

# SERTIFIKAT

NO: ASILHA.02/konf-sem / 002 / 2016

diberikan kepada:

**ANDI RAHMAN**

Atas Partisipasi Aktifnya sebagai

## PESERTA

dalam

1<sup>st</sup> ASILHA International Conference

Hadith Studies and Its Contribution in Indonesia and Muslim World

Pada Tanggal 26 Oktober 2016

Yogyakarta, 26 Oktober 2016

Ketua Asosiasi Ilmu Hadis Indonesia



Asosiasi Ilmu Hadis

Dr. H. Muhammad Alfath Suryadilaga, S.Ag, M.Ag.

NIP. 19040126 199803 1 001



## HADIS DAN PROBLEMATIKA OTENTISITAS SUMBER

Oleh: Andi Rahman

Sebagai data kesejarahan, hadis memiliki problematika keotentikan. Sejarah mencatat bahwa fabrikasi (pemalsuan) hadis sudah muncul di masa sahabat, tepatnya setelah peristiwa pembunuhan terhadap Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān (35 H/656 M), di mana orang Yahudi dan munafiq secara massif berhasil menginfiltrasi umat Islam dengan menghembuskan isu-isu dan propaganda bohong serta *black campaign* terhadap Khalifah di Madinah.<sup>1</sup>

Ada dugaan bahwa hadis palsu sudah ada masa yang lebih awal lagi, tepatnya di zaman Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*. Dugaan ini didasari oleh beberapa hal, di antaranya hadis riwayat Ibn al-Jawzī melalui beberapa jalur periwayatan (*turuq*) dan al-Ṭahāwī melalui dua jalur tentang seorang laki-laki yang mengaku-aku diperintahkan Rasulullah untuk menjadi pejabat di suatu daerah padahal sebenarnya tidak.<sup>2</sup>

Hipotesa tentang adanya pemalsuan hadis di masa Rasulullah, mendapat justifikasi berupa kemunculan nabi-nabi palsu semisal Musaylamah al-Kadhdhāb<sup>3</sup>. Orang-orang yang di masa Rasulullah mengaku sebagai nabi ini, menganggap

---

<sup>1</sup>Salah satu tokoh Yahudi yang menyusup adalah ‘Abdullāh bin Sabā’, yang populer dipanggil Ibn al-Sawdā’. Ia pura-pura masuk Islam di masa kekhilafahan ‘Uthmān bin ‘Affān, mendakwahkan bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* akan kembali hidup sebagaimana Nabi ‘Īsā dan bahwa beliau telah menunjuk ‘Alī bin Abī Ṭālib sebagai “wasiyat” atau penerus yang akan memimpin umat Islam di dunia. Menurutnya, ‘Uthmān telah merampas hak ‘Alī sehingga dengan sendirinya kekhilafahannya tidak sah dan dia wajib dikudeta. Di Mesir, propagandanya diterima setelah sebelumnya ia ditolak oleh penduduk Hijāz, Kūfah, Baṣrah, dan Shām. Ia memiliki tim yang secara intensif ikut menyebarkan propaganda ini ke daerah-daerah lain.

Muḥammad bin Yahyā al-Andalusī, *al-Tamhīd wa al-Bayān fī Maqṭal al-Shahīd ‘Uthmān* (Qatar: Dār al-Thaqāfah, 1405 H), cet. I, 96.

<sup>2</sup>Abdurrahmān bin ‘Alī bin Muḥammad al-Jawzī (Ibn al-Jawzī), *al-Mawḍū‘āt* (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1968), cet. I, I/55-56; Aḥmad bin Muḥammad al-Ṭahāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār* (Muassasah al-Risalah, ttp, 1415 H), cet. I, I/352. *Madār* (yang dalam bahasa Joynboll disebut *common link*) hadis tersebut adalah Ṣāliḥ bin Ḥayyān yang disepakati sebagai perawi dhaif. Tidak ada jalur lain bagi hadis ini, sehingga kita menyebutnya *fard (single)*. Hadis fard kebanyakan kualitasnya dhaif. Al-Bukhārī sendiri menilai Ṣāliḥ bin Ḥayyān dengan ungkapan *fihī nazar* yang artinya perawi ini sangat dhaif dan tidak halal hadisnya diriwayatkan.

Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr* (Hedarabad: Dār al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, tth), IV/275; ‘Abdurrahmān bin Muḥammad (Ibn Abī Ḥātim), *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* (Hedarabad: Dār al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1952), cet. I, IV/398.

<sup>3</sup>Musaylamah bin Tamāmah lahir dan tinggal di Yamāmah. Ia mengaku sebagai nabi dan pada tahun 10 H mengirim surat kepada Rasulullah dengan bunyi “Dari Musaylamah rasulullah kepada Muhammad rasulullah...” dan dibalas oleh Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* dengan surat yang berbunyi “dari Muhammad rasulullah kepada Musaylamah al-kadhdhāb (si pendusta)...”. Pada tahun 12 H. ia tewas di tangan Khālid bin al-Wālid yang diutus oleh Khalifah Abū Bakr.

ucapan dan perbuatannya sebagai sumber ajaran Agama. Status mereka sebagai nabi palsu, menegaskan bahwa ucapan mereka pun secara otomatis diberi label sebagai hadis palsu.

Kemudian, adanya hadis mutawatir yang isinya ancaman siksa neraka bagi siapapun yang membuat kedustaan atas nama Rasulullah (*man kadhdhaba ‘alayy muta‘ammidan falyatabbawa’ maq‘adahu min al-nār*) dipahami sebagai bentuk reaksi Rasulullah atas pemalsuan hadis yang sudah ada dan diketahui oleh beliau.

Namun, pendapat yang populer dan valid adalah bahwa hadis palsu tidak ada pada masa Rasulullah, dan baru muncul pada pasca peristiwa terbunuhnya Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān. Hal ini diakibatkan luasnya daerah yang telah dibebaskan oleh umat Islam di masa khalifah kedua dan ketiga, di mana mereka mulai bersinggungan dengan umat agama lain hingga terjadi gesekan pemikiran dan peradaban yang kemudian sebagian bermetamorfosis menjadi sinkretisme akidah. Karenanya, tidak aneh jika hadis-hadis palsu pada awalnya banyak ditemukan dan beredar di daerah-daerah taklukan Islam yang letaknya berjauhan dari kota Madinah. Di masa ini, orang-orang munafik mulai berani bergerak di “atas tanah”. Tanpa merasa risih menyercukan pembangkangan terhadap Khalifah di Madinah. Mereka tidak takut membuat hadis palsu untuk mendukung propaganda mereka.

Pada masa akhir kepemimpinan khalifah ketiga, ‘Uthmān bin ‘Affān, benih-benih sekte semisal Shī‘ah, Khawārij, Murjiah, dan Mu‘tazilah muncul dan berkembang. Sebagian pendukung sekte-sekte ini ada yang bersifat ekstrim dan berani membuat hadis palsu untuk mendukung doktrin sektenya.<sup>4</sup>

Hadis yang berisi ancaman pemalsu hadis (*man kadhdhaba ‘alayy muta‘ammidan...dst.*) dipahami bukan sebagai reaksi adanya kegiatan pemalsuan hadis, namun sebagai peringatan untuk umat di masa datang agar tidak berdusta atas nama Rasulullah. Halang demikian ini termasuk kategori *tanabbuāt* atau prediksi masa depan yang diketahui oleh Rasulullah berdasarkan wahyu.

Ibn Sīrīn (w. 110 H./728 M.) pernah menyatakan bahwa awalnya orang-orang tidak pernah bertanya tentang sanad hadis. Barulah ketika “fitnah” terjadi (yaitu peristiwa terbunuhnya Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān), mereka mulai menanyakan sanad hadis: “Sebutkan dari siapa kamu mendengar hadis ini”<sup>5</sup>

Setidaknya, ada tiga alasan mendasar yang menegasikan kemungkinan terjadi pemalsuan hadis di masa Rasulullah.

Pertama, para sahabat sangat mencintai Rasulullah. ‘Urwah bin Mas‘ūd mengisahkan bahwa dirinya pernah bertemu Qaysar (Kaisar Romawi), Kisra (raja Persia), dan al-Najāshī (raja di Ḥabshah) namun tidak ada satupun yang mendapat penghormatan dari rakyatnya sebesar penghormatan yang diberikan sahabat

---

<sup>4</sup>Selain untuk mendukung propaganda sektarian dan pragmatisme politik, hadis juga dipalsukan untuk kepentingan ekonomi. Orang-orang yang dikenal sebagai ahli cerita (*qaṣṣās*) dan penceramah banyak memalsukan hadis agar cerita atau ceramahnya menjadi menarik dan dia bisa mendapat upah yang banyak. Ada juga pemalsuan hadis yang dilakukan oleh kaum zindik dengan tujuan merusak ajaran Agama.

<sup>5</sup>Mahmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Iskandaria: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, 1415 H), cct. VII, 11.

Rasulullah kepada beliau.<sup>6</sup> Sedemikian besar cinta itu sehingga mereka rela meninggalkan harta, keluarga, kabilah, dan kota kelahirannya untuk berhijrah ke Madinah, kemudian berperang membela Nabi Muhammad melawan keluarga sendiri dan orang-orang yang mereka cintai saat masih di Makkah.<sup>7</sup> Kecintaan ini membuat mereka tidak akan mau dan berani melakukan hal-hal yang tidak disukai oleh Rasulullah, terutama berdusta atas nama beliau. Sebagian sahabat bahkan ada yang memiliki cinta yang cenderung obsesif di mana mereka berupaya untuk senantiasa meniru perilaku dan kebiasaan Rasulullah pada hal-hal yang sebenarnya berangkat dari sisi kemanusiaan beliau (*bashariyah*) dan tidak terkait dengan syariat Agama.

Sejarah mencatat adanya perbedaan pendapat, pertikaian dan peperangan antar sahabat, Namun hal itu terjadi diakibatkan perbedaan ijtihad dalam politik.<sup>8</sup> Kelompok yang pro ‘Alī bin Abī Ṭālīb vis a vis kelompok yang pro Mu‘āwiyah dalam perang Ṣiffin, dan sebelumnya kelompok ‘Alī vis a vis kelompok Zubayr bin al-‘Awwām dalam perang Jamāl, berhadap-hadapan dengan mengangkat senjata, namun kedua kelompok tersebut sama-sama mencintai Rasulullah serta taat kepada ajaran dan pesan beliau. Riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa masing-masing kelompok menciptakan hadis palsu untuk mendukung propagandanya, dinilai tidak benar dan ahistoris. Faktanya, mereka dengan kerelaan yang tinggi tetap menerima dan mengamalkan hadis Rasulullah dan menakwilkannya sesuai perspektif mereka (ijtihad mereka). Sehingga pada era ini, tidak ditemukan adanya pemalsuan hadis yang dibuat untuk mendukung propaganda-propaganda politik.

Kedua, ada kontrol sosial yang kuat di antara mereka, sehingga setiap ada kejadian yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Rasulullah, mereka langsung bereaksi dan dengan lugas menentangnya.

Ketiga, para sahabat mengetahui ancaman bagi pelaku pemalsuan hadis. Dalam banyak riwayat dikisahkan betapa mereka sangat takut melakukan dosa, walaupun yang dikategorikan sebagai dosa kecil.

---

<sup>6</sup>Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, ”Bāb al-Shurūṭ fī al-Jihād” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.), cet. I. III/193.

