

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis¹ Nabi saw. merupakan sumber ajaran Islam yang menduduki posisi penting baik secara struktural maupun fungsional. Secara struktural, hadis menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an, dan secara fungsional, ia merupakan eksplanasi (*bayān*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat umum (*'ām*), global (*mujmal*) atau *muṭlaq*.² Selain itu, hadis juga dapat dijadikan landasan bagi suatu keputusan hukum yang belum diatur dalam al-Qur'an.

Mengingat kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran dalam Islam, maka studi terhadap hadis menjadi sangat penting. Terlebih hingga saat ini, persoalan mengenai otentisitas hadis masih menjadi perdebatan di kalangan para pemikir hadis, baik dari kalangan para pemikir muslim ataupun para islamisis, beberapa faktor penyebabnya antara lain: Pertama, hadis berbeda dari al-Qur'an ditinjau dari aspek pencatatan dan kodifikasinya. Pencatatan al-Qur'an telah dilakukan oleh para sahabat sejak Nabi Muhammad saw. masih hidup, dan merupakan pekerjaan yang tidak pernah dirahasiakan dan menjadi aktifitas publik. Setiap kali Nabi saw. memperoleh wahyu segera beliau sampaikan dan kemudian dicatat oleh sahabat di hadapan

¹Secara etimologis, hadis—dalam bahasa Arab: *ḥadīṣ*—sebagai kata benda (*noun*) berarti berita (*khobar*), cerita, atau percakapan, baik yang religius atau sekular, historis atau kontemporer. Sedangkan jika digunakan sebagai kata sifat (*adjective*), hadis berarti baru (al-A'zamī, 1977: 1). Pada mulanya, hadis tidak saja berarti berita dari Nabi saw., tetapi juga berita-berita lain, termasuk al-Qur'an. Adapun hadis dalam terminologi *muḥaddiṣīn* yang berarti sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. baik berupa sabda, perbuatan, atau ketetapan (aṣ-Ṣāliḥ, 1999: 6; al-Khaṭīb, 1995: 27) terambil dari makna etimologis *khobar* ini yang pada perkembangannya mengalami penyempitan arti, sehingga pada akhirnya jika dikatakan hadis, maka secara spontan asosiasi tertuju kepada segala sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi saw. Hadis dalam arti sempit ini merupakan sinonim dari sunnah. Hadis dalam pengertian demikianlah yang dimaksudkan dalam penelitian ini.

²Lihat QS. An-Naḥl: 44. Adanya perintah agar Nabi saw. menjelaskan kepada umat manusia mengenai al-Qur'an baik melalui ucapan, perbuatan, atau *taqrīmya* dapat diartikan bahwa hadis berfungsi sebagai *bayān* (penjelas) terhadap al-Qur'an. (Said Agil al-Munawar, 2001: 5).

beliau.³ Selain mencatat, para sahabat juga menghafal ayat-ayat al-Qur'an dan Nabi saw. sendiri secara berkala memeriksa hafalan para sahabat tersebut. Pada masa khalifah Abū Bakr (w. 13 H.), catatan-catatan seluruh ayat al-Qur'an dihimpun dalam satu himpunan oleh sebuah tim yang diketuai Zaid ibn Šābit (w. 45 H.). Selanjutnya pada masa khalifah 'Usmān ibn 'Affān (w. 35 H.), himpunan catatan ayat al-Qur'an itu diseragamkan oleh sebuah tim yang juga diketuai Zaid ibn Šābit (az-Zarkasyī, 1990: 233-256). Sementara tidak seluruh hadis Nabi saw. dicatat oleh para sahabat.

Para sahabat umumnya sangat berminat untuk memperoleh hadis Nabi saw. dan kemudian menyampaikannya kepada orang lain. Ini terlihat dengan adanya pembagian tugas yang dilakukan sahabat 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (40 SH-23 H.) dengan tetangganya untuk menerima hadis yang berasal dari Nabi saw. Jika tetangganya hari ini menemui Nabi saw., maka pada esok harinya 'Umar menemui Nabi saw. secara silih berganti. Siapa yang bertugas menemui Nabi saw. dan memperoleh hadis dari Nabi saw., maka ia segera menyampaikan berita itu kepada yang tidak bertugas (al-'Asqalānī, 1980: 1: 76). Meski demikian, hanya orang-orang

³Zaid ibn Šābit menceritakan bahwa ia sering dipanggil oleh Nabi saw., dan diberi tugas penulisan saat wahyu turun. Nabi saw. mendiktekan wahyu itu kepadaku, dan ketika tugas penulisan usai, aku menghafal dan membaca ulang di hadapan beliau agar yakin tak ada sisipan kata lain yang masuk ke dalam teks (al-Haiṣamī, t.th: 52, al-'Asqalānī, 1980: 11: 193). Tidak hanya Zaid, kurang lebih ada 60 sahabat lainnya yang ditugaskan oleh Nabi saw. sebagai penulis wahyu, yaitu: Abbān ibn Sa'īd, Abū Umāmāh al-Khazrajī, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Abū Bakr aṣ-Šiddīq, Abū Ḥuzaifah, Abū Sufyān, Abū Salāmah, Abū 'Abs ibn Jabr al-Anṣārī, Ubay ibn Ka'b, al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Asad ibn aṣ-Šāmit, Usaid ibn al-Ḥudair, Aus ibn Khūfī, Buraidah ibn al-Ḥuṣaib al-Aslamī, Basyir ibn Sa'd, Šābit ibn Qais, Ja'far ibn Abī Talib, Jahm ibn Sa'd, Juhaim ibn aṣ-Šalt al-Qurasyī, Ḥaṭīb ibn 'Amr al-Qurasyī, Ḥuzaifah, Ḥuṣain ibn Numair, Ḥanzalah ibn ar-Rabī', Ḥuwaiṭib, Khālid ibn Asad, Khālid ibn Sa'īd, Khālid ibn al-Wafīd, az-Zubair ibn al-'Awwām, Zaid ibn Arqam, as-Sijl, Sa'd ibn ar-Rabī', Sa'd ibn 'Ubadah, Sa'īd ibn Sa'īd, Syuraḥbīl ibn Ḥasanah, Ṭalḥah ibn 'Ubaidillāh, 'Amir ibn Fuhairah, al-'Abbās, 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Abdullāh ibn Abī Bakr, 'Abdullāh ibn Khaṭl, 'Abdullāh ibn Rawāḥah, 'Abdullāh ibn Zaid, 'Abdullāh ibn Sa'd, 'Abdullāh ibn 'Abdullāh, 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Aṣ, 'Abdullāh ibn Maslamah, 'Usmān ibn 'Affān, 'Uqbah, al-'Alā' ibn al-Ḥaḍramī, al-'Alā' ibn 'Uqbah, 'Alī ibn Abī Ṭalib, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Amr ibn al-'Aṣ, Mālik ibn al-'Ajlān, Muḥammad ibn Maslamah, Mu'āz ibn Jabal, Mu'āwiyah ibn Abū Sufyān, Ma'n ibn 'Adī, Mu'aiqib ad-Dausī, al-Mugīrah ibn Syu'bah, al-Munzir ibn 'Amr, Muḥājir ibn Abū Umayyah, dan Yazīd ibn Abū Sufyān (al-'A'zamī, 1981: 37-175).

tertentu saja yang melakukan pencatatan hadis, sehingga penulisan hadis hanya menjadi pekerjaan sebagian sahabat saja.⁴

Kedua, seluruh ayat-ayat al-Qur'an disampaikan dengan tanpa keterputusan antara sumber pertama dengan sumber berikutnya atau diriwayatkan secara *mutawātir*,⁵ sementara hadis banyak diriwayatkan secara *āḥād*.⁶

Ketiga, periwayatan al-Qur'an tidak diperbolehkan dilakukan secara makna, sehingga interpretasi yang berlebihan tidak terjadi dan mudah dihindari. Adapun periwayatan hadis diperbolehkan menggunakan terjemah atas kata-kata yang digunakan oleh Nabi saw. (*riwāyah bi al-ma'nā*). Hal ini mengakibatkan adanya beberapa versi redaksi hadis yang memiliki konsekuensi dan implikasi yang luas. Bahkan, dimungkinkan jumlah periwayatan hadis dengan makna ini lebih banyak daripada yang menggunakan kata-kata langsung yang digunakan oleh Nabi saw. (as-Suyūṭī, 1993: 23-24).

Aspek-aspek yang membedakan hadis dari al-Qur'an di atas menjadikan sejumlah pemikir meragukan otentisitas hadis sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi saw., sedangkan

⁴Keengganan para sahabat melakukan pencatatan hadis sering dikaitkan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī dari Nabi saw. bahwa beliau melarang menuliskan hadis, sebagaimana dikutip Imam Muslim (2001: 4: 605) hadis no. 5326:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ

namun hadis ini masih diperdebatkan oleh para ulama (al-'Asqalānī, 1980: 1: 181). Uraian lebih lanjut tentang hadis ini dibahas dalam Bab III.

