

PEMIKIRAN DAN KONTRIBUSI MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ZAMĪ DALAM STUDI HADIS

Umma Farida

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

Jl. Conge Ngembalrejo P.O. Box 51 Kudus, Jawa Tengah

e-mail: ummafaria@rocketmail.com

Abstract: *It is interesting to study al-A'zamī's effort in proving the authenticity of hadiths scientifically through the thoughts in his works and his contribution in the study of hadith. Therefore, this study aimed to examine further al-A'zamī's thoughts and contributions given in the study of hadith, as well as the defense of the critique of the islamicist and muslim thinkers. This study was a research library with a qualitative approach, whereas the method of data collection used was the method of documentation, then the data was analyzed descriptively and critically. The results of this study found that the contributions made by al-A'zamī in the study of hadith are: (1) to show the evidence that the writing of hadith had been made since the time of the Prophet. It was proven by the existence of at least 52 friends who had the documentation of the hadith texts, as well as to clarify and add at least 21 names of friends who had been the secretaries of the Prophet of Allah and had never been revealed by the previous hadith scholar. (2) to describe the 20 arguments showing that the term samā' and taḥdīs that were not only used for verbal delivery but also for dictating, receiving, and teaching the hadith in written medium. (3) to prove the validity of the isnād through his study of three hadith narrated by hundreds of people in many different areas, (4) to strengthen and develop the ideas of the muḥaddiṣīn through systematic steps to test the hadith critique, including research on the character of the narrators, cross comparison or mu'āraḍah, and critique of reason.*

Abstrak: *Studi ini bertujuan untuk membuktikan pemikiran dan kontribusi al-A'zamī dalam studi hadis, serta pertahanan dari kritik yang berasal dari Islamis dan pemikir Muslim. Studi juga merupakan riset kepustakaan dengan pendekatan kualitatif, sedangkan metode koleksi data yang digunakan adalah metode dokumentasi, selanjutnya data tersebut dianalisis secara deskriptif dan kritis. Hasil dari studi ini menemukan bahwa kontribusi yang dilakukan oleh al-A'zami dalam studi hadis adalah: (1) untuk menunjukkan bukti bahwa penulisan hadis dilakukan sejak masa Nabi. Hal ini dibuktikan dengan keberadaan sedikitnya 52 sahabat yang mempunyai dokumentasi teks-teks hadis, dan juga untuk mengklarifikasi dan menambahkan sedikitnya 21 nama yang menjadi sekretaris Nabi Allah dan tidak pernah dimunculkan oleh para ulama hadis sebelumnya. (2) untuk menggambarkan 20 argumen yang menunjukkan bahwa istilah samā' dan taḥdīs tidak hanya digunakan untuk penyampaian verbal tetapi juga untuk mendiktekan, menerima, dan mengajarkan hadis dalam medium tertulis. (3) untuk membuktikan validitas isnād melalui studinya dari tiga hadis yang dinarasikan oleh*

ratusan orang dalam banyak wilayah yang berbeda. (4) untuk memperkuat dan mengembangkan ide-ide muḥaddisīn melalui langkah-langkah sistematis untuk menguji kritik hadis, mencakup penelitian tentang karakter para perawi, perbandingan silang atau mu'āraḍah, dan kritik nalar.

Keywords: Contributions, al-A'Zamī, ḥadīṣ, Islamicist, dan samā'.

A. Pendahuluan

Kedudukan hadis sebagai sumber ajaran kedua dalam Islam menjadikan studi terhadapnya sangat penting. Terlebih hingga saat ini, persoalan mengenai otentisitas hadis masih menjadi perdebatan di kalangan para pemikir hadis, baik dari kalangan para pemikir muslim seperti Amīn dan Abū Rayyah ataupun yang berasal dari para islamisis, Goldziher dan Schacht.

Mengingat gugatan terhadap hadis —terutama yang berasal dari para islamisis—banyak yang mempersoalkan ketiadaan data historis yang dapat memastikan otentisitas hadis, maka sejumlah sarjana hadis pun melakukan penelitian intensif dalam rangka meneguhkan kebenaran hadis sebagai sesuatu yang memang bersumber dari Nabi saw., di antaranya adalah Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī (1930-sekarang) —selanjutnya hanya disebut al-A'Zamī— yang berupaya mengkaji hadis dengan menunjukkan bukti ilmiah yang menjadi keraguan para pemikir muslim dan islamisis, khususnya Schacht.

Al-A'Zamī, dinyatakan Arthur John Arberry (1905-1969)¹ merupakan sarjana yang memiliki ketelitian tinggi sehingga mampu menghasilkan karya yang menakjubkan, karena telah menunjukkan bahwa proses transmisi hadis secara tertulis telah ada sejak masa Nabi saw. hingga pertengahan abad III H. dengan lebih menekankan pada data historis. Selain itu, al-A'Zamī adalah salah satu sarjana yang mengkaji pemikiran islamisis dari lingkungan islamisis sendiri, tepatnya di Cambridge. Meski cukup lama menempuh studi di Cambridge dan banyak bergaul dengan para islamisis, namun al-A'Zamī memiliki pandangan yang berbeda, bahkan justru mengkritisi mereka.

Pemikiran dan gagasan al-A'Zamī ini juga tidak serta merta lepas dari kritik. Kamaruddin Amin (1969-sekarang) mengungkapkan bahwa pendapat al-A'Zamī terutama yang terkait dengan perekaman hadis di masa awal mengharuskan ia menanggapi dua pendapat oposisi: (a) argumen beberapa sarjana muslim, seperti Abū Rayyah (1889-1970)² dan Aḥmad Amīn (1886-1954), yang menolak anggapan bahwa hadis direkam pada masa awal, dan (b) klaim sarjana non muslim, khususnya Schacht, yang juga menentang penulisan hadis pada masa awal.³

Di sisi lain, tidak sedikit pula orang yang memberikan pujian terhadap karya al-A'Zamī, misalnya, Khālid Fais}al ibn 'Abd al-'Azīz, ketua Lembaga Hadiah Internasional Raja Fais}al, menilai bahwa buku *Dirāsāt fī al-Ḥadīs an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* yang ditulis al-A'Zamī merupakan karya akademis yang sangat bagus, karena ia telah melakukan usaha ilmiah yang terpuji dan menunjukkan suatu loyalitas yang jujur terhadap hadis Nabi saw.⁴

Fazlur Rahman (1919-1988) ketika mereview buku *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* karya al-A'Zamī menyatakan bahwa al-A'Zamī telah mengabdikan masa-masa penelitian untuk penyelidikan hadis, menganalisis, menguji, dan mematahkan argumen Schacht langkah demi langkah dengan berpijak pada keilmuan hadis. Melalui karyanya ini, al-A'Zamī telah menunjukkan dirinya sebagai sarjana hadis yang luar biasa.⁵ Sementara di Indonesia terdapat Ali Mustafa Ya'qub (1952-sekarang) yang menilai al-A'Zamī sebagai 'pembela sunnah kontemporer' karena usahanya dalam meruntuhkan teori-teori kaum islamisis,⁶ dan Abdurrahman Wahid (1940-2009) yang menyatakan bahwa al-A'Zamī merupakan salah satu ulama kontemporer yang berhasil mempertahankan Islam dari guncangan Barat.⁷ Meski demikian, usaha al-A'Zamī untuk menyanggah teori-teori yang disampaikan para islamisis, berdasar asumsi awal penulis, tidak segera menyelesaikan masalah, karena para sarjana Barat menuntut adanya data dokumentatif. Sebagian besar mereka berargumen bahwa pencatatan hadis

yang terlambat dan proses periwayatan yang cacat, yakni periwayatan secara lisan, merupakan sumber kelemahan dalam hadis.

Terlepas dari berhasil tidaknya al-A'Ẓamī mempertahankan otentisitas hadis tersebut dari gugatan para islamisis, namun setidaknya hal ini menunjukkan adanya upaya dan kontribusi al-A'Ẓamī yang—menurut penulis—tidak dapat dipandang sebelah mata dan layak dikaji dalam melakukan penelitian ilmiah dan menunjukkan bukti-bukti tentang otentisitas hadis melalui pemikiran yang banyak tertuang dalam karya-karyanya.

B. Biografi Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī

Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī atau yang lebih dikenal dengan al-A'Ẓamī lahir pada tahun 1930 di kota Mau Nath Bhanjan, Azamgarh, Uttar Pradesh, India. Nama al-A'Ẓamī merupakan nisbah kepada daerah kelahirannya, Azamgarh. Ayahnya bernama 'Abdurraḥman dan ibunya 'Āisyah (w. 1932).

