

**KRITIK ATAS PEMIKIRAN G.H.A JUYNBOLL
TERHADAP KETIDAKOTENTIKAN
HADIS SYAIR TERCELA**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



oleh:

MOCHAMMAD ACHWAN BAHARUDDIN
NIM: 1500039023

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : Mochammad Achwan Baharuddin
NIM : 1500039023
Judul Penelitian : **Kritik atas Pemikiran G.H.A Juynboll terhadap Ketidakotentikan Hadis Syair Tercela**

Program Studi : Doktor Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam


Menyatakan bahwa disertasi berjudul:

Kritik atas Pemikiran G.H.A Juynboll terhadap Ketidakotentikan Hadis Syair Tercela

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 8 Juni 2022

Demi buat Pernyataan


Mochammad Achwan Baharuddin, M.Hum
NIM: 1500039023



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : MOCHAMMAD ACHWAN BAHARUDDIN

NIM : 1500039023

Judul : KRITIK ATAS PEMIKIRAN G.H.A JUYNBOLL TERHADAP KETIDAKOTENTIKAN
HADIS SYAIR TERCELA

telah diujikan pada 18 Juli 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag</u> Ketua/Penguji	18/07 2022	
<u>Prof. Dr. H. Musahadi, M.Ag</u> Sekretaris/Penguji	18/07 2022	
<u>Prof. Dr. H. Moh Erfan Soebahar, M.Ag</u> Promotor/Penguji	18/07 2022	
<u>Prof. Dr. Hj. Siti Mujiatun, M.Ag</u> Kopromotor/Penguji	18 Juli 2022	
<u>Prof. Dr. H. Moh. Zuhri, MA</u> Penguji	18 Juli 2022	
<u>Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'l, M.Ag</u> Penguji	18 Juli 2022	
<u>Dr. H. Fakrur Rozi, M.Ag</u> Penguji	18/07 2022	
<u>Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag</u> Penguji	18/07 2022	

NOTA DINAS

Semarang, 13 Juni 2022

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

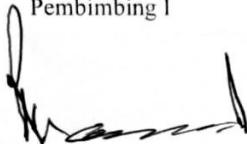
Assalamualaikum wr. Wb

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama lengkap : Mochammad Achwan Baharuddin
NIM : 1500039023
Konsentrasi : Studi Islam
Program Studi : Doktor Studi Islam
Judul Penelitian : **Kritik atas Pemikiran G.H.A Juynboll
terhadap Ketidakotentikan Hadis Syair
Tercela**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Promosi Doktor.

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Moh. Erfan Soebahar, M.Ag
NIP. 19560624 198703 1 002

Pembimbing II



Prof. Dr. Hj. Siti Mujibatun, M.Ag
NIP. 19590413 198703 2 001

ABSTRAK

Judul : **Kritik atas Pemikiran G.H.A Juynboll terhadap Ketidakotentikan Hadis Syair Tercela**

Penulis : Mochammad Achwan Baharuddin

NIM : 1500039023

G.H.A Juynboll berpendapat hadis sastra tercela; *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*, tidak otentik bersumber dari Nabi. Alasannya adalah (1) hadis tersebut memiliki *common link* bernama Sulaimān bin Mihran al-A'Masy (w 147/764) yang diduga membuat hadis tersebut, dan (2) kemunculan hadis tersebut dilatari dengan posisi sastrawan yang tidak menguntungkan pada awal masyarakat Islam. Studi ini bermaksud untuk menjawab pertanyaan: (1) Mengapa G.H.A Juynboll lebih menempatkan Sulaiman al-A'masy sebagai *common link* dibandingkan dengan perawi lainnya? (2) Bagaimana kualitas sanad hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*? (3) Bagaimana kualitas matan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*? Pertanyaan-pertanyaan tersebut dikaji melalui: (1) kajian tokoh dan data kepustakaan (*Library Research*) (2) pendekatannya adalah tematis, otobiografi dan analisis taxonomy.

Hasil kajian ini menunjukkan: (1) Sulaiman al-A'masy dipilih G.H.A Juynboll sebagai *common link* berdasar atas pembacaan yang tidak menyeluruh terhadap jalur periwayatan. Pemilihan tersebut juga memperlihatkan inkonsistensi G.H.A Juynboll terhadap konsep *common link* dan sumber-sumber yang dijadikan acuan. (2) Rangkaian sanad hadis sastra tercela terkategori sebagai hadis mutawatir karena melalui 5 jalur sahabat yang terkonfirmasi kesejarahannya; Abū Hurairah, Sa'd bin Abī Waqqās, Abī Sa'd al-Khudrī, Ibn Umar dan Jābir bin Abdillāh dan ditopang dengan rangkaian perawi yang *muttaṣil* serta sebagian besar adil dan *ḍābit*. (3) Redaksi hadis dapat diterima historisitasnya dan tidak bertentangan dengan konteks

kesusasteraan Arab masa Nabi. Kandungan hadis menginformasikan tuntutan para penyair untuk merubah ideologi dan fungsi sastra yang senada dengan visi-misi keislaman.

Kata Kunci: G.H.A Juynboll, Syair Tercela, Autentifikasi Hadis

ABSTRACT

Title : **Critique of G.H.A Juynboll's Thoughts on the Inauthenticity of the Unfriendly Poetry Tradition**

Writer : Mochammad Achwan Baharuddin

ID : 1500039023

G.H.A Juynboll argues that literary Tradition unfriendly ‘a pus-filled stomach is better than being filled with shi’ir’ is not authentically sourced from the Prophet. He argues that this is due to (1) the Tradition has a *common link* named Sulaimān ibn Mihran al-A'Masy (d 147/764) who is suspected of creating the Tradition by himself, and (2) the Tradition emerged at the time of the poet's unfavorable position in early Islamic society. This study aims to answer the questions: (1) Why did G.H.A Juynboll choose Sulaiman al-A'masy as *common link* rather than other narrators? (2) How is the quality of the isnad bundle of the Tradition ‘a pus-filled stomach is better than being filled with shi’ir’? (3) How is the quality of matan of the Tradition ‘a pus-filled stomach is better than being filled with shi’ir’? These questions were studied through (1) character studies and literature data (Library Research), and (2) the implementation of thematic, autobiography, and taxonomy analysis approaches.

The result of this study concludes that (1) Sulaiman al-A'masy was chosen by G.H.A Juynboll as a common link due to the incomplete reading of the transmission line. This choice shows the inconsistency of G.H.A Juynboll towards the common link concept and the sources used as the reference, (2) The isnad bundle of the unfriendly literary Tradition is categorized as a mutawatir Tradition because it went through the transmission lines of Abū Hurairah, Sa’d bin Abī Waqqāṣ, Abī Sa’d al-Khudrī, Ibn Umar and Jābir bin Abdillāh’s and it was confirmed historically. The narrators of the Tradition were connected (*muttashil*) and confirmed their credibility (fairness) and their *dābits*, and (3) The editorial of the Tradition can be accepted for its historicity and does not conflict with the context of Arabic literature. The content

of the Tradition informs the demands of the poets to change the ideology and function of literature in line with the Islamic vision and mission.

Keywords: G.H.A Juynboll, Unfriendly Poetry, Tradition Authentication

مستخلص البحث

الموضوع : نقد الفكر GHA Juynboll على الحديث الزائف عن الشعر

الحقير

الباحث : محمد أخوان بحرالدين

رقم القيد : ١٥٠٠٠٣٩٠٢٣

يقول GHA Juynboll أن الحديث الأدبي الحقير لأن يمتلئ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا مصدره ليس من الرسول. لأسباب تالية هي: (١) الحديث له المدار اسمه سليمان بن مهران الأعمش (ت ١٤٧/٧٦٤) الذي يُزعم أنه الذي وضع الحديث ، و (٢) وُلد هذا الحديث لأن مكانة الشعر في بداية المجتمع الإسلامي لم تكن مريحة. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: (١) لماذا يعتبر GHA Juynboll سليمان بن مهران الأعمش كمدار الإسناد مقارنة بالرواة الآخرين؟ (٢) كيف تكون جودة السند حديث لأن يمتلئ جَوْفُ أَحَدِكُمْ ؟ (٣) كيف تكون جودة المتن حديث لأن يمتلئ جَوْفُ أَحَدِكُمْ ؟ تم فحص هذه الأسئلة من خلال: (١) دراسات الشخصية و البحث المكتبي (٢) كانت المناهج المستخدمة تحليل موضوعي وسيرة ذاتية وتحليل تصنيفي.

