

PEMBUKTIAN EMPIRIS DAN VALIDASI ALTERNATIF DALAM KAJIAN HADIS KONTEMPORER

Muhammad Akmaluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
muhammad.akmaluddin@uin-suka.ac.id

Abstract: The discovery of various manuscripts, the offer of new theories, the paradigm shifts, the popularity of studies and so on have highlighted the journey of hadith studies from time to time. The study of hadith should continue to develop, by not detaching itself from the previous legacy (*wasl*) and by not neglecting contextualization and dialogue with the development of other sciences (*fayl*). By using a qualitative approach, literature review and content analysis, this paper examines the dialectic of thesis and antithesis of hadith studies with empirical research related to *isnād* and *matn*. In addition, this paper also gives an offer to use alternative validation to authenticate hadith. Archaeological studies, external evidence from non-Islamic sources, historical reports from non-Muslims and cons have also highlighted the studies carried out by revisionist and traditionalist schools. Alternative validation of hadith can be traced through alternative proof of *isnād* with *i'tibar al-asānīd* on hadith that are considered as weak, or through abstraction of hadith and living hadith which reflects the phenomena of texts which made concise and lived in society.

Keywords: empirical evidence, alternative validation, hadith authentication, traditionalists, revisionists.

Abstrak: Penemuan berbagai manuskrip, tawaran teori baru, pergeseran paradigma, popularitas kajian dan lain sebagainya ikut mewarnai perjalanan kajian hadis dari waktu ke waktu. Kajian hadis harus tetap berkembang, dengan tidak melepaskan dirinya dari pijakan warisan terdahulu (*wasl*) dan tidak mengabaikan kontekstualisasi dan dialog dengan perkembangan ilmu pengetahuan lain (*fayl*). Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, kajian literatur dan analisis konten, makalah ini akan mengkaji tentang dialektika tesis dan antitesis kajian hadis dengan penelitian empiris yang berkaitan dengan *isnād* dan *matn*. Di samping itu, tulisan ini juga memberikan tawaran untuk menggunakan validasi alternatif terhadap otentikasi suatu hadis. Kajian arkeologis, pembuktian eksternal dari sumber-sumber non-Islam, laporan historis dari non-Muslim dan kontra ikut mewarnai kajian yang dilakukan aliran revisionis dan tradisionalis. Validasi alternatif hadis dapat melalui pembuktian alternatif *isnād* dengan *i'tibar al-asānīd* atas hadis-hadis yang

dianggap daif, serta abstraksi hadis dan *living* hadis yang merupakan fenomena teks yang dibuat ringkas dan hidup di dalam masyarakat.

Kata kunci: pembuktian empiris, validasi alternatif, otentikasi hadis, tradisional, revisionis.

Pendahuluan

Penelitian hadis mengalami perkembangan yang signifikan beberapa tahun belakangan. Hal ini dibuktikan dengan adanya berbagai metode dan teori yang diterapkan di dalamnya, baik dalam kajian klasik maupun kontemporer. Perkembangan ini menandakan bahwa kajian hadis selalu berjalan, baik ke arah kajian yang skeptis (*skeptical studies*) maupun yang penuh harapan (*sanguine studies*), atau bahkan yang berada di luar arah kajian tersebut. Di samping itu, postulat-postulat klasik hadis yang terus dikembangkan menambah panjang dinamika kajian hadis. Penemuan berbagai manuskrip, tawaran teori baru, pergeseran paradigma, popularitas kajian dan lain sebagainya ikut mewarnai perjalanan kajian hadis dari waktu ke waktu. Pasalnya, kajian hadis termasuk hal yang menentukan dalam kajian asal mula Islam (*Islamic origins*).¹

Perkembangan kajian hadis merupakan suatu keharusan sebagaimana tesis Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643/1245) dalam pengantar kitabnya, *Maʿrifat Anwāʾ ʿUlūm al-Ḥadīth*. Ia mengatakan:²

“(Jenis ilmu hadis) yang keenam puluh lima adalah mengetahui tempat tinggal para rawi dan negara mereka. Jenis tersebut (yang keenam puluh lima) bukan merupakan akhir ilmu hadis, dan tidak mungkin yang terakhir. Sesungguhnya (ilmu hadis) menerima berbagai macam variasi hingga tak terbatas, karena kondisi dan karakteristik rawi tidak terbatas. Begitu juga dengan kondisi dan karakteristik matan yang tidak terbatas. Tidak ada kondisi maupun karakteristik kecuali akan disebutkan secara khusus penyebutannya dan orang-orangnya...”

¹ Herbert Berg, ed., *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Islamic History and Civilization 49 (Brill Academic Publishers, 2003); Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009); Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments (Islamic History and Civilization)*, Islamic History and Civilization (Brill Academic Publishers, 2003).

² ʿUthmān bin ʿAbd al-Raḥmān Ibn Ṣalāḥ al-Shahrazūrī, *Maʿrifat Anwāʾ ʿUlūm al-Ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn ʿItr (Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1986), 11.

Dalam pernyataan tersebut, Ibn al-Ṣalāḥ mengatakan bahwa perkembangan kajian hadis nantinya tidak akan terbatas (*qābil li al-tamwī‘ ilā mā lā yuḥṣā*). Pasalnya, perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan diskursus ilmiah akan selalu berkembang. Hal ini akan berpengaruh terhadap kajian rawi, sanad, matan, dan hal lainnya yang terkait dengan kajian internal maupun eksternal hadis. Oleh karena itu, kajian hadis harus tetap berkembang, dengan tidak melepaskan dirinya dari pijakan warisan (*turāth*) terdahulu (*waṣl*) dan tidak mengabaikan kontekstualisasi dan dialog dengan perkembangan ilmu pengetahuan lain (*faṣl*).³ Perkembangan yang terlepas dari pijakan *turāth* menyebabkan hilangnya asal usul dan landasan epistemologis ilmu hadis dan menyebabkan arahnya tidak jelas. Sedangkan pengabaian atas kontekstualisasi dan dialog menyebabkan ilmu hadis menjadi kaku, statis dan menemui kebuntuan.

Perkembangan kajian ilmu-ilmu alam dan ilmu sosial sangat membantu untuk melihat kajian hadis dengan lebih jelas dan membuka potensi kemungkinan yang serba terjadi di dalamnya.⁴ Perkembangan kedua ilmu tersebut bisa membantu untuk melihat sisi alamiah atau sosial dalam memahami hadis. Hadis yang terkait dengan fenomena alam atau sosial dapat lebih mudah difahami jika menggunakan pendekatan ilmu tersebut. Di samping itu, perkembangan kajian sejarah modern ikut memberikan masukan dan koreksi atas kajian hadis klasik dan kontemporer.⁵

Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, kajian literatur dan analisis konten, tulisan ini hendak mengkaji tentang dialektika tesis dan antitesis kajian hadis dengan penelitian empiris yang berkaitan dengan sanad dan matan. Di samping itu, kajian ini juga memberikan tawaran untuk menggunakan validasi alternatif terhadap otentikasi suatu hadis guna memberikan arah yang baru dan tidak terjebak hanya dalam oposisi biner antara aliran mazhab skeptis dan tradisional.

³ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Ishkālīyāt al-Fīkr al-‘Arabī al-Mu‘āṣir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1990), 35–36.

⁴ M. Yusuf, ed., *Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008).

⁵ John E. Wansbrough, “Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis,” in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, *Islamic History and Civilization* 49 (Brill Academic Publishers, 2003), 4–19; Chase F. Robinson, “Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences,” in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, *Islamic History and Civilization* 49 (Brill Academic Publishers, 2003), 102–134.

Aliran Tradisionalis dan Revisionis

Kajian atas otentikasi hadis, baik terkait dengan kajian eksternal (*isnād*) ataupun internal (*matn*) tidak lepas dari dua tujuan yang berbeda. Pada satu sisi, ada tujuan untuk membuktikan bahwa hadis adalah otentik dan berasal dari Rasulullah. Sumber-sumber tentang Rasulullah seperti kitab hadis, sirah dan tarikh memiliki nilai historis dan dapat dibuktikan keasliannya. Di sisi yang lain, ada yang berusaha meyakinkan bahwa hadis adalah buatan orang-orang setelahnya. Sumber-sumber tentang Rasulullah dianggap tidak berasal dari masa Rasulullah dan merupakan imajinasi atau penafsiran orang-orang setelahnya yang tidak dapat diverifikasi secara empiris. Dua tujuan tersebut kemudian menjadi dua aliran besar yang saling bertolak belakang dalam kajian hadis.

Pertama adalah aliran tradisionalis atau positivis yang memberikan beberapa nilai historis bagi sumber-sumber tradisional tentang kehidupan Rasulullah (hadis, sirah, kritik rawi dan lainnya) sebagai fakta (di mana mereka tidak terlalu banyak mempermasalahakan) bahwa sumber tersebut mengalami perubahan-perubahan dalam proses periwayatan atau transmisi. Mereka memandang berbagai skema dan peristiwa-peristiwa biografi tradisional Rasulullah sebagai hal yang akurat dalam kajian historis. Tokoh dalam aliran ini yang biasa disebut antara lain Fuat Sezgin, William Montgomery Watt, Nabia Abbott dan M. Mustafa Azami.⁶

Jika ahli hadis klasik hanya sekedar meriwayatkan dan menggunakan sumber yang telah ada sebelumnya tanpa ada kreativitas metodologis, aliran tradisionalis melakukan kritik dan beberapa tawaran yang konstruktif. Hal ini mereka lakukan untuk memberikan pemahaman yang lebih rasional dan lebih difahami oleh saingannya. Mereka membangun dan mengembangkan kajian terkait dengan sumber sejarah lisan, sejarah peralihan antara lisan dan tulisan dan sejarah tulisan atau bahkan mengubah konsep yang ditawarkan oleh

⁶ Harald Motzki, "The Muṣannaḥ of 'Abd Al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.," *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 50, No. 1 (1991): 1–21; Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey," *Arabica* 52, no. 2 (2005): 204–253; Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-van der Voort, and Sean W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadīth* (Leiden: Brill, 2010); Gregor Schoeler, *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, ed. James E. Montgomery, trans. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2011), 8–9.

lawannya. Usaha yang mereka lakukan adalah untuk membuktikan bahwa sumber tradisional memang benar berasal dari waktu tersebut, bukan sekedar imajinasi atau penafsiran yang spekulatif.

Kedua adalah aliran revisionis atau skeptis yang mempertahankan bahwa sumber-sumber tradisional tentang Islam hampir semuanya secara eksklusif merefleksikan opini dan urusan generasi selanjutnya (*later generation*). Mereka mengesampingkan biografi tradisional Rasulullah yang sebagian besar, bahkan semuanya, sebagai hal yang fiktif. Tokohnya misalnya John Wansbrough, Patricia Crone dan Michael Cook. Generasi setelah mereka dianggap sebagai skeptisisme baru, yang berhubungan dengan paradigma ilmiah yang menggantikan kritik tradisi sebelumnya, yang diasosiasikan kepada Ignaz Goldziher dan pengikutnya. Tokoh dari aliran ini adalah Suliman Bashear, Francis Edward Peters, Norman Calder, Judith Koren dan Yehuda Nevo, Gerald R. Hawting, Ibn Warraq, Wim Raven dan Herbert Berg.⁷

Aliran revisionis tertarik dalam beberapa aspek seperti pertimbangan metodologis, analisis statistik dan karya filologis. Mereka juga melakukan berbagai penelitian empiris melalui berbagai aspek arkeologis seperti kajian mata uang (*numismatic*), prasasti atau inskripsi (*epigraph*) dan pembuktian eksternal dari sumber-sumber non-Islam atau laporan historis dari non-Muslim.⁸ Postulat dan metode yang digunakan revisionis tidak jauh dari aspek-aspek tersebut. Walaupun pada awalnya pemikiran revisionis mendapatkan panggung yang besar dan menarik para pengkaji hadis, namun di dalamnya banyak terdapat anomali dan krisis. Banyak fenomena baru yang membutuhkan penjelasan dan menolak argumentasi aliran skeptis ini.

Aliran tradisional sebenarnya juga mengkaji beberapa aspek yang sama. Di samping mempertahankan tesis bahwa hadis adalah otentik dan berasal dari Rasulullah, mereka juga menggunakan pendekatan yang sama, tetapi dengan perspektif yang berbeda. Kajian arkeologis, pembuktian eksternal dari sumber-sumber non-Islam atau laporan historis dari non-Muslim dan juga kontra analisis dari aliran revisionis juga dikembangkan oleh aliran tradisional.⁹ Perbedaan

⁷ Schoeler, *The Biography of Muḥammad*, 9.

⁸ *Ibid.*, 10–11.

⁹ Gregor Schoeler, "Foundations for A New Biography Of Muḥammad: The Production and Evaluation of The Corpus of Traditions from 'Urwah b. al-

tersebut akan dapat dilihat lebih jelas dengan menganalisis pembuktian empiris dan historis yang digunakan dua aliran tersebut.