Al-A'Ẓamī berasal dari keluarga sederhana namun sangat mencintai ilmu. Perhatian dan tekad sang ayah sangat besar untuk membekali al-A'Ẓamī dengan pendidikan yang pada akhirnya mengantarkannya menjadi salah seorang tokoh yang mumpuni dalam bidang hadis. Sejak kecil, ia memang telah diarahkan ayahnya untuk mempelajari hadis. Ayahnya pula yang berperan besar dalam memalingkan ketertarikannya dari pelajaran matematika kepada hadis.⁸

Pendidikan dasar Al-A'Ẓamī ditempuh di Uttar Pradesh India. Ketika SLTA, ayahnya yang memang sangat membenci penjajahan dan tidak menyukai Bahasa Inggris menyuruh pindah ke Sekolah Islam yang menggunakan Bahasa Arab. Dari sekolah inilah ia mulai mempelajari hadis secara formal. Tamat dari Sekolah Islam, ia melanjutkan ke *College of Science (Dār al-'Ulūm)* di Deoband, Studi al-A'Ẓamī di *College of Science* Deoband, India, berakhir dengan memperoleh gelar *Fāḍil* (B.A) pada tahun 1952. Al-A'Ẓamī selanjutnya memperoleh beasiswa untuk melanjutkan studi ke Fakultas Bahasa Arab, jurusan *Tadrīs*, Universitas al-Azhar, Cairo, hingga

memperoleh gelar *al-Ālamiya ma'a Ijāzah at-Tadrīs* (M.A) pada tahun 1955. Setelah memperoleh gelar sarjana, ia kembali ke tanah kelahirannya India. Akan tetapi, karena kondisi India belum kondusif bagi kaum muslim sebagai konsekuensi pasca pemisahan Pakistan dari India, maka setahun kemudian ia memutuskan untuk bekerja di Qatar sebagai dosen Bahasa Arab untuk orang-orang non-Arab. Pada tahun 1957, ia ditunjuk pemerintah Qatar untuk menjadi sekretaris perpustakaan nasional (*Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah*) di Doha.⁹

Semangat al-A'zamī untuk terus melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi cukup besar. Uang yang diperoleh ketika bekerja di Qatar digunakan al-A'zamī sebagai bekal untuk menuntut ilmu di Cambridge University, Inggris, pada tahun 1964. Studinya di Cambridge berhasil diselesaikan dalam waktu yang singkat dan berhasil memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1966 dengan penelitian disertasi yang berjudul *Studies in Early Hadith Literature*.

Usai menyelesaikan studi di Cambridge, al-A'zamī kembali ke Doha Qatar dan memegang jabatan semula yang pernah ia tinggalkan sebagai sekretaris *Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah*. Akan tetapi, pada tahun 1968 ia mengundurkan diri dari jabatannya tersebut dan pindah ke Makkah untuk mengajar di Fakultas Pasca Sarjana, Jurusan Syari'ah dan Studi Islam, Universitas al-Malik 'Abdul 'Azīz (kini Universitas Umm al-Qurā).

Pada tahun 1973, al-A'zamī memutuskan pindah ke Riyāḍ untuk mengajar di Fakultas Pasca Sarjana Jurusan Studi Islam Universitas Riyāḍ (kini King Saud University) sebagai Guru Besar dalam bidang hadis dan ilmu hadis. Reputasi ilmiah al-A'zamī mencapai puncaknya ketika ia memenangkan hadiah internasional King Faisal dalam studi Islam pada tahun 1980 M./1400 H. dan King Khālid Award pada tahun 1982. Karena sudah lama tinggal di Saudi, maka al-A'zamī memutuskan untuk mengubah kewarganegaraan dirinya dan keluarganya menjadi warga negara Saudi pada tahun 1981.¹⁰

Di antara pengalaman kerja dan jabatan yang pernah diemban al-A'Zamī yaitu: sebagai *ra'īs qism* (ketua program) studi Islam pada Fakultas Syariah, King Saud University; dosen tamu pada University of Michigan, Ann Arbor, Michigan pada tahun 1981-1982; dosen tamu pada St. Cross College, Oxford, Inggris pada tahun 1987; dosen tamu pada University of Colorado, Boulder, Colorado, USA, selama tahun 1989-1991; Professor tamu dalam bidang studi Islam di Princeton University, Princeton, New Jersey, pada tahun 1992.

Al-A'Zamī telah menghasilkan banyak karya hingga saat ini, antara lain: *Studies in Hadith Methodology and Literature* (1977), *Studies in Early Hadith Literature* (1978), *Kuttāb al-Nabī* (1981), *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddisīn* (1982), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992), dan *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1996). Bahkan, karyanya juga telah banyak diterjemahkan ke berbagai bahasa dunia, di antaranya Bahasa Indonesia, Bahasa Urdu, Bahasa Inggris, Bahasa Turki, Bahasa Tamil, bahasa Melayu (Malaysia), dan bahasa Sinhali (Srilanka).

C. Pemikiran al-A'Zamī tentang Hadis

C.1. Konsep Sunnah/Hadis

Pemaknaan al-A'Zamī tentang konsep sunnah/hadis tidak berbeda dengan pemaknaan yang diberikan oleh *muḥaddisīn* pada umumnya. Sunnah secara etimologis berarti tata cara atau jalan, yakni jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti oleh orang-orang belakangan, sedangkan secara terminologis, sunnah adalah sabda, perbuatan, ketetapan, sifat (watak budi atau jasmani) baik sebelum menjadi Nabi maupun sesudahnya. Berdasarkan definisi ini, sunnah merupakan sinonim dari hadis.¹¹

Al-A'Zamī berupaya meluruskan kesalah pahaman yang muncul terkait dengan konsep dan nomenklatur sunnah tersebut. Menurutnya, kata sunnah bukanlah merupakan kata yang baru muncul dalam Islam, melainkan telah dipakai oleh para penyair Arab sejak masa pra-Islam (*jāhiliyah*).

Al-Quran juga menggunakan kata 'sunnah' tersebut untuk menunjukkan arti tata cara atau kebiasaan (QS. al-Nisā' [4]: 26; al-Anfāl [8]: 38; al-Isrā'

[17]: 77; al-Fath [48]: 23). Arti yang sama ditemukan dalam penggunaan kata *sunnah* dalam beberapa sabda Nabi saw., sedangkan literatur kitab hadis-fiqh awal memakai 'sunnah' dalam pengertian yang beragam, misalnya: (a) praktik keagamaan (non-wajib) yang dinyatakan melalui *sunnah*, dan (b) model perilaku Nabi saw. Adapun sisipan *al* pada kata 'sunnah' lazimnya digunakan secara terminologis untuk menunjukkan tata cara dan *sunnah* Nabi saw., namun—menurut al-A'Zamī—ini tidak berarti pengertiannya secara etimologis terhapus, sebab pengertian secara terminologis ini hanya digunakan dalam arti yang sempit.¹²

Hadis –dalam bahasa Arab: *ḥadīṣ*- secara etimologis berarti berita, cerita, percakapan: religius atau sekular, historis atau kontemporer. Sedangkan jika digunakan sebagai kata sifat, hadis berarti baru.¹³ Definisi yang diberikan al-A'Zamī tersebut didasarkan pada penggunaan kata hadis tersebut dalam al-Quran dan sabda Nabi saw.

Al-A'Zamī menambahkan, karena pada masa-masa awal Islam, kisah dan berita Nabi saw. (hadis) mendominasi seluruh komunikasi saat itu, maka nomenklatur 'hadis' pun mulai digunakan hampir secara khusus untuk verbalisasi (periwiyatan) tentang atau dari Nabi saw., baik berupa sabda, ketetapan, perbuatan, ataupun sifat. Dengan ungkapan lain, hadis adalah penampung *sunnah* Nabi saw.¹⁴

Otoritas Nabi saw., menurut al-A'Zamī, tidaklah sekuat otoritas al-Quran. Adapun otoritas Nabi saw. sebagaimana yang diungkap al-Quran yaitu: Pertama, Nabi saw. merupakan penjelas al-Qur'an (QS. al-Naḥl [16]: 44). Kedua, Nabi saw. memiliki otoritas membuat suatu hukum (*legislator*) (QS. al-A'rāf [17]: 157). Ketiga, Nabi saw. menjadi model perilaku masyarakat muslim (QS. al-Aḥzāb [33]: 21). Keempat, Nabi saw. merupakan pribadi yang ditaati (QS. al-Nisā' [4]: 59 dan 64; Āli 'Imrān [3]: 32 dan 132). Bahkan, al-A'Zamī menegaskan bahwa keputusan, ketetapan, perintah, dan larangan Nabi saw. memiliki otoritas yang mengikat dan diikuti dalam seluruh segi kehidupan masing-masing individu umat Islam.¹⁵

C.2. Otentisitas Hadis Nabi saw.