تظهر نتائج هذه الدراسة (١) اختار G.H.A Juynboll سليمان بن مهران الأعمش ليكون المدار.لأنه لم يقرأ الرواية كاملة. يُظهر هذا الاختيار تناقض GHA Juynboll تجاه مفهوم المدار ومصادر قراءته. (٢) سند الأحاديث الأدبية الحقير باعتباره حديث متواتر لأنه يمر بخمسة أسطر اصحاب النبي تأكيد تاريخها: أبو هريرة, سعد بن ابي وقاص, ابي سعيد الخدري, ابن عمر, و جابر بن عبدالله و له سلسلة متصلة من الرواة ومعظمهم عادلون وضابطون. (٣) متون الحديث مقبولة تاريخيًا ولا

تعارض بواقع الأدب العربي في زمن النبي. يعلم متون الحديث على مطالب الشعراء
بتغيير أيديولوجية الأدب ووظيفته التي تتوقف مع الرؤية والرسالة الإسلامية.
الكلمات الرئيسية : G.H.A Juynbol ، شعر الحقيقير، مصادقة الحديث.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penulisan tesis ini berpedoman pada buku “Pedoman Transliterasi Arab-Latin” yang dikeluarkan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tertanggal 22 Januari 1988, nomor. 158 Tahun 1987 dan nomor. 0543b/U/1987. Di bawah ini adalah daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin.

1. Konsonan Tunggal

No	Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
1	أ	Alif	tidak dilambangkan
2	ب	Ba'	B
3	ت	Ta'	T
4	ث	s'a'	Ṣ
5	ج	Jīm	J
6	ح	Ha'	Ḥ
7	خ	Kha'	Kh
8	د	Dal	D
9	ذ	zal	Ẓ
10	ر	Ra'	R
11	ز	Zai	Z
13	س	Sin	S
14	ش	Syin	Sy
15	ص	Sad	Ṣ
16	ض	Dad	Ḍ
17	ط	Ta'	Ṭ
18	ظ	Za'	Ẓ
19	ع	'Ayn	... ' ...
20	غ	Gayn	G

21	ف	Fa'	F
22	ق	Qaf	Q
23	ك	Kaf	K
24	ل	Lam	L
25	م	Mim	M
26	ن	Nun	N
27	و	Waw	W
28	ه	Ha'	H
29	ء	Hamzah	... ' ...
30	ي	Ya	Y

2. Konsonan Rangkap (*Syaddah*)

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem penulisan Arab dilambangkan dengan huruf doble, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh: المنور ditulis *al-Munawwir*

3. *Ta' Marbūṭah*

Transliterasi untuk *Ta' Marbūṭah* ada dua macam, yaitu:

a. *Ta' Marbūṭah* hidup

Ta' Marbūṭah yang hidup atau mendapat *ḥarakat fathāh*, *kasrah* atau *ḍammah*, transliterasinya adalah, ditulis t:

Contoh: نعمة الله ditulis *ni 'matullāh*

زكاة الفطر ditulis *zakāt al-ḥiṭri*

b. *Ta' Marbūṭah* mati

Ta' Marbūṭah yang mati atau mendapat *ḥarakat sukun*, transliterasinya adalah, ditulis h:

Contoh:	هبة	ditulis	<i>hibah</i>
	جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

4. Vokal

Vokal bahasa Arab, terdiri dari tiga macam, yaitu: vokal tunggal (monoftong), vokal rangkap (diftong) dan vokal panjang.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya adalah:

1) *Faṭḥah* dilambangkan dengan a

contoh: ضرب ditulis *ḍaraba*

2) *Kasrah* dilambangkan dengan i

contoh: فهم ditulis *fahima*

3) *Ḍammah* dilambangkan dengan u

contoh: كتب ditulis *kutiba*

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang dilambangkan berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

1) *Faṭḥah* + *Ya* mati ditulis T

Contoh: أَيْدِيهِمْ ditulis *aidīhim*

2) *Faṭḥah* + *Wau* mati ditulis au

Contoh: تَوْرَات ditulis *taurāt*

c. Vokal Panjang

Vokal panjang dalam bahasa Arab disebut *maddah*, yaitu *harakat* dan huruf, transliterasinya adalah:

1) *Faṭḥah* + alif, ditulis ā (dengan garis di atas)

Contoh: جَاهِلِيَّة ditulis *jāhiliyyah*

2) *Faṭḥah* + alif maqsūr ditulis ā (dengan garis di atas)

Contoh: يَسْعَى ditulis *yas'ā*

3) *Kasrah* + *yā* mati ditulis ī (dengan garis di atas)

Contoh: مَجِيد ditulis *majīd*

4) *Ḍammah* + *wau* mati ditulis ū (dengan garis di atas)

Contoh: فُرُوض ditulis *furūḍ*

5. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf alif dan lam (ال). Namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah* dan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyyah*.

a. Bila diikuti oleh huruf *qamariyyah* ditulis al-

Contoh: القرآن ditulis *al-Qur'ān*

b. Bila diikuti oleh huruf *syamsiyyah*, sama dengan huruf *qamariyyah*

Contoh: السنة ditulis *al-Sunnah*

6. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan dengan tanda apostrof. Namun hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata saja. Bila hamzah itu terletak di awal kata, maka ia tidak dilambangkan, tetapi ditransliterasikan dengan huruf a atau i atau u sesuai dengan *ḥarakat* hamzah di awal kata tersebut.

Contoh: الماء ditulis *al-Mā'*

تأويل ditulis *Ta'wīl*

أمر ditulis *Amr*

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur kepada Sang Penguasa, yang berkat karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan penyusunan Disertasi ini. Dia yang telah mengisi kekuatan dalam kosongnya kelemahan, Dia yang telah membuka pintu kelapangan ketika penulis berhadapan dengan pintu kesulitan, dan Dia yang telah mengisi harapan di setiap derap langkah penulis.

Alhamdulillah, perjuangan dengan banyak energi dan waktu, akhirnya disertasi berjudul Hadis-hadis Sastrawi (Studi atas Pemikiran G.H.A Juynboll) ini selesai jua. Penulis sepenuhnya sadar bahwa terselesaikannya penyusunan disertasi ini –dan juga studi S3 penulis-, tidak lepas dari gesekan dan dialektika penulis dengan berbagai pihak. Penulis ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M. Ag selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo, Semarang serta Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag dan Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag selaku Kaprodi dan Sekprodi S3, Program Pascasarjana UIN Walisongo, Semarang atas perhatiannya terhadap study penulis
2. Bapak Prof, Dr. H. Erfan Soebahar, M.Ag dan Ibu Prof. Dr. Hj. Siti Mujibatun, M.Ag selaku pembimbing penulis, atas masukan akademis dan juga motivasi emosional terhadap diri penulis.
3. Bapak dan Ibu 'guru' Pascasarjana UIN Walisongo, Semarang; Penulis hanya mampu mempersembahkan setitik terima kasih

untuk begitu banyak perspektif baru yang telah dikururkan kepada penulis selama masa studi dan seluruh guru-guru yang sempat mampir dalam hidup penulis. Semoga ini merupakan bentuk '*ilm yuntafa' bih* panjenengan sedoyo, *amien..*

4. Keluarga Besar Tata Usaha dan karyawan Pascasarjana UIN Walisongo, Semarang, atas bantuan dan '*service*'-nya selama ini, sehingga penulis berhasil melewati fase studi ini.
5. Orang tua penulis, Bapak Husnan Ruhajjun, M.M dan Ibu Ruhu Shalihah, M.Pd (Orang tua); Bapak Taufik, S.Pd dan Murtiwi, S.Pd (Mertua), terima kasih atas selaksa peluh, jerih payah dan kasih sayang bapak dan mamak dalam membesarkan dan mendidik '*bocah nakal*' ini, semoga Allah membalas dengan sebaik-baik balasan, *amien...*
6. Keluarga kecil penulis: Irfa Ma'alina Li'illiyina, M.Pd dan dua putri cantik; Divsha Lauzah Awani dan Kayyis Lakshya Awani serta Adik-adik penulis; Maila Aflakhul karimah, M.E, Abd Latif, M.E, Latifatur Rahmah Adhami dan Ayya Muthia Zannuba yang selalu menginspirasi serta memotivasi penulis dan merindukan untuk berkumpul serta bercanda dengan kalian.
7. Keluarga besar penulis di Jombang, Batang dan Tegal, terima kasih untuk semuanya.
8. Teman-teman S3 angkatan 2015, terima kasih atas dinamika yang dibangun bersama. Semoga suatu saat bisa bersua kembali.

9. Teman-teman di UIN K.H Abdurrahman Wahid Pekalongan yang selalu mendukung terselesainya disertasi ini ditengah “melangit”nya pekerjaan-pekerjaan yang ada.

