar. Mereka berdua lebih tahu, saya hanya menyampaikan apa yang saya dengar dari al-Faḍl b. ‘Abbās, terang Abū Hurayrah.”

Apa yang dipermasalahkan oleh Ahmad Amīn tidak menjadi masalah bagi ulama hadis walaupun Abū Hurayrah mengambil hadis dari sahabat lain. Fakta ini juga banyak ditemukan pada kasus sahabat-sahabat junior (*ṣiḡhār*) seperti Anas b. Mālik, Ibn ‘Abbās dan Ibn ‘Umar atau mereka yang masuk Islam belakangan seperti al-Barrā’ b. ‘Azīb dan Abū Hurayrah. Kenyataan ini diakui sendiri oleh mereka, kasus seperti ini sering terjadi karena sahabat Nabi berjumlah sekian ratus bahkan ribuan dan mustahil semua sahabat itu bisa selalu mendampingi Rasulullah atau menghadiri majlis setiap hari. Mayoritas sahabat mempunyai kesibukan di luar urusan agama Islam.

Abū Hurayrah adalah satu dari sekian banyak sahabat yang memeluk Islam belakangan sehingga untuk menggali apa yang tertinggal, ia harus mendapatkannya dari sahabat lain yang mendengar langsung dari Rasulullah. Bentuk periwayatan yang di dalam sanadnya menggugurkan satu atau dua sahabat sebelum Rasulullah dinamakan hadis *mursal*. Namun jika yang menggugurkan itu adalah sahabat juga, maka dinamakan *mursal ṣaḥabī*. Terjadinya *mursal ṣaḥabī* disebabkan beberapa faktor di atas. Anas berkata: “Tidak semua yang aku riwayatkan kepada kalian adalah aku dengar (langsung) dari Rasulullah, tetapi kami sahabat Nabi tidak pernah saling berbohong satu sama lain”. Al-Barrā’ juga menyatakan gagasan paralel: “Tidak semua hadis yang aku dapat aku dengar langsung dari Rasulullah, sebagian hadis aku dengar dari beberapa sahabat dari Rasulullah, itu karena kami disibukkan oleh gembalaan onta”. Hukum *mursal ṣaḥabī* adalah sahih dan hadisnya bisa dijadikan hujah menurut mayoritas ulama. Mengenai kehujahan hadis *mursal*, al-Nawawī berpendapat bahwa *mursal ṣaḥabī*, seperti periwayatannya tentang sesuatu yang dilakukan oleh Rasulullah atau berbentuk periwayatan lainnya, adalah

disebabkan oleh tidak hadirnya perawi pada saat Rasulullah bersabda atau melakukan sesuatu, baik karena umurnya terlalu muda kala itu atau karena baru memeluk Islam, maka pendapat yang sah adalah pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa hadis Mursal yang demikian itu bisa menjadi hujah.³⁵

Berkenaan dengan hadis Abū Hurayrah di atas, al-Baghawī mengemukakan pendapat lain yang mengatakan bahwa hadis yang disampaikan oleh Abū Hurayrah tersebut adalah berdasar hukum lama pada awal-awal Islam di mana pada saat itu haram melakukan jimak pada malam-malam puasa. Ketika iman kaum Muslim semakin kuat, maka Allah memperbolehkan jimak pada malam puasa sebelum fajar terbit. Ketika fajar terbit, puasa boleh dilakukan walaupun belum melakukan mandi janabah. Fatwa Abū Hurayrah ini adalah berdasarkan hukum lama yang ia dapatkan dari al-Faḍl b. ‘Abbās dan beliau tidak tahu kalau itu sudah di *nasakh* (diganti atau dihapus). Ketika mendengar apa yang diceritakan oleh ‘A’ishah dan Umm Salamah, maka Abū Hurayrah meninggalkan fatwanya itu.