<sup>7</sup>Ḥākīm ‘Ubaysān al-Maḥīrī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn* (Safat Kuwait: The Authorship Translation and Publication Committee, 2002), 16

<sup>8</sup>Sebagian ulama menganggap pertikaian dan peperangan yang terjadi di antara sahabat bermula dari perbedaan ijtihad. Namun ada juga yang menolak anggapan ini, seraya menegaskan bahwa apa yang terjadi adalah murni perebutan kekuasaan antar dua kelompok dan upaya makar yang dilancarkan kubu Mu‘āwiyah atas kekhilafahan ‘Alī yang secara *de facto* dan *de jure* dianggap absah. Argument kelompok yang menafikan unsur ijtihad sebagai pemicu pertikaian dan peperangan adalah bahwa ijtihad tidak boleh melawan nash (ayat Al-Quran dan hadis shahih). Padahal ada beberapa ayat dan hadis yang melarang kudeta terhadap pemerintah yang sah, yang menerangkan bahwa Nabi Muhammad telah membuat prediksi akan ada pertikaian antara ‘Alī dan sahabatnya yang lain di mana ‘Alī ada di posisi yang benar (*al-ḥaqq*).

‘Abdullāh al-Harārī, *al-Dalīl al-Shar‘ī ‘Alā Ithbāt ‘Iṣyān Man Qāṭalahum ‘Alī min Ṣaḥabī aw Ṭābi‘ī* (Beirut: Dār al-Mashārī‘, 1998), cet. I, 76-81.

Maraknya pemalsuan hadis, mendorong para ulama untuk lebih intensif melakukan penjagaan hadis. Pada masa awal, penjagaan ini dilakukan hanya sebatas menghafal matan-matan hadis. Seiring dengan perjalanan waktu para ulama tidak hanya melakukan pelestarian hadis, mereka juga melakukan penyaringan dan penyeleksian hadis-hadis yang dinilai tidak valid berasal dari Rasulullah.<sup>9</sup>

Pada abad kedua hijriyah, upaya penyeleksian hadis ini semakin intensif dilakukan seiring bertambah banyaknya hadis-hadis palsu yang muncul dan beredar di masyarakat. Selanjutnya, upaya melakukan uji otentisitas hadis menjadi kajian utama dalam penelitian hadis hingga sekarang.<sup>10</sup>

Diskursus seputar otentisitas hadis pasca masa awal dan masa pertengahan berbentuk kegiatan menyeleksi hadis yang shahih dan yang tidak shahih. Belum ada laporan bahwa penelitian hadis dilakukan berangkat dari dugaan bahwa hadis itu tidak pernah ada. Hal ini dipahami dari fakta bahwa seluruh umat Islam meyakini adanya hadis sebagaimana mereka mengimani adanya Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir. Seluruh sekte dalam Islam, menggunakan hadis sebagai basis argumentasi doktrin mereka, walaupun ada perbedaan di antara mereka terkait kriteria dan persyaratan hadis yang diterima atau yang ditolak.

Gugatan-gugatan atas eksistensi hadis, dalam artian dugaan bahwa hadis tidak pernah ada, mulai marak pada abad 19 di kalangan orientalis semisal Weil, Goldziher dan Schacht. Muṣṭafā al-Sibaʿī, MM Azami dan beberapa pemerhati hadis lainnya memberikan pembacaan dan sintesa terhadap kaum orientalis tersebut.

Secatinya, sebagaimana dipaparkan sebelumnya, gugatan atas eksistensi hadis tidak ditemukan pada masa awal Islam hingga pertengahan. Gugatan yang muncul dan menguat di abad kesembilan belas ini cenderung mengalami stagnasi. Pasca Goldziher dan Schacht, pengaji hadis dari kalangan orientalis belum mampu mengeluarkan wacana baru yang "bergaung" seputar keotentikan hadis.

### A. Skeptisme Terhadap Otentisitas Hadis

Kajian pertama yang dilakukan dalam penelitian hadis, adalah penetapan keotentikannya dari Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*. Ulama hadis

---

<sup>9</sup>Upaya penyeleksian hadis yang shahih dan tidak shahih, dengan mengkritisi sisi sanad atau orang yang menyampaikan periwayatan, sebenarnya sudah dilakukan secara intensif oleh Khalifah Abū Bakr dengan cara *mu‘araḍah al-riwāyāt*, di mana beliau hanya menerima hadis yang tidak diketahuinya jika hadis tersebut didengar atau disaksikan oleh minimal dua orang sahabat. Semisal hanya ada satu orang yang meriwayatkannya, Abū Bakr cenderung mengabaikannya. Ketelitian ini yang kemudian menjadikannya pantas dijuluki *nāṣir al-sunnah al-awwal*.

MM Azami (Muḥammad Muṣṭafa al-A‘zamī) *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muḥaddithīn*, (Saudi Arabia: Maktabah al-Kawthar, 1990), cet. III, 50.

<sup>10</sup>Isu utama dalam diskursus hadis ada dua, otentisitas dan otoritas hadis. Wacana otoritas baru bisa didiskusikan setelah hadis tersebut dipastikan otentik, dalam artian hadis bisa dijadikan sumber hukum dan ajaran dalam Islam hanya jika kualitasnya shahih.

Andi Rahman, "Arus Utama Diskursus Hadis: Kajian Atas Otentisitas dan Otoritasnya Sebagai Hujjah" Dalam *Jurnal al-Burhan* (Jakarta: Institut PTIQ, 2011), vol. 16, no. 1, hlm. 185.

membagi kesimpulan kajian ini ke dalam dua penilaian akhir, yaitu: *Maqbūl* (diterima), dan *mardūd* (ditolak). Hadis yang diterima adalah hadis yang dinilai shahih dan hasan. Sementara hadis yang masuk kategori mardud adalah hadis yang dihukumi dhaif.

Wacana kontemporer yang digulirkan oleh pemikir orientalis bahkan bisa berhenti kepada kesimpulan bahwa hadis tidak berasal dari Nabi Muhammad, bahkan bahwa hadis tidak pernah ada karena ia merupakan kedustaan ulama fiqh abad II dan III. Hal ini tentunya perlu mendapatkan tanggapan dan jawaban yang komprehensif.

Herbert Berg mengelompokkan pemerhati hadis menjadi dua, yaitu: Kaum Skeptis yang meragukan atau bahkan menolak eksistensi hadis, dan kaum *Sanguine* yang bersikap lebih optimistik menerima bahwa hadis ada dan otentik berasal dari Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*.<sup>11</sup>

Kelompok pertama diisi oleh orientalis yang tertarik dengan wacana otentisitas dan originalitas hadis.<sup>12</sup> Beberapa nama seperti Gustav Weil (1808-1889),<sup>13</sup> Alois Sprenger (1813-1893),<sup>14</sup> William Muir (1819-1905), Ignaz Goldziher (1850-1921), Julius Wellhausen (1844-1918), C Snouck Hurgronje (1857-1936), D.S. Margoliouth (1858-1940), Leone Caetani yang lebih dikenal dengan nama Prince Caetani (1869-1935), Henri Lammens (1862-1937), Eckart Stetter,<sup>15</sup> Horowitz (1874-1931),<sup>16</sup> J. Robson,<sup>17</sup> Arent Jan Wensink (1882-1939), John

---

<sup>11</sup>Herbert Berg, *the Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond Surrey UK: Curzon, 2000), 1.

Skeptisme sarjana barat (orientalis) terhadap originalitas dan otentisitas hadis juga diamini oleh Julian Baldick. Menurutnya, kalangan Barat menganggap hadis hanya sebagai cerminan perubahan politik dan doktrinal. Baldick memberi kesan bahwa hadis diciptakan sebagai penguat yang dibuat-buat untuk memenangkan pertikaian politik dan sektarian. Masih menurut Baldick, hadis-hadis mistik, terutama hadis *qudsī*, merupakan hasil pemalsuan para sufi di abad ke-9.

Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, Alih bahasa oleh Satrio Wahono menjadi *Islam Mistik Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, (Jakarta: PT Scrambi Ilmu Semesta, 2002), cct. I, 40-41.

<sup>12</sup>Halit Ozkan, “the Common Link and it’s Relation to the Madar” dalam jurnal *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 1, (2004).

<sup>13</sup>Wacana hadis yang dilontarkan oleh Gustav Weil bisa dibaca di *the History of Islamic People* (Calcutta: the University of Calcutta, 1914).

Weil dianggap sebagai pemikir Barat (orientalis) pertama yang memunculkan wacana kepalsuan hadis. Menurutnya, kebanyakan (*bulk*) hadis seharusnya dianggap palsu (*spurious*).

Lihat: Wael B Hallaq, “the Authenticity of Prophetic Hadīṭ: A Pseudo-Problem”, dalam *Studia Islamica*, no. 89, (1999), 75.

<sup>14</sup>Wacana hadis yang dikemukakan Sprenger bisa dibaca di *the Life of Mohammad from Original Source* (Montana: Kessinger Publishing, 2009).

<sup>15</sup>Bukunya tentang hadis berjudul *Topoi Und Shemata Im Hadit*, 1965.

<sup>16</sup>Pemikiran Josef Horovitz bisa dibaca di beberapa literatur, di antaranya “the Antiquity and Origin of the Isnad” dalam *Des Islam 8* (Berlin: 1918).

<sup>17</sup>Lihat J. Robson, “the Isnad in Muslim Tradition”, dalam *Transctions of the Glasgow University Oriental Society 15* (Glasgow: 1953).

Wansbrough (1928-2002),<sup>18</sup> Michael Cook (lahir 1940),<sup>19</sup> dan Gautter H.A. Juynboll tercatat sebagai orang-orang yang meragukan eksistensi hadis. Bukan hanya meragukan eksistensi hadis, Klimovich (1907-1989)<sup>20</sup> dan Hurgronjc<sup>21</sup> bahkan meragukan eksistensi Nabi Muhammad.

Pada kutub kebalikannya, ada kaum Sanguine berupaya sekuat mungkin menampik dan menolak argumentasi dan konklusi kaum Skeptisme. Wael B Hallaq menyebut Nabia Abbott (1897-1981),<sup>22</sup> Fuat Sezgin (lahir 1924),<sup>23</sup> MM Azami, Gregor Schoeler,<sup>24</sup> Johann Fuck (1894-1974),<sup>25</sup> sebagai motor bagi kelompok ini.<sup>26</sup>

Wael B Hallaq mencatat ada kelompok ketiga yang mencoba menengahi perdebatan antara kaum Skeptis dengan kaum Sanguine dan mencoba membuat sintesa. Harald Motzki<sup>27</sup> dan Fazlur Rahman (1919-1988)<sup>28</sup> disebut dalam kelompok ini.<sup>29</sup>

---

<sup>18</sup>Pemikiran John Wansbrough terkait wacana otentisitas Islam bisa dibaca di *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

<sup>19</sup>Pemikiran Cook bisa dibaca di *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>20</sup>Pada tahun 1930, Klimovich menerbitkan tulisan yang arti dari judulnya adalah "Did Muhammad Exist?".

Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim* (New York: Prometheus Books, 1995), 69.

<sup>21</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 66.

<sup>22</sup>Pemikiran Abbot bisa dibaca di *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quranic Commentary and Tradition* (Chicago: the University of Chicago Press, 1967).

<sup>23</sup>Pemikiran Fuat Sezgin bisa dibaca di *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* (Leiden: EJ. Brill, 1967).

<sup>24</sup>Pemikiran Schoeler bisa dibaca di "Die Frage der Schriftlichen oder Mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam" *Der Islam*, 62 (1985), dan *the Oral and the Written in Early Islam* (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006).

<sup>25</sup>Pemikiran Johann Fuck bisa dibaca di "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1939).

