

KRITIK HADIS DALAM PERSPEKTIF SEJARAWAN

Benny Afwadzi

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
afwadzi@pai.uin-malang.ac.id

Abstract: This article aims to elaborate methodological investigation of *ḥadīth* criticism of the historians point of view. It also observes the salient differences between them and the scholars of *ḥadīth*, as both are often on different worldview. Through descriptive-analytical study, the author comes to the conclusion that there are at least two methods of *ḥadīth* criticism in historian perspective that are [1] critical in analysing the companions of the Prophet and [2] critical to the content (*matn*) of *ḥadīth*. By shifting paradigm framework, it suggests that both of them should not be rejected. Both perspectives should be used as a method to develop the tradition of *ḥadīth* criticism, although at some points, they have to be put on critical consideration. On the other side, the historian perspective might be useful to encourage the weaknesses which has been existed in conventional science of *ḥadīth* criticism.

Keywords: historian, Prophet companions, *matn*, shifting paradigm.

Pendahuluan

Sejarah dan hadis merupakan dua entitas yang saling terkait antara satu dengan lainnya, sebab keduanya membahas mengenai data-data yang berasal dari masa lampau.¹ Tidak dapat dipungkiri bahwa hadis sendiri merupakan bagian dari sejarah, atau bahkan dikatakan sebagai saudara kembar meskipun tidak identik, seperti kata Nabia Abbott: *‘Islamic tradition and history were twin, though not identical, disciplines.’*² Ia adalah kumpulan data sejarah mengenai hal ihwal seputar Nabi Muhammad dan interaksinya dengan para sahabat pada abad ke-7 Masehi. Segala aspek kesejarahan Nabi Muhammad, mulai dari perkataan

¹Muḥammad Muṣṭafā al-Azamī, *Manhaj al-Naqd ‘ind al-Muḥaddithīn* (Riyāḍ: Shir‘ah al-Ṭibā‘ah al-‘Arabīyyah al-Su‘ūdiyyah al-Mahdūdah, 1982), 91.

²Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 7.

(*qawli*), perilaku (*fi'li*), ketetapan (*taqriri*), maupun sifat-sifatnya (*ahwâli*) terekam dalam hadis.³

Meski demikian, munculnya berbagai pemalsuan dengan motif yang bervariasi, serta proses kodifikasi hadis yang baru dilakukan pada abad kedua Hijriah, menjadi problem utama dalam menyaring hadis dari yang otentisitasnya dapat dipertanggungjawabkan sampai pada Nabi, yang diragukan berasal dari Nabi, atau perkataan palsu yang hanya diatributkan pada Nabi.⁴ Menyikapi problem ini, kalangan ahli hadis (*muhaddithîn*) memformulasikan beberapa kriteria untuk menemukan hadis sahih yang bertebaran di antara beratus-ratus ribu hadis yang diatributkan pada Nabi. Kriteria ini berkuat pada dua kritik (*naqd*), yaitu kritik eksternal (*sanad*) dan kritik internal (*matn*).

Sementara itu, di sisi yang lain, para sejarawan (*muarrikhûn*) meneliti dan mengkritik data-data sejarah yang terjadi di masa lalu, termasuk hadis Nabi. Mereka meneliti sejarah dengan memakai metode yang berlaku di kalangan ahli sejarah. Metode mereka berkisar pada pengumpulan data-data sejarah yang ada (*heuristik*), kritik eksternal terhadap otentisitasnya, dan kritik internal baik yang bersifat positif maupun negatif pada data-data tersebut. Muḥammad Mustafâ al-Aẓamî, setelah mengkomparasikan metode yang digunakan kalangan ahli sejarah dan ahli hadis menilai bahwa, para ahli hadis sebenarnya sudah menerapkan metode yang digunakan oleh ahli sejarah, bahkan kalangan ahli hadis dinilai lebih akurat dan cermat dibanding ahli sejarah.⁵

Pandangan lainnya muncul dari Ṭâhir al-Jawâbî. Menurutnya, masing-masing ahli hadis dan ahli sejarah pada dasarnya memiliki metode sendiri dalam mengkritik materi yang menjadi objek kajian mereka. Pertemuan keduanya terletak pada objek kajian yang sama terhadap riwayat atau berita. Langkah yang dilakukan keduanya pun mempunyai kemiripan. Namun, ia menyadari bahwa materi hadis berbeda dengan

³Definisi hadis atau sunah dalam keterangan ini mengikuti paradigma yang digagas oleh ahli hadis. Mereka menyatakan bahwa sunah adalah sesuatu yang bersumber dari Nabi Muhammad, baik perkataan, perbuatan, ketetapan, atau juga sirah yang ada sebelum dan sesudah kenabian. Muḥammad 'Ajjâz al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth 'Ulûmuh wa Muṣṭalâḥuh* (Beirût: Dâr al-Fîkr, 2011), 14.

⁴Perkataan ini merujuk pada kualitas *ṣahîḥ*, *ḍa'îf*, dan *maudû'î* dalam hadis Nabi.

⁵al-Aẓamî, *Manhaj al-Naqd*, 91-102.

materi sejarah, sehingga bagi al-Jawâbî, metode kritik sejarah tidak dapat diterapkan pada kritik hadis. Kalaupun dianggap bisa diaplikasikan, tradisi kritik hadis tidak membutuhkan hal itu.⁶

Menurut M. Syuhudi Ismail, kaidah dasar kesahihan sanad hadis yang disepakati oleh sebagian besar ahli hadis memang berbeda dengan ketentuan dasar kritik eksternal dalam keilmuan sejarah, akan tetapi pada tahapan selanjutnya terdapat kesejajaran antara dua jenis ilmu tersebut. Dalam konteks ini, ia melihat kritik sanad hadis yang diterapkan oleh para ulama hadis dengan pendekatan ilmu sejarah. Dengan teropong ilmu sejarah, ia mengungkapkan bahwa tradisi kritik sanad hadis yang dikembangkan oleh para ahli hadis mempunyai kelebihan sekaligus kelemahan dibandingkan dengan tradisi kritik eksternal dalam ilmu sejarah. Syuhudi Ismail juga menandakan bahwa dalam batas-batas tertentu, kaidah kesahihan hadis dapat dipakai sebagai metode penelitian sumber sejarah, begitu pula sebaliknya.⁷

Dalam konteks ini, al-Azamî memandang adanya superioritas metode ahli hadis dibandingkan dengan metode ahli sejarah. Argumentasi besar yang diusung adalah karena ahli hadis sangat mengutamakan aspek kejujuran, intelektualitas, dan keagamaan periwayat hadis. Berbeda dengan itu, al-Jawâbî menilai bahwa ahli hadis dan ahli sejarah memiliki jalurnya sendiri-sendiri dan tidak untuk dicampuradukkan. Ahli hadis dengan dunianya, begitu pula dengan ahli sejarah dengan dunianya sendiri. Adapun Syuhudi Ismail terlihat memberi ruang antara kedua jenis ilmu tersebut untuk dapat lebih berinteraksi. Namun, yang perlu diperjelas juga adalah bahwa antara kelompok ahli hadis dan sejarawan sebenarnya tidak berada dalam satu cara pandang (*worldview*) yang sama. Menurut Fu'ad Jabali, ahli hadis yang ketat cenderung tidak mempercayai sejarawan.⁸ Keterangan serupa juga dipaparkan Azyumardi Azra dalam pengantar buku, *Sahabat Nabi: Siapa,*

⁶M. Tâhir al-Jawâbî, *Jubûd al-Muḥaddithîn fî Naqd Matn al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf* (Tunisia: Mu'assasah 'Abd al-Karīm, 1986), 493-496.

⁷M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), 239-242.

⁸Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003), 14.

Kemana, dan Bagaimana? yang merupakan terjemahan *The Companions of the Prophet* karya Fu'ad Jabali:

“... Sejarawan (atau yang seringkali juga disebut sebagai ahli *khabar*) adalah orang yang cenderung tidak dipercayai oleh ahli hadis karena kegemarannya mengungkap hal-hal yang menurut ahli hadis tidak perlu diungkap (seperti peristiwa perang shiffin atau konflik sahabat lain) dengan menggunakan metodologi yang, lagi-lagi menurut ahli hadis, tidak baik....”⁹

Melihat fenomena tersebut, tulisan ini hendak mendiskusikan pemikiran sejarawan terhadap hadis Nabi dan bagaimana metode kritik hadisnya. Agar kajian tidak melebar, maka tulisan ini hanya memfokuskan pada tiga sejarawan yang dipandang cukup populer dalam studi hadis, yaitu Ahmad Amin dari Mesir (1886-1954),¹⁰ Muhammad Husayn Haykal dari Mesir (1888-1956),¹¹ dan Fu'ad Jabali dari Indonesia.¹² Namun, satu hal yang perlu diperhatikan adalah bahwa

⁹Azyumardi Azra “Memahami Sejarah Para Sahabat” dalam Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), xiii.