Pembuktian Empiris dan Historis

Para pengkaji hadis dari pihak Muslim (*insider*) banyak menilai kesahihan hadis dari postulat kepercayaan orang-orang terpercaya dan para imam sebelum mereka. Postulat ini kemudian nantinya akan mudah diserang dari sisi keabsahan teks sumber-sumber historis dan juga validitas kepengarangannya. Dalam hal ini, pihak Muslim lebih memilih “keimanan” terhadap orang-orang terdahulu. Para penulis kitab hadis juga tidak menggunakan metode yang konsisten dan terukur. Misalnya, banyak hadis al-Bukhārī (w. 256/869), yang paling dianggap paling sahih setelah Al-Qur’an, berisi hadis yang *mu’allaq* (satu atau lebih rawi hadis dihilangkan dari awal *isnād*-pengarangnya), menggunakan beberapa rawi yang lemah,¹⁰ dan lain kekurangan lainnya. Bahkan satu kritikus dengan kritikus lainnya saling menilai lemah karena perbedaan ideologi, nasab, aliran teologi dan lain sebagainya.¹¹

Postulat kepercayaan tersebut ternyata tidak bisa dipercaya sepenuhnya. Banyak pengecualian, perbedaan, subyektivitas, konflik, kepentingan pribadi dan kelompok, kesalahpahaman, dugaan, status sosial dan lainnya dalam mempercayai orang-orang terpercaya dan para imam sebelum mereka. Oleh karena itu, postulat semacam ini

Zubayr,” in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, *Islamic History and Civilization* 49 (Brill Academic Publishers, 2003), 21–28; Uri Rubin, “Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of The Umayyad Authority,” in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, *Islamic History and Civilization* 49 (Brill Academic Publishers, 2003), 74–99.

¹⁰ Meskipun rawi yang lemah nantinya akan dijelaskan oleh Ibn Hajar dalam *Hady al-Sārī*, pengantar kitab *Fath al-Bārī*. Lihat dalam Ahmad bin ‘Alī b. Hajar al-‘Asqalānī, *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379); Mohammad Fadel, “Ibn Hajar’s Hady al-Sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī’s al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ: Introduction and Translation,” *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (1995): 161–197.

¹¹ Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *Al-Mutakallimūn fī al-Rijāl*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1990); ‘Abd al-Waḥḥāb b. ‘Alī Tāj al-Dīn al-Subkī, *Qā’idah fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl Wa Qā’idah fī al-Mu’arrikhīn*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmīyah, 1990); Muḥammad b. Ahmad al-Dhahabī, *Dhikr Man Yu’tamad Qawlub fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1990).

tidak mengarah kepada keyakinan yang sebenarnya dan tidak bisa dipercaya begitu saja.

Di samping itu, pengkaji hadis sekarang lebih banyak mengambil kritik rawi dari sumber-sumber sekunder seperti *Al-Du'afā' wa al-Matrūkūn* karya al-Nasā'ī (w. 303/915), *Al-Thiqāt* karya Ibn Hibbān (w. 354/965), *Tabdhīb al-Kamāl* karya al-Mizzī (w. 742/1341) dan lainnya.¹² Bahkan beberapa orang banyak yang mengambil jalan pintas dari ringkasan kitab-kitab sekunder seperti *Taqrīb al-Tabdhīb* karya Ibn Hajar (w. 852/1448), *Mizān al-I'tidāl* karya al-Dhahabī (w. 748/1347) dan lainnya. Belum lagi pembelaan atas kitab hadis yang dianggap paling sahih seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* oleh Ibn Hajar.¹³ Pembelaan tersebut dapat dianggap sebagai justifikasi atas 'ideologi' kesahihan kitab al-Bukhārī.

Meski demikian, rujukan sekunder tersebut masih dianggap wajar. Pasalnya, pengarang kitab-kitab tersebut masih menyertakan variasi perbedaan kritik, walaupun terkadang diikuti dengan pandangan subyektif mereka. Dengan begitu, para pembaca masih bisa mempertimbangkan kemungkinan kritik lain atau kritik alternatif yang berasal dari selain penulis. Pada masa kontemporer, pembuktian orisinalitas hadis menjadi semakin lebih sempit, instan dan ideologis. Misalnya yang dilakukan oleh al-Albānī (w. 1420/1999), *Fatāwī al-Lajnah al-Dā'imah* (dewan fatwa di Arab Saudi) dan lainnya.¹⁴ Pemilihan otentisitas hadis, yang didasarkan pada satu bukti dari beberapa bukti yang ada dan menganggap bukti yang lain salah, adalah salah satu kemunduran kritik pada masa kontemporer.

Sebaliknya, pihak non-Muslim (*outsider*) mendasarkan postulat mereka pada pembuktian ilmiah yang identik dengan pembuktian empiris dan historis. Kaidahnya, *al-aṣl fī al-ḥadīth mawḍū' ḥattā yadull al-dalīl 'alā ṣiḥḥatihī* (keaslian atau otentisitas hadis adalah palsu sehingga ada argumen atas keasliannya). Kaidah ini berbanding terbalik dengan

¹² Muḥammad b. Maṭar al-Zahrānī, *Ulm al-Rijāl Nash'atuh wa Taṭammuruh min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyat al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī* (Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1996).

¹³ Aḥmad b. 'Alī b. Hajar al-'Asqalānī, *Taghliq al-Ta'liq 'alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Sa'īd 'Abd al-Raḥmān Mūsā al-Qarāfī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405).

¹⁴ Kamaruddīn Amin, "Nāṣiruddīn al-Albānī on Muslim's Ṣaḥīḥ: A Critical Study of His Method," *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004): 149–176; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld, 2003); Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers (eds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam* (Leiden: Brill, 2011).

para tradisional yang mengatakan bahwa *al-aṣl fī al-ḥadīth ṣaḥīḥ ḥattā yadull al-dalīl ‘alā waḍ‘ihī* (keaslian atau otentisitas hadis adalah asli sehingga ada argumen atas kepalsuannya). Dalam hal ini, H. Motzki mengatakan dalam riwayat Ma‘mar dari al-Zuhri bahwa

“The circumstantial evidence presented above goes against the idea that Ma‘mar forged or invented his information on the origin of his texts. As a consequence, until the contrary is proven, we must consider his Zuhri and Qatada texts as authentic, i.e., really received from the persons named.” (“Bukti tidak langsung yang disajikan di atas bertentangan dengan gagasan bahwa Ma‘mar memalsukan atau menemukan informasi tentang asal usul teks-teksnya. Akibatnya, sampai yang sebaliknya terbukti, kita harus menganggap teks Zuhri dan Qatada (yang diriwayatkan Ma‘mar) sebagai otentik, yaitu, benar-benar diterima dari orang yang bernama”).¹⁵

Sarjana non-Muslim, khususnya yang skeptis, selalu menganggap bahwa hadis adalah refleksi orang-orang setelah sahabat dan tabiun (orang-orang yang hidup setelah sahabat). Di samping itu, mereka mengatakan bahwa hadis diproyeksikan ke belakang agar terlihat seolah-olah berasal dari Rasulullah. Dengan memproyeksikan ke belakang, maka hadis mempunyai otoritas dan legitimasi dari Rasulullah. Bahkan selain hadis pun bisa menjadi hadis asal diproyeksikan ke masa Rasulullah. Ada juga yang mengatakan bahwa banyak tokoh-tokoh fiktif yang muncul dalam ilmu *jarḥ wa ta‘dīl* dan lain sebagainya.¹⁶

Kelompok non-Muslim, baik yang skeptis maupun tradisional, berusaha mengandalkan bukti-bukti empiris seperti manuskrip kuno, benda-benda arkeologis dan laporan historis dari sumber-sumber non-Muslim. Tujuannya untuk mengaplikasikan verifikasi dan triangulasi data yang ada dalam kajian hadis. Jika sumber yang

¹⁵ Motzki, Boekhoff-van der Voort, and Anthony, *Analyzing Muslim Traditions*, 9.

