



VALIDITAS AS-SUNNAH SEBAGAI SUMBER AJARAN ISLAM OTENTIK DAN OTORITATIF (ANALISIS PEMIKIRAN HADIS MUHAMMAD MUSTHAF A AZAMI)

Alwi Bani Rakhman

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Email: alwiibnurahma@syekhnurjati.ac.id

Abstract

The study of the authenticity, as well as the authority of as-Sunnah as a source of Islamic teachings (mashdar at-tasyri' al-Islâmiy), has become one of the most important discussions in the study of hadith. Almost of all Muslims have accepted the existence of as-Sunnah and juxtaposed it with the Qur'an. But some skeptic orientalis and a few communities of Muslims, doubted its validity, and even didn't recognize it. Through a historical approach, Azami tries to answer these doubts by doing important research, mostly as a counterattack on the theses by those skepticizes. Through the content analysis from various sources of primary documents by Azami, it can be concluded descriptively that the validity of As-Sunnah as an authentic and authoritative source of Islamic teachings can be constructed in a more accurate and scientific manner through a comprehensive understanding of several important relevant points, namely the conceptual formulation of As-Sunnah, the role and position of the Prophet Muhammad in Islam, as well as exploration of the historicity elements of As-Sunnah based on explanations of the history of hadith writing and the isnâd system.

Keyword: *as-Sunnah, Isnâd system, the Role of Muhammad saw., authenticity and authority of as-Sunnah.*

Abstrak

Kajian tentang otentisitas dan sekaligus otoritas as-Sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam (*mashdar at-tasyri' al-Islâmiy*) telah menjadi salah satu diskusi terpenting dalam studi hadis. As-Sunnah yang bagi hampir seluruh umat Muslim telah diterima keberadaannya dan disandingkan dengan al-Qur'an, oleh sekian orientalis skeptis dan sekelompok kecil umat Muslim, ia disangsikan bahkan tidak diakui keabsahannya. Melalui pendekatan historis, Azami berusaha menjawab keraguan tersebut dengan melakukan suatu penelitian yang sebagian besar merupakan tanggapan balik dari sekian tesis yang dikemukakan oleh orientalis.

Artikel ini mendiskusikan argumentasi yang dibangun oleh Azami berikut dengan bukti-bukti yang dikemukakannya. Melalui analisis konten dari berbagai sumber dokumen primer karya Azami, disimpulkan secara deskriptif bahwa validitas As-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang otentik dan otoritatif dapat dikonstruksi secara lebih akurat dan ilmiah melalui pemahaman yang komprehensif terhadap beberapa kajian penting yang relevan, yaitu tentang formulasi konseptual As-Sunnah, peran dan kedudukan Nabi Muhammad saw dalam Islam, serta penggalan unsur-unsur historisitas As-Sunnah melalui eksplanasi sejarah penulisan hadis dan sistem *isnād*.

Kata Kunci: *as-Sunnah, sistem Isnād, peran dan kedudukan Muhammad saw., otentisitas dan otoritas As-Sunnah.*

A. Pendahuluan

As-Sunnah merupakan pedoman hidup kedua setelah al-Qur'an bagi mayoritas umat muslim dunia.¹ Kedudukannya sangat signifikan dalam menjelaskan berbagai permasalahan keagamaan terutama dalam kaitannya dengan perannya sebagai penjelas (al-bayân) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mujmal, tafsîr kemubhamannya, takhshîs ke'umûmannya.² Keberadaannya

yang didukung oleh berbagai catatan para ahli tentangnya sehingga layak untuk ditempatkan sebagai sumber ajaran Islam yang otoritatif.³

Salah satu di antara persoalan penting terkait dengan eksistensi as-Sunnah adalah perberbedanya dengan al-Qur'an dari sisi kekuatan validitas keotentikannya.⁴ Jikalau al-Qur'an disepakati kebenarannya dari sisi wurûdnya, maka otentisitas as-Sunnah masih disangsikan (dhanniy al-wurûd) mengingat rentan waktu yang lama antara masa hidup Nabi Saw. sebagai sandaran tunggal dan utama dengan kanonisasi atau kodifikasi

dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 3.

3 Massifnya literatur hadis yang membahas tentang kedudukan as-Sunnah sebagai otoritas keberagaman Islam setidaknya menunjukkan bahwa ia telah diterima oleh hampir seluruh kalangan Muslim. Bagi mereka, as-Sunnah merupakan perwujudan lebih riil dan detail dari al-Qur'an yang bersifat global. Muhammad Asad, *Islam At The Crossroads* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1982), hlm. 82-84.

4 Musthafa al-Siba'i, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-tasyrî' al-Islâmiy*, hlm. 165; Adis Duderija, "Evolution in the Canonical Sunni Ḥadīth Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadīth During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship" dalam *Arab Law Quarterly* (Leiden: Brill NV, 2009); M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fî al-Ḥadīth an-Nabawiy wa Târīkh Tadwīnih* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980), hlm. 21-25.

1 Musthafa al-Siba'i, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-tasyrî' al-Islâmiy* (T.Tp: Darul Warraq, 2000), hlm. 105-195; Muhammad Muhammad Abu Zahw, *Al-Ḥadīth wa al-Muhadditsûn* (Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 1984), hlm. 271-272. Menafikan beberapa kalangan *munkirû as-Sunnah*, apa yang dikemukakan oleh Manna' al-Qaththan bahwa umat Muslim bersepakat bahwa segala sesuatu yang disandarkan atas Nabi Saw. berupa perbuatan, perkataan, ketetapan beliau baik dalam urusan *tasyrî'*, kepemimpinan dan *al-qadla'* yang *dinuqilkan* kepada kita melalui sanad yang *shahih* maka ia telah sah untuk menjadi *hujjah* bagi umat Muslim. Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1992), hlm. 15-16.