1) Pencatatan dan Pembukuan Hadis

Pemikiran al-A'ẓamī tentang pencatatan dan pembukuan hadis merupakan pemikiran yang paling sering dirujuk umat Islam masa kini. Menurut al-A'ẓamī, penulisan hadis sudah ada sejak masa awal Islam, dan bahwa 52 (lima puluh dua) orang sahabat telah memiliki catatan hadis sejak masa Nabi saw.¹⁶

Selain itu, al-A'ẓamī juga menekankan bahwa aktifitas tulis menulis telah menjadi tradisi sejak masa Jahiliyah, yang ditunjukkan dengan ditulisnya syair-syair milik para tokoh mereka, mencatat cerita perang, dan kata-kata mutiara dari para pujangga. Selain itu, pada masa pra-Islam juga terdapat tempat-tempat yang dijadikan 'majlis pendidikan' di Jazirah Arab, seperti Makkah, Ṭaif, Madinah, Anbār, Ḥīrah, dan Daumat al-Jandal.¹⁷

Pada masa Nabi saw. tampak bahwa aktifitas tulis menulis juga terus berlangsung. Kaum muslim menuliskan hutang-hutang mereka, mencatat perjanjian-perjanjian, dokumen-dokumen dan sumpah-sumpah, kata-kata mutiara, silsilah dan keturunan.¹⁸ Bukti lain yang ditunjukkan al-A'ẓamī tentang tersebarnya budaya tulis menulis di kalangan kaum muslimin adalah adanya sekretaris-sekretaris Nabi yang berjumlah sekitar 61 sahabat.

Al-A'ẓamī juga menuturkan bahwa seperempat abad setelah Nabi saw. wafat, di Madinah sudah ada gudang kertas yang berhimpitan dengan rumah 'Uṣmān ibn 'Affān.¹⁹ Begitu pula kata 'kertas' (*qirtās, qarāṭīs*) disebut-sebut dalam peristiwa terbunuhnya 'Amr ibn Sa'īd al-Asydaq tahun 69 H., dan menjelang akhir abad I H., pemerintah pusat membagi-bagi kertas kepada para gubernur.²⁰

Bukti-bukti lain yang menunjukkan tersebarnya ilmu dan pendidikan Islam secara cepat adalah adanya perpustakaan-perpustakaan di negeri-negeri Islam pada dekade keenam abad I H, di antaranya perpustakaan milik 'AbdulḤakam ibn 'Amr ibn 'Abdullāh ibn Ṣafwān al-Jumahī, dan 'Abdurrahmān ibn Abū Lailā (w. 83 H.).

Al-A'Zamī memaparkan 4 (empat) alasan yang mengakibatkan munculnya asumsi bahwa hadis terlambat dikodifikasikan: Pertama, salah paham terhadap istilah-istilah *ḥaddaṣanā*, *akhbaranā*, *'an*, dan sebagainya yang umumnya diyakini digunakan untuk penyampaian lisan. Kedua, klaim bahwa ingatan orang Arab itu istimewa dan mereka tak perlu menulis apapun. Ketiga, adanya hadis Nabi saw. yang menentang pencatatan hadis. Keempat, salah tafsir atas pernyataan ulama awal mengenai pencatatan hadis.²¹

Istilah *ḥaddaṣana*, *akhbaranā*, dan *'an* yang umumnya diyakini digunakan untuk penyampaian lisan ditepis oleh al-A'zamī dengan memaparkan bukti berupa 20 contoh kasus yang terdapat dalam kitab-kitab hadis bahwa istilah tersebut digunakan untuk hal-hal berikut: (1) Guru mendiktekan atau membacakan kitab hadis kepada muridnya. (2) Guru mengajarkan hadis secara lisan, sedangkan murid mencatatnya. (3) Guru mengajarkan hadis secara lisan, dan murid menerimanya secara lisan pula (tidak mencatat). (4) Guru mendiktekan ingatan (hafalan) hadisnya. (5) Murid membaca kitab hadis di hadapan gurunya. (6) Murid membacakan atau menuturkan kembali ingatan (hafalan) hadisnya di hadapan gurunya.²²

Dengan demikian, maka sebenarnya tulisan ahli-ahli hadis itu banyak sekali. Hanya saja istilah-istilah yang mereka pergunakan justru membuat nama kitab-kitab mereka kurang dikenal. Misalnya, istilah *samā'* (mendengar) dipakai juga untuk penulisan hadis, sebab sekadar menulis hadis saja tanpa mendengarnya, maka dianggap oleh ahli-ahli hadis tidak dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, mereka sering memakai istilah *samā'* (mendengar hadis) atau *taḥdīs* (mengajarkan hadis) tanpa menuturkan adanya penulisan.

Terkait dengan klaim keistimewaan daya ingat orang Arab sehingga mereka tidak perlu menulis hadis, ditanggapi oleh al-A'zamī bahwa kekuatan hafalan yang dimiliki orang-orang Arab saat itu tetap tidak menutup kemungkinan adanya orang-orang lain yang lemah hafalannya. Fakta ini—

menurut al-A'zamī—tidak dapat dijadikan alasan bahwa mereka tidak perlu menulis hadis, sebab ternyata meskipun hafal mereka juga masih menulis syair-syair dan lainnya.²³

Adapun bantahan al-A'zamī terhadap alasan ketiga yang dikemukakan Ibn Hajar bahwa Nabi saw. melarang menulis hadis dijelaskan oleh al-A'zamī bahwa hadis ini dipahami secara berbeda oleh para ulama, apakah hadis Abū Sa'īd al-Khudrī ini *marfū'* (disabdakan Nabi saw.) atau *mauqūf* (ucapan Abū Sa'īd sendiri). Al-A'zamī sendiri cenderung pada pendapat kedua. Al-A'zamī mendasarkan pendapatnya kepada Imam al-Bukhārī yang menyatakan bahwa sejatinya statemen yang berisi larangan menulis hadis berasal dari Abū Sa'īd sendiri, yang dinisbahkan secara salah kepada Nabi saw. Adapun maksud sebenarnya adalah tidak ada yang boleh ditulis bersama al-Qur'an pada lembar yang sama.²⁴

Bukti kuat lainnya yang menunjukkan bahwa Nabi saw. menyetujui pencatatan hadis adalah bahwa banyak sahabat yang mencatat hadis, disamping ada juga yang meriwayatkan hadis tetapi melarang mencatatnya. Larangan Nabi saw. terkait dengan penulisan hadis pada masa awal Islam dipahami sebagai suatu tindakan antisipatif dari Nabi saw., namun hal ini bukan berarti pada masa tersebut tidak ada catatan-catatan hadis sama sekali. Ketidaksetujuan Nabi saw. atas penulisan hadis dimungkinkan karena beberapa faktor: Pertama, Penulisan al-Qur'an dan hadis dilakukan pada lembar yang sama, sehingga dapat menyebabkan kesalah pahaman. Kedua, Nabi saw. mengkhawatirkan terjadinya kesalahan jika pencatatan hadis itu diperbolehkan secara umum. Oleh karena itu, Nabi saw. hanya memberikan ijin pencatatan itu kepada sahabat tertentu. Ketiga, larangan penulisan hadis di masa awal dimaksudkan agar para sahabat lebih memfokuskan perhatiannya pada al-Qur'an.²⁵ Selain itu, al-A'zamī juga melakukan penelitian terhadap para sahabat dan tabi'in yang meriwayatkan hadis yang melarang penulisan hadis. Adapun hasilnya adalah semua orang yang meriwayatkan hadis yang melarang penulisan hadis, mereka juga

meriwayatkan hadis yang menganjurkan penulisan hadis, kecuali satu atau dua orang saja. Bahkan, mereka sendiri menulis hadis, atau hadis-hadis mereka ditulis oleh orang lain.²⁶

Pemahaman yang keliru tentang penulisan hadis ini tidak jarang juga disebabkan *misunderstanding* terhadap statemen Imām Mālik (93-179 H.): *awwalu man dawwana al-‘ilm Ibn Syihāb az-Zuhrī* yang sering dirujuk para *muḥaddisīn* terkait dengan aktifitas penulisan hadis. Menurut al-A‘zamī, statemen Mālik ini bukan berarti menuliskan hadis untuk pertama kali, melainkan berarti pengumpulan tulisan atau pembukuan untuk pertama kalinya secara resmi berdasarkan instruksi kepala negara, bukan penulisan yang dilakukan secara individual sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi saw. Usaha *tadwīn al-ḥadīṣ* dalam pengertian ini dimulai pada masa pemerintahan Islam yang dipimpin oleh Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz.