¹⁶ Lihat misalnya dalam J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1982); J. Schacht, “On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis,” *Arabica* 14, no. 3 (1967): 225–258; Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*, trans. Hesri Setiawan (Jakarta: INIS, 1991); Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge University Press, 1980); Patricia Crone and Martin Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications 37 (Cambridge University Press, 2003); Aharon Layish, “Notes on Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law,” *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 9, no. 2 (1982): 132–140.

digunakan untuk mengkritik hadis berasal dari karangan orang Muslim sendiri, maka kemungkinan besar akan sulit untuk memastikan kebasahan datanya. Oleh karena itu, proses triangulasi data melalui bukti-bukti empiris seperti manuskrip kuno, benda-benda arkeologis dan laporan historis dari sumber-sumber non-Muslim sangat penting untuk melakukan verifikasi atas suatu hadis.

Pembuktian empiris yang nyata wujud benda dan fisiknya paling tidak akan lebih bisa diterima oleh semua pihak karena tidak hanya sekedar penafsiran atau imajinasi. Pembuktian empiris tidak hanya berupa spekulasi dan interpretasi subyektif, namun juga didukung oleh benda yang dapat diindra dan tidak diragukan lagi keabsahannya. John Wansbrough misalnya membandingkan keadaan Hijaz pada abad VII M/I H dan zaman perak pada abad XIV SM di Syria. Ia mengatakan jika zaman perak di Syria saja sudah menyediakan data historis yang empiris seperti tulisan kuno dalam tablet (lembaran tanah liat) minimal dalam enam bahasa, bukti pemerintahan kota, pemakaman, arsitektur domestik dan lainnya. Sedangkan kondisi Hijaz pada abad VII M/I H hanya diketahui melalui data historis yang literal dan interpretatif, tidak menyediakan bukti yang obyektif sebagaimana zaman perak di Syria.¹⁷

Perbandingan yang dibuat Wansbrough sebenarnya kurang tepat. Membandingkan wilayah yang mempunyai sistem kerajaan dan tata kelola administrasi dan arsitektur yang canggih dan lebih (Zaman Perak di Syria) dengan daerah yang tidak mempunyai sistem kerajaan, tata kelola administrasi, bahkan arsitektur (Hijaz pada abad VII M/I H) sangat tidak sebanding. Sama halnya membandingkan Candi Borobudur (dibangun oleh dinasti Syailendra pada sekitar abad IX) dengan masyarakat sekitar lereng Merapi abad XXI yang tidak mempunyai struktur kerajaan dan bangunan besar dan megah seperti Borobudur.

Namun demikian, pembuktian empiris berupa bukti arkeologis atau yang lain sebenarnya bukan tanpa kelemahan. Bukti masa lalu yang lestari sampai sekarang tidak lepas dari peran para penguasa atau pemenang sejarah. Bukti lain yang tidak sejalan dengan penguasa atau pemenang bisa jadi dimusnahkan atau dimarjinalkan. Pembangunan sistem pemerintahan, tata kelola administrasi dan arsitektur, yang terekam dalam benda fisik yang kuat tidak sama dengan riwayat yang diajarkan turun temurun melalui ingatan dan sedikit catatan di benda

¹⁷ Wansbrough, "Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis," 10–11.

fisik yang rapuh. Bukti obyektif tidak selalu ditentukan oleh data historis yang empiris, begitu juga sebaliknya.

Namun demikian, pembuktian empiris yang ditawarkan oleh aliran skeptis maupun tradisionalis mempunyai tujuan agar otentikasi dan verifikasi hadis terukur, obyektif dan dapat digunakan secara konsisten. Penggunaan kritik hadis berdasarkan penilaian yang subyektif dalam kajian hadis klasik seperti dalam *al-jarḥ wa al-ta'dīl* dianggap tidak menggunakan prosedur yang jelas sehingga rentan terjadi konflik kepentingan. Misalnya dalam kasus kitab al-Bukhārī yang *mu'allaq* dan menggunakan beberapa rawi yang lemah, banyak sekali pengecualian yang dilakukan oleh Ibn Hajar. Padahal lazimnya, pengecualian dalam ilmu pengetahuan jumlahnya sedikit dan terbatas.

Tuntutan akan bukti empiris dan historis dalam kajian hadis kemudian menuntut para sarjana Muslim maupun non-Muslim melakukan berbagai “perburuan dan penggalian” data empiris. Misalnya yang dilakukan oleh Azami melalui bukunya, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*.¹⁸ Begitu juga dengan George Schoeler yang meneliti tradisi lisan dan tulisan di awal Islam.¹⁹ Ada juga analisis *isnād cum matn* yang dilakukan oleh Harald Motzki dan pengikutnya seperti Nicolet Boekhoff-van der Voort dan Sean W. Anthony.²⁰ Ada juga yang melakukan pembuktian empiris dengan sisa-sisa material di masa lalu (*numismatic, epigraph* dan lainnya), laporan historis dari non-Muslim dan manuskrip kuno dari Qairawān sebagaimana dilakukan oleh J. Brockopp.²¹

Bukti Empiris dan Historis yang Hilang

Pembuktian empiris dan historis dalam hadis dianggap tidak mudah. Dalam hal ini, Motzki mengatakan:²²

¹⁸ M.M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Islamic Texts Society (Islamic Texts Society, 1996); M.M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978).

¹⁹ Andreas Görke, Harald Motzki, and Gregor Schoeler, “First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*,” *Der Islam* 89, no. 1/2 (2012): 2–59; Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, ed. James E. Montgomery, trans. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006).

²⁰ Motzki, Boekhoff-van der Voort, and Anthony, *Analyzing Muslim Traditions*.

²¹ Jonathan E. Brockopp, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950* (Cambridge University Press, 2017), 10.

²² Motzki, Boekhoff-van der Voort, and Anthony, *Analyzing Muslim Traditions*, 48.

“It is well known that the majority of Muslim traditions about the first century consists of a text (*matn*) and of corresponding information on how this text was handed down (*isnād*). The chain of transmission or *isnād* allegedly provides detailed information on how the text got to the author of the compilation in which it is to be found. Muslim *ḥadīth* criticism judged the reliability of a given tradition first of all from the standpoint of its *isnād*. In contrast, Western scholarship, with its aim of assessing the historical value of a tradition, has restricted its attention mainly to the text. The latter approach was prompted by the conviction that the *isnād* is, in the most cases, purely fictional. This opinion was shared by Ignaz Goldziher, one of the founding fathers of Western *ḥadīth* studies. On the other hand, due to the scarcity of sources, it was extremely difficult, if not impossible, to verify the reliability of the *asānīd*. This could not be done without referring to information given by the early Muslims themselves in the biographical dictionaries on the traditionists. Yet this information was not considered to be very reliable by Western scholars.”