¹⁰Ahmad Amin merupakan salah satu pemikir asal Mesir yang lahir pada 1 Oktober 1886 M. bertepatan dengan 2 Muharram 1304 H. di Kairo, Mesir. Ia meninggal di Kairo juga pada 30 Mei 1954 M. bertepatan dengan 30 Ramadhan 1373 H. Pendidikannya ditempuh di Universitas al-Azhar dan kemudian mengajar sampai tahun 1921. Amin lalu pindah ke Universitas Kairo sebagai Dosen Fakultas Sastra Arab dan dianugerahi gelar Honoris Causa oleh Universitas yang sama. Lihat, Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Musthafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam* (Jakarta: Kencana, 2003), 80-87. Karyanya yang akan dikaji pada tulisan ini adalah *Fajr al-Islam*.

¹¹Sama seperti Amin, Muhammad Husayn Haykal juga seorang ahli sejarah asal Mesir. Ia dilahirkan di desa Kafr Gannam bilangan distrik Sinbillawain di propinsi Daqahlia, di delta Nil, Mesir pada tanggal 20 Agustus 1888. Haykal pernah menempuh studi di Universitas Sorbonne sampai tingkatan doktoral. Ia wafat di Kairo pada 8 Desember 1986. Muhammad Husayn Haykal, *Sejarah Hidup Muhammad*, bagian “tentang pengarang”. Karyanya yang akan dijadikan objek kajian adalah *Hayat Muhammad* (terj. *Sejarah Hidup Muhammad*).

¹²Fu'ad Jabali merupakan staff pengajar Sejarah dan Peradaban Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia mendapatkan gelar magister dalam Masyarakat dan Kebudayaan Islam dari School of Oriental and African Studies, Universitas London, dan Doktor dalam bidang sejarah Islam dari McGill University. Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), bagian sinopsis. Bukunya yang

ketiga tokoh di atas tidak pernah menuliskan secara eksplisit tentang metode kritik hadis, sehingga artikel ini berusaha untuk melacak benang merah pemikiran mereka untuk memperoleh gambaran tentang kritik hadis menurut sejarawan. Tulisan ini sudah barang tentu tidak akan bisa memotret secara utuh bagaimana kritik hadis yang berkembang di kalangan ahli sejarah, namun kajian ini mencoba menawarkan telaah deskriptif untuk melihat perbedaan yang mencolok antara pemikiran kritik hadis versi sejarawan dan ahli hadis.

Kritik Hadis Menurut *Muḥaddithîn*: Tinjauan Sekilas

Kritik terhadap sebuah *kebahar* (berita) pada hakikatnya bertujuan untuk mendapatkan kebenaran atas sesuatu yang disampaikan oleh informan. Jika informan hanya melakukan kebohongan atau kesalahan, maka data yang diperoleh hanya akan menjadi “sampah” yang tiada berguna. Untuk itulah, para ahli berupaya sebisa mungkin mengungkap kebenaran dan menyisihkan ketidakbenaran yang terangkum dalam sebuah berita. Tradisi kritik berita seperti ini diterapkan oleh banyak ahli, tidak terkecuali kelompok *muḥaddithîn* (ahli hadis) terhadap hadis Nabi.

Dalam pandangan ahli hadis, kritik hadis bukan untuk menilai salah atau ketidakbenaran perkataan Nabi, sebab sudah jelas bahwa Nabi adalah pribadi yang terlepas dari kesalahan (*ma‘ṣūm*). Namun, kritik tersebut dimaksudkan sebagai uji perangkat yang memuat informasi tentang beliau, termasuk uji kejujuran informannya. Informan yang membawa teks hadis dari satu generasi kepada generasi berikutnya selaku perekam fakta kesejarahan diposisikan sebagai sumber primer. Sementara berbagai macam kitab yang mendokumentasikan peristiwa yang terekam dalam hadis menjadi sumber sekunder.¹³

Berangkat dari usaha untuk menyeleksi hadis yang otentik dari Nabi, yang diragukan bersumber darinya, dan yang hanya diatributkan pada beliau saja, maka para ahli hadis mencanangkan kriteria-kriteria yang dipandang mampu menangkis ucapan-ucapan dusta dan keliru, yang disandarkan pada Nabi. Kriteria tersebut mayoritas berpusat pada

akan dipakai sebagai objek kajian adalah *The Companions of the Prophet* (terj.: Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?).

¹³Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muḥaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 10.

informan (*râwî*) atau untaian sanad hadis. Para ahli hadis mempunyai atensi yang besar pada informan dikarenakan pentingnya eksistensi informan dalam kualitas materi berita yang dibawanya. Muḥammad b. Sîrîn (w. 110 H.), salah seorang tabi'in pernah berkata "Sesungguhnya pengetahuan ini (hadis) adalah agama, maka perhatikan dari siapa kamu mengambil agamamu"¹⁴ Pentingnya eksistensi informan hadis juga ditegaskan oleh 'Abd Allâh b. al-Mubârak (w. 181 H.) dengan statemennya yang terkenal "Sanad hadis merupakan bagian dari agama. Seandainya tidak ada sanad, maka siapa saja akan bebas berkata apapun sesuai dengan apa yang dikehendakinya."¹⁵

Adapun kriteria yang digunakan dalam tradisi kritik hadis berkisar atas lima kualifikasi, yakni: [1] sanadnya bersambung (*ittiṣâl al-sanad*) dari mulai Nabi Muhammad atau sahabat sebagai sumber hadis sampai kolektor (*mukharrij*) hadis sebagai penghimpunnya; [2] para informan yang meriwayatkan hadis mempunyai kredibilitas yang baik (*'âdil*); [3] para informan memiliki kadar intelektualitas yang tinggi (*dâbiṭ*); [4] tidak memiliki kejanggalan (*shâdh*); dan [5] tidak terdapat cacat (*'illah*).¹⁶ Tiga kualifikasi pertama berlaku pada sanad dan dua terakhir berlaku bagi sanad dan matan hadis. Dalam konteks ini, para sahabat Nabi dikecualikan dari kritik informan, sebab dalam salah satu diktum studi hadis dinyatakan bahwa semua sahabat itu adil: "*kull ṣaḥâbah 'udûl*", sehingga informasi yang berasal dari mereka langsung diterima.

Di samping analisis sanad hadis, para ahli hadis mutakhir pun kemudian mengembangkan kriteria kritik matan, sebab kritik pada sanad yang menjadi fokus ahli hadis klasik dirasa masih belum dapat menjangkau otentisitas hadis yang sebenarnya. Ṣalâḥ al-Dîn al-Iḍlibî,

¹⁴Muslim b. al-Ḥajjâj b. Muslim Abû Ḥusayn al-Qushairî al-Naysâbûrî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1 (Beirût: Dâr al-Jayl, t.th.), 11.

¹⁵Ibid., 12.

¹⁶Lihat al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth*, 200-201; 'Uthmân b. Abd al-Raḥmân Abû 'Amr al-Shahruzûrî, *Ma'rifat Amwâ' 'Ilm al-Ḥadîth*, eds. 'Abd al-Laṭîf al-Ḥamîm dan Mâhir Yâsîn al-Faḥl (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 79. Ismâ'îl b. 'Amr b. Kathîr Abû al-Fidâ' al-Qurashî al-Dimashqî, *al-Bâ'ith al-Ḥathîth Sharḥ Iktibâs 'Ulûm al-Ḥadîth*, ed. 'Alî b. Ḥasan (Riyâd: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nashr wa al-Tauzî', 1996), 99. Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawâwî*, ed. Abû Qutaybah, Vol. 1 (Riyâd: Maktabah al-Kawthar, 1415 H.), 61-62.

salah seorang ahli hadis modern, merancang empat kaidah kesahihan matan hadis, yaitu [1] tidak bertentangan dengan petunjuk Alquran; [2] tidak bertentangan dengan hadis lain; [3] tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, dan fakta sejarah; dan [4] susunan pernyataan menyerupai sabda kenabian.¹⁷

Kritik Hadis Menurut Sejarawan

1. Apa itu Sejarah?

Sebelum sampai pada metode kritik hadis versi sejarawan, penting kiranya untuk mengetahui definisi sejarah itu sendiri, sebab sejarawan merupakan subjek yang mengkaji persoalan sejarah. Secara etimologis, kata sejarah berasal dari bahasa Arab “*shajarah*”, yang berarti pohon. Dalam bahasa Inggris diredaksikan dengan *history*, bahasa Belanda dengan *historie*, Prancis dengan *histoire*, yang berasal dari bahasa Yunani *istoria* yang berarti orang ilmu. Sementara itu, bahasa Arab menyebut sejarah dengan *târikh*, dan bahasa Jerman mengatakannya dengan *geschichte*.¹⁸

Secara mudahnya, menurut Kuntowijoyo (w. 2005), sejarah dapat dikatakan sebagai “rekonstruksi masa lalu.” Adapun mengenai cara merekonstruksi masa lalu itu tergantung pada sejarawan yang meneliti. Hal tersebut diumpamakan seperti batang korek api yang berserakan, yang coba disusun menjadi rumah-rumahan, kotak-kotak, segitiga, dan lain sebagainya. “Batang korek api” merupakan fakta sejarah, yang bisa “direkonstruksi” oleh sejarawan sedemikian rupa menjadi kotak, segitiga, rumah-rumahan, dan lain sebagainya.¹⁹

Lebih dalam lagi, Kuntowijoyo membagi pengertian sejarah menjadi dua bagian, yaitu pengertian sejarah secara negatif dan positif untuk menggambarkan hakikat sebenarnya dari sejarah. Pengertian secara negatif meliputi sejarah itu bukan mitos, bukan filsafat, bukan ilmu alam, dan bukan pula sastra. Sedangkan secara positif, sejarah dikatakan sebagai ilmu tentang manusia, ilmu tentang waktu, ilmu tentang sesuatu

¹⁷Şalâh al-Dîn b. Aḥmad al-Idlibî, *Manhaj Naqd al-Matn ‘ind ‘Ulamâ’ al-Ḥadîth al-Nabawî* (Beirût: Dâr Afâq al-Jadîdah, 1983), 238.