2 Muhammad Abu Syuhbah, *Fî Rihâb as-Sunnah al-Kutub al-Shahhâh al-Sittah* (Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1995), hlm. 11; Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *As-Sunnah Qabla al-Tadwîn* (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1988), hlm. 23-24. Dr. Waryono Abdul Ghafur mengungkapkan hubungan al-Qur'an-as-Sunnah dengan umat Islam layaknya prinsip *simbiosis mutualisme*. Keduanya merupakan sumber inspirasi yang sangat penting dan ajaran yang tidak ada habisnya. Waryono Abdul Ghafur, "Epistemologi Ilmu Hadis" dalam Fazlur Rahman

sabda beliau, yaitu hampir satu setengah abad, disamping banyaknya pemalsuan yang mengatasnamakan Nabi, entah untuk tujuan positif maupun negatif.⁵

Permasalahan ini menjadi sebab utama baik oleh kalangan sebagian muslim maupun non-muslim modern dan kontemporer, sehingga mereka mempertanyakan secara kritis, bahkan menafikan as-Sunnah sebagai otoritas kedua setelah al-Qur'an dalam pelaksanaan keberagamaan Islam.⁶ Sebut saja misalnya di kalangan para orientalis, yaitu Ignaz Goldziher (1850-1921),⁷ Joseph Schacht (1902-1969),⁸ G.H.A

5 Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *As-Sunnah Qabla al-Tadwin*, hlm. 2-3; Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqdi fi 'Ulum al-Hadits* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 302-306.

6 Lihat Pengantar Harald Motzki dalam Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Bandung: Hikmah, 2009), hlm. v-ix.

7 Seorang orientalis Yahudi kelahiran Hongaria pada tahun 1908 M. Karya monumentalnya tentang hadis dan dijadikan rujukan primer oleh berbagai orientalis lainnya adalah *Muhammedanische Studien* (Studi Islam). Melalui karyanya tersebut, ia menyimpulkan bahwa otentisitas hadis sebagai sabda Nabi masih disangsikan. Menurut M. M. Azami, sebagaimana dilansir oleh Ali Musthafa Ya'qub, Goldziher merupakan orientalis pertama yang mengkaji secara mendalam bidang hadis. Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 14. Metode yang digunakan olehnya, sebagaimana pula digunakan oleh sarjana Barat lainnya dalam menganalisa hadis adalah dengan metode "penanggalan" (*dating*), terutama atas dasar analisis matan. Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, hlm. 85.

8 Orientalis kelahiran Ratibor (Raciborz), Polandia (dulu masih ikut wilayah Jerman), pada tanggal 15 Maret 1902 ini dikenal sangat serius mendalami Islam terutama terkait dengan hadis dan hukum Islam. Akh. Minhaji, *Joseph Schacht's Contribution to The Study of Islamic Law*, a Thesis of Institute of Islamic Studies McGill University Canada, 1992, hlm. 4. Buah pemikirannya yang paling populer mengenai hadis adalah bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum tidaklah otentik berasal dari Nabi, melainkan buatan para ulama abad ke-2 H. Lihat kesimpulan selengkapnya dalam Joseph Schacht, *An Introduction*

Juynboll,⁹ kemudian di kalangan muslim seperti Kasim Ahmad,¹⁰ Abu Rayyah (1889-1970),¹¹ dan

to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1982), hlm. 10-27; Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 21; M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum, Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence* terj. Asrofi Shodri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 35. Dalam mengkaji hadis, ia menggunakan metode *dating* dengan memfokuskan pada kajian sanad. Melaluinya lahirlah teori *common link* dan *projecting back/backward growth of Isnâd/back projection* yang menjadi acuan banyak sarjana Barat dalam mengkaji hadis. Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, hlm. 85 dan 156.

9 Gautier H.A. Juynboll merupakan seorang sarjana di bidang hadis yang lahir di Leiden Belanda pada 1935. Ia dikenal sebagai pakar di bidang sejarah perkembangan awal hadits. Selama tiga puluh tahun lebih ia secara serius mencurahkan perhatiannya untuk melakukan penelitian hadits dari persoalan klasik hingga kontemporer. Dalam penelitian hadis, ia sangat dipengaruhi oleh pemikiran hadis Joseph Schacht, terutama terkait dengan teori *common link*, dimana ia telah berupaya melakukan pengembangan yang cukup berarti atas teori yang dilahirkan oleh Schacht tersebut. Lihat selengkapnya dalam *Muslim Tradition: Studies and Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983), hlm. 7.

7. Diantara karya-karyanya yang populer lainnya adalah *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt, Studies on The Origins and Uses of Islamic Hadith* dan sebagainya.

10 Kassim Ahmad dilahirkan di Kedah Malaysia pada 9 September 1933. Merupakan salah seorang sarjana Muslim kontemporer yang mengkaji di bidang bahasa, sastra, serta filsafat Islam. Gagasan utamanya yang menjadi polemik, meminjam redaksi M. Nur Ichwan, adalah kembali kepada al-Qur'an (saja). Meski tidak sedikit yang telah memberikan tanggapannya, terutama berupa kritik, karena keberanian Kassim membongkar sesuatu yang telah dianggap *ushûliyy* oleh mayoritas ulama, namun ini tidak membuat upayanya terhenti. Bahkan sekian banyak dialog tidak menghentikan penerbitan karya monumentalnya "Hadis - A Re-evaluation", hingga diterjemahkan ke beberapa bahasa, termasuk Indonesia. Lihat Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi, Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis* terj. Asyraf Syarifuddin (T.Tb: Trotoar, 2006), hlm. li.

11 Mahmud Abu Rayyah (selanjutnya disebut Abu Rayyah) adalah salah seorang penulis modern berkebangsaan Mesir. Abu Rayyah terkenal karena karya kontroversialnya, yaitu *Adwâ' 'alâ*

lain-lain.¹² Para orientalis berargumen bahwa as-Sunnah tidak lebih dari sekedar rekayasa umat muslim abad ke-2 Hijriyah yang menyandarkan secara ‘ilegal’ kepada Muhammad yang notebene sebagai utusan Allah Swt untuk melegalisasi serta mendukung ucapan-ucapan dan perilaku-perilaku mereka saat itu.

Berbagai upaya dalam rangka menjawab skeptisisme tersebut telah dilayangkan, bahkan dari kalangan

as-Sunnah al-Muhammadiyah. Pemikirannya tentang hadis sebagaimana tertuang dalam kitab tersebut menunjukkan akan sikap kritisnya terhadap bangunan keilmuan hadis sementara ulama yang telah terformulasikan selama sekian abad. Dalam mendudukan as-Sunnah sebagai otoritas kedua setelah al-Qur’an, ia memang mensahihkannya, meskipun dengan cara yang sangat ketat dimana *sunnah fi’liyyah* memiliki posisi yang lebih tinggi dibandingkan *qawliyyah*. Bahkan di lain kesempatan ia menolak dengan tegas akan teori keadilan seluruh shahabat dan mengkritik secara tajam validitas kodifikasi hadis. Lihat selengkapnya dalam Mahmud Abu Rayyah, *Adwâ’ alâ as-Sunnah al-Muhamadiyah aw Difâ’ an al-Hadîts* (Kairo: Dar al-Ma’arif, T.Th), hlm. 11-50.