⁵Periwayatan *mutawātir* adalah periwayatan yang dilakukan oleh sejumlah besar orang pada setiap tingkatan (*ṭabaqah*)nya yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta. (al-Khaṭīb, 1995: 301). Aṭ-Ṭaḥḥān (1985: 20) dan as-Suyūṭī (1993: 352) mengungkapkan bahwa pendapat terpilih (*ar-ra'y al-mukhtār*) batasan minimal riwayat *mutawātir* adalah 10 (sepuluh) orang periwayat, meskipun ada pendapat lain yang memberikan batasan minimal empat periwayat, lima, empat puluh, tujuh puluh karena dikisahkan kepada teman-teman Nabi Mūsā as., atau tiga ratusan orang periwayat dengan merujuk pada jumlah pasukan Ṭālūt dan pasukan umat Islam ketika perang Badar.

⁶Periwayatan *āḥād* adalah periwayatan yang dilakukan oleh satu, dua orang atau lebih, yang jumlahnya tidak memenuhi persyaratan hadis *mutawātir* (al-Khaṭīb, 1995: 302). Batasan jumlah periwayat hadis *āḥād* yaitu antara satu hingga tiga orang periwayat meskipun terletak dalam salah satu *ṭabaqah sanad*nya (as-Suyūṭī, 1993: 355-356). Hadis yang di dalam sebagian atau keseluruhan *ṭabaqah sanad*nya terdapat seorang yang menyendiri (satu orang) dalam meriwayatkannya disebut *garīb*, sedangkan hadis yang dalam *ṭabaqah sanad*nya tidak kurang dari dua orang periwayat disebut *'azīz*, dan hadis yang diriwayatkan oleh minimal tiga orang periwayat disebut *masyhūr* (Aṭ-Ṭaḥḥān, 1985: 23-28).

sebagian pemikir lainnya meyakini kebenaran hadis yang memang berasal dari Nabi saw. Adapun pelopor dari kelompok pertama yaitu Ignaz Goldziher (1850-1921)⁷. Ia mengatakan dalam bukunya *Muslim Studies Vol. II* (1971: 19, 38-88) bahwa fenomena hadis berasal dari zaman Islam yang paling awal. Akan tetapi, karena materi hadis yang terus bertambah pada era selanjutnya dan berjalan paralel dengan doktrin-doktrin fiqh dan teologi yang sering kali saling bertentangan, maka dapat disimpulkan bahwa sangat sulit untuk menentukan hadis-hadis orisinal yang berasal dari Nabi saw. Lebih lanjut ia berpendapat bahwa sebagian besar materi hadis dalam koleksi kitab hadis, merupakan hasil perkembangan keagamaan, historis, dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari kecenderungan-kecenderungan yang tampak pada masyarakat muslim selama masa-masa tersebut. Akibatnya, produk-produk kompilasi hadis yang ada saat ini tidak dapat dipercaya secara keseluruhan sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi saw. sendiri.

Senada dengan Goldziher, David Samuel Margoliouth (1858-1940)⁸ dalam bukunya *Early Development of Islam*, sebagaimana ditulis Rahman (1979: 45), mempertahankan pendapat bahwa: (1) Nabi saw. tidak meninggalkan pedoman-pedoman ataupun keputusan-keputusan keagamaan, yakni beliau tidak meninggalkan sunnah ataupun hadis, selain al-Qur'an saja; (2) bahwa sunnah sebagaimana yang dipraktikkan masyarakat muslim awal sepeninggal Muhammad saw. sama sekali bukanlah sunnah Nabi saw., melainkan kebiasaan bangsa Arab

⁷Ignaz Goldziher dilahirkan dari keluarga Yahudi di Hongaria pada tahun 1850 M. Ia belajar di Budapest, Berlin dan Liepzig. Pada tahun 1873, ia pergi ke Syria dan belajar pada Syaikh Ṭāhir al-Jazā'iri. Kemudian pindah ke Palestina, lalu ke Mesir dan belajar pada beberapa ulama al-Azhar. Sepulangnya dari al-Azhar ia diangkat menjadi guru besar di Universitas Budapest. Karyanya yang paling monumental *Muhammadanische Studien* (dalam Bahasa Inggris: *Muslim Studies*) yang menjadi rujukan utama dalam penelitian hadis di Barat (Ya'qub, 2000: 14).

⁸Margoliouth lahir di London, Inggris, 17 Oktober 1858, seorang orientalis dan sempat aktif sebagai pendeta di Church of England, dan Guru Besar Bahasa Arab pada Oxford University pada 1889-1937. Ia menguasai bahasa Arab, Persia, Turki, Armenia dan Syria, disamping bahasa Ibrani. Di antara karya-karyanya: *Mohammed and the Rise of Islam* (1905), *Umayyads and Abbasids* (1907), dan *The Early Development of Islam* (1914).

sebelum Islam yang telah mengalami modifikasi dalam al-Qur'an; dan (3) bahwa generasi-generasi pada abad ke-2 H/8 M, dalam usaha memberi otoritas dan normatifitas bagi kebiasaan tersebut, lalu mengembangkan konsep sunnah Nabi saw. dan menciptakan sendiri mekanisme hadis untuk merealisasikan konsep tersebut.

Pemikiran-pemikiran di atas dikembangkan lebih lanjut oleh Joseph Schacht (1902-1969)⁹ dengan menyatakan bahwa *isnād* berawal dari bentuk yang sederhana, lalu diperbaiki sedemikian rupa dengan cara mengaitkan doktrin-doktrin aliran fiqh klasik kepada tokoh yang lebih awal, seperti sahabat dan akhirnya kepada Nabi saw. (Schacht, 1950: 163-165), dan dikarenakan *isnād* merupakan rekayasa sebagai akibat dari pertentangan antara aliran fiqh klasik dan ahli hadis maka tak satu pun dari hadis Nabi saw.—terlebih yang berkenaan dengan persoalan hukum—dapat dipertimbangkan sebagai hadis *ṣahīḥ*. Sehingga dalam pandangannya, hadis-hadis itu sebenarnya tidak berasal dari Nabi saw., tetapi dari generasi *tābi'īn* (Schacht, 1964: 31-35).

Jika dicermati, Schacht lebih banyak menyoroiti aspek *isnād* dan pendapatnya sampai pada kesimpulan yang meyakinkan bahwa tidak ada satu pun hadis yang otentik dari Nabi saw., khususnya hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum Islam (Schacht, 1964: 34). Karenanya di kalangan islamis, buku Schacht memperoleh reputasi yang luar biasa (Ya'qub, 2000: 8; Arif, 2005: 12).

⁹Joseph Schacht lahir di Silisie Jerman pada 15 Maret 1902. Kariernya sebagai orientalis dimulai dengan belajar filologi, teologi, dan bahasa-bahasa oriental di Universitas Berslauw dan Universitas Leipzig. Ia meraih gelar doktor dari Universitas Berslauw pada tahun 1923 ketika ia berusia 21 tahun. Pada tahun 1925 ia diangkat menjadi dosen di Universitas Fribourg, dan pada tahun 1929 ia dikukuhkan sebagai Guru Besar. Pada tahun 1932 ia pindah ke Universitas Kingsbourg, dan dua tahun kemudian ia meninggalkan negerinya Jerman untuk mengajar tata bahasa Arab dan bahasa Suryani hingga tahun 1939. Karya tulisnya yang paling monumental yaitu *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (tahun 1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (tahun 1964) (Badawi, 2003: 270-274).

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

Al-A‘zamī, dinyatakan Arthur John Arberry (1905-1969)¹⁰ merupakan sarjana yang memiliki ketelitian tinggi sehingga mampu menghasilkan karya yang menakjubkan, karena telah menunjukkan bahwa proses transmisi hadis secara tertulis telah ada sejak masa Nabi saw. hingga pertengahan abad ketiga Hijriyah dengan lebih menekankan pada data historis. Selain itu, al-A‘zamī adalah salah satu sarjana yang mengkaji pemikiran islamisis dari lingkungan islamisis sendiri, tepatnya di Cambridge, ketika sedang menempuh studi dan menyelesaikan disertasinya.¹¹

Meski cukup lama menempuh studi di Cambridge dan banyak bergaul dengan para islamisis, namun al-A‘zamī memiliki pandangan yang berbeda, bahkan justru mengkritisi mereka. Al-A‘zamī (1977: 25-27; 1978: 18-20; 1981: 37-176; 1992: 71) menekankan dalam beberapa karyanya bahwa penulisan hadis telah dimulai sejak masa awal Islam, bahkan pada

¹⁰A. J. Arberry adalah orientalis Inggris yang ahli di bidang tasawuf dan sastra Persia. Ia termasuk orientalis yang bersikap netral terhadap ajaran Islam, yang dibuktikan dengan upayanya untuk menjelaskan hakikat Islam khususnya pada orientalis sebelum memberikan justifikasi negatif atas ajaran Islam dengan cara menterjemahkan literatur-literatur Arab dan Persia ke dalam Bahasa Inggris (Badawi, 2003: 1-4). Copy naskah asli komentar Arberry terhadap al-A‘zamī ini dimuat dalam pengantar buku *Studies in Early Hadith Literature* (1978: viii)

¹¹Ini adalah salah satu poin yang membedakan kajian al-A‘zamī tentang pemikiran orientalis dengan sarjana hadis lainnya, seperti Muṣṭafā as-Sibā‘ī, ‘Ajjāj al-Khaṭīb, dan Abū Syahbah, karena dengan mengkaji dari lingkungan/negara Barat sendiri maka memiliki kesempatan lebih banyak dan lebih intensif untuk mengecek secara langsung referensi yang digunakan mereka. Lain halnya jika mengkajinya hanya dari luar lingkungan mereka.

masa Nabi saw., yang ditunjukkan dengan adanya paling tidak 52 sahabat yang memiliki naskah-naskah catatan hadis.¹² Ia juga sekaligus membantah tuduhan bahwa hadis tidak pernah ditulis pada masa Nabi saw. Tuduhan ini menurutnya, muncul karena kesalah pahaman dalam mengartikan ucapan Imām Mālik (93-179 H.) bahwa orang yang pertama *menulis* hadis adalah Ibn Syihāb az-Zuhrī (50-125 H.).¹³ Padahal kata *menulis (dawwana)* dalam ungkapan Imām Mālik tersebut seharusnya diartikan *mengumpulkan tulisan-tulisan*, sehingga az-Zuhrī bukanlah orang yang pertama kali menulis hadis, melainkan orang pertama yang mengumpulkan tulisan-tulisan hadis.