Motzki tidak menyebutkan alasan kenapa banyak naskah yang sulit ditemukan, bahkan tidak mungkin, untuk memverifikasi reliabilitas sanad. Pesimisme Motzki sebenarnya dapat dijumpai dalam sejarah kodifikasi hadis yang penuh dengan kejadian yang tidak menguntungkan. Dalam sejarah kodifikasi hadis, banyak naskah dan buku yang hilang karena beberapa faktor. Misalnya kitab-kitab Ibn Lahī‘ah (w. 174/790) yang terbakar sedangkan ia mengandalkan hadis dari kitabnya tersebut.²³ Ada juga yang hilang karena memang tidak sesuai dengan ideologi pemerintah sehingga kitab tersebut disensor dan dilarang untuk dipublikasikan seperti *Musnad Baqī b. Makhḥad* karya Baqī b. Makhḥad (w. 276/889).²⁴

Usaha-usaha filologis dan arkeologis untuk menemukan bukti empiris dan historis masih dilakukan sampai sekarang. Misalnya dengan munculnya berbagai manuskrip yang berasal dari akhir abad

²³ Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1985), VIII: 21.

²⁴ Maribel Fierro, *La Heterodoxia En Al Andalus Durante El Periodo Omeya* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987); Maribel Fierro, “How Do We Know about the Circulation of Books in Al-Andalus? The Case of al-Bakrī’s Kitāb al-Anwār,” *Intellectual History of the Islamic World* 4, no. 1–2 (2016): 152–169.

II/VIII seperti *Ṣaḥīḥ Hammām b. Munabbih* karya Hammām b. Munabbih (w. 183/799) semakin meneguhkan otentisitas hadis-hadis yang diproyeksikan ke belakang.²⁵ Begitu juga dengan penemuan berbagai *papyri* tentang penanggalan hijrah Rasulullah, inskripsi dan manuskrip al-Qur'an yang tidak lengkap, koin Arab-Sasania dan lain sebagainya.²⁶ Ada juga aliran skeptis yang melakukan kesalahan terhadap penerjemahan teks Arab dan tidak memahami istilah atau gramatika di dalamnya, yang kemudian dikritik oleh aliran tradisional.²⁷

Penemuan tersebut secara tidak langsung memberikan tantangan atas postulat-postulat negatif aliran skeptis yang terus menerus dikembangkan dan dilestarikan. Di samping itu, usaha digitalisasi manuskrip di beberapa *website* juga semakin menambah tantangan yang ada. Dengan digitalisasi tersebut, semua orang bisa mengakses manuskrip secara bebas dan tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Manuskrip tidak lagi menjadi barang yang mewah dan terbatas bagi peneliti tertentu saja.²⁸

Validasi Alternatif Hadis

Di samping pembuktian empiris dan historis, ada juga tawaran untuk pembuktian alternatif atas sahnya suatu hadis. Dalam kajian hadis klasik, suatu hadis hanya dianggap sahih jika memenuhi kualitas sanad dan matannya. Konsistensi dalam kritik internal dan eksternal tersebut ternyata hanya dalam level teoritis saja. Dalam level praksis, ternyata banyak juga hadis yang bermasalah dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, apalagi kitab lainnya. Hadis yang statusnya *mu'allaq*, *mursal*, rawi yang dianggap lemah dan lain sebagainya ternyata tetap eksis dalam kitab hadis sahih. Walaupun begitu, beberapa ulama di

²⁵ Alfred-Louis de Prémare, "Wahb B. Munabbih, Une Figure Singulière Du Premier Islam," *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60, no. 3 (2005): 531–549; Motzki, "Dating Muslim Traditions."

²⁶ Schoeler, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, 14.

²⁷ Rubin, "Prophets and Caliphs," 89.

²⁸ A. Gacek, "Some Remarks on the Cataloguing of Arabic Manuscripts," *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 10, no. 2 (1983): 173–179; Maribel Fierro, "Manuscritos de obras andalusies en las bibliotecas de Estambul" (1988), accessed October 1, 2017, <https://digital.csic.es/handle/10261/10310>; Yasin Dutton, "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165)," *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 1 (2004): 43–71; Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet," *Arabica* 57, no. 4 (2010): 343–436.

kemudian hari menyatakan hadis itu sahih dengan beragam pembuktian sebagaimana dilakukan oleh Ibn ‘Abd al-Barr dan Ibn Hajar al-‘Asqalānī. Dari sinilah muncul perlunya mencurigai hadis yang dianggap sahih atau mencurigai hadis yang dianggap tidak sahih dalam kitab ulama terdahulu. Pembuktian alternatif bisa melalui dua cara, yaitu merujuk pada sanad dan matan.

Pertama pembuktian alternatif sanad bisa melalui *i’tibar al-asānīd* (penelusuran sanad hadis) sebagaimana dilakukan Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463/1070) dan al-Suyūfī (w. 911/1505) atas kitab *Muwatta’ Mālik*,²⁹ dan Ibn Hajar al-‘Asqalānī (w. 852/1448) atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dengan meneliti jalur lain yang bersambung dan menguatkan jalur hadis yang dianggap lemah, maka suatu hadis daif akan menjadi hasan hingga sahih. Jarak waktu yang dilakukan Ibn ‘Abd al-Barr untuk memvalidasi hadis yang bermasalah (*balāghāt al-ḥadīth*) dalam kitab *Muwatta’ Mālik* karya Imam Mālik b. Anas (w. 179/795) adalah 284 tahun. Sedangkan jeda waktu validasi hadis *mu’allaq* oleh Ibn Hajar al-‘Asqalānī atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Bukhārī (w. 256/869) adalah 596 tahun. Walaupun jeda waktu sangat jauh, validasi hadis yang bermasalah tetap bisa dilakukan dan semakin meneguhkan otoritas kitab *Muwatta’ Mālik* dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Namun demikian, pembuktian alternatif ini hanya berhenti di ulama *Mashriq* (Timur) saja, dan terbatas pada ahli hadis profesional yang masyhur dan terkemuka. Oleh karena itu, hadis yang berada di luar kriteria tersebut dianggap tidak lagi menarik untuk dikaji. Bahkan terkadang label hadis daif akan segera muncul tanpa usaha untuk menelisik akar sanadnya. Misalnya kitab *Jāmi’ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlīb* karya Ibn ‘Abd al-Barr kaya akan sanad asing.³⁰ Namun tidak ada kitab biografi rawi yang dapat menjelaskan guru dan sanad Ibn ‘Abd al-Barr. Akhirnya banyak hadis di dalamnya yang kemudian dianggap tidak memenuhi kriteria sahih karena guru Ibn ‘Abd al-Barr banyak yang tidak bisa diketahui rekam jejak dan biografinya. Padahal Ibn

²⁹ Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, “Al-Tamhīd li Muwaṭṭa’ Mālik,” in *Muwatta’ Mālik* (Abu Dhabi: Mu’assasah Zāyid b. Sulṭān Āl Nahyān li al-A‘māl al-Khayrīyah wa al-Insānīyah, 2004), 5–454; ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūfī, *Tamwīr Al-Ḥawālik Sharḥ Muwaṭṭa’ Mālik* (Mesir: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, 1969).