¹² ‘Ajjaj al-Khathib menambahkan ke dalam golongan *munkirû as-Sunnah* yaitu Ahmad Amin (w. 1954). Lihat Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib, *As-Sunnah Qabla al-Tadwîn*, hlm. 255. Berdasarkan pengertian *inkâr as-Sunnah* sebagai penolakan terhadap eksistensi as-Sunnah sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur’an, barangkali lebih tepat yang dimaksud adalah untuk menyebut Amin sebagai kritikus hadis (bukan dalam arti istilah *ilm al-hadîts*). Karena meskipun Amin memiliki pandangan yang serupa -terpengaruh-dengan Goldziher dalam hal kritik terhadap dominasi kajian ulama hadis di bidang sanad saja. Namun demikian hal ini tidak serta merta menjadikannya sebagai seorang yang mengingkari otoritas as-Sunnah sebagai dasar keagamaan Islam. Ia, sebagaimana M. Abduh dan Rasyid Ridha juga -setidaknya- masih menerima *as-Sunnah al-mutawâtiriyyah*. Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy, 1969), hlm. 208-224. Lihat pengertian dan ruang lingkup *inkâr as-Sunnah* dalam M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1992), hlm. 14; Muhammad ibn Idrîs al-Syafi’iy, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Fikr, T.Th), hlm. 250-256.

orientalis sekalipun.¹³ Salah satu diantara ilmuwan Muslim yang terpopuler dalam mencurahkan gagasannya secara massif terkait diskursus tersebut adalah Muhammad Musthafa Azami, seorang muslim lulusan Universitas al-Azhar Kairo dan Cambridge University yang berasal dari India.¹⁴ Sebagai seorang sarjana yang hidup di era modern, Azami berupaya untuk menjawab persoalan tersebut menurut paradigma dan metodologi yang dianggap sesuai dengan masanya.¹⁵

Minat kajian terhadap Azami berlatar pada fakta yang menunjukkan buah pemikirannya telah membekas secara kuat dan memotivasi para ilmuwan Muslim maupun Barat untuk lebih memperdalam kajian as-Sunnah, terutama terkait dengan eksistensinya yang otentik sebagai sabda Nabi Saw. sekaligus sumber ajaran Islam kedua yang otoritatif setelah al-Qur’an. Berdasarkan analisis konten dari berbagai sumber primer karya Azami, artikel ini menguraikan bagaimana Azami mengkonstruksi argumentasinya secara metodologis, serta apa saja bukti-bukti historis yang menjadi faktor penguat pandangannya tentang status keotentikan As-Sunnah sebagai Sabda Nabi saw. yang otoritatif dalam ajaran Islam.

¹³ Untuk tidak mejadi generalisasi, maka tersebutlah beberapa orientalis yang memiliki pandangan berbeda dari yang telah disebutkan. Diantaranya adalah Fuat Sezgin, Nabia Abbott, Gregor Schoeler dan Harald Motzki (untuk kedua yang terakhir, oleh Herbert Berg disebut dengan kelompok *Middle Ground*, karena posisi keduanya di antara dua kubu ekstrem). Lihat Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Erly Islam. The Authenticity of Muslim Literature from Formative Period* (Richmond: Curzon, 2000), hlm. 22.

¹⁴ Ali Musthafa Ya’qub, *Kritik Hadis*, hlm. 16.; Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, hlm. 134.

¹⁵ M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 92.

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat Muhammad Musthafa al-Azami

Seorang yang juga kerap disebut sebagai *Nâshir as-Sunnah* era kontemporer ini memiliki nama lengkap Muhammad Musthafa al-Azamiy (ditulis dalam ejaan latin menjadi Mustafa Azami).¹⁶ Ia dilahirkan di salah satu wilayah di India bagian utara, Mano, Azamgarh Uttarpradesh, pada tahun 1932. Kehidupan masa muda Azami nampak istimewa karena perhatian ayahnya yang tinggi akan pendidikan agama puteranya ini. Azami telah memulai mengkaji Islam secara dalam sejak ia duduk di SMA yang pengantarnya menggunakan bahasa Arab. Selain itu, saat ini pula Azami mulai belajar tentang hadis.¹⁷ Satu modal besar dalam upaya memahami berbagai karya ulama, memahami kitab suci al-Qur'an, dan tentu menjadi seorang pakar hadis muslim terkemuka.

Setelah tamat dari sekolah Islam tersebut, Azami melanjutkan studinya di perguruan tinggi terbesar di India yang mengkaji Studi Islam, College of Science (Dar al-Ulum) Deoband. Ketekunannya dalam mempelajari Islam teruji dengan baik di mana saat setelah lulus dari perguruan tinggi ini pada tahun 1952, Azami kembali melanjutkan studinya di Fakultas Bahasa Arab, Universitas Al-Azhar, dan mendapat gelar Magister (MA) pada tahun 1955.¹⁸

Perjalanan akademik Azami tidak sampai di sini saja. Tujuh tahun setelah ia diangkat sebagai Sekretaris Perpustakaan Nasional (Dar al-Kutub al-Qathriyyah) Qatar, yaitu pada tahun 1964, Azami melanjutkan studinya kembali di Universitas Cambridge, Inggris hingga meraih gelar Doktor (Ph.D) pada tahun 1966 dengan disertasinya yang berjudul *Studies in Early Hadith Literature*

with Critical Edition of Some Early Texts (versi bahasa Arab; *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*). Pada tahun 1968, Azami mengundurkan diri dari jabatannya di Qatar dan pindah ke kota suci Makkah untuk mengajar di Program Studi Syari'ah, Pascasarjana Universitas King Abdul Aziz (Universitas Umm al-Qura). Meski di universitas tersebut, Azami bersama dengan alm. DR. Amin al-Mishri memelopori lahirnya program tersebut dan di sini pula gelar Profesor dia raih, namun pada tahun 1973 ia pindah ke Riyadh untuk mengajar di Departemen Studi Islam, Fakultas Tarbiyah, Universitas Riyadh (Universitas King Saud).¹⁹

Pada tahun 1980, Azami menjadi penerima King Faisal International Award untuk bidang kajian keIslaman (*Islamic Studies*), di mana mayoritas kajian Azami difokuskan pada koreksi serta kritik terhadap persepsi dan kesimpulan sementara sarjana Barat tentang ketidakotentikan hadis Nabi atau as-Sunnah. Selain itu, Azami juga beberapa kali menjadi tamu sarjana kehormatan di berbagai universitas di Barat, seperti Universitas Michigan, St. Cross College, Oxford, Universitas Colorado, Universitas Wales, Trinity Saint David dan lain-lain.²⁰

2. Analisis Validitas As-Sunnah sebagai Sumber Ajaran Islam Otentik dan Otoritatif menurut Musthafa Azami

a. Formulasi Konseptual as-Sunnah

Studi hadis beserta ragam bidang keilmuannya, sejak awal telah menempatkan

19 Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, hlm. 25-26.