¹⁸Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: AMZAH, 2015), 1.

¹⁹Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), 14.

yang mempunyai makna sosial, dan ilmu tentang sesuatu yang tertentu, satu-satunya, dan juga terperinci.²⁰

Definisi sejarah banyak dijelaskan oleh para ilmuwan. J. Huizinga (w. 1945) menyebutkan sejarah sebagai bentuk intelektual di mana suatu peradaban menceritakan dirinya sendiri mengenai masa lalunya. Raymond Aron (w. 1983) menyebutkan sejarah dengan kajian tentang masa lalu manusia. Adapun Marc Bloch (w. 1944) memberikan definisi sejarah sebagai aktivitas-aktivitas manusia di masa lalu.²¹ Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa, ada dua kata kunci dalam memahami definisi sejarah, yaitu peristiwa dan masa lalu.

Dalam membentuk sebuah sejarah, ada empat tahapan proses yang harus dilalui oleh sejarawan. Pertama, *heuristik*, yakni mencari untuk menemukan sumber-sumber sejarah di berbagai tempat seperti museum, perpustakaan, arsip, dan lain sebagainya. Kedua, menguji sumber-sumber dengan kritik eksternal dan internal untuk menghasilkan fakta. Ketiga, merangkai fakta-fakta tersebut menjadi suatu keseluruhan yang masuk akal, yang dilakukan dengan interpretasi. Keempat, historiografi, yaitu penulisan sejarah untuk merangkai fakta-fakta menjadi kisah sejarah.²²

Sejarah tidak akan pernah lepas dari unsur subjektif pembuat sejarah. Sejarah dibuat oleh manusia berdasarkan fakta-fakta atau warisan di masa lalu. Dengan demikian, manusia di sini adalah sebagai subjek, dan fakta atau warisan sebagai objek. Bagaimanapun objektivitas diusahakan, ia akan tenggelam dalam subjektivitas manusia yang menggambarkan sejarah. Karena untuk menjadi sejarah, objek tersebut haruslah ditafsirkan oleh subjek. Objek yang ingin menggambarkan dirinya tidak dapat berbicara sendiri, tetapi berbicara melalui medium subjek. Karena itu, unsur subjektif akan lebih banyak mendapatkan kesempatan berbicara.²³

Contoh yang dapat diungkap di sini, misalnya mengenai sejarah Diponegoro. Sejarah Belanda mengatakan bahwa Diponegoro adalah seorang pemberontak, penghasut rakyat, yang mengorbankan peperangan karena hawa nafsu ingin berkuasa, memaksa rakyat yang suka

²⁰Ibid., 6-14.

²¹Jelius Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Ombak, 2007), 7.

²²Aam Abdillah, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 29-30.

²³Sidi Gazalba, *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu* (Jakarta: Bhartara Karya Aksara, 1981), 8.

pada Belanda untuk memerangi Belanda. Namun, ternyata Diponegoro versi sejarah Indonesia dideskripsikan dengan hal yang bertentangan. Sejarah Indonesia melukiskan Diponegoro sebagai seorang yang patriot, kesatria yang tidak ingin berkuasa, mengangkat senjata karena dipaksa Belanda, berperang dengan menegakkan keadilan, menegakkan kebenaran *kalimat Allâh*, dan rakyat berdiri di belakangnya karena yakin akan kebenarannya.²⁴

Dalam tradisi Islam, dikenal sejarah versi Sunnî dan Shî'ah. Meskipun keduanya mengkaji objek yang sama, tetapi ternyata hasil sejarah yang dikisahkan berlainan. Hal ini disebabkan faktor subjektif masing-masing. Ambil contoh saja misalnya mengenai sejarah penurunan kekhalifahan 'Alî b. Abî Tâlib. Bagi kalangan Shî'ah, 'Alî merupakan pihak yang dizalimi. Ia diturunkan secara paksa dari kekhalifahannya oleh para sahabat Nabi, terutama Mu'âwiyah dengan cara-cara yang tidak dapat dibenarkan.²⁵ Akan tetapi, pendapat tersebut berbeda dengan pendapat yang digagas di kalangan Sunnî. Dengan berbagai cara, mereka berusaha melindungi reputasi para sahabat. Kalangan Sunnî menilai Mu'âwiyah memerangi dan merebut jabatan khalifahannya bukan karena ia tidak menerima kepemimpinan 'Alî dan mengklaimnya untuk dirinya sendiri, akan tetapi karena menurut Mu'âwiyah, 'Alî bertanggungjawab atas pembunuhan 'Uthmân dan menganggap dia benar dalam hal ini.²⁶

2. Kritik Hadis Versi Sejarawan

a. Definisi Hadis

Sudut pandang sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan seseorang. Latar belakang keilmuan ini menjadi pijakan utama untuk menilai eksistensi sesuatu, selain konsepsi yang telah tertanam sebelumnya dalam pikiran. Jika latar belakang keilmuan berbeda, maka sangat dimungkinkan hasil pemikiran yang dimunculkan pun bisa berlainan. Begitu pula dalam mendefinisikan sesuatu. Sehingga bisa dikatakan bahwa definisi yang berbeda akan muncul dari orang yang mempunyai latar belakang keilmuan yang tidak sama.

²⁴Ibid., 6.

²⁵Azra "Memahami Sejarah", x-xi.

²⁶Jabali, *Sahabat Nabi*, 71.

Terkait dengan hal ini, menurut mayoritas ahli hadis, hadis merupakan sinonim dari sunah.²⁷ Mereka memahaminya sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad, baik perkataan, perbuatan, ketetapan, maupun sifat-sifat beliau. Definisi ini diambil karena menurut ahli hadis, Nabi adalah Imam yang memberi petunjuk dan penuntun yang memberikan nasihat, yang diberitakan oleh Allah sebagai teladan dan figur umat Islam.²⁸

Namun demikian, definisi agak berbeda disebutkan oleh Aḥmad Amîn. Dalam *Fajr al-Islâm*, ia mendefinisikan hadis sebagai sesuatu yang datang dari Nabi, baik perkataan, perbuatan, maupun ketetapan beliau. Pasca masa Nabi, hal tersebut dikumpulkan ke dalam (pengertian) hadis sebagai sesuatu yang datang dari sahabat, sebab sahabat merupakan orang yang banyak bergaul dengan Nabi yang mendengar perkataan dan menyaksikan perbuatan beliau, yang kemudian menceritakan apa yang mereka lihat dan dengar. Kemudian datang masa tabi'in, yang mereka bergaul dengan sahabat, mendengar dari mereka, dan melihat perbuatan mereka. Maka, kata Amîn, *akhbâr* (berita) yang datang dari Nabi dan sahabat beliau itulah yang dinamakan hadis.²⁹

Definisi di atas merupakan definisi secara historis, yang dipengaruhi oleh latar belakang Amîn sebagai seorang ahli sejarah. Secara lebih ringkas, Amîn menjelaskan bahwa hadis adalah berita yang mencakup segala apa yang datang dari Nabi, berupa perkataan, perbuatan, dan ketetapan beliau, serta mencakup pula apa yang datang dari sahabat sebagai generasi yang pernah mengamati segala aktivitas dan perilaku Nabi.³⁰ Amîn menyadari bahwa hadis tidak dapat didoktrin secara teologis berasal dari Nabi Muhammad *an sich*, tetapi sahabat juga memiliki peran untuk membentuk hadis, sebab merekalah yang melihat langsung gerak-gerik Nabi dalam kehidupannya.

Sementara Ḥusayn Haykal dan Fu'ad Jabali terlihat tidak menjelaskan secara eksplisit mengenai definisi hadis dalam pandangannya. Sepertinya mereka seirama dengan definisi yang lazim

²⁷Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 18.

²⁸Ibid., 13-14.

²⁹Dalam perkataannya, Amîn menyamakan antara hadis dan sunah. Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1975), 208.