Ada lagi pendapat ketiga, bahwa hadis Abū Hurayrah di atas adalah khusus bagi orang yang sedang melakukan jimak di waktu yang mendekati fajar, lalu ketika datang fajar, ia masih dalam keadaan berjimak, maka ia tidak boleh melakukan puasa hari itu.³⁶

Konsep *Jarḥ Ta’dīl* dan Kritik Hadis

Al-jarḥ wa al-ta’dīl yang dilakukan oleh para ahli hadis menurut Amin sering dipengaruhi oleh faktor eksternal seperti karena adanya perbedaan atau fanatisme mazhab. Ini terbukti dari *al-jarḥ wa al-ta’dīl* antara Ahl al-Sunnah dan Syiah. Kaum Ahl al-Sunnah menolak semua riwayat ‘Alī yang diriwayatkan dari teman-teman dan pengikutnya, Ahl al-Sunnah hanya menerima hadis ‘Alī dari riwayat ‘Abdullāh b. Mas‘ūd saja. Sikap yang sama, kaum Syiah menolak semua riwayat sahabat kecuali dari jalur Ahl al-Bayt.³⁷

Di samping itu fokus *al-jarḥ wa al-ta’dīl* yang dilakukan oleh ulama hadis hanya terbatas pada kritik sanad (kritik eksternal), walaupun mereka melakukan kritik matan (kritik internal), hanya terbatas

³⁵ Al-Sibā’ī, *Al-Sunnah wa Makanatuhā*, 339.

³⁶ Al-Ḥusayn b. Mas‘ūd al-Baghawī, *Sharḥ al-Sunnah*, ed. Shu‘ayb al-Arnaūṭ, Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, vol. 6 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 281.

³⁷ Amīn, *Fajr al-Islām*, 217.

seputar kesahihan matan itu dan meneliti apakah matan itu sahih atau *mawḍūʿ*.³⁸ Ahli hadis belum pernah meneliti matan apakah sesuai dengan realita atau tidak.³⁹ Sebuah contoh hadis⁴⁰ yang perlu dilakukan kritik matan (internal) sebagaimana dikemukakan Amīn adalah:

الْكَمْأَةُ مِنَ الْمِنِّ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ، وَالْعَجْوَةُ مِنَ الْجَنَّةِ وَهِيَ شِفَاءٌ مِنَ السُّمِّ

pertanyaan Amīn, pernahkah ulama hadis mengkritik dan menguji hadis ini dengan melakukan praktikum mengenai *kam'ah*? Apakah ia memang benar mengandung zat yang bisa menyembuhkan sakit mata? Begitu juga kurma ajwah, benarkah sudah terbukti bisa menjadi penawar racun?⁴¹

Terkait fanatisme golongan, Al-Sibāʿī ingin meluruskan postulat yang dibangun oleh Amīn, menurutnya kalangan Ahl al-Sunnah tidak pernah menolak riwayat seseorang hanya karena perbedaan mazhabnya. Para ahli hadis Ahl al-Sunnah melihat kredibilitas perawi hanya dari sisi ke-*thbiqqah*-an yang terdiri dari ke-*dābīṭ*-an dan *'adalab*-nya. Jika memang ada perawi Syiah yang tidak diterima oleh Ahl al-Sunnah, maka itu mungkin dikarenakan perawi itu dikategorikan sebagai pelaku bidah atau pengajak kepada bidah. Atau ia dikategorikan sebagai perawi yang fasik, dituduh berbohong dan sebagainya yang berkaitan dengan syarat *'adalab* tadi.⁴²

Sedangkan dalam konteks kritik konten internal, Abū Hurayrah sendiri sudah membuktikan khasiat dari *kam'ah* itu, begitu juga al-Nawawi sudah mempraktikkannya bersama ahli pengobatan pada masanya dan berhasil menyembuhkan mata buta. Ibn al-Qayyim menambahkan, dari kalangan kedokteran muslim seperti Ibn Sīnā, telah membuktikan bahwa di dalam *kam'ah* terdapat semacam senyawa yang berkhasiat mengobati sakit mata, dan jika dipakai celak, maka membuat penglihatan semakin terang dan menghilangkan rasa pedih. Dalam *Tadhkirah*-nya, Daud mengatakan, air *kam'ah* bisa menjadikan mata lebih putih.⁴³

³⁸ Ibid. Lihat juga Amīn, *Duḥā al-Islām*, vol. 1. (Kairo: Maktabat al-Ushrah, 2003), 130.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Muḥammad b. ʿIsā al-Tirmidhī, *Al-Sunan*, ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, Aḥmad Shākir, Ibrāhīm ʿAtwah, vol. 4 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), 401.

⁴¹ Amīn, *Duḥā al-Islām*, 130-131.

⁴² Al-Sibāʿī, *Al-Sunnah wa Makanatuhā*, 297.

⁴³ Ibid., 317.