Akhirnya, *“penulis berharap disertasi ini membawa kemajuan keilmuan, serta seluruh usaha yang telah ada mendapatkan ridlo Ilahi Rabbi”*.

Penulis,

A handwritten signature in black ink, consisting of several fluid, connected strokes that form a unique, stylized representation of the author's name.

Mochammad Achwan Baharuddin
NIM: 15000390233

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	iii
PENGESAHAN	iv
NOTA DINAS	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xx
DAFTAR TABEL	xxii
DAFTAR DIAGRAM	xxiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	10
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Kajian Teori.....	11
E. Kajian Pustaka.....	15
F. Metodologi Penelitian.....	19
G. Sistematika Pembahasan.....	22
BAB II HADIS DAN SASTRA ARAB PRESPEKTIF	
G.H.A JUYNBOLL	25
A. Kehidupan dan karya-karya G.H.A Juynboll.....	25
B. Pemikiran Hadis dan Sastra Arab G.H.A Juynboll	31
C. <i>Common Link</i> di tangan G.H.A Juynboll.....	47
D. Hadis tentang Sastra Perspektif G.H.A Juynboll ...	53

BAB III PENYEBARAN HADIS DALAM KITAB HADIS .	70
A. Jalur Abū Hurairah	75
B. Jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ	115
C. Jalur Periwiyatan Abdullāh ibn Umar.....	139
D. Jalur Periwiyatan Abī Sa'īd al-Khudrī.....	151
E. Jalur Periwiyatan Jābir bin Abdillāh.....	159
F. Rekontruksi Jalur Periwiyatan	161
BAB IV AUTENTIFIKASI MATAN HADIS SASTRA	
TERCELA	178
A. Konstruksi Matan Hadis	178
B. Islam, Hadis dan Kesusasteraan	200
C. Kesejarahan Konteks Hadis.....	208
D. Makna Kandungan Hadis	213
BAB V PENUTUP	217
A. Kesimpulan.....	217
B. Saran.....	218
DAFTAR KEPUSTAKAAN	219
RIWAYAT HIDUP.....	241

DAFTAR TABEL

- Tabel 2. 1: Penyebaran Hadis Perspektif G.H.A Juynboll, 61
Tabel 2. 2 Hadis dalam Al-Mu'jam al-Mufahras, 65
Tabel 2. 3 Takhriḥ al-Ḥadīṣ Jawāmi'u al-Kalim 4.5, 65
Tabel 2. 4 Jalur Periwiyatan dalam Ḥilyat al-Auliya', 66
Tabel 2. 5 Jalur Periwiyatan dalam Tuḥfat al-Asyrāf, 68
Tabel 3. 1 Takhriḥ al-Ḥadīṣ Software Jawām al-Kalim, 74
Tabel 3. 2 Takhriḥ al-Ḥadīṣ jalur Abū Hurairah, 79
Tabel 3. 3 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25499, 81
Tabel 3. 4 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 7675, 85
Tabel 3. 5 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 8176, 87
Tabel 3. 6 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 8454 dan 8880 92
Tabel 3. 7 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 10010a, 97
Tabel 3. 8 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 10010b, 99
Tabel 3. 9 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hadis no 5716, 101
Tabel 3. 10 Penilaian Abdullāh bin Sa'īd, 102
Tabel 3. 11 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198a, 103
Tabel 3. 12 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198b, 105
Tabel 3. 13 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198c, 105
Tabel 3. 14 Jāmi' al-Tirmīzī hadis no. 2797, 108
Tabel 3. 15 Sunan Abī Dāud hadis no 5009, 110
Tabel 3. 16 Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān hadis no 5896, 111
Tabel 3. 17 Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān hadis no 5898, 114
Tabel 3. 18 Takhriḥ al-Ḥadīṣ jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ, 117
Tabel 3. 19 Musnad Ṭayālīsī hadis no 197, 120
Tabel 3. 20 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25509, 121
Tabel 3. 21 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1444, 123
Tabel 3. 22 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1445, 125
Tabel 3. 23 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1473, 127
Tabel 3. 24 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1506, 128
Tabel 3. 25 Musnad Abī Ya'lā Hadis No. 788, 131
Tabel 3. 26 Musnad Abī Ya'lā Hadis No. 807, 134

- Tabel 3. 27 Musnad Abī Ya’lā Hadis No. 808, 135
- Tabel 3. 28 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 2261, 137
- Tabel 3. 29 Jāmi’ al-Tirmīzī hadis no. 2798, 138
- Tabel 3. 30 Sunan ibn Mājah hadis no 3758, 139
- Tabel 3. 31 Takhrīj al-Ḥadīs jalur Abdullāh ibn Umar, 141
- Tabel 3. 32 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25501, 142
- Tabel 3. 33 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 4829, 144
- Tabel 3. 34 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 5552, 145
- Tabel 3. 35 Musnad Abī Ya’lā Hadis No. 5460, 147
- Tabel 3. 36 Musnad Abī Ya’lā hadis no 5573, 149
- Tabel 3. 37 Ṣaḥīḥ Bukhārī hadis no. 5715, 151
- Tabel 3. 38 Takhrīj al-Ḥadīs jalur Abī Sa’īd al-Khudrī, 152
- Tabel 3. 39 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 11153, 156
- Tabel 3. 40 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 10846, 157
- Tabel 3. 41 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4200, 159
- Tabel 4. 1 Varian redaksi hadis, 180
- Tabel 4.2 Konstruksi varian redaksi hadis pra Kutub al-Sittah, 182
- Tabel 4.3 Varian redaksi hadis, 184
- Tabel 4.4 Konstruksi varian redaksi hadis, 185
- Tabel 4.5 Penyebaran redaksi mūdaf ilaih جوف (jauf), 190
- Tabel 4.6 Penyebaran penggunaan Yarīhi dan Ḥatta, 193
- Tabel 4.7 Periwiyatan Abū Ḥafṣ, 195
- Tabel 4.8 Penyebaran penggunaan lafal له (lahu), 197
- Tabel 4.9 Tema dan karakter sastra Arab pra-Islam, 205

DAFTAR DIAGRAM

- Diagram 1 1 Tahap-tahap penelitian, 22
Diagram 2 1 Kerangka common link, 54
Diagram 2 3 Penyebaran Hadis Perseptif G.H.A Juynboll, 62
Diagram 2 4 Penyebaran hadis menurut Al-Mu'jam al-Mufahras dan Jawāmi'u al-Kalim 4.5, 66
Diagram 3 1 Jalur rangkaian periwayatan Abī Hurairah , 173
Diagram 3 2 Jalur rangkaian periwayatan Sa'ad bin Abī Waqqās, 175
Diagram 3 3 Jalur rangkaian periwayatan Abdullāh bin Umar, 176
Diagram 3 4 Jalur rangkaian Abī Sa'id al-Khudrī, 178
Diagram 3 5 Jalur rangkaian Jābir bin Abdillāh, 180
Diagram 3 6 Jalur rangkaian periwayatan hadis sastra tercela, 183
Diagram 3 7 Konstruksi jalur periwayatan, 184
Diagram 4.1 Jalur Periwayatan li an Yakūna Jauf, 187
Diagram 4. 2 Hadis sastra tercela redaksi rajul dan al-rajul, 192

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Autentikasi hadis pada masa kontemporer merupakan sebuah kajian yang niscaya dari adanya peristiwa *tadwīn al-ḥadīṣ* besar-besaran pada abad 2 H. Dalam artian, studi hadis kontemporer merupakan kajian hadis yang sudah berbentuk teks. Generasi sekarang, hadis yang diterima adalah hadis yang “terpenjara” oleh teks yang nampaknya para penulisnya dari akhir abad kedua atau awal abad ketiga.¹ Keterbakuan hadis dalam teks, pada awalnya, merupakan bentuk ijtihad untuk menyelamatkan hadis-hadis Nabi,² namun pada masa sekarang menimbulkan persoalan-persoalan yang begitu kompleks dan rumit.³ Salah satunya adalah kepengarangan (authorship).

¹Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), iv.

²Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 3.

³Jonathan Brown menegaskan, polemik studi hadis bersumber dari kanonisasi hadis dimana hal itu meletakkan hadis sebagai kajian teks telah membawa masuk kajian-kajian hermeneutik. Jonathan AC Brown, “How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find,” *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 177.