20 Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, hlm. 26.; Penghargaan tersebut dianugerahkan kepada Azami atas dedikasinya dalam memperjuangkan otentisitas *as-Sunnah al-Nabawiyah* melalui berbagai upaya, terutama dalam karya monumentalnya *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*. M. Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* terj. Ali Musthafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm. viii-ix.

16 Selanjutnya disebut Azami.

17 Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, hlm. 25.

18 Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, hlm. 25.

posisi definisi-definisi tidak hanya di muka-muka, melainkan di tengah bahkan di akhir dari pembahasannya. Karenanya, ini mewajarkan bahwa terma *mushthalah al-hadits* atau ‘ilm al-mushthalah menjadi yang paling dominan untuk disebut di kalangan para pengkaji sebagai yang mewakili salah satu cabang keilmuan Islam ini karena di dalamnya terdapat berbagai macam istilah yang diuraikan.²¹

Azami hampir selalu mengawali diskusi hadis dalam berbagai karya literturnya dengan mengupas konsep as-Sunnah sebagai modal utama memahami as-Sunnah al-Nabawiyah secara holistik.²² Memang salah satu yang menjadi pertimbangan penting akan adanya hal ini adalah mengingat kesohorannya dalam menjawab anomali-anomali yang dihadirkan oleh sementara orientalis terkait dengan maksud dari istilah as-Sunnah.²³ Azami menegaskan bawa sunnah (baca: sunnah Nabi Saw.) yang oleh sebagian orientalis dipahami sebagai istilah animisme yang dipakai oleh Islam (Goldziher), kebiasaan (Margoliouth), adat istiadat masyarakat tertentu yang diproyeksikan kepada perbuatan Muhammad saw. (Schacht), merupakan tesis yang mengada-ada dan tidak berlandaskan pada argumen yang logis.²⁴ Namun demikian lebih dari itu, demikian ini dilakukan oleh Azami sebenarnya bukan hanya sekedar sebagai *counter-attack* atas pemikiran hadis sebagian orientalis, melainkan juga dalam rangka memahamkan kepada seluruh pembaca, tanpa terkecuali, bahwa memahami Sunnah

Nabi Saw. tidak dapat dipahami secara utuh, kecuali dengan mengetahui secara konseptual arti dari as-Sunnah.

Sebelum mendefinisikan as-Sunnah secara khusus, Azami mengemukakan terlebih dahulu berbagai pengertian sunnah yang telah berkembang sejak masa Jahiliyyah hingga munculnya sebagai sesuatu yang diidentikkan dengan tradisi Muhammad Saw. Pengertian ini didasarkan dari berbagai sumber atau literatur; syi’ir-syi’ir Arab (*Dawâwîn al-‘Arab*), riwayat-riwayat (Shahabat dan Tabi’in), hingga ayat-ayat al-Qur’an yang dirangkumnya.²⁵

Uraian tersebut kemudian mengarahkan pemahaman pada suatu kesimpulan bahwa secara etimologis kata sunnah memiliki arti tata cara, tradisi, dan perilaku hidup, tingkah laku berkehidupan, baik terpuji maupun tercela.²⁶ Ini menunjukkan bawa siapa saja, dengan standar apa saja yang digunakannya, yang memulai suatu perbuatan atau perkataan, baik atau buruk, yang kemudian diikuti oleh orang lain, maka hal itu menjadi sunnahnya.²⁷ Berdasarkan pengertian tersebut, maka akan dimaklumi terdapat berbagai penggunaan kata sunnah dalam konteks yang berbeda seperti Sunnah ‘Umar, sunnah Umat Islam, sunnah para perempuan, sunnah mutalâ’inîn, sunnah Ibn Fulan, hingga sunnah Nabi Muhammad Saw.²⁸

Adapun sunnah Nabi Saw. sebagaimana didefinisikan oleh ulama, baik dari para ahli fiqih (*fuqahâ’*), ahli ushul fiqh (*ushûliyyûn*), maupun ahli hadis (*muhadditsûn*), maka melalui pengertian dasar secara etimologis di atas menjadi terdukung. Seluruh ulama

21 M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, hlm. 43.

22 Ini dapat dilihat misalnya dari dua karya terpentingnya yaitu *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih* dan *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

23 M. Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, hlm. 20.; M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 45.

24 M. Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, hlm. 25.

25 Lihat selengkapnya dalam M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 37-44.

26 M. Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, hlm. 26.; M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 36.

27 M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 38.

28 M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 40.

tersebut sepakat bahwa Sunnah merupakan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw. baik berupa ucapan, perbuatan, maupun ketetapan beliau yang memiliki kekuatan untuk diikuti dan atau dilaksanakan oleh segenap umatnya namun tidak wajib. Penyandaran terhadap Nabi Saw. yang disangsikan dan dianggap fiktif (a-historis) oleh sebagian orientalis di sini oleh Azami dihadirkan menjadi lebih konkret dan bernilai historis karena menyertakan bukti-bukti otentik dari berbagai rujukan yang valid.²⁹

Lebih jelasnya, definisi terminologis secara khusus ini terbentuk sejak masa Nabi Saw. ketika Allah Swt memerintahkan umat Islam untuk menaati Nabi Saw. dan menjadikan cara hidup beliau sebagai teladan. Terkadang kata sandang “al-“ juga ditambahkan untuk menunjukkan arti sunnah sebagai sunnah Nabi Saw. Meskipun sunnah dalam arti umum (bahasa Azami: dalam arti sempit) masih dipakai, namun secara bertahap dan hingga akhirnya pada saat sekitar akhir abad kedua hijriyah, kata tersebut secara matang dan massif digunakan oleh ulama dalam berbagai literatur Islam dengan merujuk secara spesifik dan eksklusif kepada pengertian sunnah sebagai norma-norma yang dibentuk oleh Nabi Saw. melalui perkataan-perkataan, perbuatan-perbuatan, serta ketetapan-ketetapan, ³⁰ dimana sebagian besar terhimpun dalam kitab-kitab hadis.