Untuk memperoleh otentisitas hadis, menurut al-A‘zamī (1977: 51-52; 1990: 20 & 67), seseorang harus melakukan kritik hadis dengan memperhatikan 2 (dua) aspek, yaitu sanad¹⁴ dan matan¹⁵. Kritik hadis ini sejauh menyangkut teks dapat mempergunakan metode *mu‘arāḍah*, yakni dengan mengumpulkan seluruh hadis yang berkaitan, lalu membandingkannya dengan cermat satu sama lain. Adapun rumusan metodologis dalam menentukan otentisitas hadis menurut al-A‘zamī adalah: (1) Memperbandingkan hadis-hadis yang diriwayatkan dari beberapa

¹²Penjelasan lebih rinci mengenai nama-nama sahabat ini dan tulisan hadis yang dimiliki mereka akan dibahas lebih lanjut pada Bab III dari penelitian disertasi ini.

¹³Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Muḥsin ibn ‘Ubaidillāh ibn ‘Abdullāh ibn Syihāb ibn ‘Abdullāh ibn al-Ḥārīs ibn Zahrah ibn Kilāb al-Qurasyī az-Zuhrī. Ia lahir tahun 50 H. dan meninggal pada bulan Ramaḍan tahun 125 H. Ia merupakan seorang yang *‘ālim* dalam bidang hadis. Ia mendapat kepercayaan dari Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz untuk mengumpulkan hadis-hadis yang ia peroleh dari para ulama, antara lain ‘Abdullāh ibn ‘Umar, ‘Abdullāh ibn Ja‘far, ‘Abdurrahmān ibn Azhar, ‘Urwah ibn az-Zubair, Ṣāliḥ ibn Kaisān dan lainnya (al-‘Asqalānī, 1997: 9: 395).

¹⁴*Sanad* secara etimologis berarti sandaran atau sesuatu yang kita jadikan sandaran. Disebut demikian, karena hadis bersandar kepadanya, sedangkan secara terminologis yaitu silsilah orang-orang yang meriwayatkan hadis, yang menyampaikannya kepada matan hadis. Adapun *isnād* berarti menyandarkan, mengasalkan (mengembalikan ke asal) dan mengangkat. Maksudnya adalah, menyandarkan hadis kepada orang yang mengatakannya (*raf‘ al-ḥadīṣ ilā qā‘ilihi*). As-Suyūṭī (1993: 15) mengutip pendapat aṭ-Ṭībī dan Ibn Jamā‘ah bahwa sejatinya kata *al-isnād* dan *as-sanad* digunakan oleh para ahli hadis dengan pengertian yang sama.

¹⁵Matan secara etimologis yaitu tanah yang meninggi (*ma irtafa‘a min al-ard*), dan secara istilah dimaknai sebagai kata-kata hadis yang dengannya terbentuk makna-makna. Teks matan yang disebut juga dengan *naṣ al-ḥadīṣ* atau *naṣ ar-riwāyah* dalam struktur utuh penyajian hadis senantiasa terletak setelah ujung terakhir sanad. Kebijakan peletakan itu merujuk kepada fungsi sanad sebagai pengantar data mengenai proses sejarah transfer informasi hadis dari narasumbernya. Lihat *Ibid*.

sahabat yang berbeda; (2) Memperbandingkan hadis-hadis dari berbagai murid seorang syaikh atau guru; (3) Memperbandingkan hadis-hadis yang disampaikan seorang periwayat (*muḥaddis*) yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan; (4) Memperbandingkan hadis-hadis yang disampaikan seorang *muḥaddis* dengan riwayat rekan studi/generasi semasanya; (5) Memperbandingkan pembacaan lisan dengan dokumen tertulis, atau dari satu dokumen dengan dokumen lainnya; (6) Memperbandingkan hadis-hadis dengan ayat al-Qur'an yang berkaitan.

Selain itu, al-A'zamī menaruh perhatian besar terhadap sanad, yang ditunjukkan dengan pembelaannya terhadap sistem *isnād* yang sering kali menjadi sasaran kritik para islamis. Al-A'zamī (1977: 32; 1996: 154-156) berpandangan bahwa sebelum Islam datang sebenarnya telah ada metode yang mirip dengan pemakaian sanad dalam menyusun buku, namun tidak begitu jelas sejauh mana metode itu diperlukan, di antaranya seperti yang terdapat dalam kitab Yahudi Mishna. Selain itu, sistem *isnād* juga telah terbiasa digunakan dalam penyampaian syair-syair *jāhiliyyah*, atau dengan kata lain, sistem *isnād* telah digunakan secara insidental dalam sejumlah literatur pada masa periode pra-Islam dalam sebuah makna yang belum terumuskan secara spesifik dan tanpa menyentuh sasaran pemakainya. Namun demikian, urgensi metode sanad ini baru tampak dalam riwayat hadis saja (al-A'zamī, 1992: 530), dan mulai sering digunakan setelah pembunuhan Khalifah 'Usmān ibn 'Affān pada tahun 35 H./656 M., ketika orang-orang yang meriwayatkan hadis tidak dapat lagi secara otomatis dipercaya, tetapi harus diteliti terlebih dahulu ketepercayaan dan kejujuran karakternya.

Al-A'zamī menyandarkan pendapatnya pada ungkapan Muḥammad ibn Sīrīn (w. 110 H./728 M.) bahwa umat Islam dulu tidak terbiasa bertanya tentang *isnād*, tetapi ketika *fitnah*¹⁶ terjadi, mereka berkata: Sampaikan kepada kami nama informanmu! Jika mereka ini adalah *ahl*

¹⁶Lazimnya para ulama hadis merujuk makna *fitnah* pada pertikaian yang terjadi antara 'Ali dan Mu'awiyah sekitar tahun 40 H (as-Sibā'ī, 2001: 32). Pendapat ini pula yang dipegangi al-A'zamī (1978: 217).

as-sunnah,¹⁷ maka hadis-hadis mereka diterima, tetapi apabila mereka *ahl al-bid'ah*,¹⁸ maka hadis-hadis mereka tidak diterima. Ungkapan Ibn Sīrīn bahwa mereka—umat Islam dulu tidak bertanya (*lam yakūnū yas'alūna*)—dipahami oleh al-A'zamī bahwa praktik penggunaan *isnād* telah ada, tetapi orang-orang pada umumnya tidak mensyaratkannya (al-A'zamī, 1992: 391; 2005: 186).

Pemikiran dan gagasan al-A'zamī ini juga tidak serta merta lepas dari kritik. Kamaruddin Amin (1969-sekarang) mengungkapkan bahwa pendapat al-A'zamī terutama yang terkait dengan perekaman hadis di masa awal mengharuskan ia menanggapi dua pendapat oposisi: (a) argumen beberapa sarjana muslim, seperti Abū Rayyah (1889-1970)¹⁹ dan Aḥmad Amīn (1886-1954)²⁰, yang menolak anggapan bahwa hadis direkam pada masa awal, dan (b) klaim sarjana non muslim, khususnya Schacht, yang juga menentang penulisan hadis pada masa awal (Amin, 2009: 134-135).

Di sisi lain, tidak sedikit pula orang yang memberikan pujian terhadap karya al-A'zamī. Misalnya, Khālid Faiṣal ibn 'Abd al-'Azīz, ketua Lembaga Hadiah Internasional Raja Faiṣal, menilai bahwa buku *Dirāsāt fī al-Ḥadīs an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* yang ditulis al-A'zamī

¹⁷ *Ahl as-sunnah* yang dimaksud di sini adalah orang-orang yang berpedoman sesuai dengan ajaran-ajaran yang ditetapkan oleh Nabi saw. dan para sahabat beliau, baik yang termaktub dalam al-Qur'an ataupun tidak (al-Khaṭīb, 1995: 24-25).