Teks tidak mungkin otomatis ada karena teks lahir dari kreatifitas seorang pengarang atau penulis.⁴ Ketika ada sebuah teks maka pertanyaan mendasar adalah siapa yang menciptakan teks, kapan teks itu diciptakan dan dimana teks itu diciptakan. Tradisi Islam sepakat hadis bersumber kepada Nabi, baik perbuatan, ucapan dan ketetapan.⁵ Kesepakatan tersebut dikecualikan pada hadis-hadis yang memiliki status seperti: *mursal*, *munqati*, *mu'dal* dan *mu'allaq*. Namun hadis yang sampai pada generasi sekarang tidak hanya terbatas pada status-status tersebut.

Secara bahasa, autentik diartikan sebagai asli, sah dan dapat dipercaya. Sedangkan autentisitas berarti fenomena keaslian, keabsahan dan kebenaran yang terpercaya keberadaannya. Adapun usaha untuk membuktikan keautentikan diistilahkan autentifikasi.⁶ *Oxford of Dictionary* mengartikan autentik sebagai pengetahuan mengenai kebenaran atau keaslian, sedangkan autentisitas berarti kualitas keotentikan.⁷ *Webster's Dictionary* mengartikan autentik sebagai 1) asli, nyata, 2) sesuatu yang menunjukkan keaslian dengan

⁴Jorge J.E Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience* (Albani: State University of New York, 1996), 92.

⁵Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), 102.

⁶Peter Salim dan Yenni Salim, "Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer" (Jakarta: Modern English Press, 1991), 105; Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "KBBI Daring" (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016), <https://kbbi.kemdikbud.go.id>.

⁷Jonathan Crowther, ed., "Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English" (Oxford: Oxford Univ. Press, 1995), 67.

didukung bukti, 3) keharusan menerima atau meyakini sesuai dengan fakta yang diketahui atau pengalaman. Sedangkan autentisitas adalah usaha untuk menetapkan keaslian, atau usaha untuk membangun keyakinan terhadap kepengarangan atau keaslian.⁸

Autentik dapat diartikan sebagai asli, sah, nyata dan dapat dipercaya, sedangkan autentifikasi adalah usaha untuk menunjukkan keautentikan dengan bukti-bukti berdasarkan fakta sehingga kualitas keaslian, keabsahan dan kebenaran dapat diterima atau diyakini. Adapun autentisitas diartikan kata yang mengandung dua arti sekaligus, autentik dan autentikasi. Kajian autentifikasi merupakan kajian bukti-bukti atau sumber-sumber yang menyatakan perihal sesuatu subjek yang tampaknya benar.⁹ Bukti-bukti tersebut, jika dipakai sebagai pembuktian maka harus lolos verifikasi, baik internal maupun eksternal. Namun, ada lebih penting dari keduanya, yaitu bukti-bukti tersebut harus memiliki kualitas.¹⁰

Autentifikasi hadis merupakan usaha-usaha untuk menunjukkan bahwa hadis yang nisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW benar nyata bersumber kepadanya dengan

⁸“Random House Webster’s College Dictionary” (New York: Random House, inc, 2001), 85.

⁹Helius Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Ombak, 2012), 105; Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah; Kritik Musthofa al-Shiba’i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 217.

¹⁰Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan*, 219.

disertai bukti-bukti yang benar, nyata dan berkualitas. Perjalanannya, autentifikasi hadis melahirkan 2 (dua) kelompok besar, yaitu tradisional dan revisionis. Kelompok tradisional merupakan mereka yang mengkaji autentisitas hadis melalui ilmu-ilmu keislaman, seperti kritik sanad dan matan. Adapun kelompok revisionis merupakan mereka yang mengkaji dengan kajian sumber maupun filologi.¹¹

Pada titik pertentangan antara kelompok tradisional dengan revisionis, muncul G.H.A Juynboll. Seorang ilmuwan dalam kajian ketimuran, khususnya kajian hadis, yang lahir di Leiden, 1935 M. Juynboll sendiri merupakan nama sebuah keluarga ilmuwan yang dikenal di Belanda sejak tahun 1962.¹² G.H.A Juynboll juga dikenal sebagai penulis yang produktif dan salah satunya artikelnya, “On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature” menjadi bukti sahnya. Tulisan yang dipersembahkan untuk Ewald Warner saat berusia 65, tahun 1994 dan mengakhiri tugas sebagai kepala Institute for Oriental Studies pada tahun 1993.¹³ Ewald Warner sendiri dikenal sebagai tokoh yang fokus pada kajian linguistik dan Sastra.¹⁴

¹¹Ali Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll: melacak akar kesejarahan hadits nabi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 31.

¹²Jan Just Witkan, “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden,” *Journal of Islamic Manuscripts* 3 (2012): 21–23.

¹³Ali Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 29.

¹⁴Ewald Wagner, Wolfhart Heinrichs, dan Gregor Schoeler, ed., *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Beirut: Texte und

Artikel tersebut menunjukkan G.H.A Juynboll berusaha melacak sastra yang tersebar dalam kitab koleksi hadis dengan mendasarkan tiga pertanyaan berkaitan dengan kronologi, sumber dan kepengarangan hadis. Adapun asumsi dasar yang dipakai dalam pembacaan: *pertama*, puisi Arab dan hadis memiliki hubungan erat, namun kebanyakan para pengkaji tidak memerhatikan hubungan tersebut, terutama kaitannya dengan asal-usul hadis dan metodologi penelitian hadis. *Kedua*, keberadaan *isnād* hadis benar adanya, namun hasil kajian-kajian selama ini tidak memuaskannya. Kajian *isnād* tidak memberikan keyakinan hadis bersumber kepada Nabi Muhammad SAW atau masa sekitar tahun 610-631M. *Ketiga*, sastra memiliki peranan signifikan dalam Islam awal, anehnya (*curiously*) tidak ada satupun hadis mengenai sastra yang berasal dari Madinah.¹⁵

Salah satu matan hadis yang dijadikan bundel adalah hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela. Domain tersebut diwakili oleh hadis sebagai berikut.

لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا

Studien, Bd. 54 (Beirut: In Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1994), v.

¹⁵G. H. A Juynboll, "On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature," dalam *Studien Zur Arabischen Dichtung, Festschrift Ewald Wagner Zum 65. Geburtstag*, ed. oleh Gregor Schoeler dan Wolfhart Heinrichs (Beirut: Kommission Bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1994), 182.

“*Seseorang dari kamu lebih baik perutnya berisi nanah, dimuntahkan kembali daripada berisi syi’ir*”¹⁶

Melalui kajian menggunakan metode *common link*, G.H.A Juynboll berpendapat hadis di atas merupakan hadis tertua yang ada dalam kitab kanonik mengenai sastra adalah sesuatu yang tercela. Adapun perawi yang menjadi *common link (CL)* adalah Sulaimān bin Mihran al-A’Masy (w 147/764). A’Masy bagi G.H.A Juynboll lebih meyakinkan untuk dijadikan *common link (CL)* dibandingkan perawi-perawi lainnya, seperti Syu’bah bin al-Ḥajjāj (w 160/177), Laiṣ bin Sa’d (w. 175/791) dan Qatādah (w. 117/735).¹⁷

Selanjutnya, G.H.A Juynboll berpandangan hadis tersebut merupakan akibat langsung dari posisi yang semakin tidak menguntungkan yang ditempati oleh penyair pada tahap awal Masyarakat Islam. Menurutnya, Al-Qur'an memuat berbagai ayat yang mempertanyakan posisi sosial penyair. Setiap referensi atas tuduhan bahwa Nabi hanyalah seorang peramal belaka, dengan hubungan *Saja’* dan *Syi’ir*, harus dibatalkan atau, jika hal itu tidak dapat dilakukan, ditafsirkan ulang sedemikian rupa sehingga Nabi muncul dari mereka sebagai apapun kecuali seorang penyair.¹⁸

Hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi’ir* merupakan hadis yang banyak tercantum dalam kitab kanonik

¹⁶Juynboll, “On the Origins of The Poetry, 186.

¹⁷Juynboll, “On the Origins of The Poetry , 186–187.

¹⁸Juynboll, “On the Origins of The Poetry, 187–188.

dan memiliki beberapa jalur periwayatan. Jalur periwayatan Abi Hurairah terdapat dalam; Bukhārī, Muslim, Dāud, Ibn Mājah, Baihaqī, Tirmizī dan Ibn Ḥibbān. Jalur Said bin Abī Waqāṣ diriwayatkan oleh Muslim, Ibn Mājah, dan Tirmizī. Jalur periwayatan Ibn Umar terdapat dalam Bukhārī, Dārimī dan Baihaqī. Jalur Abī Saīd al-Khudrī diriwayatkan oleh Muslim, Baihaqī dan Dāruquṭnī.¹⁹ Adapun satu-satunya jalur periwayatan al-Sya’bī diriwayatkan oleh Baihaqī. Di antara jalur-jalur tersebut, nama Sulaimān bin Mihran al-A’Masy (w 147/764) selalu muncul pada jalur Abī Hurairah. Padahal, hasil *takhrīj* menunjukkan bahwa hadis tersebut tersebar tidak hanya melalui Abī Hurairah.

Hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi’ir* menurut Jalāluddīn al-Suyūṭī dan Abī Abdillāh al-Kitānī diriwayatkan lebih dari 5 jalur: (1) Abī Hurairah, (2) Ibn Umar, (3) Sa’ad bin Abī Waqāṣ, (4) Abī Sa’id al-Khudri, (5) Umar, (6) Salmān al-Fārisi, (7) Utbah bin Abd al-Silmī, (8) Ibn Mas’ūd, (9) Auf bin Mālik, (10) Mālik bin Amīr, (11) Abī Darda’, (12) Jābir bin Abd Allāh, (13) Ibn Abbās, (14) Ā’isyah, (15) Ḥasan dan (16) al-Sya’bī.²⁰ Jumlah yang lebih banyak dibandingkan hasil *takhrīj*

¹⁹*Takhrīj al-Ḥadīs* dilakukan dengan kata kunci *Qaiḥan* dan *Yamtalī’a* melalui software *Al-Maktabah al-Syamilah*, t.t.

²⁰Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Qatf al-Azhār al-Mutanāsirah Fī al-Akhhbār al-Mutawātirah* (Beirūt: al-Maktabah al-Islāmi, 1985), 154; Abī Abdillāh Muḥammad bin Ja’far al-Kitānī, *Naẓm al-Mutanāsirah min al-Ḥadīs al-Mutawātirah* (Dār al-Kutub al-Salafiyah, t.t.), 180.

menggunakan *software Jawāmi' al-kalim* versi 4.5 bahwa hadis tersebut memiliki 14 jalur periwayatan.²¹

Persoalan tentang al-A'masy sebagai *common link (CL)*. Secara tidak langsung G.H.A Juynboll berpendapat bahwa jalur setelah al-A'masy dapat diterima autentisitasnya dan rangkaian perawi dari al-'Amasy ke atas sampai Nabi *ahistoris*.²² Secara sederhana, jika al-A'masy merupakan *CL*, maka dialah yang memproduksi hadis tersebut.²³ Simpulan G.H.A Juynboll bertentangan dengan definisi yang dipegangi oleh mayoritas umat Islam. Disamping itu, berdasar pendapat Jalāluddīn al-Suyūfī dan Abī Abdillāh al-Kitānī hadis tentang *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir* berpeluang sebagai hadis mutawatir.

Posisi penyair yang tidak menguntungkan juga menimbulkan problematika historis. Beberapa riwayat melaporkan Nabi meminta bantuan Ḥasān bin Šābit (w. 54 H) untuk menandingi para penyair Kaum Qurays.²⁴ Demikian, Nabi masih mengapresiasi bakat yang

²¹*Takhrīj al-Hadīs* dilakukan dengan kata kunci *Yamtālī'a* menghasilkan 14 jalur sahabat.

²²Asmilyia Mohd Mokhtar, Ahmad Yunus Mohd Noor, dan Zaizul Abd Rahman, "GHA Juynboll and his Methodology in dealing with Prophetic tradition: A re-appraisal," *International Journal of Civil Engineering and Technology* 9, no. 8 (2018): 1117.

²³Masrukhin Muhsin dan syarif syarif, "PEMIKIRAN G.H.A. JUYNBOLL TENTANG HADIS: Analisis Teori Common Link Dalam Periwayatan Hadis," *Al-Fath* 8, no. 2 (2014): 257; Nur Mahmudah, "Pemikiran G.H.A Juynboll Tentang Hadis," *Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Vol 3, no. 1 (Juni 2013): 111.

²⁴Mochammad Achwan Baharuddin, Moh Erfan Soebahar, dan Siti Mujibatun, "VALIDITY OF PRE-ISLAMIC ARABIC LITERATURE AS

dibawa oleh Ḥasan bin Ṣabit (w. 54 H) yang dimiliki sejak sebelum masuk Islam. Apresiasi Nabi terhadap penyair tidak hanya sebatas kepadanya. Menurut Adonis, banyak riwayat yang melaporkan bentuk apresiasi Nabi, baik itu sifatnya positif maupun negatif.²⁵

Uraian di atas menjelaskan menggali keautentikan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir* menjadi penting. *Pertama*, menempatkan hadis riwayat Sulaiman al-A'masy sebagai hadis tertua, padahal dilihat dari tahun hidup Sulaimān bin Mihran al-A'Masy (w 147/764)²⁶ dengan Qatādah (w. 117/735),²⁷ maka masa hidup Qatādah lebih dahulu dibandingkan dengan al-A'masy. *Kedua*, kajian G.H.A Juynboll yang menempatkan Sulaimān bin Mihran al-A'Masy (w 147/764) sebagai *common link* bertentangan dengan definisi hadis serta pendapat Jalāluddīn al-Suyūfī dan Abī Abdillāh al-Kitānī. *Ketiga*, melacak historisitas sebuah teks tidak dapat dipisahkan dengan konteks yang mengitarinya karena teks tidak dapat dipisahkan dengan konteksnya.

A SOURCE OF AUTHENTICATION OF HADIS," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 21, no. 2 (29 Juli 2020): 458.

²⁵Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, trans. oleh Khoiron Nahdiyyin, vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2007), 175.

²⁶Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 2 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 110; Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-Ḥābi, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i Rijāl*, vol. 2 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 2003), 175.

²⁷Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 8 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.), 315–316.

B. Rumusan Masalah

Sebagaimana pemaparan diatas, maka disertasi ini memiliki fokus penulisan yang dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengapa G.H.A Juynboll lebih menempatkan Sulaiman al-A'masy sebagai *Common Link* dibandingkan dengan perawi lainnya?
2. Bagaimana kualitas sanad hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*?
3. Bagaimana kualitas matan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan lebih detail pemikiran G.H.A Juynboll tentang pandangannya terhadap keautentikan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*. Disamping itu, penelitian ini juga untuk melihat pemikiran G.H.A Juynboll dalam kacamata keautentikan hadis perspektif keilmuan Islam yang telah dirumuskan oleh sarjana Muslim.

Adapun manfaat dari penelitian, diharapkan memberikan sumbangsih atas kebenaran, keabsahan atau ketepatan kesejarahan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*. Selain itu, penelitian ini diharapkan memberikan gambaran atas paradigma berfikir G.H.A Juynboll terhadap hadis yang dikaji sehingga mendapatkan kebenaran, keabsahan atau ketepatan kajian serta kebutuhan apa yang benar dan salah, apa yang mungkin benar dan mungkin salah. Akhirnya, penelitian ini diharapkan dapat

memberikan solusi terhadap pembacaan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*.

D. Kajian Teori

Hadis dalam literatur-literatur Islam didefinisikan sebagai berita yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik ucapan, perbuatan, persetujuan atau hal ihwal Nabi.²⁸ Beberapa ilmuwan Muslim, seperti Abū Zahwū (w 1403 H), Muḥammad Ajjāj al-Khātib (L 1931), dan Muṣṭofā A'zāmi (1932-2017) mendefinisikan hadis lebih diperinci, yaitu sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi, berupa perkataan, perbuatan, taqir, perilaku Nabi baik bersifat *khuluqiyah* maupun *khalqiyah*, *sirah Nabi*, peperangan, sebagian berita seputar kehidupan Nabi sebelum diangkat menjadi Nabi, kebaikan-kebaikan perilaku Nabi.²⁹

Berbeda dengan pandangan sarjana Muslim, beberapa sarjana barat meragukan hadis bersumber kepada Nabi. G.H.A Juynboll berpendapat hadis adalah catatan dari ungkapan atau penjelasan

²⁸Mahmūd Ṭahan, *Taisīr Muṣṭalah Al-Ḥadīs* (Iskandariyah: Markaz al-Hazā li al-Dirāsāt, n.d.), 15; as-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, 21–22; Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah; Kritik Musthofa al-Shiba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis Dalam Fajr al-Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 3.