Riwayat *bi al-Ma'nā*

Amin menyayangkan keputusan para sahabat dan tabi'in yang membolehkan periwayatan *bi al-ma'nā* dalam hadis dan menurut mereka, meriwayatkan hadis tidak harus menggunakan lafal yang digunakan Rasulullah. Kebijakan ini menurut Amin, justru mempersulit generasi berikutnya karena dihadapkan pada pilihan kata yang bermacam-macam. Misalnya dalam ungkapan ijab, ada yang menggunakan '*zawwajtukaba*' ada pula '*mallaktukaba*' dan ada lagi '*kebudhbā bimā ma'a min al-Qur'an*'. Karena redaksi yang bervariasi ini, ulama nahwu tidak pernah mau mengambil contoh-contoh susunan kalimat dari matan hadis. Ibn al-Dā'ī berkata "adanya pembolehan *riwāyah bi al-ma'nā* menjadi sebab utama ulama nahwu seperti Sibawayh tidak mau menggunakan permisalan dari hadis melainkan hanya dari ayat Alquran atau syi'r arab. Andai dahulu tidak ada kebijakan membolehkan riwayat *bi al-ma'nā*, niscaya kefasihan kata-kata Nabi tetap terjaga, karena Nabi adalah orang arab yang paling fasih."

Selanjutnya, Amin berpendapat ulama hadis sebagai pemantik pertikaian yang terjadi antara mereka dengan ulama fikih. Ini bermula dari celaan para ulama hadis terhadap ulama fikih yang jarang menggunakan hadis untuk menggali hukum (*istinbāf*) dan ulama fikih hanya mengandalkan logika atau kias. Pertikaian ini tampak terlihat antara ulama Irak (rasionalis) dan ulama Hijaz (tekstualis) pada masa Imām Mālik dan Abū Ḥanīfah. Pertikaian ini berlangsung cukup lama hingga ulama hadis jarang mau meriwayatkan hadis kepada ulama ḥanafīyah.⁴⁴

Rasulullah dan Ijtihad

Menurut Aḥmad Amīn, Rasulullah tidak selalu bersabda atau bertindak berdasar wahyu, adakalanya beliau berbuat sebagai manusia biasa. Sebagai manusia biasa wajar jika Rasulullah melakukan kesalahan dalam berijtihad. Salah satu contoh, Nabi mendapat teguran dari Allah melalu sebuah ayat dari surah al-Anfāl karena melakukan kesalahan dalam berijtihad.

مَا كَانَ لِجَيْشٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتَخَذَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

⁴⁴ Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, 133-134.

“Tidaklah patut bagi seseorang Nabi mempunyai orang-orang tawanan kecuali untuk membunuh sebanyak-banyaknya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda dunia (yang tidak kekal), sedang Allah menghendaki (untuk kamu pahala) akhirat. dan (ingatlah), Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.”⁴⁵

Dalam hal ini, dapat dijumpai konsep tradisi kenabian yang dikemukakan oleh Jasser Auda, bahwa Tradisi kenabian meliputi tiga kategori: 1) Nabi sebagai pembawa risalah kenabian (wahyu), 2) Nabi sebagai hakim dan pemimpin (sinergi teks-konteks/ijtihad) dan 3) Nabi sebagai manusia biasa.⁴⁶ Dengan kata lain, posisi Nabi ketika melakukan kesalahan tidak lepas dari tabiat sebagai manusia biasa.

Al-Qaraḍāwī⁴⁷ menawarkan konsep kesyariatian atau kewahyuan sunah yang ia bagi menjadi dua: *pertama*, kategori *tashrīʿ* (wahyu), dan *kedua*, kategori *ghayr tashrīʿ* (bukan wahyu). Untuk kategori yang kedua ini seorang muslim bebas memilih apakah mengikuti atau tidak. Al-Qaraḍāwī tidak mempersalahkan salah satu dari kedua aliran pada kategori kedua ini, karena masing-masing mempunyai alasannya sendiri sepanjang tidak melanggar sisi syariat. Akan tetapi al-Qaraḍāwī mengemukakan bahwa segala yang berkaitan dengan kebiasaan dan adat Nabi adalah sangat berkaitan dengan adat dan budaya pada masa beliau sehingga beliau dituntut untuk menghormati adat dan budaya masyarakatnya ketika itu, misalnya budaya berpakaian, cara makan dengan jari, dan sebagainya. Dalam konteks ini Nabi dikategorikan sebagai manusia biasa.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kegelisahan Aḥmad Amīn terhadap *sunnah* membuktikan bahwa ia adalah seorang sejarawan kontemporer yang memandang otentitas sunah dari aspek sejarah. Beberapa pandangannya terhadap sunah cukup beragam, sebagian sejalan dengan prinsip-prinsip *‘ulūm al-ḥadīth* seperti tentang kehujahan sunah, aspek kewahyuan sunah, atau kritik sanad. Namun sebagian lain tidak sejalan dengan para ahli hadis seperti pandangan

⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 185.