<sup>26</sup>Wael B Hallaq, "the Authenticity of Prophetic Hadit: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 76.

<sup>27</sup>Pemikiran Motzki bisa dibaca di *Analyzing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith* (2009), *Hadith: Origins and Developments* (2004), *the Origins of Islamic Jurisprudence* (2002), *the Biography of Muhammad: the Issue of the Sources* (Brill Academic Pub, 2000).

<sup>28</sup>Pemikiran Fazlur Rahman bisa dibaca di *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, (University of Chicago Press, 1979).

<sup>29</sup>Wael B Hallaq, "the Authenticity of Prophetic Hadit: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 76.

Kelompok ketiga ini tidak disebut oleh Berg yang hanya mengakui dua polarisasi yaitu mereka yang skeptis dan mereka yang sanguine. Hal ini dikritik oleh Mozki.

Dalam *Muhammedanische Studien*, Goldziher mendasarkan skeptismenya kepada fakta (yang diklaimnya membuktikan) bahwa sumber hadis yang ada pada masa awal jumlahnya sangat minim. Hadis, menurut Goldziher, lebih memberikan gambaran apa yang terjadi di masa setelah Nabi Muhammad bukan apa yang terjadi di masa Nabi Muhammad itu sendiri.<sup>30</sup> Argumentasinya juga dibangun atas adanya hadis-hadis yang kontradiktif, fakta bahwa sahabat junior semisal Ibn 'Abbās dan Abū Hurayrah meriwayatkan lebih banyak hadis dibandingkan yang senior semisal Abū Bakr, dan adanya hadis-hadis dalam buku (kanonik) yang ditulis belakangan namun ia tidak ada dalam buku klasik yang ditulis di waktu sebelumnya.<sup>31</sup> Baginya, hadis lebih tepat dinilai sebagai data yang harus diperhatikan secara skeptis dari pada data yang dinilai terpercaya secara optimistik.<sup>32</sup>

Lebih dari temuan Goldziher yang "hanya" meragukan eksistensi hadis, Joseph Schacht (1902-1969) dalam *the Origins of Muhammadan Jurisprudence* menyimpulkan bahwa hadis benar-benar tidak otentik dari Rasulullah.<sup>33</sup> Menurut Schacht, hadis yang terkait fiqh merupakan produk abad kedua hijriyah yang ditempelkan sanad sebagai justifikasi atas eksistensinya. Skeptisme Schacht menyatakan bahwa hadis seharusnya dianggap palsu sehingga bisa dibuktikan bahwa ia otentik.<sup>34</sup>

Gutter H.A. Juynboll dalam *Authenticity of the Tradition Literature dan Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* menambahi dan meluaskan wacana dan argumentasi Schacht. Juynboll menyatakan bahwa sanad atau isnad hadis tidak dapat dibuktikan kesejarahannya yang dengan sendirinya menegaskan keberadaan hadis itu sendiri.

Bantahan tegas terhadap Goldziher dan Schacht diberikan oleh MM Azami dalam *Studies In Early Hadith Literature*. Azami menulis *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* untuk menjelaskan kekeliruan epistemologis yang dilakukan Schacht kaum orientalis lainnya.

---

Harald Motzki, "the Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article" dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: Brill, 2003), editor: Herbert Berg, 212.

<sup>30</sup>Wael B Hallaq, "the Authenticity of Prophetic Hadit: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 75.

<sup>31</sup>Pemikiran Goldziher tentang hadis bisa di baca di: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London: 1971) diterjemahkan oleh C.R. Barber dan S.M. Stern dari *Muhammedanische Studien* (Leiden: Brill, 1989-1990), vol. II, 29.

<sup>32</sup>Herbert Berg, *the Development of Exegesis in Early Islam*, 22.

<sup>33</sup>M.M. Azami, *Studies In Early Hadith Literature*, alih bahasa oleh Ali Mustafa Yaqub dalam *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. II, 3.

Pemikiran Schacht bisa dibaca di *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950).

<sup>34</sup>Wael B Hallaq, "the Authenticity of Prophetic Hadit: A Pseudo-Problem", dalam *Studia Islamica*, 75.



MM Azami, al-Siba'ī (w. 1384 H.)<sup>35</sup> dan sarjana-sarjana yang dalam klasifikasi Berg masuk dalam kelompok Sanguine, telah menulis antitesa atas penolakan yang dikemukakan oleh sebagian pemerhati hadis di Barat (orientalis) terkait otentisitas hadis. Tulisan-tulisan tersebut memunculkan sintesa yang menarik untuk dikaji dan diverifikasi.

Kaum Skeptis menolak hadis. Menurut mereka, hadis tidak orisinal sehingga ia tidak memiliki otoritas apapun dalam bangunan syariat Islam. Dalam bab ini, penolakan mereka terhadap otentisitas dan otoritas hadis akan dijawab.

Dalam konteks orisinalitas hadis, wacana yang ada bisa disederhanakan dalam dua wacana besar, yaitu: Pertama, apakah ajaran agama Islam orisinal berasal Nabi Muhammad atau ia hanya merupakan kedustaan dari orang-orang yang memunculkan sosok nabi imajiner dan fiktif? Kedua, jika ternyata eksistensi Nabi Muhammad bisa dibuktikan, pertanyaan lanjutannya adalah apakah beliau benar-benar memperoleh ajaran agama langsung dari Tuhan atautkah sebenarnya beliau hanya meniru ajaran-ajaran yang sudah ada lalu memproklamasikannya sebagai wahyu?

Goldziher, sebagaimana dikutip oleh Ibn Warraq, menyatakan bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa ṣallam* tidak menyerukan (*proclaim*) ide-ide baru, bahkan tidak juga memperkaya konsep-konsep klasik (yang sudah ada sebelumnya) terkait hubungan manusia dengan Tuhan Yang Maha Tidak Terjangkau (*transcendental and infinite*). Ajaran-ajaran Islam dianggap campuran dari masukan dan saran yang diterima oleh Nabi Muhammad dari Yahudi, Kristen, dan elemen lain. Maksud dari elemen lain di sini adalah peradaban yang telah mapan di luar Islam seperti Helenisme, Shamanisme, sistem hukum Romawi, dan pendapat pribadi dari ulama (*ra'y*)<sup>36</sup> yang selanjutnya mengkristal menjadi aliran atau madhhab. Islam, menurut SM Zwemer, tidak lebih kecuali hanya merupakan ajaran Yahudi ditambah kerasulan Muhammad<sup>37</sup> (ajaran yang dibuat-buat oleh Nabi Muhammad), yang dinyatakan oleh NA Morozov baru memiliki pembeda dari agama dan peradaban lain setelah pecah perang Salib.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup>Muṣṭafā bin Ḥusnī al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus: Al-Maktab al-Islāmī, 1982), cct. III.

<sup>36</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 34.

Gordon D. Newby memerkirakan bahwa retorika helenisme mulai mendapatkan tempat di kalangan intelektual muslim sekitar satu setengah hingga dua setengah abad setelah masa redaksional hadis, yaitu masa yang dikenal sebagai era pertengahan akhir (*Late Middle Ages*).

Lihat: R. Marston Speight, 'Rhetorical Argumentation in the Hadith Literature of Islam', dalam *Semeia* 64 (1993), 76; Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 69; Gordon D Newby. "Quranic Texture: A Review of Vernon Robbins's the Christian Tapestry of Early Discourse and Exploring the Texture of Texts. *Journal for the Study of the New Testament* 70 (Emory University Atlanta: Sage Publications. 1998), 98; Herbert Berg, *the Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond Surrey, UK: Curzon Press, 2000), 12.

<sup>37</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 50.

<sup>38</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 69.

Ketika sebagian orang dari kelompok Skeptis menolak eksistensi Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*, sebagian yang lain ada yang menerima eksistensi Nabi Muhammad namun mereka tetap meragukan orisinalitas ajaran Islam. Berg mengamini kondisi ini, bahwa kajian atas otentisitas Islam, baik tentang Al-Quran, tafsir, sejarah dan *sirah* Nabi Muhammad, fiqh, maupun gramatikal bahasa Arab memang memunculkan skeptisisme dan keraguan.<sup>39</sup> Menurut Wael B Hallaq, permasalahan utama yang diasosiasikan kepada hadis memang selalu saja terkait otentisitasnya.<sup>40</sup> Keraguan ini didasari oleh beberapa hal, di antaranya adalah banyaknya kisah dalam Al-Quran dan hadis yang memiliki kesamaan dengan apa yang ada di Injil maupun Taurat. Ada dugaan bahwa Nabi Muhammad secara intensif bertemu dengan para pendeta Yahudi dan Kristen lalu belajar dari mereka. Mereka juga menuduh adanya jeda waktu antara masa kenabian (waktu di mana Nabi Muhammad hidup) dengan masa penulisan (kodifikasi) ajarannya, dan pertikaian sektarian sebagai pemicu gerakan pemalsuan hadis.

## B. Pengaruh Yahudi dan Kristen pada Ajaran Islam

Al-Quran mengakui eksistensi Yahudi dan Nasrani (Kristen) sebagai agama yang berasal dari Tuhan yang sama.<sup>41</sup> Islam datang bukan sebagai agama baru yang menegasikan ajaran agama-agama samawi tersebut, melainkan sebagai

---

<sup>39</sup>Herbert Berg, *the Development of Exegesis in Early Islam*, 1.

<sup>40</sup>Wael B Hallaq, “the Authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-Problem”, dalam *Studia Islamica*, 75.

<sup>41</sup>Yahudi dan Nasrani, yang disebut dengan panggilan Ahlul Kitab, diseru untuk mencari titik temu antara ajaran mereka dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad (QS. Al-Mā'idah 5: 64). Hal ini bisa dinilai sebagai bukti bahwa sumber keduanya sama dengan sumber Islam, yaitu wahyu yang diturunkan oleh Allah Ta'ala.

Kemudian, selain Yahudi dan Nasrani, Al-Quran juga mengakui agama-agama lain, yang dalam tipologi menurut surah al-Bayyinah 98: 6 disebut sebagai al-Mushrikūn. Dalam surah al-Kāfirūn 109: 1-6, Al-Quran membebaskan masing-masing pemeluk agama untuk beribadah tanpa mencampuradukkan ajaran agamanya dengan ajaran agama yang lain, dan tanpa saling mengganggu. Aktivitas dakwah dilakukan dengan berdialog dan cara yang santun (QS. Al-Naḥl 16:125). Pesan toleransi antar umat beragama ini disampaikan dengan kuat oleh Al-Quran. Dalam kondisi normal, umat Islam tidak boleh mengganggu dan memerangi orang kafir, bahkan mereka diminta untuk saling berbuat baik (QS. Al-Mumtaḥanah 60: 8-9). Peperangan baru diizinkan jika umat Islam diserang terlebih dahulu dan mereka diusir dari negerinya disebabkan oleh keimanan mereka (QS. Al-Ḥajj 22: 39-40). Dalam berperang, umat Islam diminta untuk berlaku proporsional dan tidak melampaui batas (QS. Al-Baqarah 2: 190, Al-Naḥl 16: 126). Maksudnya adalah ketika orang kafir telah menyerah atau menyatakan gencatan senjata maka umat Islam wajib menerimanya (QS. Al-Baqarah 2: 193, al-Anfāl 8: 39).

Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* menyatakan bahwa siapa yang membunuh kafir mua'āhad atau dhimmī, yaitu kafir yang baik yang tidak menyerang umat Islam, maka ia tidak akan mencium aroma surga yang bisa tercium dari jarak perjalanan selama 40 tahun.