²⁹Abu Zahwu, *Al-Ḥadīs Wa al-Muḥaddiṣīn Au Ināyah al-Ummah al-Islamiyah Bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Cet II (Riyād: Syirkah al-Ṭabāiyyah al-Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, n.d.), 9–10; Muhammad Musthofa Azami, *Dirāsah Fi Al-Ḥadīs al-Nabawi Wa Tārikh Tadwīnuh*, vol. 1 (Beirut: Al-Maktabah al-Islāmi, 1980), 1; al-Khatib al-Bagdādī, *Al-Sunah Qabla Tadwin* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 16.

prilaku yang diduga berasal dari Nabi Muhammad SAW.³⁰ Pernyataan lebih skeptis dikeluarkan oleh Ignaz Goldziher, hadis merupakan berita yang diakui oleh kelompok agama tertentu dan menjadi catatan sejarah dari masa ke masa.³¹ Catatan tersebut berkaitan dengan kehidupan dunia dan akhirat ketika tumbuhnya semangat orang-orang Islam menceritakan peristiwa-peristiwa kehidupan yang dialaminya dengan mencari justifikasi prilaku Nabi.³²

Terlepas dari pendapat Juynboll dan Goldziher maupun pengertian dari beberapa sarjana Muslim, term *ḥadīṣ* pada awalnya bukanlah sebuah term yang dikhususkan kepada berita yang bersumber kepada Nabi,³³ hadis merupakan sinonimitas dari term *khabar*, dan *asar*.³⁴ Kajian terpenting hadis adalah memastikan bahwa berita benar-benar bersumber kepada Nabi Muhammad SAW.

³⁰G. H. A Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth*, 1983, 1.

³¹Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2 (London: Geoge Allen&Unwin, Ltd, 1971), 19; Ahmad Isnaeni, “Pemikiran Goldziher dan Azami Tentang Penulisan Hadis,” *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol 6, no. 2 (Desember 2012): 366–369.

³²Goldziher, *Muslim Studies*, 2:24; Lalu Turjiman Ahmad, “IGNAZ GOLDZIHHER: KRITIKUS HADIS DAN KRITIKUS SASTRA,” *Holistic Al-Hadis* 1, no. 1 (24 Juni 2015): 96.

³³Musahadi Ham, *Evolusi konsep Sunnah: implikasinya pada perkembangan hukum Islam* (Semarang: Aneka Ilmu : IAIN Walisongo Press, 2000), 38–39.

³⁴Ṭāḥān, *Taisīr Muṣṭalah Al-Ḥadīṣ*, 16.

Sanad dapat dipahami sebagai pengantar pemberitaan dikarenakan berisi informasi siapa dan dari siapa berita itu bersumber. Sanad juga merupakan alat untuk membuktikan proses kesejajaran sebuah hadis.³⁵ Kedudukan pendengar, pencerita atau periwayat menjadi penting dalam kajian, maka pertanyaan-pertanyaan selanjutnya untuk dijadikan bahan kajian bermunculan. Salah satunya adalah cara menyampaikan sesuatu yang didengar oleh pendengarnya (*epic*).³⁶ Pada titik inilah, penelitian yang dilakukan oleh M. Parry dan A.B Lord (1987) mendapatkan tempat tersendiri dalam kajian-kajian barat³⁷ Bahkan, berangkat dari kajian M. Parry dan A.B Lord, M. Zwettler menemukan kesamaan antara epic Al-Kitab yang ada dalam tradisi Yahudi dengan epic hadis dan al-Quran dalam tradisi Islam.

³⁵Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadith: Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 58.

³⁶Epic diartikan sebagai genre sastra kepahlawanan, tetapi tidak semua sastra pahlawan yang dapat dikategorikan sebagai sastra epik. Harold Bloom dan Harold Bloom, *The epic*, Bloom's literary criticism 20th anniversary collection (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005), XIV. Beberapa cara yang biasa ditempuh oleh pencerita sastra lisan adalah *representation* (utuh), *imitation* (sebagian) dan *reaction* (tanggapan). Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1981), 11.

³⁷Julia Rubanovich, "The Shāh-nāma and Medieval Orality: Critical Remarks on the 'Oral Poetics' Approach and New Perspectives," *Middle Eastern Literatures* 16, no. 2 (t.t.): 217; Albert B. Lord, "Characteristics of Orality," *Oral Tradition* 2, no. 1 (1987): 63–64.

Pendengar atau pencerita menduduki posisi penting dalam kajian transformasi lisan kepada tulisan.³⁸ Tolak ukur diterimanya pendengar atau pencerita (*periwayatan*) bahwa hal itu sebagai hadis Nabi: (1) sanad bersambung, (2) rawi adil, (3) rawi dhabit, (4) bebas dari illat dan (5) bebas dari syadz.³⁹ Semua indikator oleh mayoritas Sarjana Muslim diterima, meskipun dalam detail indikator berbeda pandangan.

Kajian otentisitas hadis juga dilihat dari instrinsik.⁴⁰ Menurut Adlabi, hadis Nabi memiliki ciri kandungan sabda kenabian, yaitu tidak mungkin mengandung sebuah keganjilan, baik dari sisi logika maupun realitas serta makna yang lemah.⁴¹ Sedangkan menurut Muhammad bin Lutfi Sibāg, hadis Nabi memiliki gaya bahasa (*uslūb al-ḥadīṣ*): (1) fasih dan jelas, baik kata (*mufradat*) maupun petunjuknya (*dalālah*), (2) tidak mengandung sesuatu yang mengada-ada atau dibuat-buat, (3) ilustrasi indah dan mulya terhadap sesuatu absurd kepada yang empiris, (4) detail dan informatif atas sebuah peristiwa, (5) teratur dan terstruktur, (6)

³⁸Bashar H Malkawi, "Intellectual Property Protection from A Sharia Prespektive," *Southern Cross University Law Review* 16 (2013): 87–88.

³⁹Sahiron Syamsuddin, "Kaidah Kemuttasilan Sanad Hadis: Studi Kritis Terhadap Pendapat Syuhudi Ismail)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol 15, no. 1 (2014): 100.

⁴⁰Abbas, *Kritik Matan Hadith: Versi Muhaddisin Dan Fuqaha*, 59–60; Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang Ar-Riwāyah Bi al-Ma'nā Dan Implikasinya Bagi Kualitas Hadis*, 45–46.

⁴¹al-Aḍlabī, *Manhaj Naqd Al-Matan Inda Ulama'i al-Hadīṣ al-Nabawī*, 329.

jawaban yang indah sehingga menggembirakan bagi pendengar serta, (7) kalimat sederhana namun mengandung banyak makna.⁴²

Hadis mengalami transformasi bentuk: dari hafal, tulisan dan sekarang digitalisasi. M.M Azami telah memberikan bukti bahwa hadis lahir bukan pada budaya nir tulis-menulis, tetapi keberadaannya tidak menjadi pilihan utama dan pertama. Senada dengan M.M Azami, Mustofa Umar berpendapat masyarakat pagan Arab atau pra-Islam sudah mengenal tulis-menulis, bahkan dalam dunia penyair pun juga mengetahui. Tulis-menulis yang sudah dikenal oleh masyarakat Arab menjadi aib tersendiri jika memilikinya karena menyalahi keadaan pada umumnya yang berlaku. Semasa Nabi hidup, secara faktual terdapat beberapa *ṣahīfah*, surat perjanjian perdagangan, juru tulis wahyu, yang menjadi indikasi kuat bahwa tulis menulis sudah dikenal oleh masyarakat Arab.⁴³

E. Kajian Pustaka

Juynboll secara umum diakui sebagai tokoh yang mengembangkan tawaran metodologis dari Schacht, yaitu *Common Link*, untuk membuktikan asal-usul hadis Nabi dalam karyanya *Muslim Tradition; Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (1983).⁴⁴ Karya tersebut fenomenal

⁴²Muhammad bin Lutfi Sibāg, *Al-Ḥadīṣ al-Nabawī: Muṣṭalahuh Wa Balāghatuh Wa Kutubuh* (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1981), 65.

⁴³Umar Mustofa, “Tradisi Penulisan dalam Proses Transformasi Hadis,” *Teologia* 24, no. 1 (t.t.): 3.

⁴⁴Juynboll, *Muslim Tradition*, 3–4.

dikarenakan kesimpulan Juynboll yang meragukan otentisitas hadis bersumber kepada Nabi. Selain itu, fenomena tersebut juga dilihat dari kesimpulan-kesimpulan kajian yang sama dengan Juynboll.