⁴⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-shariah as philosophy of law: a Systems Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2007), 196.

⁴⁷ Al-Qaraḍāwī, *Al-Sunnah Maṣḍar li al-Ma’rifah wa al-Ḥaḍārāh* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 14-24.

miringnya terhadap Abū Hurayrah, mengkategorikan kaum munafik dan pendusta dalam komunitas Sahabat yang berimplikasi kepada penolakan ijmak ulama bahwa semua sahabat itu adil, bahwa kritik matan belum dilakukan pada abad kedua dan ketiga, kritiknya terhadap *al-jarḥ wa al-ta'dīl* Ahl al-Sunnah dan Syiah yang saling menolak periwayatan dari *outsider* karena perbedaan mazhab, padahal saling tolak hadis antara Ahl al-Sunnah dan Syiah bukan karena perbedaan mazhab melainkan karena perawi Syiah di mata Ahl al-Sunnah dikategorikan sebagai pelaku atau pendakwah bidah yang itu menjadi noda bagi ke-'*adalah*-an seorang perawi.

Selain itu, ketidaksetujuannya dengan *riwāyah bi al-ma'nā* yang menjadi sebab munculnya ambiguitas dalam teks hadis dan terakhir mengenai gagasannya dalam hal kewahyuan hadis Nabi, yakni tidak semua hadis Nabi adalah wahyu, karena Nabi juga seorang manusia biasa yang pastinya mustahil untuk tidak berperilaku sebagaimana manusia biasa dalam keadaan-keadaan tertentu. Pemikiran Aḥmad Amīn, sebagai salah satu diskursus dalam tradisi intelektual Islam menjadi khazanah tersendiri, karena tidak hanya memberi pernyataan dogmatis, namun juga memberi alternatif penalaran kritis.

Daftar Pustaka

- Amīn, Aḥmad. *Duḥā al-Islām*. Kairo: Maktabat al-'Usrah, 2003.
- _____. *Fajr al-Islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969.
- _____. *Ḥayātī*. Mesir: Kalimat 'Arabīya, 2001.
- _____. *Yawm al-Islām*. Kairo: Hindawi li al-Ta'lim wa al-Thaqāfah, 2011.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Law: A Systems Approach*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2007.
- Baghawī (al), al-Ḥusayn b. Mas'ūd. *Sharḥ al-Sunnah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. 'Ismā'īl. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad*. Mesir: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422.
- Departemen Agama RI. *Al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: Diponegoro, 2008.
- Ḥajj, Muḥammad b. Amīr. *Al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

- Hurrab, M.M. Hasan. *Al-Imām al-Zubri ‘Alim al-Ḥijāz*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Kathīr (Ibn). *Iktibār ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Khatib (al), Muḥammad ‘Ajāj. *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.
- Laknawī (al), ‘Abd al-‘Alī Muḥammad b. Nizāmuddīn. *Fawātih al-Raḥāmūt bi Sharḥ Musallam al-Thubūt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.
- Nasā’i (al), Aḥmad b. Shu‘ayb. *Al-Sunan al-Sughrā*. Alepo: Maktab al-Maṭbu‘āt al-Islamiyah, 1986.
- Qaraḍāwī (al), Yūsuf. *Al-Sunnah Maṣdar li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- Qazwīnī (al), Muḥammad b. Yazīd b. Mājāh. *Al-Sunan*. Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.
- Shaybānī (al), Aḥmad b. Ḥanbal. *Al-Musnad*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001.
- Sibā’ī (al), Muṣṭafā. *Al-Sunnah wa Makanatubā fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Riyad: Maktabat al-Warrāq, 1998.
- Ṭayālīsī, Abū Dāwūd. *Al-Musnad*. Mesir: Dār Ḥajar, 1419 H.
- Tabarānī (al), Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Mu‘jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1994.
- Tirmidhī (al), Muḥammad b. ‘Isā. *Al-Sunan*. ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Aḥmad Shākīr, Ibrāhīm ‘Atwah. Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabi, 1975.