Al-Bukhārī, Bab Ithm Man Qatala Mu'āhadan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/99.

penyempurnaan dan pembetulan<sup>42</sup> terhadap ajaran agama yang telah diselewengkan oleh pemeluknya.<sup>43</sup> Umat Islam mengimani Nabi Mūsā yang menyampaikan Taurat dan Nabi ‘Isā yang menyampaikan Injil,<sup>44</sup> namun Yahudi dan Nasrani enggan beriman kepada Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* dan Al-Quran yang diturunkan kepadanya.<sup>45</sup>

Al-Quran menggunakan kata Islam dan derivasinya untuk menyebut agama Nabi Muhammad, agama nabi-nabi sebelumnya, dan agama umat mereka yang beriman.<sup>46</sup> Titel muslim atau orang yang (beragama) Islam dilekatkan kepada Nabi Ibrāhīm,<sup>47</sup> Nabi Isma‘īl,<sup>48</sup> Nabi Nūḥ,<sup>49</sup> umat Nabi Ibrāhīm,<sup>50</sup> Nabi Yūsuf,<sup>51</sup> umat Nabi Lūṭ,<sup>52</sup> umat Nabi Ya‘qūb,<sup>53</sup> umat Nabi Mūsā,<sup>54</sup> umat Nabi Sulaymān,<sup>55</sup> Ratu Sabā’,<sup>56</sup> umat Nabi Muhammad,<sup>57</sup> umat Nabi ‘Isā,<sup>58</sup> jin,<sup>59</sup> tukang sihir Fir’aun yang bertobat dan mengimani risalah Nabi Mūsā,<sup>60</sup> bahkan Fir’aun sendiri sempat menyatakan keinginannya untuk beriman dan disebut sebagai muslim namun hanya saja pernyataannya itu ditolak.<sup>61</sup> Karenanya, ungkapan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar dan diridhai oleh Tuhan adalah benar,<sup>62</sup> yaitu agama yang dianut oleh Nabi Ādam hingga Nabi Muhammad<sup>63</sup> yang tidak dirusak dan diubah oleh penganutnya. Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad menyatakan bahwa para nabi bersaudara satu ibu (*abnā ‘allāt/awlād ‘allāt/ikhwah min ‘allāt*), di

---

<sup>42</sup>Tugas Nabi Muhammad sebagai pembetul bagi risalah yang dibawa oleh nabi sebelumnya, dinyatakan dalam surah al-Baqarah 2: 41 dan 91, al-Māidah 5: 48, al-Şaff 61: 6.

<sup>43</sup>Yahudi dan Nasrani, sebagaimana diterangkan dalam Al-Quran, mengubah kitab suci yang diturunkan kepada mereka. Hal ini dinyatakan dalam surah al-Baqarah 2: 75, al-Nisā 4: 46, al-Māidah 5: 13 dan 41.

<sup>44</sup>QS. Al-Baqarah 2: 136, Ālu ‘Imrān 3: 84, al-‘Ankabūt 29: 46.

<sup>45</sup>QS. Al-Nisā 4: 47, al-Baqarah 2: 91.

<sup>46</sup>Dalam surah al-Ḥajj 22: 78 dinyatakan bahwa Nabi Muhammad dan umatnya disebut “muslimin” atau “orang-orang yang Islam” sebagaimana penyebutan ini juga berlaku bagi umat sebelumnya, yaitu nabi-nabi yang diutus sebelum Nabi Muhammad dan umat mereka.

<sup>47</sup>QS. Al-Baqarah 2: 131, Ālu ‘Imrān 3: 67.

<sup>48</sup>QS. Al-Baqarah 2: 128.

<sup>49</sup>QS. Yūnus 10: 71-72.

<sup>50</sup>QS. Al-Baqarah 2: 132.

<sup>51</sup>QS. Yūsuf 12: 101.

<sup>52</sup>QS. Al-Dhāriyāt 51: 36.

<sup>53</sup>QS. Al-Baqarah 2: 133.

<sup>54</sup>QS. Yūnus 10: 84.

<sup>55</sup>QS. Al-Naml 27: 31, 38, dan 42.

<sup>56</sup>QS. Al-Naml 27: 44.

<sup>57</sup>QS. Al-Baqarah 2: 136, Ālu ‘Imrān 3: 64 dan 84, al-‘Ankabūt 29: 46.

<sup>58</sup>QS. Ālu ‘Imrān 3: 52 dan al-Māidah 5: 111.

<sup>59</sup>QS. Al-Jinn 72: 14.

<sup>60</sup>QS. Al-A‘rāf 7: 126.

<sup>61</sup>QS. Yūnus 10: 90.

<sup>62</sup>QS. Ālu ‘Imrān 3: 19 dan 85, al-Māidah 5: 3.

<sup>63</sup>QS. Al-Shūrā 42: 13.

mana agama mereka satu yaitu Islam hanya saja masing-masing membawa syariat yang berbeda.<sup>64</sup>

Keterangan Al-Quran dan hadis terkait kesatuan risalah yang diemban oleh para nabi, dinafikan oleh kaum Skeptis. Mereka tetap menolak Al-Quran, Nabi Muhammad, dan misi kenabian yang diembannya sebagai fakta yang memiliki argumentasi kesejarahan. Kesamaan ajaran dan kisah antara Al-Quran dengan Taurat dan Injil mereka pahami sebagai sebuah kejahatan “plagiasi” bukan sebagai bukti bahwa Islam benar dan berdasarkan wahyu ilahiyah.

Setidaknya ada dua alasan mengapa tuduhan bahwa Islam memplagiasi Yahudi dan Nasrani tidak bisa diterima, yaitu kesamaan ajaran merupakan bukti kesamaan sumbernya (yaitu wahyu) dan kondisi Nabi Muhammad yang *ummī* alias tidak bisa baca-tulis.

### 1. Kesamaan Isi Antar Kitab Suci

Sebagaimana kitab Taurat dan Injil, Al-Quran memuat banyak kisah seperti penciptaan alam semesta, nabi-nabi dan tokoh-tokoh yang telah lampau, serta alam akhirat. Ada kemiripan antara kisah-kisah yang diceritakan ketiga kitab suci tersebut. Demikian juga terkait ritual peribadatan, ditemukan beberapa kesamaan. Sebagai agama yang berasal dari Tuhan, bisa dimaklumi jika Islam memiliki kesamaan doktrinal dan peribadatan dengan Yahudi dan Nasrani (Kristen).<sup>65</sup> Kesamaan ini dijadikan basis argumentasi oleh sebagian orang yang menuduh Islam tidak lain hanyalah sebagai agama Yahudi dan Nasrani yang diberi nama baru.

Al-Quran sendiri memberikan kesan yang nyata, bahwa Islam bukan Agama yang memiliki ritual yang sama sekali berbeda dengan apa yang ada pada umat sebelumnya. Al-Quran menyatakan bahwa ibadah haji telah diserukan oleh Nabi Ibrāhīm jauh sebelum Nabi Muhammad dilahirkan,<sup>66</sup> umat sebelum Nabi Muhammad telah diwajibkan berpuasa,<sup>67</sup> berkorban hewan ternak telah dilakukan

---

<sup>64</sup>Muslim, “Bab Faḍāil ‘Isā” *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV/1837.

Menarik untuk membaca kumpulan artikel yang ditulis oleh al-Suyūṭī (w. 911 H.), di mana salah satu tema yang diangkatnya membicarakan tentang penyebutan “muslim” atau “orang yang beragama Islam” bagi umat selain umat Nabi Muhammad. Menurutnya, pendapat yang paling kuat adalah bahwa status “Islam” dan “muslim” hanya boleh dilekatkan kepada Nabi Muhammad, umat Nabi Muhammad, dan nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad. Sementara umat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad diberikan nama tersendiri dan tidak disebut “beragama Islam”. Al-Suyūṭī secara khusus menilai salah orang beranggapan bahwa umat nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad diberi sebutan muslim atau orang yang beragama Islam.

‘Abdurrahmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, “Itmām al-Ni’mah Fī Ikhtisāṣ al-Islām bi Hādhih al-Ummah” dalam *al-Hāwī li al-Fatāwā* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), II/ 138-155.

<sup>65</sup>Al-Quran dalam surah Ālu ‘Imrān 3: 64 bahkan memerintahkan umat Nabi Muhammad dan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) untuk mencari *kalimah sawā* atau kesamaan-kesamaan.

<sup>66</sup>QS. Al-Ḥajj 22: 27.

<sup>67</sup>QS. Al-Baqarah 2: 183.

oleh anak Nabi Ādam,<sup>68</sup> serta salat dan zakat merupakan ibadah yang telah diajarkan oleh Nabi ʿIsā.<sup>69</sup> Namun, bisa jadi ada perbedaan di antara para nabi dalam tata cara dan ritual pelaksanaan ibadah-ibadah tersebut. Ajaran tauhid yang diemban para nabi tidaklah berbeda. Nabi Muhammad diperintahkan membawa syariat yang baru seraya membetulkan perilaku menyimpang yang dilakukan umat sebelumnya dalam melaksanakan ibadah.<sup>70</sup>

Ketika ajaran agama Yahudi, Nasrani, dan Islam dipastikan memiliki sumber yang sama, yaitu wahyu Ilahiyah, maka kesamaan syariat dan ritual ibadah menjadi sesuatu yang bisa dimaklumi. Kritik dari kaum Skeptis dengan tersendirinya terbantahkan.

## 2. Nabi Muhammad Belajar Dari Ahli Kitab

Al-Quran menegaskan bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ʿalayh wa sallam* dan umatnya disebut *ummī*, dan beliau sendiri diminta untuk memproklamasikan ke-*ummī*-annya tersebut.<sup>71</sup> Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ʿUmar, Rasulullah menjelaskan bahwa makna *ummī* adalah illiteratur atau tidak membacamenulis (*naḥsub*) dan berhitung (*naḥsub*).<sup>72</sup> ʿAfi Shawwākh Ishāq menulis kitab kecil berjudul *Mādhā Hawl Ummiyah al-Rasūl* yang isinya bantahan terhadap sebagian orang yang berpendapat bahwa kata “ummī” yang dilekatkan pada sosok Nabi Muhammad bisa diterjemahkan dengan makna selain illiteratur.<sup>73</sup>

Dalam literatur sejarah, kita dapati bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ʿalayh wa sallam* dilahirkan dan dibesarkan di kota Makkah. Selain sedikit orang yang masih berpegang dengan sisa-sisa ajaran Nabi Ibrahim, mayoritas penduduk

---

Kata “al-Shiyām” yang bisa diartikan diam dan puasa, digunakan oleh Maryam bunda Nabi ʿIsā ketika ia diinterogasi oleh kaumnya terkait kehamilannya. Lihat QS. Maryam 19: 26.

<sup>68</sup>QS. Al-Māidah 5: 27, al-Ṣāffāt 37: 102-107

<sup>69</sup>QS. Maryam 19: 31.

<sup>70</sup>Disebutkan dalam banyak riwayat ada penyimpangan-penyimpangan dalam praktik ibadah yang dilakukan oleh umat terdahulu, misalnya mereka telanjang tidak mengenakan pakaian apapun saat melakukan thawaf mengelilingi Kaʿbah, berpuasa tanpa makan sahur, dan sengaja memilih barang yang buruk saat akan membayar zakat.

<sup>71</sup>Rasulullah disebut *ummī* dalam surah al-Aʿraf 7: 157-158, sementara umatnya disebut *ummī* dalam surah al-Jumuʿah 62: 2.