Ali Masrur dalam karyanya, *Teori Common Link; Melacak Akar Kesejarah Hadis Nabi*.⁴⁵ Ali memfokuskan kepada tawaran metodologis yang diberikan oleh Juynboll dan penemuannya adalah metode tersebut bukan sebuah metode yang mengapresiasi metode-metode yang dikembangkan oleh *muhaddisin*, tetapi lebih cenderung sebagai penguat, penjelas dan penafsir asumsi-asumsi dasar penerusnya, yaitu Goldziher dan Schacht.⁴⁶

Tulisan senada dilakukan oleh Arif Chasanul Muna dalam dua artikelnya; “Kritik terhadap Metode Kajian Sanad G.H.A Juynboll: Tumpuan terhadap Teori Common Link dan Single Strand” dan “Kritik Pandangan G.H.A Juynboll terhadap Ilmu Jarh Wa Ta’dil”. Arif, dalam artikel pertama, menyimpulkan kajian G.H.A Juynboll basisnya ketidakpercayaan terhadap hadis *ahad*.⁴⁷ Sedangkan dalam

⁴⁵Buku terbitan LkiS pada 2007 ini merupakan versi publik Disertasinya dengan judul *Asal Usul Hadis (Telaah atas Teori Common Link G.H.A Juynboll)* pada Program Doktorat UIN Sunan Kalijaga, 2004.

⁴⁶Ali Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 264.

⁴⁷Arif Chasanul Muna dan Fauzi Deraman, “Kritik Terhadap Metode Kajian Sanad G.H.A Juynboll: Tumpuan Terhadap Teori Common Link,” *Al-Bayan: Journal of al-Quran dan al-Hadith* 5 (2007): 95.

artikel keduanya, Arif menyimpulkan kajian Juynboll basisnya ketidakpahaman terhadap term-term Ilmu *Jarh wa Ta'dil*.⁴⁸

Penemuan serupa terdapat pada buku hasil penelitian Erfan Soebahar yang diterbitkan dengan nama *Periwayatan dan Penulisan Hadis Hadis Nabi; Telaah Pemikiran Tokoh-Tokoh Hadis Mengenai Periwayatan dan Penulisan Hadis-Hadis Nabi SAW*. Perbedaannya, Erfan memfokuskan kajiannya kepada sarjana Muslim, seperti Siba'i, Azami dan 'Ajjaj al-Khatib, tanpa menyinggung kajian-kajian dari sarjana barat.⁴⁹

Kajian komprehensif, memadukan kajian barat dan Muslim, diwakili oleh Kamaruddin Amin dalam *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Amin dalam bukunya tersebut memfokuskan kepada akurasi metodologis dari tawaran beberapa tokoh sekaligus, seperti Schacht, Juynboll, Motzki, Calder, Azami, al-Khatib al-Baghdadi dan sebagainya. Amin menyimpulkan Motzki dengan *isnad cum matannya* lebih mencakup semua persoalan yang ditawarkan oleh beberapa tokoh lainnya dan lebih representatif hasil kajiannya.⁵⁰

⁴⁸Arif Chasanul Muna, "Kritik Pandangan G.H.A Juynboll terhadap Ilmu Jarh Wa Ta'dil," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2016): 34.

⁴⁹Erfan Soebahar, *Periwayatan dan Penulisan Hadis Hadis Nabi; Telaah Pemikiran Tokoh-Tokoh Hadis Mengenai Periwayatan dan Penulisan Hadis-Hadis Nabi SAW* (Semarang: Fakultas Tarbiyah, IAIN Walisongo, 2002), 51.

⁵⁰Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, 98.

Schoeler dalam karyanya *The Oral and The Written in Early Islam*, membuka kesalahan asumsi dasar yang dipakai oleh kelompok Goldziher dalam melihat hadis di masa awal Islam. Menurutnya, mereka berangkat dari analogi kajian kategori Hellenistik, seperti *Syngramma* dan *Hypomnema* yang merupakan kajian kesusastraan klasik tidak relevan konteksnya.⁵¹ Senada dengan Schoeler, Brown dalam artikelnya yang berjudul *The Social Context of Pre-Islamic Poetry: Poetic Imagery and Social Reality in The Mu'allaqat*, tidak setuju atas penyamaan formula antara hadis dengan Sastra, terutama *Mu'allaqat*. Baginya, sastra *mu'allaqat* ada perbedaan konteks dengan hadis yang selama ini tidak disadari oleh para pengkaji sastra Arab pra-Islam. Sehingga, para pengkaji gagal memahaminya secara teoritik-metodologis dalam persoalan konteks historisnya.⁵²

Konteks sastra juga mendapat kajian dalam artikel *Poetry as a Source for the History of Early Islam: The Case of (al-) 'Abbas b Mirdas* oleh Gert Borg. Kasus 'Abbas b Mirdas, Borg mengakui kesulitan untuk mengungkapkan fakta aktual dari kajian puisi klasik Arab jika tidak didekati dengan kajian intertekstual dan bukti-bukti yang mendukung. Jika tidak, maka kajian puisi tersebut lebih

⁵¹Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam* (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), 111–112.

⁵²Jonathan A.C Brown, "The Social Context of Pre-Islamic Poetry: Poetic Imagery and Social Reality in the Mu'allaqat," *Arab Studies Quarterly* 25, no. 3 (2003): 33–34.

cenderung untuk mengungkapkan sisi pribadi sastrawannya, bukan kajian fakta sejarah.⁵³

Beberapa sumber yang sudah dipaparkan di atas menunjukkan bahwa objek materail penelitian ini belum ada yang mengkaji. Kajian-kajian yang sudah ada menunjukkan bahwa kajian tentang G.H.A Juynboll sudah banyak ditulis, namun sejauh penelusuran penulis, belum ada yang membahas kaitan kajian hadis G.H.A Juynboll dengan Sastra Arab. Demikian, penelitian pemikiran G.H.A Juynboll tentang hadis sastra tercela dapat memberikan sumbangsih terbaru dalam dinamika kajian hadis yang dilaksanakan oleh Sarjana Barat. Di samping itu, kajian pustaka di atas juga menunjukkan bahwa penelitian ini dapat memberikan sumbangsih pengetahuan dalam keterkaitannya hadis dengan kesusasteraan Arab.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis, Corak dan Data Penelitian

Corak Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis kajian tokoh dan data kepustakaan (*Library Research*). Dalam arti, kajian menggunakan prosedur penelitian yang bersifat data deskriptif bersumber kepada kekayaan data-data kepustakaan.⁵⁴

⁵³Gert Borg, "Poetry as a Source for the History of Early Islam: The Case of (al) 'Abbas b. Mirdas," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 15 (2015): 156–58.

⁵⁴Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 15.

Selain itu, corak tersebut ingin mempertegas tujuan penelitian, yaitu kebermaknaan empirik dilapangan mengenai pembacaan G.H.A Juynboll terhadap hadis.⁵⁵ Adapun pendekatannya adalah tematis, otobiografi dan analisis taxonomy. Tematis adalah sebuah pembacaan terhadap tokoh berdasarkan tema tertentu. Otobiografi adalah memahami tokoh berdasarkan tokoh lainnya yang mempunyai disiplin keilmuan atau yang sama. Adapun analisis taxonomy adalah sebuah analisis yang memfokuskan kepada domain tertentu yang bertujuan untuk mendeskripsikan permasalahan yang menjadi fokus kajian.⁵⁶

Obyek penelitian ini bersandarkan pada data-data yang tersebar dalam bentuk buku, artikel, laporan penelitian, situs dan lain sebagainya.⁵⁷ Jika diklasifikasikan, maka data primer dari penelitian ini adalah artikel G.H.A Juynboll berjudul *On The Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature* (1994). Dipilihnya artikel tersebut dikarenakan sejauh penelusuran dan pembacaan penulis representatife dalam mengkaji pemikirannya mengenai hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi*. Data primer lainnya juga kitab-kitab hadis. Sedangkan data sekunder penelitian adalah buku *Muslim Tradition: Cambridge Studies in Islamic Civilization*

⁵⁵Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 3 ed. (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 159.

⁵⁶Furchan dan Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, 34-35,65-67.

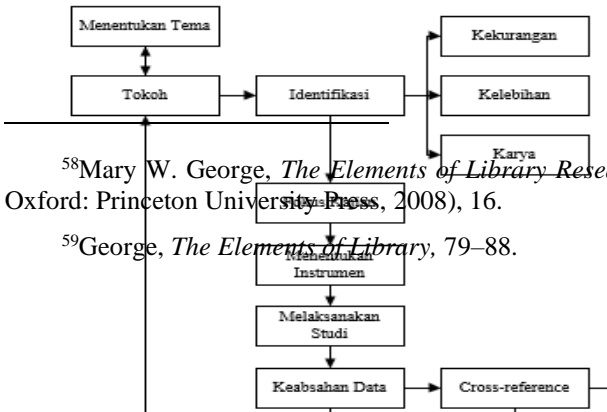
⁵⁷Saifuddin Anwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 17

(1983), *Encyclopedia of Canonical Hadith* (2007) dan karya-karya lainnya Juynboll. Selain itu, teks-teks lainnya yang mengacu pada kajian hadis secara langsung atau tidak langsung menjadi bahan tambahan penulisan disertasi ini, utama kitab-kitab induk hadis.