³⁰Soebahar, *Menguak Fakta*, 94-95.

diungkapkan dalam kajian hadis. *Hayât Muḥammad* karya Haykal memang membahas problematika hadis dalam beberapa bagian bukunya, yang dilakukan guna membangun argumentasi dalam rangka menjawab kritikan beberapa kalangan bahwa dirinya dianggap mengabaikan data-data yang tertera dalam kitab-kitab sejarah dan kitab-kitab hadis.³¹ Hanya saja, tidak dikemukakan definisi hadis secara konkret sebagaimana yang dituliskan oleh Aḥmad Amîn.³² Sementara itu, *The Companions of the Prophet* karya Fu'ad Jabali membicarakan mengenai peran sahabat Nabi dalam pertentangan fraksi politik dalam Islam di masa-masa awal dan tidak menganalisis hadis secara intens.

b. Metode Kritik Hadis Versi Sejarawan

Kritik hadis dan kritik sejarah memang tidak sama sepenuhnya, meskipun konten yang dijadikan objek adalah sama-sama berita. Beberapa perbedaan antara keduanya, sebagaimana disebutkan al-Jawâbî, adalah: [1] hadis yang bersumber Nabi apabila sudah terbukti *ṣahîḥ*, maka dapat diterima sedangkan teks sejarah belum tentu diterima; [2] subjek yang menguraikan berita dalam hadis adalah periwayat (*raḥwâl*) sedang dalam sejarah adalah pengarang, yang keduanya memiliki karakteristik yang berlainan; [3] ada beberapa tahapan metode sejarah yang tidak ditemukan dalam hadis, seperti menentukan kepribadian pengarang, membatasi periode kodifikasi dan tempatnya; [4] metode sejarah mengkaji tentang tujuan pengarang, keadilan, dan kejujurannya, namun pengarang dalam hadis adalah Nabi Muhammad sendiri yang bertujuan untuk menyebarkan risalah Tuhan dan kajian terkait keadilan dan kejujuran diarahkan pada periwayat hadis; [5] ahli sejarah menyusun sejarah dan menjabarkannya sehingga menjadi cerita yang logis, tetapi hadis hanya ditransmisikan Nabi tanpa disertai dengan penyusunan.³³

Berikut merupakan perbedaan yang mencolok dari kritik hadis menurut sejarawan, yang dielaborasi dari tiga orang sejarawan yang menjadi objek kajian dalam tulisan ini. Kajian ini akan menggambarkan bagaimana pemikiran sejarawan yang cenderung berlainan dengan ahli

³¹Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Hayât Muḥammad* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2001), 64-70.

³²Amîn mendiskusikan problematika hadis dalam beberapa bagian dalam bukunya. Lihat, Amîn, *Fajr al-Islâm*, 208-224.

³³al-Jawâbî, *Jubûd al-Muḥaddithîn*, 495.

hadis. Ada dua perbedaan yang signifikan, yakni pandangan mereka terkait posisi sahabat Nabi dan kekritisan pada matan hadis.

1) Kritis pada Sahabat Nabi

Dalam tradisi kritik hadis, semua informan hadis harus diteliti satu persatu. Jika terbukti salah satu informan cacat atau mendapat opini buruk dari orang lain yang memiliki kredibilitas di bidang *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, maka hadis yang diriwayatkannya pun memperoleh justifikasi buruk. Namun, penelitian terhadap informan ini tidak berlaku pada sahabat, dan inilah yang dianut oleh kalangan Sunnī.³⁴ Figur sahabat seolah terkunci rapat dari segala macam opini-opini negatif dan hanya bisa dilekatkan dengan opini yang positif saja. Mereka berargumentasi pada sebuah diktum yang sangat terkenal "*kull ṣaḥābah 'udūl*", yang didasarkan atas berbagai macam ayat Alquran dan juga hadis Nabi yang menunjukkan keutamaan sahabat.³⁵

³⁴Menurut penuturan al-Azamī, keyakinan seluruh sahabat adil merupakan pendapat dari mayoritas ulama, seperti pendiri mazhab empat, yakni Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfiʿī, dan Aḥmad b. Ḥanbal, juga dianut oleh seluruh ahli hadis seperti al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, al-Nasāʿī, al-Tirmidhī, Ibn Maʿīn, dan lain sebagainya. Ulama salaf dan mayoritas ulama khalaf pun mengikuti pandangan ini. Dengan demikian, secara ringkas dapat dikatakan bahwa seluruh ulama kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunnī) berpandangan adanya keadilan pada seluruh sahabat Nabi. Keyakinan ini berbeda dengan beberapa sekte lainnya dalam Islam, seperti Mu'tazilah, Khawārij, dan Shī'ah. Dari deretan pemikir modern yang mengikuti pandangan tersebut, misalnya Ṭaha Ḥusayn dan Aḥmad Amin. Di antara ayat-ayat yang menjadi argumentasi tekstual ulama Sunnī adalah QS. Āli 'Imrān: 110, QS. al-Baqarah: 143, QS. Āli 'Imrān: 172, QS. al-A'rāf: 156, QS. al-Wāqī'ah: 12, QS. al-Anfāl: 64, QS. al-Ḥashr: 9, QS. al-Ḥadīd: 10, QS. al-Fath: 18, QS. al-Tawbah 100, dan QS. al-Tawbah 117. Lihat, al-Azamī, *Manhaj al-Naqd*, 105-108.

³⁵Kalangan Sunnī berlainan dengan kalangan Shī'ah yang mengingkari adanya keadilan seluruh sahabat Nabi. Bagi mereka, keadilan sahabat tidak dapat digeneralisir, sehingga kapasitas mereka tetap harus diuji seperti yang dilakukan pada informan lainnya. Sebagaimana kalangan Sunnī yang menjadikan Alquran dan hadis sebagai basis argumentasinya, kalangan Shī'ah juga melakukan hal serupa. Mereka berargumentasi dengan QS. al-Jumu'ah: 11, QS. al-Tawbah: 25, dan Āli 'Imrān: 155 serta beberapa hadis dari kitab-kitab yang menjadi pegangan kalangan Sunnī. Amir Mahmud, "Adālat al-Ṣaḥābah dalam Perspektif Sunnī dan Shīah", *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 4, No. 2, Desember 2014, 335-336.

Ibn Abî Ḥatim al-Râzî (w. 327 H./938 M.), salah seorang sarjana terkemuka dalam kajian *al-jarḥ wa al-ta'dîl* menyatakan bahwa semua sahabat itu terpelihara dari keraguan, kebohongan, kesalahan, kekeliruan, kebimbangan, dan kesombongan, sehingga tidak perlu diteliti.³⁶ Namun, hal yang lebih ekstrem adalah munculnya perkataan yang mengaitkan diktum ini dengan kesesatan (zindiq), misalnya Abû Zur'ah al-Râzî (w. 264 H./877 M.) yang pernah menulis dengan cukup keras:

“Jika kamu melihat orang yang mengkritik seorang saja sahabat Rasulullah saw., ketahuilah bahwa mereka itu zindiq. Karena Rasul benar, Alquran pasti benar, dan apa yang dibawanya benar. Semua itu disampaikan pada kita oleh sahabat Nabi. Mereka bermaksud untuk mengecam saksi-saksi agama kita untuk membatalkan al-Kitab dan al-Sunnah. Merekalah orang-orang zindiq, yang lebih pantas mendapat kecaman.”³⁷

Sebenarnya jika ditelaah lebih dalam lagi, maka akan tergambar bahwa diktum keadilan semua sahabat sangat kontroversial, sebab kalangan Shî'ah dan Mu'tazilah menolak diktum ini. Kalangan Shî'ah menolak disebabkan karena memang terdapat pertentangan politik di kalangan sahabat yang dahsyat pada masa Islam awal, yang bagi mereka telah merenggut hak 'Alî sebagai khalifah. Dalam konsepsi keagamaan Mu'tazilah sendiri, hadis dipandang tidak bisa dijadikan sebagai sumber yang otoritatif bagi pengetahuan, sebab hanya mengandung pengetahuan yang bersifat spekulatif (*naẓari*), yang diakibatkan mayoritas berstatus *ahād*.³⁸

Dalam *The Companions* karya Fu'ad Jabali, definisi sahabat terlihat mengalami perkembangan yang signifikan. Awalnya, menurut Anas b. Mâlik (w. 90-93 H./708-711 M.), makna sahabat hanya mencakup orang yang pernah bersama Nabi dalam waktu yang panjang. Kemudian,

³⁶Jalaluddin Rahmat, “Sahabat Nabi Kemusykilan Sejarah” dalam Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), xvii.

³⁷Ibid., xvii-xviii.