b. Peran dan Kedudukan Nabi Saw. dalam *at-Tasyrî*'

Menyatakan as-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang otoritatif tentu tidak akan terwujud kecuali dengan menjelaskan eksistensi pribadi Muhammad saw., selain sebagai kunci dari maksud as-Sunnah itu

sendiri yang secara khusus diidentikkan kepada diri beliau, juga mengingat Nabi Muhammad saw. merupakan sosok paling sentral dan dominan di antara umat Muslim dan bahkan dalam dunia Islam secara umum.³¹

Azami mengemukakan bahwa untuk mengetahui dengan jelas akan peran dan kedudukan Nabi Saw. Sebagai penyandang penisbatan As-Sunnah, maka kita harus kembali merujuk kepada sumber ajaran Islam yang pertama dan utama, yaitu al-Qur'an.³² Sementara itu, Al-Qur'an menjelaskan sosok Nabi Muhammad saw. sebagai berikut:

- 1) Muhammad Saw. adalah *mubayyin li Kitâbillâh*, yang berarti bahwa Nabi Saw. memiliki peran sebagai penjelas isi materi dari wahyu Allah Swt. atau memiliki otoritas untuk menjelaskan al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nahl [16]: 44

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ
مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Tugas Rasulullah Saw. untuk merinci ayat-ayat al-Qur'an yang *mujmal*, menguraikan ayat-ayat yang dianggap *musykil* tidak sebatas melalui perkataan-perkataannya (*qawliyyah*) saja, melainkan juga melalui perbuatan-perbuatannya (*fi'liyyah*) seperti misalnya pada perintah sholat dan haji. Azami mengemukakan bahwa tugas ini adalah perintah Allah yang diemban oleh Nabi. Maka bagaimana mungkin beliau akan menentangnya, dan juga mustahil Nabi Saw. menjelaskan sesuatu (tentang urusan keagamaan) yang bertentangan

29 M. Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, hlm. 14.

30 M. Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum*, hlm. 38.

31 Hal ini secara tegas terungkap dalam persaksian keislaman seseorang, dengan menyebut (baca: mengimani) bahwa beliau adalah utusan Allah swt. Maka sebaliknya, siapapun yang menentang (tersirat maupun tersurat), ia dianggap tidak termasuk dalam golongan muslim.

32 M. Musthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 12.

dengan al-Qur'an.³³

- 2) Muhammad Saw. merupakan sosok teladan yang paling ideal (*uswah hasanah*) yang wajib diikuti oleh segenap umat Muslim, sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Ahzab [33]: 21

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

- 3) Muhammad saw. adalah seorang yang utusan Tuhan yang wajib ditaati oleh seluruh umat Muslim. Firman Allah Swt. dalam QS al-Anfal [8]: 20

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتَّبَعْتُمْ تَسْمَعُونَ

Demikian pula sebagaimana tersebut dalam QS. An-Nisa [4]: 80, 69, dan 59-60. Ayat ayat tersebut dengan tegas mengisyaratkan akan keniscayaan Muhammad saw. sebagai seorang yang wajib untuk ditaati dengan restu Allah swt., tidak hanya sebatas pada kapasitasnya sebagai seorang yang memiliki tugas *tabligh* (menyampaikan risalah) ataupun pemberi kepuasan kepada umat.

- 4) Rasulullah saw. diberikan wewenang oleh Allah swt. dalam menetapkan suatu aturan syari'at. Allah berfirman dalam QS. Al-A'raf [7]: 157-158

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۗ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ۗ الَّذِي لَهُ مُلْكُ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۗ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Menurut Azami, dua ayat tersebut mengandung dua poin penting: 1). perintah untuk beriman kepada Allah swt. dan Rasul-Nya, Muhammad saw. Keimanan tersebut tentu belum mencukupi kecuali dengan meneladani Nabi saw., melaksanakan perintah-perintahnya, dan mengikuti sunnah-sunnahnya secara sempurna, 2). Wewenang atau kekuasaan Nabi saw. untuk menetapkan suatu aturan syari'at. Ini ditunjukkan melalui kewenangan untuk menghalalkan atau mengharamkan sesuatu yang tentu tidak berbeda dengan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Allah swt. Sehingga keduanya wajib untuk ditaati oleh seluruh umat Muslim.³⁴ Selain itu juga dikuatkan oleh ayat lain dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7, “apa yang diberikan Rasul kepada kalian, maka terimalah (ambillah), dan apapun yang dia larang maka hindarilah”.

Untuk menguatkan keberadaan Nabi saw. sebagai seorang yang memiliki peran sentral dalam menjelaskan al-Qur'an, kemudian sebagai seorang yang paling berhak untuk dijadikan *role model* (*uswah hasanah*) bagi segenap umat Muslim, serta sebagai seorang yang wajib untuk ditaati atas dasar perintah Allah swt., dan memiliki kewenangan untuk menetapkan aturan syari'at, maka Azami menambahkan bukti-bukti pengalaman para shahabat dalam menaati perintah-perintahnya dan meneladani sunnah-sunnahnya dengan mengemukakan beberapa contoh praktek kehidupan shahabat, baik dalam urusan peribadatan (*mahdah*) maupun *mu'āmalah*, apabila tidak ditemukan di dalam al-Qur'an maka mereka merujuk

33 M. Mushthafa al-Azami, *Dirāsāt fi al-Hadīth an-Nabawiy wa Tārīkh Tadwīnih*, hlm. 12.

34 M. Mushthafa al-Azami, *Dirāsāt fi al-Hadīth an-Nabawiy wa Tārīkh Tadwīnih*, hlm. 14.

kepada sunnah Nabi saw. Bahkan jikalau diri mereka sendiri tidak mengetahui, maka mereka akan bertanya kepada shahabat lain untuk mengetahui ada tidakkah sunnah Nabi saw. mengenai perkara tersebut.³⁵

c. Otentifikasi as-Sunnah: Telaah Historis-Methodologis

Diantara yang menjadi keunggulan Azami dalam dunia keilmuan Islam kontemporer adalah upayanya dalam mengukuhkan otentisitas as-Sunnah. Hal ini, menurut penulis, terdapat dalam beberapa argumentasi yang dibangun olehnya, yaitu terkait dengan tradisi penulisan ulama ahli hadis sejak masa shahabat hingga masa kodifikasi hadis secara sistematis, pemikirannya tentang teori isnad, dan tradisi kritik para ahli hadis. Berikut penjelasannya:

1) Tradisi Penulisan (*al-kitâbah*) Ulama Ahli Hadis

Berawal dari kesangsian sementara orientalis dan sekelompok kecil umat Muslim yang berargumentasi bahwa kitab kanonikal hadis (sunnî terutama) merupakan karangan (himpunan) ulama periode abad ke-2 hijriyah.³⁶ Azami kemudian menjelaskan bahwa aktivitas pendidikan (kesungguhan dalam berperadaban) telah ada dan berkembang sejak masa Jahiliyy di beberapa wilayah Jazirah Arab seperti Makkah, Thaif, Madinah, Anbar, Hirah, dan Dumat al-Jandal, baik resmi (dalam bentuk *madâris*) maupun tidak, salah satunya termanifestasikan dalam ruang membaca dan menulis.³⁷

35 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 15-20.; M. Zubayr Siddiqy, "Ulum al-Hadis dan Kritik Hadis" dalam dalam Fazlur Rahman dkk., *Wacana Studi Hadis*, hlm. 104.

36 Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, hlm. 155-174.; Ali Musthafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, hlm. 58.

37 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 43-44.

Tradisi belajar ini tentu tidak dihentikan oleh Islam sebagai 'tradisi' baru, bahkan Nabi saw. memberikan kebijakan-kebijakan praktis demi kemajuan keilmuan para pengikutnya (shahabat), karena Islam sendiri datang untuk membebaskan umatnya dari kebodohan, termasuk kejahilan dalam membaca dan menulis yang pada saat itu dianggap sebagai momok.³⁸ Diantaranya adalah mengirim utusan-utusan (tenaga pengajar) untuk mengajarkan al-Qur'an serta tata cara membaca dan menulis. Adapun majelis yang pertama kali didirikan oleh Rasulullah saw. saat setelah hijrah ke Madinah adalah "al-Suffah".³⁹

Kebijakan-kebijakan yang mendukung peningkatan kualitas pendidikan itu kemudian dilanjutkan (pasca Nabi saw. wafat) oleh para shahabat dan tabi'in hingga menelorkan berbagai hasil berupa karya literatur, baik yang membahas bab-bab keagamaan seperti al-Qur'an (sebagai *mushaf*), kitab-kitab tafsir, fiqh, *sîrah Nabawiyah*, termasuk juga kitab-kitab koleksi hadis Nabi saw., maupun non-agama semisal koleksi sya'ir, sejarah pra-Islam, silsilah keturunan (*al-ansâb*) dan sebagainya.⁴⁰

Keterangan ini membuktikan secara faktual-historis bahwa penulisan hadis merupakan salah satu aktifitas yang wajar dan tentu dilakukan oleh ulama penggeliat hadis sejak periode shahabat hingga masa kodifikasi (*tadwîn*) secara sistematis (awal abad ke-2 Hijriyah), bukan semata karangan fiktif belaka yang kemudian diatributkan kepada Nabi saw. Adapun dalam menjawab kesangsian

38 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 48.

39 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 50.

40 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 56-58.

sebagian ulama atas otentisitas sebagian besar hadis yang berdalil dengan riwayat tentang larangan Nabi saw. kepada shahabat untuk menulis selain al-Qur'an, Azami menjawab bahwa ini merupakan larangan untuk menulis hadis secara khusus apabila dilakukan bersamaan dengan penulisan al-Qur'an dalam satu halaman naskah atau media penulisan, karena kekhawatiran akan bercampurnya ayat al-Qur'an dengan selainya, bahkan dengan tafsir sekalipun.⁴¹

Selain itu juga ditegaskan dengan banyaknya riwayat yang menyebutkan pembolehan (izin) Nabi saw. kepada shahabat dalam menulis sabda-sabdanya.⁴² Bahkan riwayat yang menganjurkan

penulisan hadis, juga diriwayatkan sekaligus oleh ulama yang meriwayatkan larangan penulisan hadis. Artinya, larangan tersebut telah *ternasakh* oleh anjuran atau kebolehan menulis hadis. Lebih jauh lagi, mereka sendiri memiliki karya-karya literatur hadis dan riwayat mereka pun dicatat oleh para periwayat lain (murid-muridnya).⁴³

2) Sistem *Isnâd*

Hadis, sebagaimana diketahui secara umum, terdiri dari dua bagian penting; rangkaian nama para periwayat (*Isnâd*) dan materi pokok atau informasi yang dikaitkan dengan Nabi saw. (*matn*). Pada yang pertama, disebut *Isnâd* (jamaknya *asânîd*) karena ia merupakan sandaran bagi yang lainnya. Singkatnya, kita mempercayakan (menyandarkan) pada para periwayat untuk memperoleh informasi mengenai hal ihwal Nabi saw. Terkadang *Isnâd* juga disebut dengan istilah lain seperti, *tharîq* atau *wajh*, meski dengan catatan dalam penggunaannya untuk maksud yang sama atau serupa.⁴⁴

Menurut analisa sejarah Azami, sistem *Isnâd* telah dimulai semenjak masa pra-Islam, dimana pada saat itu masih digunakan secara tidak tentu dan tidak terlalu mendapat perhatian dengan sangat dari para pemakainya, seperti dalam menyampaikan syi'ir-syi'ir, kisah-kisah tertentu dan sebagainya.⁴⁵ Para shahabatpun menggunakannya untuk menentukan kualitas kebenaran suatu informasi yang disandarkan kepada Nabi saw. meski masih dalam bentuk yang sederhana.⁴⁶ Hingga akhirnya dalam

41 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 79. Terkait dengan pembahasan ini, perhatikan juga ruang lingkup pembacaan istilah *tadwîn* secara terminologis. Meski para ulama memiliki kesamaan persepsi dalam memahami maksud dari *tadwîn* yaitu upaya penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, shahifah, ataupun kitab, namun masing-masing memiliki perbedaan tertentu yang cukup signifikan. Misalnya pengertian yang diajukan Darwisy cenderung memahami *tadwîn* mencakup tiga pengertian sekaligus; *al-kitâbah*, *al-jam'u*, dan *at-tashnîf*. Sementara Manna' al-Qaththan membatasi *tadwîn* hanya pada *al-jam'u*. Sedangkan az-Zahraniy, berpendapat bahwa *tadwîn* hadis mencakup *at-tashnîf* dan *al-ta'lif*. Lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 37.