¹⁸ *Bid'ah* secara etimologis adalah sesuatu yang diada-adakan (*al-amr al-mustaḥḍas*). *Ahl al-bid'ah* dalam terminologi para *muḥaddiṣīn* adalah orang-orang yang menciptakan sesuatu yang baru dalam agama—baik berupa keyakinan, ucapan atau perbuatan—setelah Nabi saw. wafat dengan hanya berdasar dugaan atau prasangka saja (Aṭ-Ṭaḥḥān, 1985: 123), atau orang yang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah dikerjakan oleh Nabi saw. dan para sahabat (al-Khaṭīb, 1995: 23).

¹⁹ Mahmūd Abū Rayyah lahir di Mesir pada tahun 1889, yang menghasilkan karya kontroversial *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah*. Di antara pendapatnya adalah bahwa keterlambatan penulisan hadis menjadi penghambat utama terhadap keakuratan hadis. Lihat Abū Rayyah, (t.th: 10).

²⁰ Aḥmad Amīn (1886-1954) lahir di Cairo Mesir. Pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Adab Cairo University pada tahun 1939, dan menjadi rektor pada Universitas Liga Arab (*Jāmi'ah ad-Duwal al-'Arabiyyah*) pada tahun 1947 (Soebahar, 2003: 83-86). Di antara karyanya *Fajr al-Islām*, *Duḥā al-Islām*, *Zu'amā al-Iṣlāh fī al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, asy-Syarq wa al-Garb* dll. Amīn menekankan dalam karyanya, *Fajr al-Islām*, (1980: 210) bahwa *riwāyah bi al-ma'nā* menjadi sumber penyimpanan dalam hadis dan mempersoalkan keterlambatan kodifikasi hadis.

merupakan karya akademis yang sangat bagus, karena ia telah melakukan usaha ilmiah yang terpuji dan menunjukkan suatu loyalitas yang jujur terhadap hadis Nabi saw.²¹

Fazlur Rahman (1919-1988) ketika mereview buku *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* karya al-A'zamī menyatakan bahwa al-A'zamī telah mengabdikan masa-masa penelitian untuk penyelidikan hadis, menganalisis, menguji, dan mematahkan argumen Schacht langkah demi langkah dengan berpijak pada keilmuan hadis. Melalui karyanya ini, al-A'zamī telah menunjukkan dirinya sebagai sarjana hadis yang luar biasa.²² Sementara di Indonesia terdapat Ali Mustafa Ya'qub (1952-sekarang) yang menilai al-A'zamī sebagai 'pembela sunnah kontemporer' karena usahanya dalam meruntuhkan teori-teori kaum islamisis (Ya'qub, 2000: 30), dan Abdurrahman Wahid (1940-2009) dalam Ma'arif (2002: 23-45) menyatakan bahwa al-A'zamī merupakan salah satu ulama kontemporer yang berhasil mempertahankan Islam dari guncangan Barat.²³

Meski demikian, usaha al-A'zamī untuk menyanggah teori-teori yang disampaikan para islamisis, berdasar asumsi awal penulis, tidak segera menyelesaikan masalah, karena para sarjana Barat menuntut adanya data dokumentatif. Sebagian besar mereka berargumen bahwa pencatatan hadis yang terlambat dan proses periwayatan yang cacat, yakni periwayatan secara lisan, merupakan sumber kelemahan dalam hadis.

Terlepas dari berhasil tidaknya al-A'zamī mempertahankan otentisitas hadis tersebut dari gugatan para islamisis, namun setidaknya hal ini menunjukkan adanya upaya dan

²¹Kutipan teks asli penghargaan ini tertuang dalam buku al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, (1992: h).

²²Statemen Rahman ini dimuat dalam *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), vol. 47, no. 3, pp. 228-9, dan penulis kutip dari CV. al-A'zamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi Ph.D, via email pada Jum'at, 23 September 2011.

²³Komentor Abdurrahman Wahid disampaikan pada acara Dies Natalis ke-5 Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, 1972, kemudian dimuat dalam Majalah *Tebuireng* vol. XV Pesantren Tebuireng Jombang 1987, dan dalam buku *M.M. Al-A'zamī Pembela Eksistensi Hadis* yang diedit oleh Nurul Huda Ma'arif.

kontribusi al-A‘zamī yang—menurut penulis—tidak dapat dipandang sebelah mata dan layak dikaji dalam melakukan penelitian ilmiah dan menunjukkan bukti-bukti tentang otentisitas hadis melalui pemikiran yang banyak tertuang dalam karya-karyanya. Oleh karena alasan tersebut, penulis bermaksud untuk melakukan penelitian lebih lanjut mengenai kontribusi pemikiran al-A‘zamī dalam studi hadis serta pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis.

B. Fokus Penelitian

Berdasar dari latar belakang masalah yang telah terurai di atas, maka penulis memfokuskan penelitian pada dua (2) hal:

1. Uraian mengenai pemikiran al-A‘zamī dan kontribusinya dalam studi hadis.
2. Penjelasan mengenai pembelaan al-A‘zamī dalam mempertahankan otentisitas hadis.

C. Rumusan Masalah

Penelitian ini ingin menjawab dua (2) masalah:

1. Bagaimana pemikiran al-A‘zamī tentang hadis dan kontribusinya dalam studi hadis?
2. Bagaimana pembelaan al-A‘zamī dalam mempertahankan otentisitas hadis?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan sebagai berikut:

1. Untuk menguraikan pemikiran al-A‘zamī tentang hadis dan kontribusinya dalam studi hadis.
2. Untuk menjelaskan pembelaan al-A‘zamī dalam mempertahankan otentisitas hadis.

Apabila tujuan penelitian di atas dapat tercapai, maka hasil penelitian ini diharapkan memiliki manfaat. Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Mengembangkan khazanah keilmuan, khususnya dalam hadis dan ilmu hadis, serta memperkaya khazanah pemikiran yang bersumber dari sarjana hadis kontemporer.
2. Menjernihkan dan memberikan pemecahan atas problematika yang muncul dalam studi hadis, dan menjadi bahan perdebatan di kalangan para pemikir muslim dan islamisis.

E. Kerangka Teori

1. Pemaknaan *Muḥaddiṣīn* terhadap Sunnah dan Hadis

Teori *muḥaddiṣīn* ini digunakan untuk mengetahui & menimbang pemikiran al-A‘zamī sebagai tokoh yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini, serta tokoh-tokoh lain yang didiskusikan al-A‘zamī dalam karya-karyanya, mengenai sunnah dan hadis.

Sunnah secara etimologi diartikan dengan tata cara atau jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti oleh orang-orang belakangan, baik maupun buruk. Adapun sunnah bagi *muḥaddiṣīn* adalah sabda, perbuatan, ketetapan, dan sifat yang disandarkan kepada Nabi saw., baik sebelum diangkat menjadi Rasul²⁴ maupun sesudahnya (as-Sibā‘ī, 2001: 59). Berdasarkan definisi ini, para *muḥaddiṣīn* memberikan pengertian yang sama antara sunnah dengan hadis, dan cenderung membawa makna sunnah ini kepada seluruh kebiasaan Nabi saw., baik yang melahirkan hukum syara‘ maupun tidak.²⁵ Dalam hal ini, sunnah/hadis memiliki otoritas tertinggi setelah al-Qur’an.

²⁴Sebelum diangkat menjadi Rasul seperti proses menyepi (*taḥannus*) Nabi saw. di gua Ḥira’, kemuliaan budi pekertinya, kebaikan perjalanan hidupnya, kebagusan perbuatan, dan lain-lain.

²⁵Pengertian *sunnah* yang dirumuskan *muḥaddiṣīn* ini didasarkan karena mereka memandang Nabi saw. sebagai *uswah ḥasanah*, sehingga mereka menerima secara utuh segala yang diberikan tentang diri Nabi saw., tanpa membedakan apakah yang diberitakan itu berhubungan dengan hukum syara‘ atau tidak (al-Khaṭīb, 1995: 19; 1997: 18).

Meski demikian ada pula yang membedakan antara sunnah dan hadis dengan menyatakan bahwa pengertian hadis lebih umum daripada sunnah, dan ada pula ulama yang menyatakan sebaliknya. Pendapat pertama didasarkan bahwa hadis meliputi segala ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw., sedangkan sunnah adalah khusus yang menggambarkan perbuatan atau kebiasaan Nabi saw. Sementara pendapat kedua menguraikan bahwa hadis adalah sebatas *sunnah qauliyyah* saja, sedangkan sunnah mencakup sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw. Hadis lazimnya digunakan untuk meriwayatkan sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw. pasca kenabian, sedangkan sunnah mencakup segala yang berasal dari Nabi saw. pra dan pasca kenabian (aṣ-Ṣāliḥ, 1999: 6; al-Khaṭīb, 1995: 27), namun hal ini tidak menjadi perdebatan panjang di kalangan ulama hadis, karena keduanya tetap saja dimaknai sebagai sesuatu yang bersumber dari dan yang disandarkan pada Nabi saw.

At-Tirmasī (t.th: 8) mengungkapkan bahwa pengertian hadis dan atau sunnah yang hanya menyandarkan kepada Nabi saw. merupakan pengertian yang sempit. Karena, hadis/sunnah memiliki cakupan pengertian yang lebih luas, tidak terbatas pada apa yang disandarkan kepada Nabi saw. (*marfūʿ*) saja, melainkan termasuk juga yang disandarkan kepada para sahabat (*mauqūf*) dan tābiʿīn (*maqṭūʿ*).