³⁸Ibn Ḥazm sebagaimana dikutip al-Ṣibâ'î menyatakan bahwa teolog muslim dari kalangan Mu'tazilah menolak penggunaan hadis *ahād* sebagai sumber pengetahuan, sebab memungkinkan adanya manipulasi dan kekeliruan. Musthafa al-Sibai, *al-Hadis sebagai Sumber Hukum: Kedudukan al-Sunnah dalam Pembinaan Hukum Islam*, terj. Jafar Abdul Muhith (Bandung: Diponegoro, 1993), 282.

muncul Sa'īd b. al-Musayyab (w. 94 H./713 M.) yang menganggap sahabat adalah orang yang pernah tinggal bersama Nabi selama satu atau dua tahun dan ikut berperang bersama Nabi sebanyak satu atau dua kali. Definisi ini lalu berkembang sebagaimana diutarakan oleh Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H./855 M.) dengan "Siapapun yang bersama (*sahiba*) Nabi selama satu tahun, atau satu bulan, atau satu hari, atau sesaat, atau sekedar melihatnya (*ra'ā*)". Ada pula Alī b. al-Madīnī (w. 258 H./871-872 M.) yang memaparkan dengan definisi "Siapapun yang bersama Nabi atau melihatnya, walaupun hanya sebentar dalam sehari". Imam al-Bukhārī melihat adanya kelemahan dalam definisi ini lantas menambahkan kata "Dan dia dalam keadaan Islam". Pasca al-Bukhārī, para ahli hadis masih melihat adanya kelemahan, maka mereka menggunakan kata yang lebih netral, yaitu bertemu (*laqiy*) sebagai pengganti kata bersama (*sahiba*) atau melihat (*ra'ā*) untuk menyelesaikan kesahabatan Ibn Ummi Maktūm yang buta dan juga menambahkan kata "wafat dalam keadaan Islam" untuk menghindari sahabat yang murtad dan wafat sebelum kembali masuk Islam.³⁹

Pergeseran makna sahabat di atas mengisyaratkan adanya sebuah anomali sekaligus pesan akademik agar analisis terhadap periwayat tidak berhenti pada figur sahabat Nabi. Meskipun secara normatif, sahabat menuai banyak pujian dalam Alquran dan hadis, akan tetapi secara historis sebagian dari mereka terlibat dalam sengketa politik dan kekuasaan pada era Islam awal. Di samping itu, sebagai manusia, mereka juga tidak terlepas dari kesalahan atau *human error* yang berpotensi merubah "pesan Nabi." Disadari atau tidak, para sahabat adalah informan penting dalam proses transmisi hadis, terutama hadis-hadis yang bersifat *fi'lī* (perilaku). Oleh karenanya, dalam perspektif sejarawan, amat riskan jika analisis kritis terhadap mereka diabaikan begitu saja. Dalam tinjauan ilmu sejarah, seperti diungkapkan Syuhudi Ismail, pendapat mengenai adanya sifat adil pada seluruh sahabat merupakan sebuah kelemahan.⁴⁰

Untuk itulah, dalam perspektif sejarawan, studi kritis pada sahabat juga perlu dilakukan, dan bukan hanya diperuntukkan pada

³⁹Jabali, *Sahabat Nabi*, 44-49.

⁴⁰Ismail, *Kaidah Kesahaban*, 241.

periwat non-sahabat saja. Bagi Fu'ad Jabali, sahabat merupakan manusia merupakan manusia biasa dan bukan manusia yang sempurna. Mereka dapat berbuat kesalahan dan memiliki keterbatasan dalam beragama. Terlebih lagi tidak semua sahabat hidup terus-menerus dengan Nabi, sehingga tingkat keagamaannya pun beragam. Ia juga tidak sepatutnya dengan pendapat ahli hadis bahwa semua sahabat itu adil, meskipun dalam tulisannya tidak dipaparkan secara eksplisit.⁴¹

Dalam bukunya, Fu'ad Jabali menganalisis peristiwa perang siffin yang pernah terjadi di dunia Islam. Kesimpulan yang diperoleh Jabali, sebagaimana disebutkan Azyumardi Azra, adalah perang siffin merupakan perang antara orang-orang yang masuk Islam lebih dulu (pendukung 'Alî) melawan orang-orang yang masuk Islam belakangan (pendukung Mu'âwiyah), atau juga bisa dikatakan perang antara orang yang mendukung ajaran dan semangat kenabian dengan orang-orang yang ingin mengubahnya. Di samping itu, muncul juga konklusi pada tulisan berikutnya, yakni perang siffin adalah peperangan antara kalangan yang terkayakan dan terelitkan (pendukung 'Alî) melawan orang-orang yang termiskinkan dan termarginalkan (pendukung Mu'âwiyah) karena prinsip kenabian yang diusung 'Alî.⁴²

Dari pemikiran Fu'ad Jabali tersebut dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa sahabat Nabi perlu juga mendapat analisis kritis. Inilah yang menjadi pembeda yang cukup kentara antara seorang ahli hadis dan ahli sejarah. Ahli hadis “tidak berani” menyentuh otoritas sahabat, sedangkan ahli sejarah “berani” bersentuhan langsung dengannya. Terkait dengan hadis Nabi, bagi sejarawan, informan dari generasi sahabat bukan menjadi barang sakral yang tidak dapat disentuh, tetapi ia adalah manusia yang memiliki keterbatasan dan tidak dapat terhindar dari sifat-sifat kemanusiaannya. Oleh karenanya, berpijak pada pola pikir seperti ini, dalam perspektif sejarawan, informan dari kalangan sahabat harus diteliti juga, sebagaimana informan hadis yang lainnya.

Pemikiran serupa juga diungkapkan oleh Ahmad Amîn dalam *Fajr al-Islâm*. Menurut penuturan Amîn, para sahabat sendiri di zamannya sebenarnya saling mengkritik (meneliti) di antara sesama. Mereka

⁴¹Nur Fadlilah, “Keadilan Sahabat Nabi dalam Perspektif Fu'ad Jabali”, *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, Juni 2012, 113 dan 124.

⁴²Azra, “Memahami Sejarah”, xi.

memposisikan sebagian pada posisi yang lebih tinggi dari sebagian lainnya yang berada di posisi yang diteliti. Jika di antara para sahabat tersebut meriwayatkan suatu hadis, maka sahabat yang lain selalu meminta adanya pembuktian atas kebenarannya.⁴³ Dalam realitasnya, para sahabat Nabi memang terkadang saling mengkritik satu dengan lainnya terkait periwayatan hadis karena sangat berhati-hati dalam menjaga sabda Nabi, dan yang paling kritis dalam berinteraksi dengan hadis adalah ‘Â’ishah, isteri Nabi.⁴⁴

Bagi Aḥmad Amîn, para sahabat Nabi bagaimanapun juga tetaplah seorang manusia. Tidak semua dari mereka jujur dan dapat dipercaya. Oleh karenanya, predikat keadilan sahabat bukanlah sesuatu hal yang menyeluruh pada sahabat Nabi. Betapapun hebatnya mereka, sebenarnya masih menyimpan cela. Dengan demikian, perlu dilakukan kajian ulang terhadap diktum *kull ṣaḥâbah ‘udûl*, dan menempatkan sahabat sebagai objek penelitian yang lazim untuk mengetahui keadilan mereka.⁴⁵

Perlu diketahui bahwa analisis kritis dalam pemikiran sejarawan tidak berorientasi pada kajian *al-jarḥ wa al-ta’dîl* sebagaimana yang digagas kalangan ahli hadis, tetapi lebih diarahkan pada kritik sumber sejarah yang lazim digunakan dalam proses mengkonstruksi sejarah dengan target mencari sebuah kepastian tentang kebenaran informasi yang ditulis atau disampaikan, sebagaimana kritik sejarawan Ibn Khaldûn.⁴⁶ Terkait dengan sahabat Nabi, maka berarti sahabat menjadi figur yang paling rentan untuk dikritik, sebab mereka merupakan sumber awal sejarah hadis. Di tangan merekalah hadis diformulasikan, yang kemudian diedarkan pada generasi setelahnya.

⁴³Amîn, *Fajr al-Islâm*, 216.

⁴⁴‘Â’ishah beberapa kali mengkritik hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abû Hurayrah, juga mengkritik hadis ‘Umar b. al-Khaṭṭâb, ‘Abd Allâh b. ‘Umar, dan Jâbir b. ‘Abd Allâh. Lihat, al-Idlibî, *Manhaj Naqd*, 108-128.

⁴⁵Ilham Ramadan Siregar, “Kritik Sejarah terhadap Hadis Menurut Aḥmad Amîn Analisis terhadap Kitab *Fajr al-Islâm*”, *al-Tabdis: Journal of Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2017, 58.

⁴⁶Abbas, *Kritik Matan Hadis*, 51.

2) Pentingnya Kritik Matan

Terdapat sebagian ulama yang mengkritik kalangan ahli hadis sebagai golongan yang tidak mengindahkan kritik matan. Mereka dipandang hanya menggunakan kacamata telaah hadis dengan kritik sanad semata. Nama-nama seperti Maḥmūd Abū Rayyah, ‘Abd al-Mun‘im al-Bāhī, dan Muḥammad al-Ghazālī termasuk beberapa ulama yang berpendapat seperti itu.⁴⁷ Sebagian orientalis juga mempunyai pendapat serupa, seperti Ignaz Goldziher yang kemudian melahirkan pendekatan kritik matan baru.⁴⁸ Bagi kalangan ini, para ahli hadis dianggap hanya mengoleksi hadis tanpa memahami secara kritis konten yang dibawakan oleh hadis tersebut, atau sebagaimana sindiran para teolog dari sekte Mu‘tazilah yang memberikan gelar pada ahli hadis sebagai ‘*ḥawāmīl asfarā’* (unta-unta pemikul kertas).⁴⁹

Meskipun terdapat pembelaan dari sebagian ahli hadis bahwa mereka juga melakukan kritik matan dengan kualifikasi tidak adanya *shādh* dan ‘*illah* dalam kriteria kesahihan hadis, adanya metode untuk mendeteksi hadis palsu dari aspek matan, serta penegasan hubungan yang erat antara kualitas sanad dengan kualitas matan.⁵⁰ Namun, kualifikasi seperti itu dirasa kurang mencukupi sebagai media kritik matan karena masih bertumpu pada sanad. Menyikapi hal ini, para pemikir kontemporer memberikan solusi berupa tawaran metodologis dengan pendekatan lain untuk lebih mendekati pada matan hadis, semisal Muḥammad al-Ghazālī dengan pemahaman hadis integratif ala *fuqahā’*.⁵¹

Para sejarawan tidak ubahnya seperti kalangan pengkritik ahli hadis tersebut. Menurut Aḥmad Amīn, kalangan ahli hadis kurang memberikan atensi pada matan dan hanya berorientasi pada sanad saja.