42 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 79. Informasi terkait larangan keras sebagian shahabat, terutama *Khulafâ' ar-Râsyidûn*, kepada shahabat lain untuk menulis hadis dijawab oleh banyak ulama juga bahwa mereka bukan melarang, melainkan sangat berhati-hati dalam meriwayatkan hadis. Memang tercatat hanya sekelompok kecil shahabat saja yang meriwayatkan hadis dengan jumlah yang banyak, namun selain itu bukan berarti mereka tidak saling berbagi informasi terkait sunnah Nabi saw. terutama jikalau dalam memutuskan suatu perkara tidak menemukan sumbernya dari al-Qur'an. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 41-52.

43 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 76.

44 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 32.

45 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 391.

46 Para sahabat terkadang menerima berita atau

proses periwayatan hadis, terutama saat setelah terjadinya *zamân al-fitan*, *Isnâd* menjadi bagian dari agama yang harus terpelihara dengan baik.⁴⁷ Keberadaannya sangat dibutuhkan mengingat dari *Isnâd*lah sebuah riwayat dipertaruhkan validitasnya, apakah ia akan diterima (*maqbul*) ataukah ditolak (*mardûd*). Maka kemudian oleh ulama ahli hadis, disusunlah sebuah disiplin ilmu yang membahas dan mengevaluasi kualitas suatu hadis atau sanad hadis, *‘ilm al-jarh wa at-ta’dil*.⁴⁸

Harus diakui bahwa upaya historisasi *Isnâd* yang dilakukan Azami di sini paling utama karena termotivasi dalam menjawab tesis sekian orientalis skeptis. Berdasarkan data yang diperoleh melalui

informasi keagamaan terkait Nabi saw. tidak langsung dari beliau, melainkan dari shahabat lain. Adapun diantara metode yang paling sederhana namun utama untuk mengetahui kebenaran informasi tersebut adalah mengkonfirmasi langsung kepada Nabi saw. Lihat misalnya dalam M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 36-38.

47 Untuk menjawab pendapat Schacht yang mengatakan bahwa *fitnah* terjadi saat terbunuhnya al-Walid bin Yazid pada tahun 126 H sehingga menjadi kabur pemahamannya jika dihubungkan dengan ucapan Ibn Sîrîn yang wafat pada tahun 110 H, maka Azami memberikan opsi bahwa *fitnah* yang dimaksud adalah kejadian-kejadian memilukan yang terjadi sebelum wafatnya Ibn Sîrîn, seperti *fitnah* (bencana/konflik) antara Ibn al-Zubayr dengan Abd al-Malik bin Marwan, kemudian yang paling massif beritanya dan imbasnya masih dirasakan hingga saat ini adalah arbitase antara ‘Ali dan Mu’awiyah. M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 395.

48 Terkait urgensi *Isnâd* dalam Islam, maka menjadi perlu untuk diperhatikan ucapan beberapa ulama terkemuka, seperti Abdullah ibn al-Mubarak (w. 181 H) yang mengatakan bahwa “*Isnâd* adalah bagian dari agama. Seandainya tidak ada *Isnâd*, maka niscaya seorang akan berkata semaunya”, begitu pula yang dikemukakan oleh Muhammad bin Sirin (w. 110 H) bahwa “sesungguhnya pengetahuan (hadis) ini adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kalian mengambil (pengetahuan) agama kalian”. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 6-7.

penelitian sanad terhadap naskah Suhail bin Abi Sâlih,⁴⁹ Azami menyimpulkan terdapat setidaknya empat kecenderungan sistem proliferasi (penyebaran) sanad, yaitu:

- a) Periwat pertama (tingkat shahabat) hanya terdiri dari satu orang saja, dan ini berlanjut hingga periwat terakhir (*mukharrij al-ahâdîts*). Dalam istilah ulama ahli hadis, format seperti ini disebut dengan *al-fard al-muthlaq*.
- b) Periwat pertama terdiri dari satu orang shahabat yang hanya memiliki satu murid saja, dan murid tersebut pun hanya memiliki satu murid.⁵⁰ Namun demikian, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh shahabat lain.
- c) Terdapat hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang memiliki sejumlah murid. Sedangkan murid-murid tersebut juga memiliki banyak murid. Di sisi lain, terdapat pula shahabat lain yang meriwayatkan hadis tersebut, baik secara *harfiy* maupun *ma’nawiy*, serta memiliki banyak murid pula.
- d) Terdapat hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah shahabat, kemudian pada *marhalah* selanjutnya hanya terdapat satu periwat saja yang meriwayatkan dari para shahabat tersebut. Format yang terakhir ini sangat jarang terjadi. Bahkan dalam naskah Suhail pun tidak ditemukan yang semacam ini.⁵¹

Berdasarkan kesimpulan tersebut,

49 Lihat lebih lengkap kutipan-kutipan naskah tersebut dalam M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 405-412.

50 Dalam istilah ilmu hadis, murid-guru merupakan wujud konektifitas berupa periwayatan hadis. Artinya, siapapun yang berperan menjadi penerima riwayat, maka ia disebut sebagai murid, dan begitu pula sebaliknya. Bandingkan dengan pengertian periwayatan hadis sebagaimana dikemukakan oleh Prof. Dr. Syuhudi Ismail dalam M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, hlm. 23-24.

51 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târikh Tadwînih*, hlm. 421-422.