2) Validitas *Isnād*

Isnād merupakan tradisi di kalangan sahabat—bahkan semasa Nabi saw. hidup—untuk menyampaikan hadis ketika mereka saling jumpa. Al-A‘zamī (1996: 155) menegaskan bahwa permulaan sistem *isnād* sejak masa Islam paling awal, yakni pada masa Nabi saw.,²⁷ dan telah berkembang menjadi sistem yang mapan pada akhir abad I H. Sistem ini dimulai dari praktek para sahabat dalam meriwayatkan hadis Nabi saw. ketika mereka saling bertemu. Selama dekade keempat dan kelima, sistem *isnād* ini memainkan peran penting untuk menyeleksi hadis-hadis palsu dari hadis-hadis yang *s}aḥīḥ*, sebagai akibat dari terjadinya pergolakan politik saat itu yang membuka peluang besar untuk melakukan pemalsuan hadis. Para ulama menjadi berhati-hati dan mulai meneliti sumber-sumber informasi yang diberikan kepada mereka, sebagaimana tampak dalam ucapan Ibn Sīrīn (23-110 H.), “Mereka sebelumnya tidak terbiasa menanyakan *isnād*, tetapi ketika terjadi *fitnah*, mereka berkata, “Berikan kepadaku nama-nama para informan yang engkau miliki. Jika mereka termasuk *ahl as-sunnah* maka

hadis mereka diterima, sedangkan jika mereka *ahl al-bid'ah* maka hadis mereka tertolak.”²⁸

Validitas sistem *isnād* ini ditunjukkan dalam ribuan hadis dengan redaksi sama yang ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau *tābi'īn*, bahwa isi dan susunan kata tersebar begitu luas pada waktu yang sama padahal sistem komunikasi modern belum begitu siap. Al-A'zamī juga memandang sebagai fenomena umum dari sistem *isnād* yaitu bahwa semakin bertambah masa, semakin meningkat jumlah periwayatnya.²⁹

Al-A'zamī memberikan 3 (tiga) contoh hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang, dan memiliki isi dan susunan kata yang sama padahal sistem komunikasi modern belum tersedia, sehingga dapat menjadi bukti bahwa sistem *isnād* tersebut valid. Pertama, hadis tentang tata cara *ṣalat*.³⁰ Berdasarkan pelacakan al-A'zamī, hadis ini telah dicatat sedikitnya 124 kali, dengan banyak sekali ulama dari daerah yang berbeda-beda yang ikut ambil bagian di dalamnya. Hadis ini dilaporkan oleh sumber generasi ketiga, dan keseluruhannya menelusuri asal-usul pengetahuannya kepada para sahabat Nabi. Hadis itu juga ditemukan hampir dalam bentuk yang sama atau dengan makna yang sama dalam semua versi di sepuluh daerah yang berbeda pada masa itu (Madinah, Makkah, Mesir, Bas}rah, Ḥims}, Yaman, Kūfah, Syria, Wāsiṭ, dan Ṭā'if). Tiga dari 26 sumber mendengarnya dari lebih dari satu sumber.³¹

Selain itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh sedikitnya sepuluh sahabat. Bahkan, al-A'zamī berhasil memperoleh jalan periwayatan yang terperinci untuk tujuh dari sepuluh jalur ini, yang menunjukkan bahwa mereka berasal dari tiga tempat yang berbeda: Madinah, Syria, dan Irak.³²

Kedua, hadis tentang mencuci tangan sebelum tidur.³³ Hadis ini selain diriwayatkan oleh Abū Hurairah, juga diriwayatkan oleh 'Umar, Jābir, 'Ā'isyah, dan 'Alī. Dari jalur Abū Hurairah, hadis ini disebarkan oleh tiga belas muridnya: 8 orang dari Madinah, 1 orang dari Kufah, 2 orang dari Bas}rah, 1

orang dari Yaman, dan 1 orang dari Syria. Selanjutnya, ada 16 ulama yang meriwayatkan hadis ini dari murid-murid Abū Hurairah: 6 dari 16 orang Madinah, 4 dari Bas}rah, 2 dari Kufah, 1 dari Makkah, 1 dari Yaman, 1 dari Khurasan, 1 dari Syria (al-A'zamī, 1977: 34). Az-Zuhrī dan al-A'masy meriwayatkan hadis ini lebih dari satu sumber. Ibn Ḥanbal mengabsahkannya paling tidak 15 kali dari Abū Hurairah.³⁴

Ketiga, hadis tentang pahala orang berpuasa.³⁵ Al-A'zamī mengungkapkan bahwa hadis yang panjang ini telah diriwayatkan oleh banyak ulama. Ibn Ḥanbal telah mengabsahkannya sedikitnya 24 kali.³⁶

Al-A'zamī memfokuskan pembahasannya hanya pada periwayat generasi ketiga dari Abū Hurairah, yang mayoritas hidup pada paruh pertama abad II H., maka didapati adanya 22 periwayat generasi ketiga: 9 orang dari Madinah, 5 periwayat dari Bas}rah, 4 periwayat dari Kufah, dan masing-masing satu dari Makkah, Wāsiṭ, Ḥijaz, dan Khurāsān. Menurut al-A'zamī, ada dua hal yang menarik disini. Pertama, mereka dengan berbagai cara melacak sumber-sumber mereka sampai pada 11 murid Abū Hurairah, yang berdomisili di Madinah, Bas}rah, dan Kufah. Kedua, tidak semua periwayat yang berasal dari Madinah, Bas}rah, atau Kufah adalah murid dari satu orang. Tiga orang yang berasal dari Bas}rah mengambil sumber pengetahuan mereka dari satu periwayat Bas}rah, tetapi dua yang lainnya mengutip dua periwayat Madinah sebagai sumber mereka.

3) Kritik Hadis

Kritik hadis (*naqd al-ḥadīṣ*) ini menurut al-A'zamī adalah penetapan keterpercayaan atau kecacatan pada diri periwayat untuk dapat memisahkan antara hadis yang *ṣaḥīḥ* dan hadis yang *ḍa'īf*. Aktifitas kritik ini telah dimulai pada masa Nabi saw.³⁷

Al-A'zamī menjelaskan lebih lanjut bahwa kegiatan kritik ini dilakukan melalui pengujian yang teliti terhadap hadis-hadis sebelum diterima sebagai hadis-hadis yang valid, melalui tiga tahap pengujian, yaitu: (a) karakter para periwayat, (b) perbandingan tekstual, dan (c) kritik nalar.³⁸

Pengujian yang pertama adalah pengujian terhadap para periwayat, yang terangkum dalam aktifitas kritik sanad. Pentingnya penyelidikan terhadap karakter periwayat dalam jalur *isnād* ini—menurut al-A'zamī—di antaranya dikarenakan fakta telah terjadinya *fitnah* yang mendorong munculnya pemalsuan hadis.³⁹

Adapun kaedah kesahihan sanad hadis yang dipegangi oleh al-A'zamī tidaklah berbeda dengan kaedah kesahihan sanad yang telah ditentukan para *muḥaddiṣīn* yakni (1) *ittisjāl as-sanad*, (2) periwayat *'ādil* dan *ḍābiṭ*, (3) terhindar dari *syuzūz* dan (4) tidak ada *'illat*.⁴⁰ Meski mayoritas *muḥaddiṣīn* berkeberatan menerima periwayatan hadis dari para misionaris mazḥab atau *bid'ah*,⁴¹ tetapi menurut al-A'zamī periwayatan mereka tetap dapat diterima dengan syarat hadis yang diriwayatkannya tidak mengandung perkara-perkara yang memperkokoh mazḥab atau *kebid'ahannya* tersebut, disamping terpenuhinya syarat kejujuran, *amānah*, dan keterpercayaan periwayat dalam agama dan akhlaqnya. Sebaliknya, jika para misionaris itu meriwayatkan hadis yang sesuai atau mendukung mazḥabnya maka periwayatannya tertolak, karena tidak adanya jaminan tentang persepsi selektif (*al-idrāk al-intiqā'i*) mereka terhadap apa yang ia dengar dari Nabi saw., dan berpeluang untuk mencampur adukkan keyakinan dan perasaan mereka ke dalam hadis yang diterimanya tersebut. Adapun penerimaan riwayat para *mubtadi'* yang bukan tergolong misionaris dikarenakan loyalitas mereka terhadap mazḥabnya tidak terlalu kuat sehingga persepsi mereka masih relatif obyektif.⁴²

Sebagaimana para *muḥaddiṣīn* pada umumnya, al-A'zamī juga berpandangan bahwa para sahabat telah terjamin keadilannya. Namun tidak demikian halnya dengan generasi di bawah sahabat yang mengharuskan adanya data-data pendukung yang memang menunjukkan bahwa mereka berakhlak mulia jika ucapannya ingin diterima dan dianggap sah.⁴³

Cara untuk mengetahui ke'*ādilan* seorang periwayat dapat diperoleh melalui laporan orang-orang yang hidup satu zaman dengan periwayat agar

memungkinkan dapat membedah kadar moralitas dan sifat-sifat mereka. Menguji karakter periwayat memerlukan ketelitian dan pemeriksaan silang secara menyeluruh.⁴⁴