Sunnah/hadis disampaikan Nabi saw. dengan cara yang beragam. Hadis berupa sabda sebagiannya dikemukakan Nabi saw. karena sebab tertentu dan pada umumnya dikemukakan tidak karena adanya sebab tertentu. Sabda Nabi saw. adakalanya dikemukakan di hadapan banyak orang dan ada pula yang dikemukakan di hadapan beberapa orang atau seseorang saja. Demikian pula halnya dengan hadis yang berupa perbuatan. Adapun hadis dalam bentuk *taqrīr* terbatas penyampaiannya, karena lazimnya *taqrīr* terkait erat dengan peristiwa tertentu yang dilakukan oleh sahabat Nabi saw.

Hadis dalam bentuk hal-ihwal Nabi saw. sesungguhnya bukanlah merupakan aktifitas Nabi saw. Karenanya, Nabi saw. dalam ‘menyampaikannya’ bersikap pasif saja, pihak yang aktif adalah para sahabat Nabi saw., dalam arti sebagai ‘perekam’ terhadap hal-ihwal Nabi saw. tersebut.

Keragaman cara penyampaian hadis oleh Nabi saw. tersebut membawa beberapa akibat, di antaranya ialah: (a) hadis yang berkembang dalam masyarakat jumlahnya banyak, dan (b) perbendaharaan dan pengetahuan para sahabat tentang hadis tidak sama, dalam arti ada sahabat yang banyak mengetahui langsung terjadinya hadis dan ada yang sebaliknya. Jadi, kalangan sahabat Nabi saw. dalam periwayatan hadis ada yang berstatus sebagai saksi primer dan ada yang berstatus saksi sekunder (al-Khaḥīb, 1995: 19-20; 1997: 18-19; Ismail, 1995: 35).

2. Kritik Hadis dalam Menentukan Otentisitas Hadis

Teori kritik hadis digunakan untuk mengetahui pemikiran al-A‘zamī dalam menentukan otentisitas hadis. Teori kritik ini meliputi: kritik sanad (*naqd as-sanad*) dan kritik matan (*naqd al-matn*). Untuk mengkritisi sanad diperlukan pengetahuan tentang kehidupan, pekerjaan dan karakter pribadi yang membentuk rangkaian yang bervariasi dalam mata rantai sanad yang berbeda-beda (al-Ḥifnāwī, 1991: 264; Abū Guddah, 1984: 163-165), sedangkan untuk memahami signifikansi yang tepat dari matan, juga untuk menguji keasliannya diperlukan pengetahuan tentang berbagai makna ungkapan yang digunakan dan kajian terhadap hubungannya dengan lafaz matan pada hadis-hadis yang lain, baik yang memiliki kesamaan atau bertolak belakang dengan matan tersebut (al-Jawābī, 1991: 125; al-‘Umri, 2000: 27-29).

Adapun kriteria sanad yang *ṣahīḥ* dan bisa dipertanggungjawabkan menurut asy-Syāfi²⁶ (150-204 H.) dalam kitabnya *ar-Risālah* (1995: 369-371) yaitu: hadis diriwayatkan oleh orang yang terpercaya (*ṣiqah*) dalam pengamalan agamanya, dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan hadis, dapat memahami dengan cukup baik tentang riwayat yang disampaikan, mengetahui perubahan arti apabila terjadi periwayatan dengan makna (perubahan redaksi), mampu meriwayatkan dengan lafaz yang asli sebagaimana ia dengar, kuat hafalannya apabila meriwayatkan dari hafalannya, memelihara tulisan (kitab)nya apabila ia meriwayatkan dari tulisan tersebut, muatan hadis yang diriwayatkan tersebut tidak berbeda dengan yang diriwayatkan para penghafal hadis lainnya, bukan termasuk seorang *mudallis*,²⁷ rangkaian sanadnya harus bersambung sampai kepada Nabi saw. atau tidak sampai kepada Nabi saw., tetapi paling tidak harus sampai kepada sahabat.

Senada dengan asy-Syāfi²⁶, Ibn aṣ-Ṣalāḥ mendefinisikan hadis *ṣahīḥ* dengan hadis *musnad* yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh periwayat yang *‘ādil* lagi *ḍābiṭ*, tidak janggal (*syāz*) dan tidak cacat (*‘illah*). Sifat-sifat ini menolak hadis *mursal*, *munqaṭi‘*, *syāz*, dan apa-apa yang di dalamnya ada cacat yang buruk sehingga meriwayatkannya termasuk ketercelaan (Ibn aṣ-Ṣalāḥ, 2000: 11-12).

²⁶Imām asy-Syāfi²⁶ memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Idrīs ibn ‘Abbās ibn ‘Uṣmān ibn Syāfi’ ibn asy-Syaib ibn ‘Ubaid ibn ‘Abd al-Yazīd ibn Hasyim ibn al-Muṭallib ibn ‘Abd Manāf. Lahir di Gaza, Palestina. Ia sangat berhati-hati menyikapi dan menggunakan hadis, serta menganjurkan para muridnya untuk tetap meneliti hadis, bahkan seandainya ada fatwanya yang ternyata bertentangan dengan hadis, ia menyarankan untuk meninggalkan fatwanya tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dirinya merupakan garda depan dalam membela sunnah Nabi saw., sehingga diberi gelar *nāṣir as-sunnah* (Abū Zahrah, 2005: 27-28)

²⁷*Mudallis* yaitu orang yang melakukan penyamaran (*tadlis*) dalam periwayatan hadis. *Tadlis* ada 3 (tiga) macam. *Pertama*, *tadlis al-isnād*, yakni meriwayatkan hadis dari orang yang pernah dijumpainya padahal ia tidak pernah mendengarkan hadis secara langsung dari orang tersebut. *Kedua*, *tadlis asy-syuyūkh*, adalah meriwayatkan hadis dari seorang guru dengan menyebutkan gelar atau nama panggilannya atau nama keturunannya. *Ketiga*, *tadlis at-taswiyah*, yaitu meriwayatkan hadis dari gurunya yang *ṣiqah*, dan gurunya menerima hadis itu dari guru yang lemah, dan ia menerima dari yang *ṣiqah* begitu seterusnya, lalu si periwayat tidak menyebutkan guru yang lemah tersebut, seakan-akan ia menyamakan kualitas sanad hadis yang sebenarnya tidak terpercaya menjadi terpercaya (al-Khaṭīb, 1997: 241-243).

Parameter teoretis kritik matan sebagaimana ditradisikan para *muhaddisīn* adalah tidak ditemukannya kejanggalan (*syuzūz*) dan cacat (*illat*) dalam *matn*. Adapun indikatornya menurut Muṣṭafā as-Sibā'ī (2001: 250-251) yaitu:

1. Matan hadis tidak boleh mengandung kata-kata yang aneh, yang tidak pernah diucapkan oleh seorang penutur bahasa yang baik;
2. Tidak boleh bertentangan dengan pengertian-pengertian rasional yang aksiomatik, yang sekiranya tidak mungkin ditakwilkan;
3. Tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah umum dalam hukum dan akhlaq;
4. Tidak boleh bertentangan dengan indera dan kenyataan;
5. Tidak boleh bertentangan dengan hal yang aksiomatik dalam kedokteran dan ilmu pengetahuan;
6. Tidak mengandung hal-hal yang sudah dipastikan tidak dibenarkan dalam agama;
7. Tidak bertentangan dengan hal-hal yang rasional dalam prinsip-prinsip kepercayaan (*'aqīdah*) tentang sifat-sifat Allah dan para rasul-Nya;
8. Tidak bertentangan dengan sunnatullah dalam alam dan manusia;
9. Tidak mengandung hal-hal tak masuk akal yang dijauhi oleh mereka yang berfikir;
10. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an atau dengan sunnah yang meyakinkan, atau yang telah menjadi kesepakatan umat (*ijmā'*) yang telah diketahui secara pasti dalam agama yang tidak mengandung kemungkinan takwil;
11. Tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan sejarah yang diketahui dari zaman Nabi saw.;
12. Tidak boleh bersesuaian dengan maḥab rawi yang giat mempropagandakan maḥabnya sendiri;

13. Tidak boleh berupa berita tentang peristiwa yang terjadi dengan kesaksian sejumlah besar manusia, namun periwayat tersebut hanya seorang diri meriwayatkannya;
14. Tidak boleh timbul dari dorongan emosional, yang membuat periwayat tersebut meriwayatkannya;
15. Tidak boleh mengandung janji berlebihan dalam pahala untuk perbuatan kecil atau berlebihan dalam ancaman yang keras untuk perkara ringan.

Ṣalāḥuddīn al-Idlibī (1983: 238), di samping mensyaratkan hadis *ṣaḥīḥ* sebagaimana kebanyakan ulama, dia memberikan penekanan kepada bentuk matan hadis yang harus memenuhi ketentuan berikut ini:

1. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an;
2. Tidak bertentangan dengan sunnah yang tetap, juga tidak bertentangan dengan *sīrah an-nabawīyyah* (kisah perjalanan hidup Nabi saw.) yang telah diakui oleh umat;
3. Tidak bertentangan dengan akal, data empirik dan juga kenyataan sejarah.