<sup>72</sup>Konteks hadisnya terkait dengan penetapan awal Ramadhan dan hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha). Rasulullah menjelaskan bahwa satu bulan jumlahnya sekian (29 atau 30) dengan isyarat jari tangannya.

Al-Bukhārī, “Bāb Lā Naktub wa Lā Naḥsub” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/27; Muslim, “Bāb Wujūb Ṣawm Ramaḍān li Ruʿyah al-Ḥilāl” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/761.

<sup>73</sup>Secara kebahasaan, kata *ummī* bisa saja diartikan “jāhil” atau bodoh, “mushrik” atau paganis penyembah berhala, *nisbah* (asosiasi) kepada kota Makkah yang disebut sebagai “Ummu al-Qurā”, dan *nisbah* kepada kata “ummah” atau masyarakat. Namun pemaknaan *ummī* selain makna illiteratur sangat lemah basis argumentasinya. ʿAfi Shawwākh menjelaskan bantahannya dengan baik di buku *Mādhā Hawl Ummiyah al-Rasūl*.

ʿAfi Shawwākh Ishāq, *Mādhā Hawl Ummiyah al-Rasūl* (Dār al-Salām: 1983), cct.

II.

Mekkah saat itu adalah penyembah berhala.<sup>74</sup> Dapat dikatakan, dalam pengamatan ilmu hadis, bahwa tidak ada praktik peribadatan Yahudi atau Nasrani di sekitar Ka'bah. Bangsa Arab saat itu masih *ummī* dan kekayaan susastra mereka dilestarikan melalui tradisi oral yang dihapal.<sup>75</sup>

Saat masih dalam kandungan, 'Abdullah ayah Nabi Muhammad, wafat. Masih dalam usia balita, Nabi Muhammad juga ditinggalkan oleh ibunya, Amīnah, yang wafat di usia muda. Masa kanak-kanak dijalani oleh Nabi Muhammad sebagai penggembala kambing di bawah asuhan kakeknya hingga ia wafat lalu perannya digantikan oleh Abū Ṭālib. Riwayat yang shahih yang didukung oleh data kesejarahan yang valid menyatakan bahwa orang tua Rasulullah tidak beragama Yahudi dan Nasrani,<sup>76</sup> demikian juga kakek dan paman beliau. Di waktu yang sama, tidak ada satupun riwayat menyatakan bahwa Nabi Muhammad

---

<sup>74</sup>Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa orang yang pertama kali membuat penyembahan berhala (*sayyab al-sawāib*) di Mekkah adalah 'Amr bin Luḥayy al-Khuzā'i yang terinspirasi dengan tradisi paganisme penduduk Shām.

Al-Bukhārī, "Bāb Mā Ja'ala Allāh Min Baḥīrah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/55; Muslim, "Bāb Ṣalah al-Kusūf" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/619.

<sup>75</sup>Hākim 'Ubaysān al-Maḥīrī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn* (Safat Kuwait: The Authorship Translation and Publication Committee, 2002), 10.

<sup>76</sup>Orang tua Nabi Muhammad dikategorikan dalam kelompok "Ahlu Fatrah" yaitu orang-orang yang hidup di masa kekosongan dan kevakuman dari kenabian. Mereka tidak mendengar ajaran Islam yang benar akibat ajaran nabi yang terakhir tidak sampai kepada mereka atau telah sampai namun mengalami distorsi. Di waktu yang sama mereka belum mendapat dakwah dari nabi baru yang menyampaikan wahyu. Ahlu Fatrah tidak kafir, namun tidak juga disebut muslim. Dalam Al-Quran surah Ṭāhā 20: 134, al-Qaṣaṣ 28: 47, dan al-Isrā 17: 15 dinyatakan bahwa orang-orang yang tidak mendapatkan dakwah dari nabi tidak akan disiksa.

Ada dua pendapat terkait selamat atau tidaknya orang tua Nabi Muhammad di akhirat nanti. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, Nabi Muhammad menyatakan bahwa ayah beliau akan masuk Neraka. Sebagian ulama ada yang menilai dhaif hadis tersebut, dan memaparkan beberapa dalil guna menegaskan bahwa orang tua Nabi Muhammad akan masuk Surga. Andi Rahman yang meneliti masalah ini menilai hadis tersebut tetap shahih, sebab setelah diteliti dengan metode kritik sanad disimpulkan bahwa sanadnya shahih. Argumentasi pihak yang mendhaifkan hadis ini dengan berdasarkan kritik atas matannya dinilai lemah. Sehingga kualitas hadis ini shahih hanya saja ia *mansūkh*. Artinya, orang tua Rasulullah tidak akan masuk Neraka. Menurutnya, Nabi Muhammad saat itu menjawab pertanyaan dari seorang sahabatnya, dan jawaban itu dinyatakannya sebelum ada keterangan dari Allah Ta'ala terkait nasib ahlu fatrah. Hadis tersebut di-*naskh* oleh ayat-ayat Al-Quran yang menyatakan bahwa orang yang tidak mengetahui wahyu tidak akan disiksa.

Andi Rahman, "Kritik Matan Hadits; Kajian Atas Status Orang Tua Rasulullah di Akhirat" dalam Jurnal *Mumtaz* (Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2013), vol. 03, no. 2, 315-329.

pergi ke tempat pembelajaran aksara yang pada saat itu sudah ada di jazirah Arab dalam jumlah yang sangat sedikit.<sup>77</sup>

Sistem kemasyarakatan Arab sebelum Islam adalah berdasarkan klan (kabilah) yang mengikat orang berdasarkan ikatan kekeluargaan sedarah. Bani Hāshim dan Bani ‘Abd al-Muṭṭalib yang menaungi Nabi Muhammad adalah klan yang tidak kaya namun sangat dihormati. Sejarah mencatat Abū Ṭālib, sosok paman yang membela Nabi Muhammad hingga akhir hayatnya, merupakan tokoh yang dihormati penduduk Mekkah walaupun ia miskin.

Fakta sosial di atas menafikan kemungkinan Nabi Muhammad belajar dari Yahudi dan Nasrani. Pertemuan dengan tokoh Yahudi dan Nasrani semisal pendeta Buḥayra dan Waraqah yang berlangsung sangat singkat. Hal ini menegaskan adanya aktivitas transfer informasi (secara lisan tanpa tulisan) yang sedemikian banyak sebagaimana yang kita dapati dalam ratusan ayat Al-Quran yang masuk kategori *makkiyah*.<sup>78</sup> Kondisi ekonomi Nabi Muhammad dan kabilahnya yang berkekurangan memustahilkan mereka membeli kitab-kitab dari Ahli kitab, sebab uang yang mereka miliki hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan *fa’ālī* atau kebutuhan pokok saja. Sementara itu, orang-orang yang ada di sekitar Nabi Muhammad saat berada di Mekkah tidak ada yang beragama Yahudi atau Nasrani. Jadi, dari mana Al-Quran jika bukan dari Allah yang menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad?

Sebelum diutus menjadi nabi, Rasulullah hanya sedikit sekali berinteraksi dengan orang Yahudi dan Nasrani. Ibn Ishāq (w. 151 H) mengisahkan bahwa saat masih di Mekkah, Nabi Muhammad pernah menerima tamu sebanyak 20 orang beragama Nasrani dari Ḥabshah yang merasa penasaran dengan kemunculan nabi baru. Saat itu, raja Ḥabshah adalah al-Najāshī yang belakangan ikut memeluk Islam dan memberi suaka politik bagi beberapa sahabat nabi. Setelah sejenak berdiskusi dan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, Nabi Muhammad membacakan kepada mereka beberapa ayat dari Al-Quran. Dengan perasaan terharu dan syahdu, mereka mengikrarkan keimanan seraya menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah nabi sifat-sifatnya telah disebutkan dalam kitab suci mereka.<sup>79</sup> Tidak ada keterangan bahwa Nabi Muhammad memperoleh pengetahuan dari dan belajar dari orang-orang Nasrani ini.

---

<sup>77</sup>MM Azami menyitir bahwa pada masa jahiliyah di jazirah Arab sudah ada beberapa tempat pembelajaran. Tradisi tulis menulis sudah ada namun belum digunakan sebagaimana mestinya. Syair yang menjadi kekayaan susastra utama, kebanyakan dilestarikan melalui hafalan. Namun, tidak ada data valid yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad belajar di tempat-tempat pengajaran aksara tersebut.

M.M. Azami, *Studies In Early Hadith Literature*, 75-78.

<sup>78</sup>Berdasarkan kronologis waktu pewahyuan, ayat dan surah dalam Al-Quran dibagi menjadi Makkiyah dan Madaniyah. Makkiyah adalah ayat dan surah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebelum beliau hijrah walaupun bisa jadi diturunkan bukan di kota Mekkah. Sementara Madaniyah adalah wahyu yang diturunkan setelah beliau hijrah ke kota Madinah walaupun wahyu tersebut turun di kota Mekkah.

<sup>79</sup>Muḥammad bin Ishāq al-Muṭṭalibī, *Kitāb al-Siyar wa al-Maghāzī* yang lebih dikenal sebagai *Sīrah Ibn Ishāq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), cct. I, 218

Dikisahkan bahwa Nabi Muhammad pernah bertemu seorang pendeta Yahudi bernama Buḥayrā saat berniaga ke negeri Shām dan sebentar saja berdiskusi. lalu bertemu pendeta Nasrani Waraqah bin Nawfal saat turun wahyu Iqra' (QS. al-'Alaq) dalam waktu yang juga sangat singkat. Disebutkan, tidak lama waktu berselang setelah bertemu dengan Nabi Muhammad, pendeta Waraqah wafat.<sup>80</sup>

Saat berniaga ke Shām, Abū Sufyān diundang oleh Kaisar Hiraqlius (Hiraqla) dan ditanya beberapa hal terkait Nabi Muhammad dan Agama yang didakwahnya. Abū Sufyān yang saat itu masih kafir, menjelaskan bahwa Nabi Muhammad adalah sosok manusia yang sangat baik dan terhormat, dan bahwa ajarannya memuat banyak kebaikan.<sup>81</sup> Pertemuan ini menggambarkan sedikitnya interaksi Nabi Muhammad dengan orang Yahudi dan Nasrani sebelum beliau hijrah ke Madinah sehingga sosok berkuasa seperti Hiraqlius merasa perlu untuk mencari tahu kepada orang dari Mekkah yang berniaga ke negerinya.

Memang setelah Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* hijrah ke Madinah, ada komunitas Yahudi yang sudah mapan berdomisili. Ada interaksi antara Nabi Muhammad dan umat Islam dengan kaum Yahudi dan Nasrani di Madinah.<sup>82</sup> Namun perlu diingat bahwa persinggungan Nabi Muhammad dengan Yahudi dan Nasrani berlangsung di Madinah, sementara dakwah Islamiyah telah dilakukan selama 12 tahun sebelumnya, yaitu saat beliau masih di Mekkah. Jika dianggap ada pengaruh Yahudi dalam ajaran Islam, utamanya masalah ketuhanan dan akhirat (eskatologi), maka itu terjadi saat beliau berada di Madinah. Padahal selama 12 tahun di Mekkah, Rasulullah sudah mendakwahkan Islam dengan informasi eskatologisnya (*ghaybiyāt*) dan telah memformulasikan sistem beberapa ritual peribadatan seperti salat.