Pengujian kedua ini telah masuk dalam bagian dari aktifitas kritik matan. Menurut al-A'zamī, kritik matan dapat dilakukan melalui metode *mu'āraḍah*, yaitu dengan membuat perbandingan silang terhadap hadis. Metode *mu'āraḍah* ini telah dimulai sejak masa sahabat dan mengambil 6 (enam) bentuk: (1) Membandingkan hadis-hadis yang disampaikan oleh para sahabat yang berbeda. (2) Membandingkan pernyataan-pernyataan yang dibuat pada waktu yang berbeda oleh ulama yang sama. (3) Membandingkan hadis-hadis dari murid-murid yang berbeda tetapi berasal dari ulama yang sama. (4) Membandingkan hadis yang diterima dari seorang periwayat dengan periwayat lain yang semasa dengannya. (5) Membandingkan hadis yang diriwayatkan secara lisan dengan versi tulisan. (6) Membandingkan hadis dengan teks yang berkaitan dalam al-Qur'an.⁴⁵

Dalam buku *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddisīn*, al-A'zamī telah melakukan pengembangan ide-ide dasar dalam kritik hadis. Jika para ulama terdahulu seperti Abū Bakr ibn Fūrḳ, al-Khaṭīb al-Bagdādī, dan as-Sibā'ī telah berkontribusi merumuskan teori atau kaidah *kes}ahīḥan* matan hadis, maka kontribusi yang diberikan al-A'zamī yaitu mengembangkan rumusan langkah kerja teknis dalam menentukan *kes}ahīḥan* suatu hadis, khususnya matan, sekaligus untuk mendeteksi ada tidaknya kejanggalan (*syuz\ūz*) dan kecatatan (*'illat*) dalam redaksi yang dikandung matan tersebut.

Al-A'zamī berpandangan pentingnya penggunaan rasio dalam mengevaluasi otentisitas hadis, namun di sisi lain, ia juga menekankan bahwa rasio tidak dapat diterapkan sebebas-bebasnya dalam aktifitas tersebut. Ini disebabkan rasio dinilai rentan dengan subyektifitas sehingga memerlukan batasan yang berupa kriteria-kriteria yang telah ditentukan para *muḥaddisīn*, baik kriteria terkait *kes}ahīḥan* sanad ataupun *kes}ahīḥan* matan. Rasio akan berperan ketika berhadapan dengan hadis yang memang perlu dipahami

melalui pendekatan nalar di dalamnya. Sebaliknya rasio tidak berperan jika berbenturan dengan ketentuan yang telah disepakati para *muḥaddisīn* atau berseberangan dengan misi ajaran Islam. Al-A'zamī mencontohkan tentang kitab-kitab hadis yang di dalamnya menyajikan hadis bahwa Nabi saw. suka tidur dengan sisi kanan badannya, biasa membaca doa-doa tertentu sebelum tidur dan ketika bangun, biasa minum air dalam tiga teguk, dan menggunakan tangan kanan beliau untuk mengambil air minum dari kendi, dan sebagainya. Hal demikian ini jika diamati secara rasional, maka hasilnya adalah bahwa seseorang dapat saja tidur dengan telentang, tengkurap, menghadap sisi kanan atau sisi kiri. Tiap-tiap posisi memungkinkan, dan tidak dapat dikatakan dengan menggunakan kemampuan rasional, bahwa suatu posisi mungkin dan posisi lain tidak mungkin. Demikian halnya dengan masalah doa, minum air, dan sebagainya. Dalam kasus seperti ini, akal tidak dapat menentukan ataupun menyanggah, karena benar dan tidaknya diputuskan hanya melalui saksi mata dan periwayat yang dapat dipercaya. Nalar sendirilah yang mengarahkan untuk menerima pernyataan periwayat yang jujur dan dapat dipercaya, kecuali dalam hal kita menemukan bahwa peristiwa itu bertentangan dengan nalar.⁴⁶

Adapun jika kritik matan itu disertai dengan kritik *isnād*, maka pengujian secara rasional berfungsi untuk memastikan bahwa literatur hadis diriwayatkan dalam bentuk semurni mungkin, dengan segala upaya untuk menyingkirkan hal-hal yang mencurigakan.⁴⁷ Dengan demikian, nalar telah digunakan para *muḥaddisīn* dalam mempelajari dan menyampaikan hadis, juga ketika melakukan aktifitas kritik hadis, baik ketika menilai karakter periwayatnya ataupun kandungan hadis yang diriwayatkannya.

D. Kontribusi al-A'zamī dalam Studi Hadis

Adapun sumbangan yang telah diberikan al-A'zamī dalam studi hadis berdasarkan penelitian penulis adalah sebagai berikut:

D.1. Menunjukkan Bukti Pencatatan Hadis pada Masa Awal Islam

Al-A'zamī telah menunjukkan bukti bahwa penulisan dan pencatatan hadis telah bermula sejak awal Islam, yakni sejak masa Nabi saw. Al-A'zamī memaparkan 61 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw., dan 52 sahabat yang secara khusus telah memiliki catatan hadis dari Nabi saw. Ini sekaligus membantah pendapat as-Sibā'i⁴⁸ bahwa sahabat yang memiliki kemampuan menulis saat itu hanya bisa dihitung jari.

Jika ditelusuri, al-A'zamī memang bukan orang pertama yang menuliskan nama-nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw.⁴⁹ Sebelumnya ada al-Ya'qūbī (w. 897 H.)⁵⁰ yang menyebutkan 13 nama sekretaris Nabi saw.,⁵¹ al-Khaṭīb (1997: 199) mengungkapkan bahwa ada lebih 30 penulis wahyu bagi Nabi saw.,⁵² al-Bāqillānī (338-403 H.)⁵³ menuturkan 43 nama,⁵⁴ dan al-Ansārī⁵⁵ menyebutkan 44 nama dari daftar sekretaris Nabi saw., sedangkan al-A'zamī berhasil menambahkan sekitar 21 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. dalam karyanya, *Kuttāb al-Nabī ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*. Mereka itu adalah: Abū Ayyūb al-Ansārī, al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Buraidah ibn al-Ḥusain al-Aslamī, Šābit ibn Qais, Ja'far ibn Abī Talib, Jahm ibn Sa'd, Ḥuz'aifah, Khālid ibn al-Walīd, Sa'īd ibn Sa'īd, Ṭalḥah ibn 'Ubaidillāh, al-'Abbās, 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Abdullāh ibn Abī Bakr, 'Abdullāh ibn Khaṭl, 'Abdullāh ibn Zaid, 'Uqbah, al-'Alā' ibn 'Uqbah, Muḥammad ibn Maslamah, Mu'āz ibn Jabal, Mu'aiqib ad-Dausī, dan Yazīd ibn Abū Sufyān. Adapun 61 (enam puluh satu) nama sahabat sekretaris Nabi saw. tersebut ditulis al-A'zamī berdasarkan huruf hijaiyyah, tanpa memperhatikan keutamaan dan ketokohnya (al-A'zamī, 1981: 37-175).

Al-A'zamī tidak hanya menambah nama dari daftar para sekretaris yang telah dibuat para pendahulunya, tetapi ia juga mengklarifikasi nama-nama tersebut. Ini ditunjukkan dengan daftar nama sekretaris saw. yang dirangkum al-Bāqillānī dalam *al-Intisār li al-Qur'ān al-Karīm* yang memuat nama Abū 'Abbās ibn Jubair dikoreksi oleh al-A'zamī (1981: 2) dengan merujuk pada kitab *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā* Ibn Sa'd (1988: 2: 24) bahwa ada

kekeliruan penulisan nama yang dilakukan oleh al-Bāqillānī, atau yang dalam kajian ilmu hadis disebut dengan *tas}ḥīf*;⁵⁶ karena nama yang sebenarnya adalah Abū ‘Abbās ibn Jabr.