⁴⁷Ibid., 49.

⁴⁸Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. 2, terj. C.R. Barber dan S.N. Stren (London: George Allen & Unwin LTD, 1971), bagian hadith.

⁴⁹al-Idlibī, *Manhaj Naqḍ*, 10.

⁵⁰Para ulama hadis sebenarnya menggunakan akal dalam mengkritik hadis. Hanya saja, akal tersebut dipergunakan secara proporsional dalam pandangan mereka. Mereka juga memiliki mekanisme tersendiri. Lihat, Lalu Heri Afrizal, “Selisik atas Metodologi Kritik Matan Ulama Hadis”, *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14, No. 2, September 2016, 191-218.

⁵¹Muḥammad al-Ghazālī, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Konteksual*, terj. Muḥammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1992).

Mereka jarang memberikan kritik secara internal, berupa kritik matan yang dikaitkan dengan sesuatu yang tidak berkesesuaian dengan situasi yang digambarkan di dalamnya, suatu kejadian historis yang saling bertentangan, sejenis penuturan kalimat falsafi yang berlainan dengan redaksional Nabi, menyerupai statemen fiqh, dan lain sebagainya.⁵² Contoh hadis yang dipermasalahkan Amîn misalnya, tentang “Tidak ada lagi di muka bumi ini setelah 100 tahun jasad yang terlahirkan” dan “Barangsiapa yang setiap pagi makan tujuh buah kurma Ajwa, maka racun dan sihir tidak akan mempan kepadanya pada hari itu sampai malam”.⁵³ Bagi Amîn, hadis pertama tidak sesuai dengan fakta empiris, karena kenyataannya sampai saat ini banyak manusia yang masih hidup, sedangkan hadis kedua tidak dapat dikatakan otentik sebab para ahli hadis tidak pernah menguji kandungan makna yang terkandung dalam hadis tersebut dengan eksperimen kimiawi atau hanya sekedar melalui pengalaman.⁵⁴

Sementara itu, dengan mengutip pendapat Ibn Khaldûn (w. 1406), menurut Husayn Haykal kriteria untuk menguji matan hadis adalah Alquran, shari‘ah, dan rasio atau panca indera. Metode inilah yang dianggap olehnya sebagai kaidah kritik ilmiah modern.⁵⁵ Secara tegas, Ibn Khaldûn yang dikutip Haykal menyatakan:

“Saya tidak percaya akan kebenaran sanad sebuah hadis, juga tidak percaya akan kata-kata seorang sahabat terpelajar yang bertentangan dengan Alquran, sekalipun ada orang-orang yang memperkuatnya. Beberapa pembawa hadis dipercayai karena keadaan lahirnya yang dapat mengelabui, sedang batinnya tidak baik. Kalau sumber-sumber itu dikritik dari segi matan (teks), begitu juga dari segi sanadnya, tentu akan banyaklah sanad-sanad yang akan gugur karena matan. Orang sudah mengatakan bahwa tanda hadis *mandû‘* itu ialah yang bertentangan

⁵²Amîn, *Fajr al-Islâm*, 217.

⁵³Ibid.

⁵⁴Nurmahni, “Ahmad Amin: Kritik dan Pemikirannya tentang Hadis”, *Jurnal Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2011, 85. Hal yang menyebabkan Amîn menolak hadis-hadis tersebut adalah karena cara berpikrinya yang tekstual dalam menyikapi hadis yang *musbkil*. Namun, apabila hadis-hadis tersebut dipahami dengan pemahaman non-tekstual, maka bisa berakibat pada penerimaan otentisitasnya.

⁵⁵Haykal, *Hayât Muḥammad*, 67.

dengan kenyataan Alquran atau dengan kaidah-kaidah yang sudah ditentukan oleh hukum agama (sharī'ah) atau dibuktikan oleh akal atau panca indera dan ketentuan-ketentuan aksioma lainnya.”⁵⁶

Salah satu hadis yang mendapatkan perhatian Haykal adalah mengenai isu *Gharâniq*.⁵⁷ Dikisahkan, bahwasanya Rasul saw. membaca surah an-Najm. Tatkala sampai pada kalimat “Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap al-Latta dan al-Uzza, dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah?) (QS. al-Najm[53]: 19-20)”, syaitan menyusupkan perkataan pada lisan Nabi Muhammad. “Itulah *al-Gharâniq* yang mulia dan syafaat mereka sungguh diharapkan.” Lalu beliau bersujud dan merekapun bersujud. Kemudian Allah menurunkan ayat: “Dan kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasulpun dan tidak seorang Nabi, melainkan apabila ia mempunyai suatu keinginan, syaitan pun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Hajj[22]: 52).⁵⁸

Cerita *Gharâniq* diyakini kebenarannya oleh Ibn Hajar, sebab mempunyai banyak jalur dan mempunyai dasar.⁵⁹ Namun dalam pandangan Haykal, cerita yang biasa dituturkan oleh orientalis tersebut sangat jelas terdapat kontradiksi. Cerita tersebut berlawanan dengan sifat kesucian setiap nabi dalam menyampaikan risalah Tuhan. Haykal menyangkan dikutipnya cerita *Gharâniq* ini oleh beberapa ahli sejarah dan ahli tafsir di lingkungan umat Islam.⁶⁰ Ia lebih menyetujui pendapat Ibn Ishâq yang menegaskan bahwa cerita-cerita tersebut adalah hasil kreasi orang-orang zindik yang ingin merusak ajaran Islam.⁶¹

⁵⁶Ibid.

⁵⁷Ibid., 65 dan 175-182.

⁵⁸Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 79-80.

⁵⁹Ibid., 80.

⁶⁰Haykal, *Hayât Muḥammad*, 176.

⁶¹Ibid., 65.

Metode Ahli Hadis *vis a vis* Metode Sejarawan: Sebuah Refleksi Kritis

Harus diakui bahwa metode analisis sanad yang dipakai oleh ahli hadis memang cukup bagus dan layak mendapatkan apresiasi yang tinggi. Secara historis, metode ini bersumber dari informasi seorang tabiin, Ibn Sîrîn (w. 110 H./728 M.) yang terekam dalam koleksi Muslim:

“Mereka dulu tidak terbiasa bertanya tentang sanad, tetapi ketika fitnah terjadi, mereka berkata: sampaikanlah pada kami nama-nama informanmu. Maka, apabila mereka ini adalah ahli sunnah, maka hadis-hadis mereka diterima, tetapi jika mereka adalah ahli bidah, maka hadis-hadis mereka tidak diterima.”⁶²

Dari penjelasan di atas, dipahami bahwa metode analisis sanad lahir dalam periode yang dekat dengan tradisi Nabi, yaitu masa tabiin, yang merupakan implikasi dari massifnya pemalsuan hadis atas nama Nabi akibat sengketa politik dan pertikaian orang-orang yang hidup pada masa itu. Pertikaian ini dalam sejarahnya memunculkan berbagai macam aliran dan sekte dalam Islam. Sebagian kalangan melegalkan untuk membuat doktrin tertentu, yang kemudian dikaitkan dengan otoritas masa lalu, yaitu para sahabat dan Nabi. Berpijak dari aspek itu, maka kepribadian informan dalam periwayatan hadis kemudian menjadi tolak ukur utama dalam penentuan otentisitas hadis.

Setelah itu, informasi dalam statemen Ibn Sîrîn dikembangkan oleh generasi selanjutnya sampai masa kodifikasi yang harus memilih dan memilah hadis-hadis yang otentik untuk dimasukkan dalam koleksinya. Meski demikian, jika dilacak secara tekstual, metode tersebut terkadang tidak dicantumkan secara eksplisit oleh para kolektor, misalnya Imam al-Bukhârî, yang koleksinya diakui sebagai kitab hadis yang tingkatannya paling tinggi, ternyata metode pengumpulan hadis-hadis sahihnya baru terkuak setelah diteliti oleh dua sarjana muslim yang hidup pada abad keenam hijriah, yaitu al-Ḥazamî dan al-Maqdîsî.⁶³

⁶²Riwayat ini mempunyai jalur sanad: Muslim – Abû Ja‘far Muḥammad b. al-Ṣabbah – Ismâ‘îl b. Zakaryâ – ‘Âṣim – Ibn Sîrîn. Lihat, Muslim b. al-Ḥajjâj, *al-Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1, 11.

⁶³Indal Abror “al-Jami’ Kitab Shahih al-Bukhari” dalam M. al-Fatih Suryadilaga (ed.) *Studi Kitab Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), 48.