Riwayat-riwayat hadis yang menggunakan ungkapan “Rasulullah menulis dan mengirim surat” dipahami bahwa beliau memerintahkan sebagian sahabatnya untuk menulis apa yang didiktekan oleh beliau. Hal ini bisa kita pahami dengan lugas setelah riwayat-riwayat tersebut dikaji secara tematik (*jam' al-riwāyāt*). Pemahaman seperti ini disamakan dengan ungkapan “gubernur telah membangun kota” di mana orang yang melakukan pekerjaan adalah para pekerja, sementara gubernur itu sendiri hanya memerintahkan pembangunan itu dan mengawasinya. 'Alī Shawwākh mencatat sedikitnya ada 44 orang yang ditugaskan menulis dan mencatat surah dan ketetapan yang dibuat oleh Nabi Muhammad.<sup>83</sup> Jika Nabi

---

<sup>80</sup>Al-Bukhārī, “Kayf Kān Bad'u al-Wahy” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/7; Muslim, “Bāb Bad'u al-Wahy” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/139.

<sup>81</sup>Al-Bukhārī, “Kayf Kān Bad'u al-Wahy” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/7.

<sup>82</sup>Dikisahkan, ada banyak rahib Yahudi dan Pendeta Nasrani atau pimpinan-pimpinan mereka yang menemui Nabi Muhammad untuk berdiskusi. Sebagian mereka masuk Islam seperti Ibn Sallām, Ibn Sa'yah, Ka'b al-Aḥḥār, Ibn Yāmīn, dan Mukhayriq.

'Iyāḍ bin Mūsā al-Yaḥṣubī (lebih dikenal dengan nama al-Qāḍī 'Iyāḍ), *al-Shifā bi Ta'rīf Huqūq al-Muṣṭafā* (Dār al-Fikr, 1988), ttp., I/364.

<sup>83</sup>Mereka adalah Abū Bakr, 'Umar bin al-Khaṭṭāb, 'Uthmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Abān bin Sa'īd bin al-'Aṣ, Ubayy bin Ka'b, al-Arqam bin Abū al-Arqam, Buraydah al-Aslamī, Thābit bin Qays, Jahm bin Sa'd, Juḥaym bin al-Ṣalt bin Makhramah,



Muhammad bisa membaca dan menulis, untuk apa puluhan sahabatnya diminta menjadi penulis baginya?

Status *ummī* yang disandang Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* justru menjadi bukti kenabian beliau. Dari mana Al-Quran yang memuat banyak sekali informasi tentang umat terdahulu dan peristiwa yang akan datang jika bukan dari wahyu? Jika Nabi Muhammad mampu membaca dan menulis, maka akan muncul tuduhan bahwa Al-Quran adalah salinan dari Taurat dan injil yang dibacanya, atau yang didiktekan kepadanya oleh para pendeta Yahudi dan Nasrani. Hal ini dengan tegas dibantah oleh Al-Quran dalam surah al-Furqān 25: 5.<sup>84</sup> Secara tegas pula dinyatakan bahwa Al-Quran bukan tulisan karya sendiri dari Nabi Muhammad (QS. al-‘Ankabūt 29: 48).<sup>85</sup> Beberapa ayat Al-Quran memuat teguran kepada Nabi Muhammad.<sup>86</sup> Jika Al-Quran adalah hasil karya beliau, bukan wahyu Ilahiyah, maka tidak perlu ada ayat-ayat teguran tersebut dalam Al-Quran. Sangat sulit dimengerti, bahkan mustahil terjadi, jika seseorang membuat dan menyebarkan kitab yang isinya kritik dan teguran kepada dirinya sendiri.

Dengan membaca fakta dan data di atas, klaim kaum Skeptis bahwa Nabi Muhammad terpengaruh oleh Yahudi dan Nasrani atau bahkan memplagiasi ajaran mereka menjadi terbantahkan.

### C. Rentang Waktu Antara Masa Hidup Rasulullah Dengan Masa Kodifikasi Hadis

Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* wafat pada tahun 11 H/632 M. Ibn Shihāb al-Zuhri (58-124 H/678-742 M) yang disebut sebagai orang yang pertama kali mengodifikasi hadis, membukukan hadis di awal abad kedua<sup>87</sup> sekitar satu abad pasca wafatnya Nabi Muhammad atas instruksi dan saran dan Khalifah ‘Umar bin

---

Hātib bin ‘Amr, Ḥudhayfah bin al-Yamān, al-Ḥaṣīn bin Numayr, Ḥanzalah bin al-Rabī‘ Ḥuwaytib bin ‘Abd al-‘Uzzā, Khālīd bin Zayd (Abū Ayyūb al-Anṣārī), Khālīd bin Sa‘id bin al-‘Aṣ, Khālīd bin al-Walīd bin al-Mughīrah, al-Zubayr bin al-‘Awwām, Zayd bin Thābit, al-Sajl (sosok yang dianggap tidak ada karena tidak dikenal secara umum), Sa‘id bin Sa‘id bin al-‘Aṣ, Shurahbil bin Ḥasanah, Ṣakhr bin Ḥarb (Abū Sufyān), Talḥah bin ‘Ubaydillāh, ‘Āmir bin Fuhayrah, ‘Abdullāh bin al-Arqam, ‘Abdullāh bin ‘Abdullāh bin Ubayy bin Salūl, ‘Abdullāh bin Rawāḥah, ‘Abdullāh bin Sa‘d bin Abī Sarḥ, ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Asad, ‘Abdullāh bin Zayd, ‘Abd al-‘Uzzā bin Khaṭl, al-‘Alā bin al-Ḥaḍramī, al-‘Alā bin ‘Uqbah, ‘Uqbah (tidak dikenal nasabnya), ‘Amr bin al-‘Aṣ, Muḥammad bin Maslamah, Mu‘āwiyah bin Abū Sufyān, al-Mughīrah bin Shu‘bah, Mu‘ayqīb bin Abū Fāṭimah, Yazīd bin Abī Sufyān, seseorang laki-laki yang tidak disebutkan namanya yang berasal dari Bani al-Najjār.

‘Alī Shawwākh Ishāq, *Mādhā Ḥawl Ummiyah al-Rasūl*, 90-92.

<sup>84</sup>Berikut terjemah ayatnya: *“Merdeka (orang-orang kafir) berkata: (Al-Quran) Adalah dongeng-dongeng orang-orang terdahulu yang diminta untuk dituliskan. Kemudian ia (dongeng-dongeng tersebut) didiktekan setiap pagi dan petang”*.

<sup>85</sup>Berikut terjemah ayatnya: *“Kamu tidak pernah membaca sebelumnya suatu kitabpun dan kamu tidak pernah menulis satu kitabpun dengan tangan kananmu. (Andaikata kamu membaca dan menulis) Pastilah menjadi ragu orang-orang yang mengingkarimu”*.

<sup>86</sup>QS. Al-Taḥrīm 66: 1, dan ‘Abasa 80: 1.

<sup>87</sup>Muḥammad bin ‘Abdurrahmān al-Sakhāwī, *Faṭḥ al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyah al-Ḥadīth li al-‘Iraḳī* (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003), III/41.

‘Abd al-‘Azīz (w. 101 H/720 M). Demikian pula Ibn Ishāq (w. 768 M) menulis biografi Nabi Muhammad pada tahun 750 atau lebih dari satu abad kemudian. Hal ini memunculkan keraguan di kalangan kaum Skeptis terkait otentisitas data yang ditulis. Rentang waktu satu abad membuka kemungkinan adanya pemalsuan dan distorsi sehingga apa yang kemudian kita sebut sebagai hadis dicurigai tidak bersih dari kesalahan dalam periwayatan.

Perlu diketahui bahwa Ibn Shihāb dinyatakan sebagai orang yang pertama kali membukukan hadis, yang dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *tadwīn*. Ada perbedaan antara *tadwīn*, *taṣnīf*, *ta’līf*, dan *kitābah* di mana keempat istilah ini menggambarkan adanya aktivitas tulis menulis. *Tadwīn* adalah menyatukan kumpulan tulisan yang sudah ada yang terserak ke dalam satu bundel buku yang terintegrasi. Sementara *taṣnīf* adalah menulis buku yang memuat tema yang berbeda-beda. *Ta’līf* mirip dengan *taṣnīf* yaitu kegiatan mengumpulkan tema-tema yang berbeda-beda dan menyatukannya dalam sebuah buku. Adapun *kitābah* secara sederhana dipahami sebagai upaya pencatatan yang dilakukan secara sporadis di media yang berbeda-beda (kertas, kulit binatang, dinding, dan lain-lain) pada tema-tema yang berbeda-beda.<sup>88</sup>

Apa yang dilakukan oleh Ibn Shihāb adalah *tadwīn* yang artinya pencatatan hadis sudah ada dan marak dilakukan oleh dirinya sendiri dan orang-orang sebelumnya. Al-Sha‘bī (30-103 H), salah seorang tabi‘īn, telah mengumpulkan hadis-hadis yang terkait hukum dalam sebuah kitab. ‘Aṣim menyatakan bahwa dirinya dan murid-murid yang lain membaca hadis-hadis fiqh (*‘araḍnā*) yang disusun oleh Shu‘bah, lalu beliau mengijazhkannya (membolehkan periwayatannya).<sup>89</sup>

Upaya penyeleksian hadis dilakukan pada sanad dan matan hadis. Sanad adalah mata rantai orang yang meriwayatkan hadis, dan matan adalah isi dari hadis itu sendiri. Berg berasumsi bahwa sanad secara formal digunakan sebagai perangkat penyeleksian hadis pasca terjadinya *fitnah*, yaitu terbunuhnya Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān pada tahun 35 H/ 565 M, sebagaimana yang ia pahami dari statemen Ibn Sīrīn. Berg menandai tahun ini sebagai awal mula dari kajian hadis sebagai sebuah disiplin ilmu.<sup>90</sup> Hal ini menimbulkan dugaan bahwa hadis sebelum tahun 35 H tidak terseleksi. Aktivitas penyeleksian hadis itu sendiri membuktikan bahwa pemalsuan hadis sudah ada di masa awal Islam. Sebuah fakta yang, menurut Berg, tidak dibantah oleh kaum muslimin.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup>Hākim ‘Ubaysān al-Maṭīrī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn*, 8-9.

<sup>89</sup>Yā‘qūb bin Sufyān al-Fasawī, *Al-Ma‘rifah wa al-Tārīkh* (Beirut: Muassasah al-Risālah: 1981), cet. II, II/826

<sup>90</sup>Asumsi bahwa sanad hadis baru muncul pasca peristiwa, juga dengan lugas dinyatakan oleh ‘Uthmān Muwāfi (w. 2012) dalam disertasi pada universitas Alexandria Mesir yang diterbitkan dengan judul *Manhaj al-Naqd al-Tārīkhī* pada tahun 2004.

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, 8- 9; MM Azami, “Muqaddimah” dalam *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muhaddithīn*.

<sup>91</sup>Herbert Berg, *the Development of Exegesis in Early Islam*, 9.