3. Penjelasan Sejarah (*Historical Explanation*)

Penjelasan sejarah (*historical explanation*) digunakan untuk mengetahui pemaknaan al-A'zamī dan para pemikir lainnya baik dari kalangan *insider* ataupun *outsider*, terhadap data dan fakta sejarah ketika mendiskusikan otentisitas hadis. Hal ini dikarenakan argumen yang dikemukakan masing-masing pihak pada umumnya bertumpu pada data kesejarahan.

Penjelasan sejarah adalah usaha melakukan penafsiran (*hermeneutics*²⁸) dan pemahaman (*verstehen*) terhadap unit-unit sejarah secara cerdas (*intelligible*), dengan didukung oleh data yang otentik, terpercaya, dan tuntas (Kuntowijoyo, 2008: 10).

Hermeneutics didefinisikan Dilthey (1961: 77) dengan: memahami '*inner context*' dari perbuatan yang tidak dinyatakan dalam kata-kata pelaku itu sendiri. Dilthey memberi contoh bagaimana menafsirkan dialog Plato dalam sebuah dokumen tertulis (teks). Pertama-tama ialah (1) meletakkan dialog dalam sebuah '*inner context*' untuk mengetahui latar belakang yang tersembunyi, kemudian (2) mengadakan interpretasi atas perkataan-perkataannya untuk mengetahui afiliasi politik, kekuatan, serta kelemahannya. Jadi, hermeneutika tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna literalnya, melainkan juga berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut yang meliputi horison teks, horison pengarang dan horison pembaca.

Verstehen atau *understanding*, menurut Kuntowijoyo (2008: 4), yaitu usaha 'meletakkan diri' dalam diri yang 'lain'. Artinya, memahami pengalaman hidup dan kondisi kejiwaan orang lain lewat tiruan pengalaman seorang yang menafsirkannya. Hal-hal tersembunyi yang ditemukan tersebut dapat dimengerti meskipun tidak selalu dapat diterangkan. Tidak ada *verstehen* tanpa menghayati kompleks makna-emosi-nilai yang ada. *Verstehen* adalah mengerti 'makna yang ada di dalam', mengerti *subjective mind* dari pelaku sejarah.

Dengan demikian, melalui penjelasan sejarah diharapkan dapat memahami pendapat dan argumen al-A'zamī, dan para pemikir lain yang didiskusikannya, melacak bagaimana argumen

²⁸Dalam Webster's Dictionary dibedakan antara kata *hermeneutic* dan *hermeneutics*. Term pertama menunjuk pada bentuk kata sifat (*adjective*) yang mengandung arti ketafsiran, menunjukkan kepada keadaan atau sifat yang terdapat dalam suatu penafsiran, sedangkan term kedua menunjuk pada bentuk kata benda (*noun*) yang berarti: ilmu penafsiran, ilmu untuk pengetahuan yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis, atau dapat juga berarti penafsiran yang secara khusus menunjukkan kepada penafsiran kitab suci (dikutip dari Faiz, 2003: 20-21).

itu dimunculkan oleh masing-masing tokoh tersebut, muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan oleh mereka dalam pendapat yang dibuatnya, untuk kemudian menghasilkan pemahaman yang obyektif dengan tetap berpegang pada kaidah-kaidah penjelasan sejarah yang telah ada.

Adapun kaidah-kaidah penjelasan sejarah dimaksud adalah: (1) keteraturan, dan konsistensi (*regularity*) dalam menjelaskan hubungan kausal antar-peristiwa, dan (2) generalisasi konseptual, diperoleh dari membandingkan unit-unit sejarah (McCullagh, 1984: 165-168).

F. Kajian Pustaka

Guna mendukung langkah kerja penelitian ini, terdapat beberapa buku yang menyajikan diskusi mengenai beberapa permasalahan yang masih diperdebatkan dalam hadis baik di kalangan pemikir muslim maupun islamisis, seperti: Pertama, *Difā' 'an as-Sunnah* (1989) karya Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syahbah, yang berisi tiga (3) pembahasan. Pembahasan pertama—dan ini yang paling dominan—yaitu mengurai bantahan terhadap pemikiran Abū Rayyah dalam karyanya *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyah*.

Pembahasan kedua memuat permasalahan tentang hadis yang masih diperdebatkan dari masa dulu hingga sekarang dan gugatan dari para islamisis, serta penjelasan dan bantahan atas permasalahan tersebut, seperti tentang minimnya para *muḥaddiṣīn* melakukan kritik matan karena dikhawatirkan jika mereka mengimplementasikan kritik matan tersebut maka akan berakibat banyaknya hadis yang selama ini dinilai *ṣaḥīḥ* berubah menjadi *mauḍū'*, beberapa

hadis yang dinilai bermasalah (*musykil*),²⁹ serta mempermasalahkan kredibilitas Abū Hurairah (21 SH-59 H) seorang periwayat yang paling banyak meriwayatkan hadis.

Pembahasan ketiga memuat bantahan atas argumentasi yang dilontarkan para penganjur sunnah, di antaranya tentang kewajiban untuk mengikuti al-Qur'an saja tanpa sunnah, dan ketiadaan hadis yang otentik karena hadis itu baru dikodifikasikan pada abad II H. Bab ketiga ini merupakan tambahan pembahasan yang ditulis oleh 'Abdulganī 'Abdulkhāliq, namun secara umum bantahan yang disampaikan Abū Syahbah dan 'Abdulganī 'Abdulkhāliq—setidaknya menurut penulis—terkesan normatif, bahkan juga cenderung emosional. Ini terlihat bahwa dalam banyak hal, Abū Syahbah sering mengulang pernyataan bahwa Abū Rayyah tidak memahami (bodoh/*jahl*) terhadap sunnah, mengekor pemikiran para islamisis terutama Goldziher, dan memiliki maksud untuk mencela sunnah.

Kedua, *As-Sunnah wa Makānatuhā fi at-Tasyrī' al-Islāmī* karya Muṣṭafā as-Sibā'ī (2001). Buku ini menguraikan tentang definisi sunnah, kewajiban mentaati Nabi saw., dan menjelaskan tentang kapan dan faktor-faktor yang mendorong pemalsuan hadis, serta upaya para ulama membendung gerakan pemalsuan tersebut. Selain itu, as-Sibā'ī memaparkan diskusi tentang kejujuran sunnah dan orang-orang yang mengingkari kejujuran sunnah sejak masa klasik hingga kritik yang disampaikan penulis modern, khususnya Aḥmad Amīn dalam bukunya *Fajr*

²⁹Misalnya hadis:

عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العجوة من الجنة وهي شفاء من السم
Hadis yang tertuang dalam *Sunan* karya Ibn Mājah (hadis no. 3455) ini dinilai bermasalah oleh Aḥmad Amīn dalam *Fajr al-Islām* karena meragukan kemampuan buah kurma (*'ajwa*) dalam menyembuhkan dari racun. Adapun Abū Syahbah (1989: 184-185) menjawab pernyataan Aḥmad Amīn dengan menyandarkan pada penelitian yang dilakukan seorang pakar kimia, Dr. Maḥmūd Salāmah, yang dipublikasikan dalam jurnal "ad-Duktūr" bahwa *'ajwa* mengandung zat yang bisa menahan kuat dari racun-racun yang ada dalam tubuh dan membersihkannya. Bandingkan pula dengan Zaglūl an-Najjār (2010: 247-248) yang mengurai secara lebih rinci komposisi kimia buah kurma yang mengandung 70,6% karbohidrat, 2,5% protein, 1,32% garam mineral yang meliputi kalsium, besi, fosfor, magnesium, potasium, tembaga, zinc, juga 10% serat, beberapa vitamin (A, B, dan C), antioksidan serta beberapa komposisi kimiawi penting lainnya yang berguna meningkatkan daya tahan tubuh dan membersihkan racun-racun di dalamnya.

al-Islām, sekaligus menyajikan pendapat dan tanggapan as-Sibā'ī terhadap buku Ahmad Amīn tersebut.

Ketiga, *The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt* karya GHA. Juynboll (1999). Buku ini menguraikan diskusi dan perang pemikiran yang terjadi di Mesir sekitar tahun 1890-1960, khususnya diskusi-diskusi tentang *tadwīn*, *'adālah*, periwayatan dan pemalsuan hadis. Juynboll mendeskripsikan dalam studinya ini pandangan-pandangan sebagian ulama Arab pada umumnya yang sangat erat kaitannya dengan diskusi-diskusi yang dilakukan oleh para ulama Mesir tentang permasalahan-permasalahan hadis di atas, tetapi tidak dimaksudkan untuk memberikan data baru mengenai hadis itu sendiri.³⁰

Adapun buku yang memuat pandangan para islamisis terhadap hadis yang penulis temukan yaitu: Pertama, karya Fazlur Rahman yang berjudul *Islamic Methodology in History* (1965). Meski Rahman dalam beberapa hal sependapat dengan islamisis,³¹ tetapi di pihak lain, Rahman juga mengkritik Goldziher dan Schacht—yang menurutnya—gagal menemukan perbedaan antara hadis dan sunnah, yang berakibat mereka sampai pada kesimpulan bahwa sunnah Nabi saw. dalam kenyataannya bukanlah dari Nabi saw., tetapi merupakan tradisi umum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Islam.