Salah seorang ulama yang dapat menyusun kaidah keshahihan hadis secara sistematis adalah Abû ‘Amr ‘Uthmân b. ‘Abd al-Rahmân al-Shahruzûrî (w. 643 H./1245 M.), yang dikenal dengan Ibn al-Şalâh, sang pendekar hadis pada abad ke-7 Hijriyah. Dalam pandangannya, hadis yang otentik adalah hadis-hadis yang sanadnya bersambung (*ittişâl al-sanad*), ditransmisikan oleh periwayat yang mempunyai kredibilitas (*‘âdil*), dan berintelektualitas tinggi (*dâbi’*) sampai akhir sanad, serta tidak memiliki kejanggalan (*shâdh*) dan cacat (*‘illah*).⁶⁴

Kriteria dari Ibn al-Şalâh di atas menjadi sangat superior dan dianggap sebagai pegangan bagi setiap peneliti hadis Nabi. Apabila seorang peneliti hendak mengetahui mana hadis otentik dan yang palsu, maka lima kriteria di atas wajib digunakan. Meskipun demikian, konsepsi utuh kelima kriteria tersebut tidak dipahami secara sama oleh para sarjana. Premis mayor memang boleh jadi sama satu dengan yang lainnya, akan tetapi premis minornya cenderung berbeda.⁶⁵ Sebagian dari mereka mempunyai persepsi yang berbeda pada masing-masing poin, sehingga tidak jarang timbul hasil yang berlainan walaupun metode yang dipakai sama.

Pada masa modern, terbentuk pemikiran dari sebagian sarjana yang mengatakan bahwa lima kriteria yang dipakai ahli hadis hanya berorientasi pada sanad belaka, tanpa mempertimbangkan konten (*matn*) yang dibawanya. Maka, sebagian ahli hadis merespon dengan menyusun kriteria-kriteria kritik matan yang berlaku di kalangan *muhaddithîn*,⁶⁶ atau mereformulasi bentuk kriteria kritik matan yang seharusnya diterapkan di kalangan *muhaddithîn*.⁶⁷ Langkah ini dinilai tepat untuk menjawab tuduhan bahwa ahli hadis hanya mentikberatkan pada kajian sanad semata dan kurang mempertimbangkan kesahihan matan.

⁶⁴Al-Khaṭīb, *Uşûl al-Ḥadīth*, 304. Al-Shahruzûrî, *Ma’rifat Anwâ’ ‘Ilm*, 79.

⁶⁵Kajian mengenai premis mayor dan premis minor dalam kaidah kesahihan sanad, lihat Ismail, *Kaidah Kesahihan*, 123-158.

⁶⁶Contoh tulisan yang termasuk kategori ini misalnya Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *Jubūd al-Muhaddithîn fī Naqd al-Matn al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf* dan Ḥasjim Abbas dengan *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddsin dan Fuqaha*.

⁶⁷Misalnya Şalâh al-Dīn b. Aḥmad al-Idlibī, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamâ’ al-Ḥadīth al-Nabawī*.

Dari urutan kronologis yang telah didiskusikan di atas, terlihat ada pergerakan dan perkembangan dari satu masa ke masa selanjutnya, atau dengan kata lain pemikiran yang muncul tidak stagnan dan terus berubah seiring dengan laju perkembangan masa itu sendiri. Setiap masa mempunyai cara berpikir sendiri sesuai dengan pergolakan pemikiran yang terjadi pada masa itu. Perkembangan masa mempengaruhi pola pikir yang ditimbulkannya. Oleh sebab itu, sebuah produk pikiran manusia tidak layak apabila dianggap sakral dan tidak dapat disentuh oleh produk pemikiran baru.

Amin Abdullah, dengan mengutip teori Thomas Kuhn, menegaskan pentingnya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam menelaah teori-teori keagamaan, sebab sebuah ilmu akan selalu mengalami penyempurnaan dari masa ke masa. Secara tegas, ia berkata dalam salah satu tulisannya:

“Menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural sciences* maupun *social sciences*, selalu mengalami apa yang disebut *shifting paradigm* (pergeseran gugusan pemikiran keilmuan). Kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Yang penulis maksud bersifat historis adalah terikat oleh ruang dan waktu, terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan perkembangan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Dengan begitu, sangat dimungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan mandeg dengan sendirinya alias bersifat statis. *Islamic Studies* dalam artian kegiatan keilmuan sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk dapat diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan dengan semangat zaman yang mengitarinya”⁶⁸

Terkait dengan metode kritik hadis, kiranya pola pikir *shifting paradigm* juga dapat digunakan, sehingga metode yang dicuatkan oleh para sejawaran dapat menjadi pengembangan dan penyempurnaan bagi metode kritik hadis yang ada selama ini. Dengan hal ini, maka studi hadis

⁶⁸M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 102.

akan lebih berkembang dan kelemahan-kelemahan yang melanda kritik hadis selama ini dapat dinetralisir. Metode kritik hadis yang selama ini terbakukan dalam berbagai kitab ilmu hadis bukanlah produk *taken for granted*. Ia bisa menerima perubahan-perubahan yang konstruktif. Terkait dengan ini, pemikiran sejarawan bisa digunakan sebagai penyempurna atas kritik hadis yang memang telah terbentuk dengan cukup rapi dan sistematis. Cara berpikir seperti ini bukan berupaya untuk mendekonstruksi kritik hadis dalam keserjanaan muslim, tetapi hanya bertujuan untuk melakukan upaya rekonstruksi terhadap bangunan metodologi yang menyimpan kelemahan.

Kelemahan ini terlihat misalnya ketika Abû Hurayrah menyampaikan hadis Nabi. Secara kuantitas, menurut Şalâh al-Dîn al-Idlibî, Abû Hurayrah merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis Nabi. Namun hal yang aneh adalah, tertulis dalam sejarah bahwa ia termasuk orang yang terlambat masuk Islam dan hanya bersama Nabi selama tiga tahun saja. Diriwayatkan, hadis yang diambil dari dirinya berkisar lima ribu hadis. Akan tetapi, dalam banyak riwayat, dia tidak menjelaskan pendengaran langsung dari Nabi, bahkan sebagian besar diperolehnya dari sahabat-sahabat lain yang lebih dulu masuk Islam.⁶⁹

Masih menurut al-Idlibî, Abû Hurayrah dalam meriwayatkan hadis cukup serampangan, yang mengakibatkan dirinya mudah terjerumus pada kekeliruan, khususnya yang berhubungan dengan nama-nama tempat atau redaksi kata yang kurang jelas didengar oleh para sahabat, yang Abû Hurayrah memperoleh hadis dari para sahabat tersebut. Meskipun pada umumnya, ia tidak meriwayatkan suatu hadis secara menyendiri (*gharîb*), atau dengan kata lain terdapat riwayat dari sahabat lain yang mendukung riwayat Abû Hurayrah.⁷⁰

Bila diktum *kull şahâbah 'udûl* dianggap *taken for granted*, dan implikasinya para sahabat Nabi tidak memperoleh analisis kritis, maka bisa saja data-data yang diperoleh peneliti tidak akurat, karena terkadang sahabat juga bisa melakukan kesalahan, sebagaimana yang mungkin terjadi pada Abû Hurayrah. Sadar atau tidak, diktum *kull şahâbah 'udûl*

⁶⁹Al-Idlibî, *Manhaj Naqd*, 110.

⁷⁰Ibid., 110-111.

seakan-akan membuat pengkaji hadis lupa menganalisis informan dari kalangan sahabat. Mereka seperti dibuat terlepas dari sifat-sifat kemanusiaannya, yang bisa jadi salah dan lupa. Sahabat Nabi boleh jadi tidak pernah berbohong dalam menyampaikan sabda Nabi, tetapi mereka tidak akan pernah lepas dari sifat sebagai seorang manusia yang bisa salah dan lupa. Dengan demikian, cara yang paling tepat barangkali dengan mengambil “percikan” pemikiran yang digagas oleh sejarawan, bahwa sahabat Nabi sebagai sumber utama informasi yang tertera dalam hadis perlu juga mendapat analisis kritis.

Hal inilah juga yang menjadikan pentingnya menelaah dengan referensi-referensi lain, selain kitab *rijâl al-hadîth*, sebab kitab *rijâl* tidak akan menyajikan data-data yang kritis para sahabat. Menurut Suryadi, pengembangan kajian sanad yang salah satunya melingkupi sahabat perlu dilakukan juga dengan merujuk pada kitab-kitab *târîkh* atau sejarah secara umum, *sîrah*, *maghâzî*, dan lain sebagainya, dan tidak hanya berpijak pada kitab *rijâl*. Dengan dilakukannya proses seperti ini, maka data yang diperoleh terkait seorang periwayat hadis bisa diperoleh secara komprehensif.⁷¹

Studi kritis pada periwayat sahabat pada hakikatnya tidak berpretensi untuk menghina atau menjelek-jelekkan pribadi para sahabat Nabi. Mereka tetaplah merupakan generasi terbaik yang ada setelah Nabi Muhammad wafat. Mereka mengabdikan pada Nabi dan menjadi saksi kunci dalam proses transmisi berita-berita seputar beliau. Namun, bukan karena alasan itu lantas mereka dianggap sempurna seperti Nabi. Para sahabat tetaplah manusia yang memiliki kemungkinan melakukan kesalahan dan tidak akan pernah mungkin sampai pada derajat *ma‘ûm* sebagaimana Nabi Muhammad. Proses yang dilakukan pada mereka hanyalah bertujuan untuk mendapatkan pesan otentik Nabi.