Wellhausen, sebagaimana dikutip oleh Ibn Warraq, membedakan antara hadis yang ada pada abad IX dan X menjadi tradisi primitif yang otentik (*authentic primitive tradition*) yang dilestarikan pada akhir abad kedelapan, dan versi pararelnya yang dinilainya mengandung kepalsuan. Bagi kaum Skeptis, bagian kedua ini penuh dengan fiksi yang tendensius akibat lamanya rentan waktu (antara masa kenabian dengan masa penulisan hadis) dan jauhnya jarak antara tempat penulis dengan sumber hadis itu sendiri (Bisa jadi para perawi hadis tinggal di Kūfah, Shām, Mesir, yang jaraknya ratusan bahkan ribuan kilometer dari Mekkah, dan Madinah). Menurut mereka, para penulis hadis tidak tahu apa-apa terkait apa yang dilakukan dan dikatakan oleh Nabi Muhammad. Hadis hanyalah rekaan atas konstruksi visi ideal yang menurut mereka seharusnya terjadi di masa lalu, atau sekedar refleksi semu dari komunitas muslim di masa awal.<sup>92</sup> Hadis dibuat-buat untuk menguatkan pendapat pribadi dan sektarian. Sebagai bukti klaim ini, sanad dinyatakan oleh Humphreys baru digunakan secara umum pada masa kekhalifahan ‘Abbsiyah, kira-kira di pertengahan abad kedelapan.<sup>93</sup>

Dengan menyatakan bahwa hadis-hadis seluruhnya palsu, kaum Skeptis seakan menyatakan bahwa Nabi Muhammad mungkin benar-benar ada, namun ajarannya tidak ada yang terlestarikan. Nabi Muhammad, menurut mereka, tidak mengajarkan sistem peribadatan dan sistem hukum. Praktik peribadatan dan hadis-hadis hukum disebut-sebut hanya sebagai ciptaan ulama fiqh yang membutuhkan justifikasi otoritas atas ijtihad dan kreativitasnya.

Kaum skeptik ini pura-pura tidak tahu, atau sengaja abai, menganggap bahwa rentan waktu di mana saat Rasulullah masih hidup, lalu *khulafa rashidin*, sistem peribadatan dan sosiopolitik belum ada. Seakan di zaman Rasulullah tidak ada perselisihan dan pertikaian yang ditengahi dan diputuskan oleh beliau. Padahal, selain menjadi pemimpin Agama, Nabi Muhammad juga pemimpin politik dan sosial. Ketetapan dan keputusan beliau secara konsisten dijaga dan dijadikan sunnah.

Perlu diingat, bahwa hadis dilestarikan dengan tiga cara, yaitu: periwayatan melalui tradisi oral, tulisan (di masa sahabat hadis sudah mulai ramai ditulis), dan pengamalan (*living tradition*). Adanya upaya gigih menyeleksi hadis sudah dilakukan pada masa awal Islam, bahkan sudah ada di masa Khalifah Abū Bakr yang mengenalkan metode mu‘aradah dalam menerima hadis. Dari sini klaim bahwa ada rentang waktu antara masa Rasulullah dengan tradisi pelestarian hadis menjadi a-historis. Hadis, semenjak masa Rasulullah sudah dilestarikan melalui periwayatan lisan, tulisan di *ṣahifah-ṣahifah* (lembaran yang berisi catatan), dan praktik/pengamalan yang dilakukan oleh ribuan umat Islam.

Di masa awal, hadis memang banyak diriwayatkan melalui tradisi oral, sebab orang Arab memang memiliki kemampuan menghafal yang menakjubkan. Ajaran-ajaran dari Nabi Muhammad, yang kita sebut sebagai hadis, diamalkan dan diajarkan kepada orang lain. Melalui pengamalan ini, hadis semakin melekat. Jumlah rakaat dalam salat Zhuhur misalnya, diketahui oleh semua umat Islam

---

<sup>92</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 68-70.

<sup>93</sup>Ibn Warraq, *Why I'm Not a Muslim*, 71.

melalui pelaksanaan salat Zhuhur yang setiap hari mereka lakukan secara berjamaah maupun sendiri-sendiri. Tidak perlu ditanyakan riwayat oral terkait jumlah rakaat ini, karena semua orang Islam tahu di mana mereka setiap hari melaksanakan salat Zhuhur empat rakaat kecuali saat mereka melaksanakan perjalanan jauh (musafir). Setiap orang Islam mengetahui bahwa haji dilakukan di tanah haram di bulan-bulan tertentu, tanpa harus menyebutkan riwayat oralnya karena sudah menjadi pengamalan kolektif.

Asumsi bahwa sanad baru digunakan sistem penyampaian hadis, juga ahistoris. Faktanya adalah bahwa sanad sudah menjadi bagian tak terpisahkan dalam kegiatan kesusastraan Arab sebelum Nabi Muhammad mendakwahkan Islam. Hal-hal yang tidak penting pun (*vague manner*) dilestarikan melalui sanad. Syair yang merupakan peradaban tertinggi bagi bangsa Arab di masa jahiliyah, juga dilestarikan melalui sistem sanad.<sup>94</sup> Sehingga, asumsi bahwa sanad merupakan sistem yang diada-adakan guna mendukung aktivitas pemalsuan hadis dengan sendirinya terbantahkan.

#### **D. Fabrikasi Hadis Akibat Pertikaian Sektarian**

Agama, tidak bisa dipungkiri, merupakan hal fundamental yang melekat pada diri manusia. Karenanya, tidak aneh jika agama sering disalahgunakan untuk kepentingan-kepentingan duniawi oleh individu atau kelompok tertentu. Untuk mendapatkan keinginannya, tidak jarang orang membuat kebohongan atas nama agama, termasuk dengan cara membuat hadis palsu. Ada banyak motivasi orang memalsukan hadis di antaranya adalah *hisbah* (mencari pahala) dengan membuat hadis palsu terkait keutamaan ibadah tertentu agar orang-orang mau melaksanakannya, dan membela sekteanya.

Secara umum, MM Azami telah mengulas masalah ini. Sekte-sekte di luar Sunni, semisal Shī'ah, Mu'tazilah dan Khawārij, diklaim sebagai kelompok yang menolak otoritas hadis. Namun, jika ditelisik lebih lanjut, nyata bahwa sekte-sekte itu tetap menggunakan hadis dalam bangunan doktrin sektarian mereka. Masing-masing sekte hanya menerima dan mengamalkan hadis yang shahih menurut mereka.<sup>95</sup> Sekte-sekte ini memiliki sendiri rumusan kriteria keshahihan hadis. Perbedaan kriteria keshahihan hadis inilah memunculkan kesan bahwa ada komunitas dalam Islam yang menolak hadis.<sup>96</sup> Padahal hal ini lumrah terjadi, bahwa hadis yang diterima adalah hadis yang dinilai shahih. Dalam korpus fiqh, kita dapati perbedaan hasil ijtihad yang terjadi akibat dari perbedaan kriteria keshahihan hadis.

---

<sup>94</sup>MM Azmi (Azami), *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Lahore: Suhail Academy, 2002), 36; Ḥākīm 'Ubaysān al-Maḥīrī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah wa Shubuhāt al-Mustashriqīn*, 12.

<sup>95</sup>M.M. Azami, *Studies In Early Hadith Literature*, 45.

<sup>96</sup>Misalnya kelompok Mu'tazilah disebut hanya menerima hadis yang mutawatir, Shī'ah disebut hanya menerima hadis yang diriwayatkan melalui imam-imam mereka yang *ma'sūm*, dan khawārij hanya menerima periwayatan hadis yang berasal dari sahabat yang mereka nilai belum murtad.

Al-Suyūfī sempat mencatat pengingkaran dari ekstrimis Shi‘ah (*al-Rāfiḍah*) dan kaum zindiq terhadap otoritas hadis secara totalitas,<sup>97</sup> namun mereka yang menolak hadis tidak bisa disebut orang Islam. Dalam konteks yang lebih kecil, penolakan atas otoritas hadis dinyatakan oleh kelompok-kelompok kecil dan sporadis. Ada kesan, penolakan ini terjadi karena ada sebagian umat Islam yang memahami ajaran agama Islam secara salah dan tidak komprehensif. Adanya buih-buih penolakan dari beberapa pihak terhadap otoritas hadis (*inkar sunnah*), sama sekali tidak berpengaruh terhadap eksistensi hadis dan khazanah keilmuan Islam lainnya.<sup>98</sup> Hal ini dikarenakan lemahnya argumentasi yang digunakan, jika kita tidak mau menyebutnya sebagai sebuah kekonyolan.<sup>99</sup>

Memang tidak bisa dipungkiri, bahwa pengikut sekte tertentu ada yang bersikap ekstrim. Pembelaan terhadap doktrin sektarian terkadang dilakukan dengan menghalalkan segala cara termasuk memalsukan hadis. Mereka yang memelajari ilmu hadis akan menginsyafinya dan tidak membantahnya. Namun, ada upaya kritis untuk menyeleksi hadis-hadis.

Dalam korpus ilmu hadis, seorang perawi yang menjadi pengikut sekte tertentu tidak semerta-merta periwayatannya ditolak oleh mereka yang berbeda sekte. Dalam *al-kutub al-sittah* atau enam kitab kanonik hadis yang di kalangan Ahlu Sunnah (Sunnī), kita dapati perawi yang bermazhab Shī‘ah, Murjiah, dan Mu‘tazilah. Walaupun secara akidah mereka dianggap sempalan dan sesat, namun periwayatannya tetap diterima selama persyaratannya terpenuhi, yaitu: Orang yang bermazhab sempalan tersebut tidak memiliki keyakinan yang menyebabkannya kafir,<sup>100</sup> karena orang kafir tidak diterima periwayatannya. Kedua, perawi tersebut tidak dikenal memiliki sifat dan sikap yang ekstrim karena biasanya orang yang

---

<sup>97</sup>Abdurrahmān bin Abū Bakr al-Suyūfī, *Miftāḥ al-Jannah Fī al-Ihtijāj Bi al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), cet. I, 14.

<sup>98</sup>Ali Mustafa Yaqub, *Haji Pengabdian Setan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006) cet. II, 196.

<sup>99</sup>Andi Rahman, “Arus Utama Diskursus Hadis: Kajian Atas Otentisitas dan Otoritasnya Sebagai Hujjah” Dalam *Jurnal al-Burhan*, (Jakarta: Institut PTIQ, 2011), vol. 16, no. 1, 185.

<sup>100</sup>Pemahaman sempalan dan sektarian, biasa disebut bid‘ah. Dalam kajian ilmu hadis, bid‘ah dalam masalah akidah dibagi menjadi dua, yaitu: *Mufassiqah* (fasik) yang periwayatannya diterima dengan persyaratan-persyaratan, dan mukaffirah (kafir) yang periwayatannya ditolak secara mutlak. Bid‘ah mufassiqah diberikan kepada mereka yang memiliki keyakinan yang dianggap sesat namun masih ada syubhat sehingga kekufurannya masih diperdebatkan. Sementara bid‘ah mukaffirah adalah paham yang bertentangan dengan *ushul* (prinsip-prinsip dasar) Islam dan orang yang memiliki keyakinan ini divonis telah keluar dari Islam.

‘Aid al-Qarnī membagi bid‘ah ke dalam *lughawiyah* dan ‘*amaliyah*, *mamdūḥah* dan *madhmūmah*, *hudā* dan *ḍalāl*, *kubra* dan *ṣuḡhrā*, *mukaffirah* dan *mufassiqah*, *ḥaqīqah* dan *idāfiyah*, ‘*ibādiyah* dan ‘*ādiyah*, *basīṭah* dan *murakkabah*, *fi‘liyah* dan *tarkiyah*, ‘*ammah* dan *khāṣṣah*, serta *i‘tiqādiyah*, *qawliyah*, dan ‘*amaliyah*.

Al-Fāsī, Ḥamdūn bin Abdurrahmān, *Nafḥah al-Misk al-Dāri li Qārī al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), cet. I, 138; ‘Aid bin ‘Abdullāh Al-Qarnī, *al-Bid‘ah wa Atharuhā fī al-Dirāyah wa al-Riwāyah*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), cet. II. 47-55.

ekstrim akan melakukan perbuatan yang ekstrim (termasuk memalsukan hadis). Ketiga, apa yang diriwayatkannya tidak terkait dengan doktrin yang khas di dalam mazhabnya. Keempat, bahwa orang tersebut bukanlah orang yang dikenal mengajak dan mempropagandakan doktrin sektariannya. Siapapun yang terpenuhi keempat syarat ini, maka ia pemahaman sektariannya tidak akan memengaruhi kejujurannya dalam meriwayatkan hadis.