Rahman juga secara baik mendefinisikan sunnah sehingga tetap menjunjung tinggi otoritas sunnah Nabi saw. tanpa bersikeras bahwa setiap detail sunnah harus berasal langsung

³⁰Berbeda halnya dengan diskusi di luar Mesir, sebagian sarjana muslim mengemukakan bukti baru mengenai kedudukan hadis di dalam Islam, yang dengan demikian berharap dapat menjembatani jurang antara kesarjanaan Barat dan nilai-nilai ortodoks Islam. Fazlur Rahman misalnya, telah berupaya membuktikan bahwa konsep 'sunnah Nabi' pasti telah digunakan sejak masa Nabi Muhammad saw., dan bahwa sunnah, seperti yang pada akhirnya terwujud dalam kitab-kitab himpunan hadis, tentu meliputi akhlak Nabi saw. sebagaimana seharusnya (Juynboll, 1999: 2).

³¹Di antaranya tentang penolakan Rahman terhadap validitas *isnād*. Ia mengakui bahwa *isnād* memang mengandung informasi biografis yang kaya dan berhasil meminimalkan upaya-upaya pemalsuan hadis, namun *isnād* tetap tidak bisa dijadikan argumentasi positif yang final untuk menjustifikasi historisitas hadis, dengan alasan bahwa *isnād* itu berkembang belakangan, yang muncul di akhir abad I H. (Rahman, 1965: 72).

dari Nabi saw. Pendekatan Rahman terhadap sunnah didasarkan pada jaminan kuat bahwa sumber historis dan biografis awal tentang Muhammad saw. dapat dipercaya.³²

Kedua, Muḥammad Bahā'uddīn Ḥusain Aḥmad dalam bukunya, *al-Mustasyriqūn wa al-Ḥadīṣ an-Nabawī* (1999). Buku ini mengulas pandangan-pandangan dari para islamisis terhadap hadis, khususnya mengenai kodifikasi hadis, validitas sanad dan matan, serta penilaian terhadap para periwayat hadis terutama tentang Abū Hurairah, Ibn 'Abbās (3 SH-68 H.), dan Imām az-Zuhri, serta mengurai tentang pengaruh pemikiran islamisis terhadap para pemikir muslim seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah. Akan tetapi, buku ini tidak memberikan kritik terhadap pemikiran dari para islamisis tersebut.

Ketiga, Wahyuddin Darmalaksana dalam buku *Hadis di Mata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht* (2004). Buku ini menyajikan komparasi pemikiran Goldziher dan Schacht tentang otentisitas hadis. Keduanya berkesimpulan bahwa hadis merupakan produk umat Islam abad kedua dan ketiga hijriyah, dan sebagian besar sanad hadis merupakan rekayasa dengan memproyeksikan kebenaran suatu hadis pada orang sebelumnya, dan sebelumnya sampai pada Nabi Muhammad saw., tanpa ada uraian tentang sanggahan dari pihak sarjana muslim.

³²Rahman mendefinisikan sunnah sebagai sebuah ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi-generasi muslim pada masa lampau, dengan menafsirkan teladan-teladan Nabi saw. berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka yang baru dan materi-materi baru yang mereka peroleh, dan bahwa penafsiran yang kontinyu dan progresif ini, meski berbeda bagi daerah-daerah yang berbeda, dapat disebut pula sebagai sunnah. Sehingga, sunnah dalam pengertian yang terakhir ini merupakan sebuah praktek yang disepakati secara bersama dan dapat disebut sebagai sunnah yang hidup (*living tradition*) yang mewujudkan dalam *ijmā'* kaum muslimin dan juga ijtihad dari para ulama dan ijtihad dari tokoh-tokoh politik dalam kegiatan mereka sehari-hari. Jadi, definisi ini mengandung pengertian bahwa: (1) sunnah atau preseden yang otoritatif dapat bersumber dari setiap orang yang kompeten, (2) dan bahwa sunnah Nabi saw. jauh lebih tinggi daripada preseden-preseden lainnya dan memiliki prioritas di atas preseden-preseden tersebut (Rahman, 1965: 38).

Selain itu, juga ditemukan artikel yang berjudul “Gugatan Islamisasi terhadap Hadis dan Gaungnya di Dunia Islam” dalam Jurnal *al-Insān* (2005: 9-22) yang ditulis oleh Syamsuddin Arif, yang secara ringkas memberikan ulasan dan kritik atas upaya-upaya yang dilakukan islamisasi dan para pengikutnya—yakni pemikir muslim yang terindikasi terpengaruh pemikiran mereka—dalam menggugat otentisitas hadis Nabi saw.

Adapun pembahasan tentang pemikiran al-A‘zamī, penulis temukan dalam 3 (tiga) buku, yaitu:

Pertama, *Kritik Hadis* karya Ali Mustafa Ya‘qub (2000: 25-30) yang memaparkan bantahan al-A‘zamī pada satu aspek yakni pada tuduhan bahwa hadis tidak pernah ditulis pada masa Nabi saw. Melalui penelitiannya, al-A‘zamī menunjukkan bukti bahwa tidak kurang dari 52 sahabat pernah melakukan pencatatan hadis. Demikian pula, tidak kurang dari 247 *tābi‘īn* juga melakukan hal yang serupa.

Kedua, *M.M. Al-A‘zamī Pembela Eksistensi Hadis* yang merupakan kumpulan tulisan mengenai al-A‘zamī yang diedit oleh Nurul Huda Ma‘arif (2002). Buku berukuran kecil ini berisi kumpulan tulisan dari Abdurrahman Wahid, Syu‘bah Asa, Ali Mustafa Ya‘qub, Abdul Mustaqim dll. tentang sumbangan al-A‘zamī terhadap penyelidikan hadis. Meski demikian, tulisan-tulisan tersebut masih sangat terbatas dalam menggambarkan pemikiran dan kontribusi al-A‘zamī dalam bidang hadis.

Ketiga, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* karya Kamaruddin Amin (2009: 134-144) yang juga mengungkap bantahan-bantahan al-A‘zamī terhadap tesis Schacht yang terkait dengan otentisitas hadis, khususnya pernyataan Schacht tentang palsunya *isnād*

keluarga dan *common link*,³³ teori *back projection* dan *isnād* yang dibuat secara semena-mena. Pertumbuhan ini identik dengan penyandaran doktrin kepada otoritas atau tokoh yang lebih awal. Karya yang disebut terakhir ini pun belum membahas secara detail mengenai pemikiran-pemikiran al-A'zamī tentang hadis. Sedangkan penelitian yang telah menyinggung pembahasan tentang al-A'zamī penulis temukan dalam bentuk tesis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang disusun oleh Siti Fahimah (2008) dengan judul *Metode Kritik atas Otentisitas Hadis: Studi Perbandingan Joseph Schacht dan MM. Azami*. Akan tetapi, fokus dari penelitian ini yaitu penelaahan terhadap metode kritik yang digunakan kedua tokoh tersebut dalam meneliti keaslian suatu hadis, dan diperoleh kesimpulan bahwa keduanya meskipun mewacanakan pentingnya melakukan aktifitas kritik matan namun pada dataran aplikatif keduanya masih tetap berpedoman pada kualitas sanad dalam menentukan otentisitas dan validitas hadis. Oleh karena penelitian dan karya-karya yang terdahulu belum membahas keseluruhan pemikiran al-A'zamī, maka dalam penelitian ini penulis bermaksud menggali dan mengeksplorasi secara utuh pemikiran al-A'zamī untuk kemudian dirumuskan kontribusi yang diberikannya dalam studi hadis.

G. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah cara yang digunakan untuk melaksanakan penelitian yaitu usaha untuk menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran suatu pengetahuan yang dilakukan dengan metode-metode ilmiah. Adapun metode yang digunakan adalah:

³³ *Common link* adalah periwayat tertua dalam jaringan *isnād*, yang darinya sejumlah jalur periwayatan mulai menyebar. Schacht mengklaim bahwa sebuah hadis yang memiliki seorang *common link* dalam *isnād*nya diedarkan atau disebarkan oleh *common link* itu sendiri, dengan syarat *common link* tersebut bukan seorang figur abad pertama, dalam kasus seperti ini riwayat dari *common link* tersebut tidak historis (Amīn, 2009: 142).

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), dikarenakan data-data yang dikaji di dalamnya sepenuhnya bertumpu pada data-data kepustakaan. Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang dilakukan dengan mengambil literatur yang sesuai dengan maksud penulis untuk memperoleh dan mengambil data yang diperlukan.

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif interpretatif. Geertz sebagaimana dikutip Muhadjir (2002: 120) mengungkapkan bahwa pendekatan ini berupaya mencari makna dibalik data empirik sensual, sehingga selaras dengan penelitian ini yang bertujuan untuk memberikan penjelasan melalui pemahaman dan pemaknaan terhadap data yang diperoleh dari literatur-literatur yang berisi pemikiran dan kontribusi al-A'zamī, serta para pemikir lain yang didiskusikannya.