Menurut penulis, secara implisit, sarjana klasik sebenarnya sudah menerapkan pemikiran seperti ini, misalnya Imam al-Shâfi‘î (w. 204) yang mentarjih personalitas ‘Â’ishah dan Umm Salamah atas personalitas Abû Hurayrah tentang kasus batal atau tidaknya puasa seseorang karena junub sampai pagi hari dengan beberapa pertimbangan. Dalam konteks ini,

⁷¹Suryadi, “Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis”, *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 16, No. 2, Oktober 2015, 182.

riwayat Abû Hurayrah secara eksplisit kontradiktif dengan riwayat ‘Â’ishah dan Umm Salamah. Abû Hurayrah meriwayatkan hadis bahwa seseorang yang junub sampai pagi maka puasanya menjadi batal, tetapi informasi yang bertolak belakang disampaikan oleh ‘Â’ishah dan Umm Salamah. Menyikapi problem ini, al-Shâfi’î lebih memilih informasi yang dibawa dua istri Nabi tersebut dengan berbagai pertimbangan.⁷²

Matan hadis juga layak mendapatkan atensi yang memadai dalam kajian hadis, sehingga ia juga dapat menjadi tolak ukur otentisitas sebuah hadis. Aspek penting yang harus disadari dalam kajian hadis adalah harus adanya upaya kritisisme pada hadis Nabi, baik itu kritik eksternal (*sanad*), maupun internal (*matn*), sehingga dari proses itu dapat ditemukan makna-makna yang dekat dengan tradisi Nabi. Dalam kaitannya dengan ini, kiranya pemikiran dari kalangan sejarawan yang menganggap penting tahapan kritik matan bisa diketengahkan guna memperkuat otentisitas suatu hadis.

Meskipun demikian, kritisisme pada matan tersebut juga sebenarnya dapat dilakukan dengan menelaah aspek sejarah yang terjadi pada masa kenabian, sehingga studi hadis tidak hanya berhenti pada aspek kritik eksternal dan internal saja. Lebih dari itu, harus ada upaya pembongkaran makna-makna yang terkandung di dalam hadis Nabi (*fiqh al-hadîth*), yang dikolaborasikan dengan pendekatan historis kritis, baik yang bersifat mikro maupun makro. Hal ini sangatlah penting karena kondisi historis Nabi dengan kondisi sekarang ini sangat berbeda jauh. Bisa jadi sesuatu yang dirasa aneh pada era kekinian ternyata tidaklah aneh pada zaman Nabi. Atau secara lebih luas, hadis yang terlihat ganjil bagi pemikiran sekarang ternyata tidak ganjil bila dipandang dengan kacamata lainnya. Hasil dari upaya ini adalah agar dapat diketahui apa makna sebenarnya yang tersimpan dalam hadis Nabi dan bukan hanya sekedar menolak hadis secara mentah-mentah karena kontradiksi dengan akal pikiran orang yang memahaminya.

⁷²Muhammad b. Idrîs al-Shâfi’î, *al-Umm* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), 639-640. Secara ringkasnya dikisahkan bahwa pada mulanya Abû Hurayrah melakukan *tadlîs* dengan menyembunyikan sahabat Faḍl b. ‘Abbâs dan langsung menyandarkan riwayatnya pada Nabi. Awalnya ia meriwayatkan hadis junub tanpa mencantumkan nama sahabat Faḍl. Namun setelah dikonfirmasi secara langsung, ternyata Abû Hurayrah baru mengaku kalau ia memperoleh hadisnya dari Faḍl b. ‘Abbâs.

Kesimpulan

Dua pemikiran yang berbeda bukan untuk dibentrokkan satu dengan lainnya, terlebih jika pemikiran tersebut lahir dari rahim Islam sendiri. Sikap yang proporsional adalah bahwa keduanya harus didialogkan, dipertemukan, dan disintesis agar menemukan pemikiran baru yang solutif atas beragam permasalahan. Hal inilah yang seharusnya dilakukan pada metode kritik hadis di kalangan ahli hadis dan sejarawan. Para sejarawan, semisal Aḥmad Amīn, Ḥusayn Haykal, dan Fu'ad Jabali, apabila ditelaah secara lebih mendalam, sebenarnya telah melahirkan pemikiran-pemikiran kontributif bagi pengembangan metode kritik hadis selanjutnya, meskipun pada saat yang sama tetap harus melakukan filterisasi dan pertimbangan-pertimbangan kritis atasnya. Dari diskusi yang telah dibahas sebelumnya, didapatkan paling tidak ada dua metode yang bisa diterapkan sebagai metode pengembangan, yaitu kritis pada sahabat Nabi dan pentingnya kritik matan hadis. Metode tersebut barangkali berguna untuk menutupi kelemahan-kelemahan yang selama ini mendera keilmuan kritik hadis konvensional.

Daftar Pustaka

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis Versi Mubaddsin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*, Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Abdillah, Aam. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Abror, Indal. "al-Jami' Kitab Shahih al-Bukhari" dalam M. al-Fatih Suryadilaga (ed.) *Studi Kitab Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Afrizal, Lalu Heri. "Selisik atas Metodologi Kritik Matan Ulama Hadis", *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14, No. 2, September 2016.
- Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1975.
- Amin, Samsul Munir. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Azamī (al), Muḥammad Muṣṭafâ. *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muḥaddithîn*. Riyâḍ: Shir'ah al-Ṭibâ'ah al-'Arabīyah al-Su'ûdīyah al-Maḥdûdah, 1982.

- Azra, Azyumardi. “Memahami Sejarah Para Sahabat” dalam Fu’ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Dimashqî (al), Ismâ’îl b. ‘Amr b. Kathîr Abû al-Fidâ’ al-Qurashî. *Al-Bâ’ith al-Hathbîth Ikhtişâr ‘Ulûm al-Ĥadîth*, ed. ‘Alî b. Ḥasan. Riyâḍ: Maktabat al-Ma‘ârif li al-Nashr wa al-Tauzî‘, 1996.
- Fadlilah, Nur. “Keadilan Sahabat Nabi dalam Perspektif Fu’ad Jabali”, *Mutawâtîr: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, Juni 2012.
- Ghazali (al), Muhammad. *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan, 1992.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, Vol. 2, terj. C.R. Barber dan S.N. Stren. London: George Allen & Unwin LTD, 1971.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥayât Muḥammad*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 2001.
- Idlibî (al), Şalâḥ al-Dîn b. Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn ‘ind ‘Ulamâ’ al-Ĥadîth al-Nabawî*. Beirut: Dâr Afâq al-Jadîdah, 1983.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaidah Kesabihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 2014.
- Jabali, Fu’ad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill, 2003.
- _____. *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Jawâbî (al), Muḥammad Ṭâhir. *Jubûd al-Muḥaddithîn fî Naqd al-Matn al-Ĥadîth al-Nabawî al-Şarîf*. Tunisia: Mu’assasah ‘Abd al-Karîm, 1986.
- Khaṭîb (al), Muḥammad ‘Ajjâj. *Uşûl al-Ĥadîth ‘Ulûmuh wa Muştalâḥuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2011.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Mahmud, Amir. “Adâlat al-Şaḥâbah dalam Perspektif Sunnî dan Shîah”, *Mutawâtîr: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 4, No. 2, Desember 2014.
- Naysâbûrî (al), Muslim b. al-Ḥajjâj b. Muslim Abû Ḥusayn al-Qushairî. *al-Jâmi’ al-Şaḥîḥ*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Jayl, t.th.

- Nurmahni. "Ahmad Amin: Kritik dan Pemikirannya tentang Hadis", *Jurnal Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2011.
- Rahmat, Jalaluddin. "Sahabat Nabi Kemusykilan Sejarah" dalam Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, dan Bagaimana?*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Shâfi'î (al), Muḥammad b. Idrîs. *al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Shahruzûrî (al), Abû 'Amr 'Uthmân b. 'Abd al-Raḥmân. *Ma'rifat Anwâ' Ilm al-Ḥadîth*, eds. 'Abd al-Laṭîf al-Ḥamîm dan Mâhir Yâsîn al-Fahl. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Shiba'î (al), Musthafa. *Al-Hadis sebagai Sumber Hukum: Kedudukan al-Sunnah dalam Pembinaan Hukum Islam*, terj. Jafar Abdul Muhith. Bandung: Diponegoro, 1993.
- Siregar, Ilham Ramadan. "Kritik Sejarah terhadap Hadis Menurut Ahmad Amîn Analisis terhadap Kitab *Fajr al-Islâm*", *al-Tabdis: Journal of Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2017.
- Sjamsuddin, Jelius. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak, 2007.
- Soebahar, Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Musthafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- _____. "Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis", *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 16, No. 2, Oktober 2015.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawâwî*, ed. Abû Qutaybah, Vol. 1, Riyâd: Maktabat al-KaWthar, 1415 H.