³⁰ Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Barr, *Jāmi’ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlīb*, ed. Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī (Makkah: Dār Ibn al-Jawzī, 1994).

‘Abd al-Barr adalah ahli hadis yang tidak diragukan lagi kemampuannya dalam menyeleksi hadis.³¹

Oleh karena itu, pembuktian alternatif sanad seperti ini bisa dengan mengukur kualitas ulama yang menukil sebuah hadis sebagaimana dilakukan Ibn Hajar al-‘Asqalānī dan Ibn ‘Abd al-Barr. Jika yang meriwayatkan adalah ulama yang profesional seperti al-Bukhārī dan Mālik b. Anas, maka hadis yang diriwayatkan adalah hasan atau sahih, tidak sampai daif. Jika ada anggapan bahwa suatu hadis yang diriwayatkan ulama yang profesional adalah tidak sahih karena gurunya yang *mubham* atau *majbūl*, maka penilaian itu kurang tepat. Kriteria *mubham* atau *majbūl* berlaku jika rawi tersebut tidak ditemukan dalam semua kitab biografi rawi, tidak hanya terbatas pada *Tabdhīb al-Kamāl* karya al-Mizzī atau *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām* karya al-Dhahabī saja.³² Namun *mubham* atau *majbūl* juga tidak ditemukan dalam kitab biografi yang lain, baik yang masih berupa manuskrip yang hilang (*mafsūq*), manuskrip yang masih ada ataupun dalam riwayat ulama profesional.³³

Masalahnya adalah kitab biografi rawi, khususnya yang ada di daerah perifer, tidak terdistribusikan dengan baik. Bahkan beberapa guru ulama hadis yang profesional pun tidak terekam di dalamnya. Dengan demikian, *mubham* atau *majbūl* seharusnya memakai standar yang komprehensif, bukan berdasarkan kitab atau catatan tertulis seperti manuskrip yang eksis pada masa sekarang. Rawi yang *mubham* atau *majbūl* harus diperluas pada nama yang tidak diriwayatkan oleh ulama hadis profesional. Jika nama seorang rawi disebut oleh ulama hadis profesional tersebut, maka harusnya tidak dianggap sebagai *mubham* atau *majbūl*. Apalagi banyak para kritikus yang mencela imam hadis yang terkemuka karena alasan fanatisme mazhab, konflik pribadi

³¹ Iyāq b. Mūsā al-Yahṣubī, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik*, ed. Ibn Tāwīt al-Taḥṣī et al. (Maroko: Maṭba‘ah Faḍālah, 1965), vol. VIII: 127-130.

³² Yūsuf b. ‘Abd al-Rahmān al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1980); Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003).

³³ Lihat misalnya kajian Akram Ḍiyā’ al-‘Umārī, *Baqī b. Makhblad al-Qurṭubī Wa Muqaddimat Musnadihī* (Madinah: t.p, 1984); Muhammad Badruz Zaman, “Kritik Hadis Perspektif Akram Ḍiyā’ al-‘Umārī,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 8, No. 2 (2018).

dan lain sebagainya, termasuk tidak ada data yang dapat dirujuk terkait guru para ahli hadis profesional seperti Ibn ‘Abd al-Barr.

Oleh karena itu, penilaian rawi tidak cukup sampai pada kitab biografi seperti *Tabdhīb al-Kamāl, al-Du‘afā’ wa al-Matrūkūn, al-Thiqāt* dan sejenisnya saja. Kitab tersebut sangat penting dan menjadi sumber historis untuk mengetahui kualitas rawi. Namun betapa lebih banyak biografi rawi yang tidak terekam dalam sumber tertulis dan kemudian menjadi *majbūl* atau *mubham*. Oleh karena itu, penilaian lemah suatu hadis yang diriwayatkan oleh rawi *majbūl* atau *mubham* adalah kesimpulan yang terburu-buru. Penilaian *lā asla lab* terhadap suatu hadis bukan berarti hadis tersebut tidak sah, namun ada beberapa sanad yang belum bisa dilacak dan tidak tertulis dalam kitab biografi rawi.

Dengan demikian, klaim ulama yang memandang sudah melihat dalam semua kitab hadis dan menyatakan suatu hadis tidak ditemukan, seperti sering dilakukan al-Albānī dalam *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sayyi’ fī al-Ummah* bermasalah dari dua hal.³⁴ Pertama terkait dengan rawi yang tidak semuanya terekam dalam kitab hadis dan penilaian yang cenderung subyektif dari kritikus. Kedua tidak semua kitab hadis tertulis dan beredar sebagaimana yang telah dibaca oleh al-Albānī. Betapa banyak manuskrip yang belum diedit (*makhtūṭāt*) dan betapa lebih banyak lagi manuskrip kitab hadis yang hilang dari peredaran dan tinggal nama saja (*maḥḥūd*) sebagaimana sebagiannya terekam dalam *al-Risālah al-Mustaṭrafah* dan *al-Ta‘līqāt al-Mustaṭrifah*,³⁵ dan indeks manuskrip lainnya seperti *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) karya Carl Brockelmann (w. 1956), *Geschichte der Arabischen Schrifttums* (GAS) karya Fuat Sezgin (w. 2018), *Kasyf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn* karya Ḥājī Khalīfah (w. 1068/1657), *Historia de Los Autores y Transmisores Andalusíes* (HATA) dan lain sebagainya.³⁶

³⁴ Muḥammad Nāṣir al-Dīn b. al-Ḥāj Nūḥ al-Albānī, *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharuhā al-Sayyi’ fī al-Ummah* (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1992).

³⁵ Muḥammad b. Ja‘far al-Kattānī, *al-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Mashbūr Kutub al-Sunnah al-Musharrafah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011); Abū Ya‘lā al-Bayḍāwī, *al-Ta‘līqāt al-Mustaṭrifah ‘alā al-Risālah al-Mustaṭrafah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011).

³⁶ Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh Ḥājī Khalīfah, *Kashf Al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn* (Baghdad: Maktabah al-Muthannā, 1941); Maribel Fierro, “Manuscritos en

Pembuktian alternatif *kedua* adalah gerakan tanpa sanad melalui *talkbīṣ al-ḥadīth* (abstraksi hadis) dan hadis yang hidup di dalam masyarakat (*living ḥadīth*). Gerakan tanpa sanad merupakan realitas yang terjadi di pedesaan maupun perkotaan yang tidak begitu mementingkan sanad dalam menukil atau menyebar hadis. Mereka lebih fokus kepada matan, baik esensinya (abstraksi rural) maupun teksnya secara literal dan kaku (abstraksi urban). Gerakan ini bukannya menolak sanad, tetapi lebih mengesampingkan mata rantai rawi yang sifatnya lebih teoritis daripada praksis. Namun jika dilacak sanadnya, kedua abstraksi hadis tersebut akan ditemukan dalam kitab-kitab hadis yang tercetak.