Azami hendak menegaskan bahwa *Isnâd* bukanlah sesuatu yang mengada-ada, sebagaimana dikemukakan oleh Schacht dan diamini oleh Robson. Alasannya adalah bahwa proliferasi sanad yang terjadi melalui para periwayat yang berjumlah banyak dan masing-masing berdomisili di tempat-tempat yang saling berjauhan, menunjukkan adanya validitas sistem *Isnâd* tersebut. Sebab mustahil bagi mereka bersepakat untuk melakukan suatu kebohongan massal, dengan mempertimbangkan akses transportasi dan komunikasi pada zaman itu masih sangat sulit -kalau tidak dikatakan mustahil.⁵²

Selain itu, Azami juga menguraikan beberapa bukti dan metode dalam memastikan kebenaran sistem *Isnâd* ini, yaitu *pertama*, para kritikus hadis (termasuk di dalamnya juga para ahli hadis yang meriwayatkan hadis) dengan teliti dan penuh kejujuran melakukan kritik terhadap anggota keluarga yang terlibat dalam periwayatan, entah itu ayah, ibu, kakak, adik, kakek, maupun yang lainnya. Maka tidak mengherankan, terkadang ditemui seorang anak yang kualitasnya lebih baik sehingga riwayatnya lebih diterima daripada ayahnya. Kemudian pertanyaannya adalah mengapa mereka tidak membela keluarganya, padahal kritik tersebut tak berbuah materi apapun bagi mereka (tidak ada kepentingan).⁵³ Bahkan demi memperoleh kebenaran, para periwayat pun disarankan untuk menguji kejujuran para gurunya apabila menyangsikan informasi yang diberikan kepadanya.⁵⁴

Kedua, jikalau sistem *Isnâd* adalah palsu, maka mengapa para periwayat yang kualitasnya baik terkadang meriwayatkan hadis dari periwayat yang kualitasnya buruk, kemudian mengapa para periwayat tidak memilih sanad yang terpuji saja. Ini artinya menunjukkan sikap kejujuran para periwayat atas apa yang ia dengar dan secara langsung membuktikan kebenaran sistem *Isnâd* yang digunakan oleh para periwayat.⁵⁵ *Ketiga*, Azami menyarankan apabila hendak meneliti validitas sebuah hadis, maka gunakanlah kitab hadis, bukan kitab fiqh atau sirah/sejarah Nabi saw. sebagaimana dilakukan oleh sementara orientalis. Sebab metode yang digunakan ahli fiqh/sejarah dalam menggunakan sanad berbeda dengan ahli hadis dalam karya-karyanya. Hal ini sebagaimana ditemukan beberapa hal dalam kitab-kitab fiqh khususnya, yaitu:

- a) Membuang sebagian sanad, dengan tujuan untuk menyingkat pembahasan materi dalam kitab dan sekaligus menghindari pembahasan yang terlalu panjang.
- b) Membuang sanad seluruhnya dan langsung mengambil hadis dari sumbernya yang paling pertama (Shahabat, atau bahkan langsung kepada Nabi saw.).
- c) Terkadang disebutkan sanad secara lengkap, terkadang tidak.
- d) Penggunaan istilah “as-Sunnah” secara otomatis yang menunjukkan pada perbuatan Nabi saw. tanpa menyebut materi (*matn*) dan sanadnya, karena hadis tersebut dianggap telah masyhur di kalangan ulama saat itu.⁵⁶

52 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 414.

53 M. Mushthafa al-Azami, *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muhadditsîn*. (Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1990).

54 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*., 415.

55 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 431.

56 M. Mushthafa al-Azami, *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, hlm. 404.

C. Simpulan

Berdasarkan uraian analisis di atas, Azami mengemukakan bahwa validitas As-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang otentik dan otoritatif dapat dikonstruksi secara lebih akurat dan ilmiah melalui pemahaman yang komprehensif terhadap beberapa kajian penting yang relevan, yaitu tentang formulasi konseptual As-Sunnah, peran dan kedudukan Nabi Muhammad saw dalam Islam, serta penggalian unsur-unsur historisitas As-Sunnah melalui eksplanasi sejarah penulisan hadis dan sistem *isnâd*.

Adapun pembuktian validitas tersebut dilakukan setidaknya dengan menghadirkan dua jenis petunjuk, yaitu berdasar dalil *naqliy* dan *'aqliy*. Adapun berdasar dalil *naqliy* dapat berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang peran dan kedudukan Nabi dalam Islam, serta riwayat-riwayat terpercaya yang menunjukkan praktik para shahabat dalam meneladani Nabi Saw. Adapun bukti yang bersifat *'aqliy* antara lain berupa analisis terhadap proliferasi dalam sistem *isnâd* yang menunjukkan sikap kejujuran para periwayat hadis serta penelusuran data sejarah yang menjelaskan berbagai upaya penulisan hadis Nabi saw. oleh para shahabat.

DAFTAR PUSTAKA

- Azami, M. Musthafa al-. *Dirâsât fi al-Hadîts an-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.
- _____. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* terj. Ali Musthafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- _____. *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum, Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence* terj. Asrofi Shodri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- _____. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- _____. *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhadditsîn*. Riyadh: Maktabah al-Kautsar, 1990.
- Ahmad, Kassim. *Hadis Ditelanjangi, Sebuah Re-evaluasi Mendasar Atas Hadis* terj. Asyrof Syarifuddin. T.Tb: Trotoar, 2006.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islâm*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1969.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Bandung: Hikmah, 2009.
- Asad, Muhammad. *Islam At The Crossroads*. Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1982.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from Formative Period*. Richmond: Curzon, 2000.
- Duderija, Adis. "Evolution in the Canonical Sunni Ḥadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadith During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship" dalam *Arab Law Quarterly*. Leiden: Brill NV, 2009.
- Ghafur, Waryono Abdul. "Epistemologi Ilmu Hadis" dalam Fazlur Rahman dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1992.
- _____. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- 'Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqdi fi 'Ulûm al-Hadîts*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1988.
- Juynboll, Gautier H.A. *Muslim Tradition: Studies and Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîts*. Cambridge, 1983.
- al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj. *As-Sunnah*

- Qabla al-Tadwîn*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1988.
- Minhaji, Akh. *Joseph Schacht's Contribution to The Study of Islamic Law*, a Thesis of Institute of Islamic Studies McGill University Canada, 1992.
- al-Qaththan, Manna'. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Hadîts*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 1992.
- Rayyah, Mahmud Abu. *Adlwâ' 'alâ as-Sunnah al-Muhamadiyah aw Difâ' 'an al-Hadîts*. Kairo: Dar al-Ma'arif, T.Th.
- Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- al-Siba'i, Mustafa. *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-tasyrî' al-Islâmiy*. T.Tp: Darul Warraq, 2000.
- Siddiqy, M. Zubayr. "Ulum al-Hadis dan Kritik Hadis" dalam dalam Fazlur Rahman dkk., *Wacana Studi Hadis*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- al-Syafi'iy, Muhammad ibn Idris. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, T.Th.
- Syuhbah, Muhammad Abu. *Fî Rihâb as-Sunnah al-Kutub al-Shahhâh al-Sittah*. Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1995.
- Ya'qub, Ali Musthafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Zahw, Muhammad Muhammad Abu. *Al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*. Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah, 1984