Namun di sisi lain, ketika al-A‘zamī membuat daftar nama-nama sahabat penulis hadis dan orang-orang yang menulis hadis dari sahabat tersebut—dalam beberapa kasus tertentu—ada yang didasarkan pada riwayat yang lemah, seperti dalam kasus Abū Mūsa al-Ash‘ari. Selain itu, ada pula beberapa nama sahabat yang—menurut penulis—sejatinya kurang tepat dimasukkan sebagai sahabat penulis hadis seperti al-Barrā’ ibn ‘Āzib⁵⁷, as-Sā’ib ibn al-Yazīd⁵⁸, Sahl ibn Sa‘ad as-Sā’idī⁵⁹, ‘Itbān ibn Malik al-Anṣārī⁶⁰, Umm al-Mu‘minīn Maimūnah⁶¹, dan Wāsilah ibn al-Asqa’.⁶² Ini dikarenakan data yang ditampilkan al-A‘zamī tidak menunjukkan bahwa mereka menulis sendiri hadis-hadis Nabi saw., melainkan para muridnyalah yang sebenarnya menulis hadis dari mereka tersebut. Namun al-A‘zamī tampak telah menyadari hal ini sehingga ia memberikan judul yang berisi daftar nama sahabat tersebut dengan: *Kitābah al-Ṣaḥābah wa al-Kitābāt ‘Anhum/Writings Of And From The Companions/Tulisan Para Sahabat dan Tulisan Lain yang Berasal dari Mereka.*

D.2. Istilah *Samā’* dan *Taḥdīs* Tidak Hanya Untuk Penyampaian Lisan

Al-A‘zamī menegaskan pendapat yang menyatakan bahwa istilah *samā’* dan *taḥdīs* (*ḥaddasana* >, *akhbaranā*, ‘an) tidak hanya digunakan untuk penyampaian lisan, tetapi juga untuk dikte dan penulisan hadis. Ia kemudian menunjukkan 20 bukti yang terdapat dalam kitab-kitab hadis bahwa istilah tersebut digunakan apabila guru mendiktekan atau membacakan kitab hadis kepada muridnya; guru mengajarkan hadis secara lisan, sedangkan murid mencatatnya; guru mengajarkan hadis secara lisan, dan murid menerimanya secara lisan pula (tidak mencatat); guru mendiktekan ingatan (hafalan) hadisnya; murid membaca kitab hadis di hadapan gurunya; dan murid membacakan atau menuturkan kembali ingatan (hafalan) hadisnya di hadapan gurunya. Oleh karena itu, sebenarnya tulisan ahli-ahli hadis itu

sangat banyak sekali, namun istilah *samā'* dan *taḥdīs* justru mengaburkan pengertian adanya penulisan hadis dan menjadikan nama kitab-kitab mereka kurang dikenal.

D.3. Menunjukkan Bukti tentang Validitas *Isnād*

Al-A'zamī menegaskan bahwa permulaan sistem *isnād* sejak masa Islam paling awal, yakni pada masa Nabi saw., yang ditunjukkan melalui sikap para sahabat ketika menuturkan hal-hal yang mereka dengar dari Nabi saw., atau hal-hal yang mereka lihat Nabi saw. mengerjakannya. Mereka selalu menisbatkan hal-hal tersebut kepada Nabi saw., bahkan Nabi saw. sendiri terkadang menyebutkan bahwa sumber sabdanya itu adalah Jibrīl as. Demikian pula dengan para sahabat yang menuturkan sumber-sumber berita yang diterimanya, baik Nabi saw. maupun sahabat yang lain. Apabila yang meriwayatkan hadis itu tidak melihat sendiri kejadiannya dan tidak mendengarnya langsung dari Nabi saw. sendiri, maka dengan sendirinya ia akan menyebutkan sumber hadis yang diterimanya tersebut.⁶³

Validitas sistem *isnād* ditunjukkan dalam hadis-hadis yang memiliki redaksi sama dan ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau tābi'īn, bahwa isi dan susunan kata tersebar begitu luas pada waktu yang sama padahal sistem komunikasi modern belum begitu siap. Kemudian, al-A'zamī mencontohkan 3 (tiga) hadis yang diriwayatkan oleh ratusan orang di berbagai wilayah yang berbeda. Ketiga hadis tersebut adalah: hadis tentang tata cara ṣalat, hadis tentang mencuci tangan setelah bangun tidur, dan hadis tentang pahala orang yang berpuasa. Ini menunjukkan bukti tentang eksistensi sistem *isnād* di masa awal dan memperlihatkan betapa mustahil memalsukan *isnād* dalam skala besar ini.

D.4. Pengembangan Metode Kritik Hadis

Al-A'zamī berpandangan bahwa metode kritik yang ditempuh para *muḥaddisīn* merupakan suatu metode yang ilmiah, dikarenakan 2 (dua) hal: Pertama, mereka mencermati 2 (dua) aspek ketika melakukan kritik hadis,

(1) Penelitian terhadap para periwayatnya. (2) Penelitian terhadap kandungan hadis yang diriwayatkannya. Kedua, mereka menerapkan kriteria-kriteria tertentu untuk menilai kredibilitas seorang periwayat, dan menentukan kebenaran kandungan hadisnya.

Dalam bukunya, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddisīn*, al-A'zamī meneguhkan gagasan para *muḥaddisīn* dan mengembangkan tahapan langkah untuk melakukan uji kritik hadis, yang meliputi: (1) Penelitian terhadap karakter periwayat. (2) Perbandingan silang atau *mu'āraḍah*. (3) Kritik Nalar.

Menurut al-A'zamī, rasio murni memang tidak mendapat tempat dalam kritik hadis. Namun ini bukan berarti tidak ada peran rasio sama sekali di dalamnya. Bahkan, al-A'zamī menekankan pentingnya penggunaan rasio dalam mendeteksi *kes}ahīḤan* matan hadis. Statemen al-A'zamī diperkuat dengan analisisnya terhadap hadis yang menyebutkan bahwa Qadariyyah merupakan kaum majusi dari umat Muḥammad saw.

Setelah meneliti seluruh jalur sanad,⁶⁴ al-A'zamī meneliti matannya dan menegaskan bahwa matan hadis ini tidak dapat diterima oleh akal sehat, sebab Qadariyyah baru muncul pada periode terakhir dari generasi sahabat. Contoh ini menunjukkan bahwa rasio dipergunakan dalam tahapan-tahapan penelitian terhadap *kes}ahīḤan* suatu hadis. Rasio digunakan dalam meneliti para periwayat dan sanad, serta matan hadis, sehingga dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.⁶⁵

C. Penutup

Al-A'zamī memunculkan pemikiran dan wacana penting dalam studi hadis dan memperkuat paradigma *muḥaddisīn*. Ia menegaskan bahwa istilah *sunnah* bukan merupakan istilah yang baru muncul dalam Islam, melainkan telah dipakai oleh para penyair Arab sejak masa pra-Islam, namun ini bukan berarti bahwa kata tersebut menjadi milik kaum jahiliyah. Penulisan hadis telah dilakukan sejak masa Nabi saw. yang ditunjukkan dengan adanya sekretaris-sekretaris Nabi saw. yang berjumlah sekitar 61 sahabat dan 52

sahabat yang secara khusus memiliki catatan-catatan hadis. Demikian pula, dengan sistem *isnād*--yang menurutnya--telah bermula sejak masa Nabi saw., dan validitasnya ditunjukkan dalam hadis-hadis dengan redaksi sama yang ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau tābi'īn, padahal sistem komunikasi modern belum begitu memadai. Adapun aktifitas kritik hadis dapat dilakukan melalui tiga tahap pengujian, yaitu: (a) karakter para periwayat, (b) perbandingan tekstual (*mu'āraḍah*), dan (c) kritik nalar.

Al-A'zamī> memberikan kontribusi yang signifikan dalam studi hadis. Adapun kontribusi yang diberikannya yaitu: (1) Menunjukkan bukti-bukti bahwa penulisan hadis telah dilakukan sejak masa Nabi saw. sekaligus melakukan klarifikasi dan menambahkan minimal 21 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. yang belum pernah diungkap oleh para sarjana hadis sebelumnya. (2) Memaparkan 20 bukti bahwa istilah-istilah penerimaan dan periwayatan hadis seperti *ḥaddasana*, *akhbaranā*, dan *'an*, tidak hanya digunakan untuk penyampaian verbal, melainkan juga digunakan untuk dikte, penerimaan, dan penyampaian hadis secara tertulis. (3) Menunjukkan bukti tentang validitas *isnād* melalui 3 (tiga) hadis yang diriwayatkan oleh ratusan orang di berbagai wilayah yang berbeda dan memiliki susunan redaksi yang sama. (4) Meneguhkan dan mengembangkan gagasan para *muḥaddisīn* melalui sistematika langkah untuk melakukan uji kritik hadis. []

DAFTAR PUSTAKA

- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Studies in Early Hadith Literature*, cet. II, Indianapolis: American Trust Publications, 1978.
- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Kuttāb al-Nabiy*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981.
- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā, *Dirāsāt fī al-Ḥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1992.

- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*, cet. II, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996.
- A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, terj. Sohirin Solihin dkk., Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Abū Dāwūd, Sulaimān ibn al-Ash'aṣ, *Sunan Abū Dāwūd*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Abū Rayyah, Maḥmūd Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyah, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1994.
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Jakarta: Hikmah, 2009.
- Badawi, 'Abdurrahman, *Ensiklopedi Tokoh Islamisis*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Ma'arif, Nurul Huda [ed.], *M.M. al-A'zamī Pembela Eksistensi Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṣin*, Riyāḍ: Maktabah al-Kauṣar, 1982.
- Muslim, Abū al-Ḥusain, *Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim*, jil. I, Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Ṣibā'ī, Muṣṭafā, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*, Cairo: Dār al-Salām, 2001.
- Ya'qūbī, Ahmad ibn Abū Ya'qūb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Waḍīh, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, jil. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1979.
- Ya'qub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Catatan Akhir

¹A. J. Arberry adalah orientalis Inggris yang ahli di bidang tasawuf dan sastra Persia. Ia termasuk orientalis yang bersikap netral terhadap ajaran Islam, yang dibuktikan dengan upayanya untuk menjelaskan hakikat Islam khususnya pada orientalis sebelum memberikan justifikasi negatif atas ajaran Islam dengan cara menterjemahkan literatur-literatur Arab dan Persia ke dalam Bahasa Inggris ('Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Islamisis*, Yogyakarta: LkiS, 2003, h. 1-4). Copy naskah asli komentar Arberry terhadap al-A'zamī ini dimuat dalam pengantar buku Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Studies in Early Hadith Literature*, cet. II, Indianapolis: American Trust Publications, 1978, h. viii)

²Mahmūd Abū Rayyah lahir di Mesir pada tahun 1889, yang menghasilkan karya kontroversial *Aḍwā' 'ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah*. Di antara pendapatnya adalah bahwa keterlambatan penulisan hadis menjadi penghambat utama terhadap keakuratan hadis. Lihat Mahmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1994, h. 10.

³Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Jakarta: Hikmah, 2009, h. 134-135.

⁴Kutipan teks asli penghargaan ini tertuang dalam buku al-A'Zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1992.

⁵Statemen Rahman ini dimuat dalam *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), vol. 47, no. 3, pp. 228-9, dan penulis kutip dari CV. al-A'Zamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi Ph.D, via email pada Jum'at, 23 September 2011.

⁶Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, h. 30.

⁷Komentar Abdurrahman Wahid disampaikan pada acara Dies Natalis ke-5 Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, 1972, kemudian dimuat dalam Majalah *Tebuireng* vol. XV Pesantren Tebuireng Jombang 1987, dan lihat juga Nurul Huda Ma'arif [ed.], *M.M. al-A'Zamī Pembela Eksistensi Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003, h. 23-45.

⁸Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis: American Trust Publications, 1978, h. vi.

⁹Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, h. 25.

¹⁰CV. Al-A'Zamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi, Ph.D kepada penulis via email pada Jum'at, 23 September 2011.

¹¹Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1992, h. 1; dan *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*, cet. II, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996, h. 29-30.

¹²Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 5.

¹³Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publications, 1977, h. 1.

¹⁴*Ibid.*, h. 3.

¹⁵*Ibid.*, h. 5-6.

¹⁶*Ibid.*, h. 25.

¹⁷Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 44.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Dalam hal ini, al-A'Zamī mengutip al-Balāz\urī dalam kitabnya, *Ansāb al-Asyrāf*, dari Ibn al-Kalbī yang menyebutkan bahwa 'Usmān memukul Marwān ibn al-H{akam dan Sa'īd ibn al-'Aṣ sampai keduanya jatuh, kemudian Fāṭimah bint Syuraik ibn Samḥā' melompat dan menarik Marwān masuk ke rumah di mana di dalamnya ditemukan banyak kertas.

²⁰Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 16.

²¹*Ibid.*, h. 27.

²²Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 370-372.

²³*Ibid.*, h. 74.

²⁴*Ibid.*, h. 77-78.

²⁵Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 29.

²⁶Dari kalangan sahabat seperti Abū Bakr, Abū Sa'īd al-Khudrī, Ibn 'Abbās, dan 'Abdullāh ibn 'Umar. Sedangkan dari kalangan *tābi'in* seperti 'Ubaidah dan Ibn Sirīn.

²⁷Ini dibuktikan bahwa para sahabat ketika menuturkan hal-hal yang mereka dengar dari Nabi saw., atau hal-hal yang mereka lihat Nabi saw. mengerjakannya, mereka selalu menisbatkan hal-hal tersebut kepada Nabi saw., bahkan Nabi saw. sendiri terkadang menyebutkan bahwa sumber sabdanya itu adalah Jibrīl as. Demikian pula dengan para sahabat yang menuturkan sumber-sumber berita yang diterimanya, baik Nabi saw. maupun sahabat yang lain. Apabila yang meriwayatkan hadis itu tidak melihat sendiri kejadiannya dan tidak mendengarnya langsung dari Nabi saw. sendiri, maka dengan sendirinya ia akan menyebutkan sumber hadis yang diterimanya tersebut (Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 292).

²⁸Riwayat ini selengkapnya berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَاءَ عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتْ
الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمَوْا لَنَا رَجَالَكُمْ فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ وَيُنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤَخِّدُ حَدِيثَهُمْ

(lih.: Abū al-H{usain Muslim, *S{ah{īḥ al-Imām Muslim*, jil. I, Beirut: Dār al-Fikr, 2001, h. 34).

²⁹Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 34.

³⁰Hadis ini berbunyi:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ وَمُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمَعْنِيُّ عَنْ وَهَيْبٍ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَلَا تُكَبِّرُوا حَتَّى يُكَبِّرَ وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَلَا تَرَكَعُوا حَتَّى يَرَكَعَ وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ
فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ قَالَ مُسْلِمٌ وَلَكَ الْحَمْدُ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ وَإِذَا صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا
فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعُونَ

Sulaimān ibn H{arb dan Muslim ibn Ibrāhīm al-Ma'nā menyampaikan kepada kami, dari Wuhaib dari Mus{ab ibn Muḥammad dari Abū S{āliḥ dari Abū Hurairah berkata, Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya dijadikan seorang imam itu untuk diikuti. Jika ia bertakbir, maka bacalah takbir, dan janganlah kalian bertakbir sampai ia membaca takbir. Jika ia *ruku'*, maka *ruku'*lah. Dan ketika ia membaca سَمِعَ اللَّهُ (Allah mendengar orang yang memuji-Nya), bacalah الْحَمْدُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ (Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji). Imam Muslim meriwayatkan, "وَلَكَ الْحَمْدُ". Ketika ia sujud maka sujudlah, dan janganlah bersujud sampai ia melakukan sujud. Jika ia s}alat sambil berdiri, maka s}alatlal sambil berdiri. Jika ia s}alat sambil duduk, maka s}alat kalian semua sambil duduk." (lih.: Sulaimān ibn al-Asy'as Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, h. 205).

³¹Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*, cet. II, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996, h. 156.

³²*Ibid.*, h. 156.

³³Teks hadisnya berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ
مَنَامِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

'Abd al-'Azīz ibn al-Mukhtār menyampaikan kepada kami, Suhail ibn Abī S{āliḥ menyampaikan kepada kami, dari ayahnya, dari Abū Hurairah bahwasanya Nabi saw. bersabda, "Jika salah seorang dari kalian bangun tidur, maka cucilah tangannya tiga kali karena ia tidak tahu dimana tangannya bergerak selama tidur." (Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 16).

³⁴Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *On Schacht's*, h. 157.

³⁵Hadis ini berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ وَ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ وَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجِيُّ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْرِي بِهِ يَدْعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي لِلصَّائِمِ فَرَحَتَانِ فَرَحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ وَفَرَحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ وَخَلُوفٌ فِيهِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

Abū Bakr ibn Abī Syaibah menyampaikan kepada kami, Abū Mu'āwiyah dan Wakī' menyampaikan kepada kami, dan Zuhair ibn H{arb menyampaikan kepada kami, Jarīr menyampaikan kepada kami, dari al-A'masy, dan Abū Sa'īd al-Asyaji menyampaikan kepada kami, dan lafaẓ miliknya, Wakī' menyampaikan kepada kami, al-A'masy menyampaikan kepada kami, dari Abū S}ālih, dari Abū Hurairah berkata, Rasulullah saw. bersabda, "Setiap perbuatan anak Adam akan dilipat gandakan. Setiap kebaikan dilipat gandakan sepuluh hingga tujuh ratus kali lipat." Allah *Azza wa Jalla* berfirman, "Kecuali puasa, karena puasa adalah untukku dan Aku (sendiri) yang akan membalasnya. Dia meninggalkan nafsu dan makanannya demi Aku. Orang yang berpuasa memiliki dua kebahagiaan: Kebahagiaan ketika sedang berbuka puasa dan kebahagiaan ketika bertemu Tuhannya. Dan, aroma mulutnya (orang yang berpuasa) itu lebih wangi dari pada bau *misk* (lih.: Abū al-H{usain Muslim, *S{ah{īḥ al-Imām Muslim*, jl. II, h. 807).

³⁶Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *On Schacht's*, h. 157.

³⁷Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddisīn*, Riyāḍ: Maktabah al-Kauṣar, 1982, h. 5.

³⁸Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Studies*, h. 51.

³⁹*Ibid.*, h. 40.

⁴⁰Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Manhaj*, h. 103.