Abstraksi hadis rural adalah suatu peristiwa keagamaan (misalnya, peringatan Maulid Rasulullah) yang berlandaskan pada beberapa tema hadis tertentu (kemuliaan Rasulullah, penghormatan kepada beliau, keutamaan lahirnya beliau) dengan mementingkan esensi hadisnya. Beberapa tema tersebut kemudian diabstraksikan atau diringkas ke dalam suatu kalimat dalam bahasa Arab yang dianggap sebagai hadis (keutamaan peringatan Maulid Rasulullah). Sedangkan abstraksi hadis urban adalah peristiwa keagamaan tertentu (misalnya, salat Jumat) yang berlandaskan pada beberapa hadis yang temanya umum (memberi makan, sedekah dan lainnya) dengan mementingkan teks hadisnya. Beberapa hadis dengan tema umum tersebut kemudian dijadikan dasar dan motivasi bagi masyarakat dalam peristiwa keagamaan tertentu (misalnya memberikan makan, minum dan sedekah setelah salat Jumat).³⁷

Keperentingan hadis tanpa sanad merupakan kebutuhan yang instan dan cepat bagi orang awam yang ingin mengetahui makna atau pemahaman hadis secara langsung. Mereka tidak ingin terjebak dalam ilmu dan kitab hadis yang sangat banyak, yang membutuhkan banyak waktu untuk mempelajari dan membacanya. Sedangkan kebutuhan akan makna hadis dibutuhkan saat itu juga. Oleh karena itu, gerakan tanpa sanad bukan berarti memutus rantai periwayatan, tetapi justru melestarikannya melalui periwayatan hadis dengan membuang sanad sebagaimana dilakukan oleh banyak ulama dalam karya-karya mereka.

Al-Andalus: El proyecto HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes),” *Al-Qanṭara* 19, no. 2 (1998): 473–501.

³⁷ Muhammad Akmaluddin, “Metode Riwayat bi al-Ma’na dan Hadis Populer di Indonesia: Studi Hadis-Hadis Maulid Rasulullah,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadīth*, Vol. 7, No. 2 (2017): 308–330.

Jika abstraksi hadis beranjak dari tekstualitas hadis (baik esensi maupun teks literal hadis) menuju kepada realitas yang ada di masyarakat, *living* hadis menawarkan sebaliknya. *Living* hadis berasal dari resepsi dan realitas masyarakat terhadap suatu hadis, yang kemudian dibawa kepada tekstualitas hadis itu sendiri.³⁸ Masyarakat tidak perlu mengetahui apakah praktik yang dilakukan ada di dalam suatu hadis yang sahih atau tidak, atau bahkan perdebatan status hadis tersebut. Mereka cukup mengetahui bahwa praktik itu pada dasarnya adalah dianjurkan secara mutlak, tanpa harus kaku ada teks yang literal di dalamnya. Misalnya tradisi tahlilan tidak ada dalam hadis secara literal, namun bacaan di dalam tahlilan berupa membaca al-Qur'an, tasbih, tahlil, tahmid, dan lainnya ada di dalam hadis.

Abstraksi hadis dan *living* hadis merupakan fenomena teks yang dibuat ringkas dan hidup di dalam masyarakat. Baik abstraksi maupun *living* hadis seakan tidak mementingkan segi sanad, tapi pada kenyataannya sanad masih merupakan komponen penting di dalamnya. Namun porsi dan kepentingan akademiknya tidak terlalu tampak di dalam masyarakat yang awam akan hal tersebut. Keduanya menawarkan penilaian hadis yang bertolak dari cara dan sistem berfikir masyarakat untuk memahami hadis, bukan dari ilmu dan pengetahuan hadis yang digunakan untuk menilai cara dan sistem berfikir mereka.

Kesimpulan

Aliran skeptis dalam kajian hadis mendapatkan rintangan dari bukti-bukti empiris dan historis yang dikemukakan oleh aliran tradisionalis. Namun begitu, bukan berarti aliran skeptis berhenti dan pensiun dari tradisi pemikiran hadis. Mereka akan melakukan falsifikasi terhadap penemuan dari aliran tradisionalis, menjelma menjadi aliran skeptis baru, atau menjadi sintesis antara keduanya yang memadukan aliran skeptis dan aliran tradisionalis.

Di sisi yang lain, aliran tradisionalis tidak kemudian puas akan penemuan dan kecanggihan metode yang mereka miliki dalam menghadapi aliran skeptis. Mereka juga tidak kemudian berkesimpulan bahwa bukti empiris dan historis yang mereka kemukakan akan berakhir dan *taken for granted*, namun menjadi titik awal untuk mengkaji fenomena kajian hadis yang dinamis dan selalu

³⁸ Suryadi, "Dari Living Sunnah Ke Living Hadis," in *Metodologi Penelitian Living Qur'an Dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Teras, 2007), 87–104.

berkembang. Artinya, kajian hadis tidak selalu monoton terkait dengan kritik sanad dan matan yang kaku, tetapi juga terkait dengan berbagai fenomena dan tren kajian yang sedang berkembang. Terlebih dengan kemajuan ilmu alam, ilmu sosial dan teknologi, kajian hadis akan semakin banyak dan tidak terbatas hanya di teks saja, namun masuk ke dalam relung realitas masyarakat dan praktek di dalamnya seperti abstraksi hadis dan *living* hadis. Pembuktian alternatif sanad melalui *i'tibar al-asānīd* dan gerakan tanpa *isnād* melalui *talkebīs al-ḥadīth* (abstraksi hadis) dan hadis yang hidup di dalam masyarakat (*living ḥadīth*), dalam konteks ini, menjadi tawaran alternatif bagi perkembangan kajian hadis yang selama ini terbatas pada oposisi biner antara aliran tradisional dan skeptis.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Barr (Ibn), Yūsuf b. ‘Abd Allāh. *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Fadlīh*. Diedit oleh Abū al-Ashbāl al-Zuhayrī. Makkah: Dār Ibn al-Jawzī, 1994.
- ‘Asqalānī (al), Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥajar. *Fath̃ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- ‘Asqalānī (al), Aḥmad b. ‘Alī b. Ḥajar. *Tagh̃īq al-Ta‘līq ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Diedit oleh Sa‘īd ‘Abd al-Raḥmān Mūsā al-Qarāfī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405.
- ‘Umārī (al), Akram Dīyā’. *Baqī b. Makhlad al-Qurṭubī wa Muqaddimat Musnadibī*. Madinah: t.p., 1984.
- Akmaluddin, Muhammad. “Metode Riwayat bi al-Ma‘nā dan Hadis Populer di Indonesia: Studi Hadis-Hadis Maulid Rasulullah.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 7, No. 2 (2017): 308–330.
- Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn b. al-Ḥājj Nūḥ. *Silsilat al-Aḥādīth al-Da‘īfah wa al-Mawḍū‘ah wa Athbārūhā al-Sayyī’ fī al-Ummah*. Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 1992.
- Amin, Kamaruddin. “Nāṣiruddīn Al-Albānī on Muslim’s Ṣaḥīḥ: A Critical Study of His Method.” *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (2004): 149–176.
- _____. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah, 2009.