Di waktu yang sama, jika ada orang yang mazhabnya Sunnī namun diduga berdusta, maka periwayatannya ditolak. Ada banyak perawi dari kelompok Sunnī yang ditolak periwayatannya oleh komunitas Sunnī sendiri sebab ia diduga memalsukan hadis (tidak *‘ādil*) dan tidak cermat dalam menerima informasi (hadis) lalu menyampaikannya kembali sebagaimana yang ia dengar (*dabṭ*).

Kitab-kitab *tarājum al-ruwāt* (biografi perawi) yang ditulis oleh ulama Sunnī dipenuhi oleh banyak sosok perawi Sunnī yang ditolak periwayatannya. Ada banyak kitab ditulis oleh ulama Sunnī yang khusus memuat perawi-perawi Sunnī yang kualitas periwayatannya dhaif. Bahkan, dalam literatur Sunnī juga kita dapat perawi Shī‘ah, Mu‘tazilah, dan Murjiah yang periwayatannya dinilai thiqah.<sup>101</sup> Dari sini, kecenderungan orang kepada suatu sekte bisa memberikan pengaruh terhadap penilaian ulama atasnya dan bisa juga tidak, tergantung individu yang memberikan penilaian dan tergantung kepada seberapa besar paham sektariannya memengaruhi kejujurannya dalam meriwayatkan hadis.

Dalam menilai kualitas perawi, para ulama hadis sudah berupaya untuk bersikap objektif. Hal ini terbukti dengan adanya penilaian negatif dari seorang kritikus hadis yang diberikan kepada mereka yang memiliki kedekatan personal dengannya. Abū Dāwud al-Sijistānī (202-275 H.) penulis kitab *Sunan Abī Dāwud*, misalnya, menilai dhaif anaknya sendiri yang bernama ‘Abdullāh bin Sulaymān (230-316 H.) saat ia mendaftarkan diri menjadi hakim (*min al-bala’anna ‘Abdallāh yaṭlub al-qaḍa*). Padahal mayoritas ulama semisal al-Dāruqṭnī (w. 385 H.) dan al-Dhahabī (w. 748 H.) menilai ‘Abdullāh sebagai seorang imam, *‘allahamah, hāfiẓ, shaykh Baghdād*, dan sosok perawi yang thiqah. Al-Dhahabī sendiri menyatakan keheranannya terhadap penilaian yang diberikan oleh Abū Dāwud tersebut terhadap anaknya (*fa mā adri ish ish tabayyana lahu minhu*).<sup>102</sup> Al-Dhahabī menegaskan

---

<sup>101</sup>S. Syarafuddin al-Musawi menyinyalir ada 100 perawi Syi‘ah dalam kitab-kitab hadis Sunni. Al-Suyūṭi memerinci perawi-perawi yang bukan Sunnī yang periwayatannya diterima oleh al-Bukhārī dan Muslim (atau salah satu di antara mereka), yaitu: pengikut Murjiah ada 14 orang, Naṣbiyah 7 orang, Shī‘ah 25 orang, Qadariyah 30 orang, Jahmiyah 1 orang, Ḥarūriyah (Khawarij) 2 orang, Waqfiyah 1 orang, Qa’adiyah 1 orang. Totalnya ada 81 orang. Sementara menurut al-Qarnī, jumlah mereka (*rijāl al-Ṣaḥīḥayn*) ada 79 orang.

A. Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syiah*, (Jakarta: Penerbit Mizan, 2001), cet. IX, 100; Ḥamdūn bin Abdurrahmān Al-Fāsī, *Nafḥah al-Misk al-Dārī li Qāri al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), cet. I, 140.

<sup>102</sup>Alī bin al-Ḥusayn bin al-Junayd pernah menilai ‘Abdullāh sebagai pendusta. Namun penilaian ini nampaknya keliru, sebab ‘Abdullāh pernah meriwayatkan tiga puluh ribu hadis dan keliru dalam 6 hadis. Di antara kekeliruannya adalah sebuah hadis yang dinyatakannya berasal dari al-Zuhrī yang meriwayatkan dari ‘Urwah. Para ulama menyatakan al-Zuhrī tidak mendengar (hadis itu) dari ‘Urwah. Hadis tersebut dinilai mursal. Kekeliruan ini dijadikan alasan bagi sebagian ulama untuk menilai dhaif ‘Abdullāh.

bahwa penilaian dhaif yang diberikan Abū Dāwud kepada anaknya bukan pada kualitas periwayatannya.<sup>103</sup> Bisa jadi, Abū Dāwud yang dikenal sebagai sosok ulama yang zuhud kurang merestui anaknya yang menawarkan diri menjadi pejabat. Bukan jabatan hakim yang dinilai tidak baik oleh Abū Dāwud, tapi inisiatif meminta jabatan yang nampaknya tidak sesuai dengan perspektif zuhudnya dan dianggap tidak patut dilakukan oleh anaknya. Saat meriwayatkan hadis dari al-Mufaḍḍal yang juga berprofesi sebagai hakim (qāḍī) di Mesir, Abū Dāwud menyebutnya *mujāb al-da'wah* (doanya selalu dikabulkan oleh Allah Ta'ala) yang bisa dipahami sebagai sebuah penilaian positif (*ta'dīl*).<sup>104</sup>

Ketika Abū Dāwud memberikan penilaian jelek kepada anak kandungnya sendiri, 'Alī al-Maḍīnī (161-234 H.) justru menilai dhaif ayahnya sendiri yang bernama 'Abdullāh bin Ja'far bin Najīh (w. 178 H.). Awalnya, 'Alī enggan meriwayatkan hadis dari ayahnya, yang dinilai oleh sebagian orang sebagai sebuah bentuk kedurhakaan.<sup>105</sup> Ia menolak untuk menjawab orang yang menanyakan alasannya dan menyuruh orang itu untuk bertanya kepada orang lain. Namun orang itu bersikeras menanyakan hal itu, sampai akhirnya 'Alī al-Maḍīnī menjawab, "Ayahku seorang yang dhaif".<sup>106</sup> Namun demikian, pada akhirnya ia mau meriwayatkan hadis dari ayahnya, dengan tetap mengatakan bahwa ayahnya adalah seorang perawi hadis yang dhaif.<sup>107</sup>

Zayd bin Abī Anīsah adalah seorang perawi yang dinilai thiqah oleh ulama. Zayd menilai Yahyā bin Abī Anīsah (w. 146 H.) sebagai perawi pendusta, padahal

---

Namun, bisa jadi 'Abdullāh keliru saat meriwayatkan hadis, bukan sengaja meriwayatkan hadis yang salah. Karenanya, penilaian terhadap 'Abdullāh sebagai sosok pendusta adalah tidak tepat.

Ada juga yang menilai 'Abdullāh sebab ia memiliki pemahaman *naṣbiyyah* yang menjadi lawan dari *Shī'ah*. Namun sebagaimana dinyatakan sebelumnya, penilaian dhaif yang diberikan Abū Dāwud kepada anaknya disebabkan ia mendaftar menjadi hakim, bukan dikarenakan ia mengikuti paham *naṣbiyyah*.

Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Mizān I'tidāl fi Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963), cet. I, II/433; Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Muassasah al-Risālah, ttp, 1985), cet. III, XIII/221-228.

<sup>103</sup>Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *al-Mughnī fi al-Du'afā'* (ttp, tth.), I/341

<sup>104</sup>Abū Dāwud Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistānī, "Bab al-Jam' Bayn al-Ṣalātayn" dalam *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah), tth., II/7.

<sup>105</sup>Abdurrahmān bin Muḥammad al-Rāzī (Ibn Abī Ḥātim), *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Hedarabad: Majlis Dāirah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1952), cet I, V/23.

<sup>106</sup>Al-Dhahabī, *Mizān I'tidāl fi Naqd al-Rijāl*, II/401.

<sup>107</sup>Penilaian dhaif terhadap 'Abdullāh bin Ja'far al-Maḍīnī ini juga dinyatakan oleh Yahyā bin Ma'īn dengan ungkapan *lays bi shay'*, Abū Ḥātim al-Rāzī dengan ungkapan *munkar al-ḥadīth jiddan*, 'Amr bin 'Alī al-Ṣayrafī dengan ungkapan *ḍa'if al-ḥadīth*, *al-Nasā'ī* dengan ungkapan *matrūk al-ḥadīth*, al-Dhahabī dengan ungkapan *wāh* (sangat dhaif) dan *layyin al-ḥadīth*.

Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, V/23; Ibn 'Addī al-Jurjānī, *al-Kāmil fi Du'afā' al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), cet. I, V/ 291; Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, VII/330 dan XI/42.

Zayd adalah adik kandung dari Yahya.<sup>108</sup> Hal serupa terjadi pada al-Ḥusayn bin Abī al-Sarī (w. 240) yang dinilai sebagai pendusta oleh saudaranya sendiri yang bernama Muḥammad dan keponakannya yang bernama Abū 'Arūbah al-Ḥarranī.<sup>109</sup>

Shu'bah berpesan untuk menyembunyikan periwayatan dari Hishām bin Hassān al-Firdawsī<sup>110</sup> sebab ia adalah perawi yang tidak hafal. Shu'bah berkata, "Kalaulah aku menyukai seseorang, pastilah ia Hishām. Sebab ia adalah menantuku (*khatanī*). Padahal menurut para kritikus hadis, Hishām adalah perawi yang terpercaya."<sup>111</sup>

Dalam literatur *tarājum al-ruwāt* terdapat ratusan bahkan ribuan perawi yang dinilai dhaif. Penilaian tersebut diberikan oleh murid, atau murid dari muridnya sendiri. Fakta ini menampik tuduhan kaum Skeptis yang menyatakan bahwa fabrikasi hadis terjadi sebab kritikus hadis tidak bisa bersikap objektif. Menurut mereka, para perawi hadis memiliki misi untuk menjaga kepentingan individualnya dan kelompoknya.

---

<sup>108</sup> Aḥmad bin Ḥanbal mencela Yahyā dan menilainya dengan ungkapan *lays mimman yuktab ḥadīthuhu*, Ibn Ma'īn menilainya dengan ungkapan *ḍa'īf lays ḥadīthuh bi shay'*, Abū Zur'ah menilainya dengan ungkapan *lays bi al-Qawī*. Abū Ḥafṣ 'Amr bin 'Alī menyatakan bahwa seluruh ulama hadis (*aṣḥāb al-ḥadīth*) sepakat untuk meninggalkan hadisnya (*matrūk*).

Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, IX/129-30; Ibn 'Addī al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Ḍu'afā al-Rijāl*, IX/3-4.

<sup>109</sup> Al-Dhahabī, *Mizān I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, I/536.

<sup>110</sup> Ibn Ma'īn menilai Hishām dengan ungkapan *lā ba's bihi* yang artinya dia thiqah, Aḥmad bin Ḥanbal menilainya *ṣāliḥ*, Abū Ḥātim menilainya *ṣadūq*. Secara umum ulama menilai Hishām sebagai perawi yang periwayatannya diterima.

Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, I/152 dan IX/55.

<sup>111</sup> Ibn 'Addī al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Ḍu'afā al-Rijāl*, VIII/416; Al-Dhahabī, *Siyar A'ṭām al-Nubalā'*, IV/296.