⁴¹Para *muḥaddisīn* menempuh jalur kehati-hatiannya dengan menentukan kaidah penerimaan riwayat seseorang berkaitan dengan 'aqidah atau maz\habnya sebagai berikut: Jika periwayat tersebut pengikut aliran/ mazhab yang menyimpang (*bid'ah*), maka harus dilihat, jika *bid'ahnya* tersebut dapat mengkafirkan, maka riwayatnya tidak diterima. Sebaliknya, jika masih belum mengkafirkan, masih bisa diterima periwayatannya dengan tiga syarat: (1) Tidak tergolong ekstrim (*guluw*) dalam ke *bid'ah-annya*. (2) Tidak termasuk missionaris (*dā'i*) untuk ke *bid'ah-annya*. (3) Hadits yang diriwayatkannya tidak berkaitan dengan ke *bid'ah-annya* (Fathullah, 2005: 37).

⁴²Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Manhaj*, h. 40-42.

⁴³Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Manhaj*, h. 103; dan Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, terj. Sohirin Solihin dkk., Jakarta: Gema Insani Press, 2005, h. 193.

⁴⁴Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Manhaj*, h. 42; dan *The History*, h. 193.

⁴⁵Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Studies*, h. 52.

⁴⁶Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Studies*, h. 57; *Manhaj*, h. 82.

⁴⁷Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *On Schacht's*, h. 115.

⁴⁸Lih. Muṣṭafā al-S{ibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*, Cairo: Dār al-Salām, 2001, h. 16.

⁴⁹Lih.: Muḥammad Muṣṭafā al-A'Ẓamī, *Kuttāb al-Nabiyy*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981, h. 3.

⁵⁰Ia memiliki nama lengkap Aḥmad ibn Abū Ya'qūb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Waḍīḥ al-Ya'qūbī. Seorang sejarawan Arab dan ahli geografi. Karyanya berjudul

Tārīkh ibn Waḍīh (lebih dikenal dengan nama *Tārīkh al-Ya'qūbī*) dan *Kitāb al-Buldān*. Ia tinggal di Armenia dan Khurāsān hingga tahun 873 H., pernah melakukan *riḥlah 'ilmiyyah* ke India dan Magrib (Afrika Utara). Ia wafat di Mesir pada tahun 897 H. (Dikutip dari "al-Ya'qūbī" dalam *Encyclopedia Britannica Online*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/652001/al-Ya'qūbi>>, 25 Januari 2012).

⁵¹Mereka adalah 'Alī ibn Abī T{ālib, 'Usmān ibn 'Affān, 'Amr ibn al-'Ās, Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, Syuraḥbīl ibn H{asanah, 'Abdullāh ibn Sa'd, al-Mugīrah ibn Shu'bah, Mu'āz\ ibn Jabal, Zaid ibn Šābit, H{anZalah ibn ar-Rabī', Ubay ibn Ka'b, Juha'im ibn as}-S}alt al-Qurashī, dan H{us{ain ibn Numair (Ahmad ibn Abū Ya'qūb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Waḍīh al-Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Jil. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1979, h.136).

⁵²Penulis kesulitan melacak ketiga puluh penulis wahyu tersebut, karena al-Khaṭīb sendiri tidak menjelaskannya dalam bukunya, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn*, karena ia lebih banyak mengulas mengenai perdebatan boleh tidaknya menulis hadis Nabi saw.

⁵³Ia memiliki nama lengkap al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn T{ayyib al-Baqillāni,> dan wafat di Bagdad pada bulan Z\ulqa'dah 403 H. Karyanya berjudul *al-Intisjār li al-Qur'ān al-Karīm*, masih berbentuk manuskrip yang disimpan di Maktabah Bayazid, no. 18671, Istanbul.

⁵⁴Mereka adalah: Abbān ibn Sa'īd, Abū Umāmāh al-Khazrajī, Abū Bakr as}-S}iddīq, Abū H{uz\afah, Abū Sufyān ibn H{arb, Abū Salāmah, Ubay ibn Ka'b, Asad ibn as}-S}āmit, Usaid ibn al-H{uḍair, Aus ibn Khulī, Basyir ibn Sa'd, Juha'im ibn as}-S}alt al-Qurasyī, H{ātib ibn 'Amr al-Qurasyī, H{anZalah al-Asadī, H{anZalah ibn ar-Rabī', H{uwaiṭib, Khālid ibn Asad, Khālid ibn Sa'īd, az-Zubair ibn al-'Awwām, Zaid ibn Arqam, as-Sijl, Sa'd ibn ar-Rabī', Sa'd ibn 'Ubādah, 'Abdullāh ibn 'Abdullāh ibn Ubay ibn Salūl, Syuraḥbīl ibn H{asanah, 'Āmir ibn Fuhairah, 'Abdullāh ibn Rawāḥah, 'Abdullāh ibn Sa'd, 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Ās, 'Abdullāh ibn Maslamah, 'Usmān ibn 'Affān, al-'Alā' ibn al-H{aḍramī, 'Alī ibn Abī T{ālib, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Amr ibn al-'Ās, Mālik ibn al-'Ajlān, Abū 'Abbās ibn Jubair, Mu'awiyah ibn Abū Sufyān, Ma'n ibn 'Adī, al-Mugīrah ibn Syu'bah, al-Munz\ir ibn 'Amr, Muhājir ibn Abū Umayyah, dan Zaid ibn Šābit (Dikutip dari Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zami, *Kuttāb*, h. 2).

⁵⁵Nama lengkapnya Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdurrahmān ibn H{adīdah. Ia menyelesaikan karyanya yang berjudul *al-Mis}bāḥ al-Muḍi<>' fi Kuttāb an-Nabiy al-Ummī wa Rasūlih ilā Mulūk al-Arḍ min 'Arab wa 'Ajam S}allallāhu 'Alaihi wa Sallam* pada tahun 779 H. di Cairo. Karya ini memuat 44 nama sekretaris Nabi saw., dan masih berbentuk manuskrip yang disimpan di Maktabah Makkah, no. 20, Makkah al-Mukarramah (Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zami, *Kuttāb*, h. 3).

⁵⁶Yaitu perubahan atau penukaran titik suatu kata sementara tulisannya tetap, misalnya kata *sittan* (enam) menjadi *shai'an* (sesuatu).

⁵⁷Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 50; *Dirāsāt*, h. 104.

⁵⁸Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 110.

⁵⁹Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 55; *Dirāsāt*, h. 112.

⁶⁰Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 55; *Dirāsāt*, h. 127.

⁶¹Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Dirāsāt*, h. 141.

⁶²Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Studies*, h. 59; *Dirāsāt*, h. 142.

⁶³ Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *On Schact's*, h. 155; *Dirāsāt*, h. 292.

⁶⁴Al-A'Zamī memaparkan beberapa jalur sanad yang meriwayatkan hadis tersebut, bahkan dari generasi sahabat ditemukan setidaknya 7 (tujuh) orang sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut. Mereka adalah: Ibn 'Umar, H{uz\}aifah, Ibn 'Abbās, Jābir ibn 'Abdillāh, Abū Hurairah, 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn al-'Ās}, dan Rāfi' ibn Khadij. Dari jalur al-Tirmizī sendiri, hadis ini diriwayatkan oleh al-Qāsim ibn H{abīb dan 'Alī ibn Nizār dari Nizār dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās dari Nabi saw. dan Muḥammad ibn Bishr-Salām ibn Abī 'Umrah-'Ikrimah-Ibn 'Abbās-Nabi saw. (Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Manhaj*, h. 86). Sedangkan hadis riwayat Ibn 'Umar dan H{uz\}aifah memiliki beberapa jalur namun seluruhnya berkualitas lemah. Adapun hadis riwayat Jābir ditemukan dalam Ibn Mājah dari Muḥammad ibn al-Mus}affā-al-Auzā'i-Ibn Juraij-Abū al-Zubair-Jābir, *mauqūf*, sebagaimana hadis Ibn 'Umar. Hadis riwayat Abū Hurairah memiliki jalur: 'Abdul\}a' alā ibn H{ammād-Mu'tamir ibn Sulaimān-ayahnya (Sulaimān)—Makḥūl-Abū Hurairah-Nabi saw. ini memiliki 2 (dua) cacat: Pertama, al-Mu'tamir sebenarnya tidak meriwayatkan hadis ini dari ayahnya, melainkan dari Abū al-H{urr-Ja'far ibn al-H{āris-Yazīd ibn Maisarah-'Aṭā' al-Khurāsānī-Makḥūl-Abū Hurairah-Nabi saw. Kedua, Makḥūl tidak pernah mendengar hadis ini dari Abū Hurairah.

Hadis 'Abdullāh ibn 'Amr diriwayatkan dari jalur: 'Amr ibn Muhājir-'Amr ibn 'Abd al-'Azīz—Yaḥyā ibn al-Qāsim-ayahnya-'Abd Allāh ibn 'Amr. Akan tetapi, sanad hadis ini tidak dapat dijadikan *hujjah*. Al-A'Zamī (1982: 87) menambahkan bahwa dari keseluruhan jalur ini hanya ada satu jalur yang berkualitas *ḥasan ṣaḥīḥ*, yaitu hadis dari jalur al-Tirmizī.

⁶⁵ Muḥammad Muṣṭafā al-A'Zamī, *Manhaj*, h. 88.