- Azami, M.M. "Al-Tamhīd li Muwaṭṭa' Mālik." Dalam *Muwaṭṭa' Mālik*. Abu Dhabi: Mu'assasat Zāyid b. Sulṭān Āl Nahyān li al-A'māl al-Khayrīyah wa al-Insānīyah, 2004.
- _____. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.
- _____. *Studies in Hadīth Methodology and Literature*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978.
- Bayḍāwī (al), Abū Ya'la. *Al-Ta'liqāt al-Mustazrifah 'alā al-Risālah al-Mustatrafah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011.
- Berg, Herbert, (ed.). *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- Brockopp, Jonathan E. *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge University Press, 2017.
- Crone, Patricia, and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge University Press, 1980.
- de Prémare, Alfred-Louis. "Wahb B. Munabbih, Une Figure Singulière Du Premier Islam." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60, no. 3 (2005): 531–549.
- Dhahabī (al), Muḥammad b. Aḥmad. *Siyār A'lām al-Nubalā'*. Diedit oleh Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1985.
- _____. *Dhikr Man Yu'tamad Qanlub fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. diedit oleh 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1990.
- _____. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashābīr wa al-A'lām*. diedit oleh Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- Dutton, Yasin. "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165)." *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 1 (2004): 43–71.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Fadel, Mohammad. "Ibn Hajar's Hady al-Sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ:

- Introduction and Translation.” *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (1995): 161–197.
- Fierro, Maribel. “How Do We Know about the Circulation of Books in Al-Andalus? The Case of al-Bakrī’s Kitāb al-Anwār.” *Intellectual History of the Islamicate World* 4, no. 1–2 (2016): 152–169.
- _____. “Manuscritos de obras andalusies en las bibliotecas de Estambul” (1988). Accessed October 1, 2017. <https://digital.csic.es/handle/10261/10310>.
- _____. “Manuscritos en Al-Andalus: El proyecto HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusies).” *Al-Qanṭara* 19, no. 2 (1998): 473–501.
- _____. *La Heterodoxia En Al Andalus Durante El Periodo Omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.
- Gacek, A. “Some Remarks on the Cataloguing of Arabic Manuscripts.” *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 10, no. 2 (1983): 173–179.
- Goldziher, Ignaz. *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Hesri Setiawan. Jakarta: INIS, 1991.
- Görke, Andreas, Harald Motzki, and Gregor Schoeler. “First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*.” *Der Islam* 89, no. 1/2 (2012): 2–59.
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Ishkālīyyāt al-Fikr al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabīyah, 1990.
- Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- Kattānī (al), Muḥammad b. Ja‘far. *Al-Risālah al-Mustaṭrafah li Bayān Masbbūr Kutub al-Sunnah al-Musharrafah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.
- Khalīfah, Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh Ḥājī. *Kashf Al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Baghdad: Maktabat al-Muthannā, 1941.
- Layish, Aharon. “Notes on Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law.” *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 9, no. 2 (1982): 132–140.
- Mizzī (al), Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān. *Tabdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Diedit oleh Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1980.

- Motzki, Harald, Nicolet Boekhoff-van der Voort, and Sean W. Anthony. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazī Hadith*. Leiden: Brill, 2010.
- Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions: A Survey." *Arabica* 52, no. 2 (2005): 204–253.
- _____. "The Muṣannaf of ‘Abd Al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H." *Journal of Near Eastern Studies* 50, no. 1 (1991): 1–21.
- Robinson, Chase F. "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences." Dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, diedit oleh Herbert Berg, 102–134. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- Rubin, Uri. "Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of The Umayyad Authority." Dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, diedit oleh Herbert Berg, 74–99. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- Sadeghi, Behnam, and Uwe Bergmann. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet." *Arabica* 57, no. 4 (2010): 343–436.
- Sakhāwī (al), Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Mutakallimūn fī al-Rijāl*. Diedit oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1990.
- Schacht, Joseph. "On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis." *Arabica* 14, no. 3 (1967): 225–258.
- _____. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Schoeler, Gregor. "Foundations for A New Biography Of Muḥammad: The Production and Evaluation of The Corpus of Traditions from ‘Urwah b. al-Zubayr." Dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, diedit oleh Herbert Berg. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- _____. *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*. Diedit oleh James E. Montgomery. Diterjemahkan oleh Uwe Vagelpohl. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2011.
- _____. *The Oral and the Written in Early Islam*. Diedit oleh James E. Montgomery. Diterjemahkan oleh Uwe Vagelpohl. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

- Shahrazūrī (al), ‘Uthmān b. ‘Abd al-Raḥmān b. Ṣalāḥ. *Ma‘rifat Annwā‘ Ulūm al-Hadīth*. Diedit oleh Nūr al-Dīn ‘Itr. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1986.
- Subkī (al), ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī Tāj al-Dīn. *Qā‘idab fī al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl wa Qā‘idab fī al-Mu‘arrikhīn*. diedit oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, 1990.
- Suryadi. “Dari Living Sunnah Ke Living Hadis.” Dalam *Metodologi Penelitian Living Qur’an Dan Hadis*, diedit oleh Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Teras, 2007.
- Suyūfī (al), ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Tanwīr Al-Ḥawālik Sharḥ Mawḍū‘at Mālik*. Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1969.
- Voort, Nicolet Boekhoff-van der, Kees Versteegh, and Joas Wagemakers, (eds.). *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*. Leiden: Brill, 2011.
- Wansbrough, John E. “Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis.” Dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, diedit oleh Herbert Berg. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- Yaḥṣubī (al), Iyāḍ b. Mūsā. *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik*. Diedit oleh Ibn Tāwīt al-Ṭanjī, ‘Abd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, Muḥammad b. Sharīfah, and Sa‘īd Aḥmad A‘rāb. Maroko: Maṭba‘ah Faḍālah, 1965.
- Yusuf, M., (ed.). *Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Zahrānī (al), Muḥammad b. Maṭar. *‘Ilm al-Rijāl Nash’atuh wa Taṭawwuruh min al-Qarn al-Anwal ilā Nihāyat al-Qarn al-Tāsi‘ al-Hijrī*. Riyad: Maktabah Dār al-Minhāj, 1996.
- Zaman, Muhammad Badruz. “Kritik Hadis Perspektif Akram Diyā’ al-‘Umari.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 8, No. 2 (2018): 317-345.