2. Sumber Data

a. Sumber Primer

Sumber primer adalah sumber data yang diperoleh atau terkait secara langsung dengan obyek yang diteliti (Sugiyono, 2005: 62; Adi, 2004: 57). Adapun sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya-karya yang ditulis al-A'zamī selaku tokoh sentral yang dibahas dalam penelitian ini, di antaranya *Studies in Hadith Methodology and Literature* (1977), *Studies in Early Hadith Literature* (1978), *Kuttāb an-Nabī* (1981), *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṣīn* (1982), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992),³⁴ dan *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1996).

³⁴Isi dari kedua buku *Studies in Early Hadith Literature* dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* ini mayoritas memiliki kesamaan, namun edisi Inggris hanya terdiri 8 bab, sedangkan edisi Arab memuat 9 bab, sehingga pembahasannya lebih lengkap dengan adanya 1 (satu) bab tambahan yaitu mengenai pengertian dan kedudukan sunnah dalam Islam.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder merupakan data pendukung yang diperoleh dari sumber yang tidak secara langsung terkait dengan obyek yang diteliti (Sugiyono, 2005: 62; Adi, 2004: 57). Sumber sekunder ini diperlukan untuk memperkaya atau menganalisis data. Adapun sumber sekunder yang mendukung penyusunan penelitian ini adalah karya-karya dari para islamis menjadi fokus al-A'zamī dalam menyanggah pemikiran-pemikirannya tentang hadis, seperti Ignaz Goldziher dalam karyanya *Muslim Studies* (1971), dan Joseph Schacht dalam bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (1964). Demikian pula, penulis merujuk pada karya-karya pemikir muslim yang juga turut didiskusikan al-A'zamī, yakni Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah, maka penulis merujuk buku-buku dari kedua tokoh tersebut, yaitu *Fajr al-Islām* (2000) dan *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyah* (1994). Selain itu, penulis juga memanfaatkan karya-karya yang membahas atau merujuk pada pemikiran al-A'zamī, antara lain: *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyah: Nasy'atuhu wa Taṭawwuruhu min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī* karya Muḥammad ibn Maṭar az-Zahrānī (1412 H.), *Al-Mustasyriqūn wa al-Ḥadīṣ an-Nabawī* karya Muḥammad Bahā'uddīn Ḥusain Aḥmad (1999), *Kritik Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub (2000) dan *M.M. al-A'zamī Pembela Eksistensi Hadis* karya Nurul Huda Ma'arif (ed.) (2002).

3. Metode Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang mendukung penelitian ini, maka penulis menggunakan metode dokumentasi. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental seseorang (Sugiyono, 2005: 329).

Penulis mengumpulkan data dalam penelitian ini dengan menelaah dokumen yang berupa literatur, baik primer maupun sekunder, yang terkait dengan pemikiran al-A'zamī tentang hadis dan kontribusinya dalam studi hadis, serta pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis dari kritik yang dilontarkan para pemikir muslim ataupun para islamis.

4. Metode Analisis Data

Mengingat penelitian ini bertumpu pada teks dan bertujuan untuk memberikan deskripsi yang jelas mengenai pemikiran dan kontribusi tokoh yang menjadi fokus penelitian melalui karya-karyanya, maka metode analisis yang digunakan adalah metode analisis isi (*content analysis*). Analisis isi merupakan suatu teknik analisis yang ditujukan untuk membuat kesimpulan dengan cara mengidentifikasi karakteristik tertentu pada pernyataan atau pesan secara sistematis dan obyektif (Holsti dalam Titscher, 2009: 97).

Noeng Muhadjir (2002: 71) mengungkapkan ciri-ciri *content analysis*, antara lain: (1) Teks perlu diproses dengan aturan dan prosedur yang telah dirancang. (2) Teks diproses secara sistematis; mana yang termasuk dalam suatu kategori, dan mana yang tidak termasuk ditetapkan berdasar aturan yang sudah ditetapkan. (3) Proses menganalisis teks tersebut haruslah mengarah ke pemberian sumbangan pada teori; ada relevansi teoretiknya. (4) Proses analisis tersebut mendasarkan pada deskripsi yang dimanifestasikan.

Adapun prosedur melakukan analisis isi yang dapat dilaksanakan secara mandiri maupun dikombinasikan, sesuai dengan pertanyaan dan tujuan penelitian, yaitu: (1) Meringkas materi dalam teks sehingga bisa mengabadikan isi pokoknya dan tetap mencerminkan materi aslinya; (2) Memberikan penjelasan, deskripsi, dan pengklarifikasian materinya, yang diawali dengan

penentuan materi yang akan dijelaskan dan diikuti dengan analisis terhadap teks dan makna konteksnya (3) Menyaring dan menata struktur teks (Titscher, 2009: 107).

Setelah proses pengumpulan data selesai, penulis melakukan analisis data yang diawali dengan menentukan materi yang akan dijelaskan dari karya-karya al-A'zamī dan tokoh-tokoh lain yang didiskusikannya agar dapat memperoleh informasi yang lebih terfokus pada rumusan masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Lalu, diikuti dengan proses pemahaman dan interpretasi terhadap teks dari karya-karya tersebut serta makna konteksnya, dan menyusun ringkasan materi yang telah diseleksi untuk kemudian dilakukan proses deskripsi dan penataan data menjadi sebuah teks naratif. Pada saat penyusunan data menjadi teks naratif ini, juga dilakukan klarifikasi dan penelitian kembali data-data yang ada, yakni data terkait dengan pemikiran al-A'zamī dan kontribusinya dalam studi hadis, serta pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis. Ini dimaksudkan supaya penelitian ini mendapatkan hasil yang akurat. Adapun proses terakhir dalam seluruh rangkaian analisis data ini adalah pengambilan kesimpulan yang dituangkan pada bagian akhir dari laporan penelitian ini.

H. Sistematika Penulisan

Hasil penelitian ini akan dideskripsikan dalam bentuk laporan hasil penelitian yang terdiri dari lima bab sebagai berikut:

Bab pertama adalah Pendahuluan, memuat pertanggungjawaban metodologis dari penelitian yang dilakukan. Bab ini memaparkan latar belakang masalah, fokus penelitian, dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat yang diperoleh dari penelitian, tinjauan pustaka atas buku-buku dan penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, kerangka teori yang dimaksudkan untuk memberikan gambaran tata pikir penulis tentang konsep-konsep

dan teori-teori hadis yang akan dipergunakan untuk menjawab berbagai permasalahan penelitian, yang dilanjutkan dengan metode yang digunakan dalam penelitian ini, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab kedua menyajikan biografi al-A'zamī, tokoh yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini. Bab ini menjelaskan tentang riwayat hidup tokoh tersebut termasuk lingkungan keluarga dan riwayat pendidikannya. Selain itu, bab ini membahas kondisi politik, sosial, dan keagamaan yang melingkupi kehidupan al-A'zamī, karena lingkungan keluarga dan kondisi masyarakat lazimnya merupakan hal yang sangat mempengaruhi pemikiran seorang tokoh. Selain itu, bab ini juga menyajikan uraian tentang karya intelektual yang dihasilkan al-A'zamī.

Bab ketiga berjudul pemikiran al-A'zamī tentang hadis. Bab ini menyajikan kerangka pemikiran al-A'zamī yang tertuang dalam karya-karyanya. Pembahasan ini diawali dengan pemaknaan al-A'zamī tentang konsep sunnah dan hadis, hal tersebut penting untuk menjadi pengantar dalam memahami pemikiran al-A'zamī selanjutnya, seperti tentang aktifitas penulisan hadis pada abad I H., penjelasan tentang istilah *samā'* dan *tahdīs* yang tidak hanya digunakan untuk penyampaian lisan, menunjukkan data-data tentang validitas isnad, serta metode kritik yang ditempuh al-A'zamī dalam menyeleksi dan menentukan *keṣaḥīḥan* hadis.

Bab keempat mengurai pembelaan al-A'zamī dalam mempertahankan otentisitas hadis dari kritik yang disampaikan para pemikir muslim seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah, ataupun para islamis seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht. Uraian pembahasan ini disajikan sesuai pemaparan pemikiran al-A'zamī tentang hadis, karena tokoh yang menjadi fokus penelitian di sini juga berupaya menyanggah secara ilmiah gugatan dari pihak lain terhadap hadis, dengan tidak hanya menggunakan pendekatan normatif-teologis sebagaimana

sarjana hadis pada umumnya. Semuanya itu dimaksudkan untuk dapat menyajikan data komprehensif dan memotret secara utuh pemikiran dan peran yang dimainkan tokoh tersebut.

Bab kelima menelaah pemikiran yang telah dituangkan al-A'zamī dalam karya-karyanya, berikut pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis, baik dari kalangan *insider* ataupun *outsider* sebagaimana yang telah terurai dalam dua bab sebelumnya, sekaligus menganalisis dan mengkritisnya untuk kemudian dirumuskan kontribusi metodologis yang diberikan al-A'zamī dalam studi hadis.

Sistematika hasil penelitian ini diakhiri dengan bab keenam berupa penutup yang berisi beberapa kesimpulan yang diperoleh dalam menjawab permasalahan penelitian, dilanjutkan dengan saran-saran.