2. Metode Penelitian

Langkah dalam penelitian ini mengikuti pedoman dalam buku *The Elements of Library Research: What Every Student Needs to Know* karya Mary W. George. Adapun langkah-langkahnya adalah pemilihan topik, penentuan hipotesa, membuat beberapa alternasi pertanyaan, mengembangkan rencana dan strategi penelitian, *cross-reference*, identifikasi dan pencarian sumber, evaluasi sumber berdasarkan rumusan masalah, refleksi wawasan dan terakhir penyusunan tesis.⁵⁸ Lebih jauh, studi kepustakaan memerlukan pembuatan indeksasi, katalogisasi, data base, baik kata kunci, sumber tertulis maupun tokoh.⁵⁹

Langkah tersebut dapat dijelaskan secara seksama melalui diagram berikut:



⁵⁸Mary W. George, *The Elements of Library Research* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008), 16.

⁵⁹George, *The Elements of Library*, 79–88.

Diagram 1 1: Tahap-tahap penelitian

Kata kunci dalam penelitian ini, selain G.H.A Juynboll, pelacakan hadis menggunakan *yamtali'a* (بمئلى) dan *syi'r* (شعر) menggunakan software *jawāmi' al-kalim* 4.5, *crossreference* dengan software *maktabah al-syāmilah al-iṣḍār al-sānī* dan beberapa versi cetaknya.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini memiliki kerangka penulisan beberapa bab. *Bab pertama*, pendahuluan. Bab ini merupakan tempat untuk mendeskripsikan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka teori, kajian pustaka, metodologi penelitian dan terakhir sistematika penelitian.

Bab kedua, hadis dan Sastra Arab prespektif G.H.A Juynboll. Bab ini merupakan bab yang membahas G.H.A Juynboll; latar

belakang kehidupan, karir akademik, karya dan pemikirannya; baik secara umum mengenai hadis Nabi atau khusus kepada hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir* sehingga terdeskripsikan kerangka berfikir G.H.A Juynboll secara komprehensif.

Bab ketiga, penyebaran hadis dalam kitab hadis. Bab ini merupakan tempat untuk mendeskripsikan hadis *perut berisi nanah lebih baik dari pada diisi dengan syi'ir*. Adapun Fokus dari bab ini lebih spesifik melacak lebih jauh kualitas rangkaian periwayatan hadis yang tersebar.

Bab keempat, autentifikasi matan hadis sastra tercela. Bab yang dijadikan penulis untuk menganalisis kualitas matan. Selain menentukan bentuk-bentuk redaksinya, bab ini bertujuan menelusuri kandungan makna hadis sehingga maksud dan tujuan Nabi terdeskripsikan dengan jelas

Bab kelima, penutup. Bab berisi kesimpulan dan saran-saran lebih lanjut dari penelitian yang dilakukan oleh penulis untuk penelitian selanjutnya.

BAB II

HADIS DAN SASTRA ARAB PRESPEKTIF

G.H.A JUYNBOLL

A. Kehidupan dan karya-karya G.H.A Juynboll

G.H.A Juynboll selama hidupnya dikenal sebagai ilmuwan yang mengajar secara tidak terjadwal secara pasti di berbagai Universitas, namun tidak memiliki jabatan struktural menambah kesulitan bagi yang ingin mengetahuinya lebih jauh sehingga menyebabkan kesulitan tersendiri untuk melacak tentang kehidupannya¹ Kesederhanaan tentang sosok G.H.A Juynboll juga dapat dilacak dalam tulisannya Jan Just Witkam ataupun Buskens untuk mengenang sosok yang berpengaruh dalam kajian ketimuran di Belanda.²

G.H.A Juynboll merupakan ilmuwan dalam kajian ketimuran, khususnya kajian hadis, lahir di Leiden, 1935 M. Juynboll, orang sering menyebutkannya, merupakan nama sebuah keluarga ilmuwan yang dikenal di Belanda sejak tahun 1962. Beberapa

¹Ali Masrur, *Teori Common Link; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 17; Nur Mahmudah, “Pemikiran G.H.A Juynboll Tentang Hadis,” *Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir H}adis* Vol 3, no. 1 (Juni 2013): 108–109.

²Witkam, “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden”; Léon Buskens, “In Memoriam Gual Juynboll” (<https://juynbollstichting.nl>), diakses 6 Mei 2018.

dinasti Juynboll yang memiliki peranan penting dalam kajian ketimuran selain G.H.A Juynboll adalah:

1. Th.W.J. Juynboll (1802-1861), sebagai ahli teolog ketimuran dan bahasa Semit.
2. A.W.Th Juynboll (1833-1887), sebagai teolog dan ahli hukum Islam
3. Th.W. Juynboll (1866-1948), sebagai ahli hukum Islam
4. W.M.C. Juynboll (1898-1982), sebagai ahli sejarah
5. H.H Juynboll (1867-1945), sebagai ahli kebudayaan
6. W.R Juynboll (1903-1977), sebagai ahli sejarah³

Melihat gambaran keluarga besar Juynboll di atas, tidak mengherankan jika G.H.A ahli dalam kajian ketimuran. Hal tersebut dapat dikatakan bahwa keahliannya merupakan D.N.A keluarga besarnya. Namun, keluarga Juynboll dipastikan berakhir pada G.H.A Juynboll di mana dia tidak memiliki keturunan. Meski demikian, sejak kepergiannya, G.H.A Juynboll mewakafkan seluruh koleksinya untuk keilmuan, bahkan memberikan beasiswa tahunan melalui program Juynboll Stichting.⁴

G.H.A Juynboll kecil hidup di rumah mewah di Latesteg 2, pusat kota Leiden dengan dikelilingi karya-karya dari keturunan

³Idri, *Hadis & Orientalis: Prespektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi* (Depok: Prenada Media, 2017), 197–198; Jan Just Witkan, “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden,” *Journal of Islamic Manuscripts* 3 (2012): 21–23.

⁴Witkan, “The Oriental Manuscripts in the Juynboll Family Library in Leiden,” 23. Beasiswa tersebut dapat dilacak melalui “Juynboll Fellowship - Universiteit Leiden,” diakses 4 Mei 2018.

Juynboll. Pada tahun 1956, setelah menyelesaikan dinas militer, G.H.A Juynboll memutuskan untuk mempelajari bahasa Arab, Ibrani dan Persia. Sedangkan perhatian G.H.A Juynboll terhadap studi hadis dimulai pada tahun 1960an, tepatnya setelah dia bergabung kepada kelompok mahasiswa untuk mengedit kamus Hadis, *Concordance et indices de la tradition musulmane*.

Pada tahun 1965-1966, dengan beasiswa dari *The Netherlands of Organization for the Advancement of Pure Research*, G.H.A Juynboll berangkat ke Mesir untuk melakukan penelitian disertasinya dan berhasil dipertahankannya di hadapan sidang komisi senat pada 27 Maret 1969 serta memperoleh gelar Doktornya di bidang Sastra, Fakultas Sastra, Universitas Negeri Leiden, Belanda. G.H.A Juynboll, selain sebagai ilmuwan, adalah penulis produktif.

Kumpulan tulisannya tersebut membawa berkah tersendiri untuk mengetahui perkembangan pemikirannya. Salah satunya adalah minat G.H.A Juynboll semakin kuat dan tinggi terhadap kajian hadis setelah menulis artikel *On The Origins of Arabic Prose; Reflections Authenticity*, pada tahun 1974.⁵ Pada tahun 1974-1975, ketika G.H.A Juynboll bekerja di Universitas Exeter, Inggris, bertemu dengan beberapa peneliti Islam awal Inggris, seperti Michael Cook, Martin Hinds dan Patricia Crone.

⁵Masrur, *Teori Common Link; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*, 17–18; Idri, *Hadis & Orientalis: Prespektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi*, 198–99.

G.H.A Juynboll, sebagai peneliti dan ilmuwan yang menekuni kajian Hadis, telah melahirkan beberapa karya, bahkan di antaranya sebagai karya monumental. *Encyclopaedia of Canonical Hadith* (2007), *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (1996). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (1983) dan *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (1969). Di samping beberapa buku di atas, G.H.A Juynboll juga produktif dalam menulis artikel. Beberapa artikel karya G.H.A Juynboll yang dapat dilacak:

1. Ahmad Muhammad Shakir (1892-1958) and his edition of Ibn Hanbals Musnad⁶
2. The Qurrā' in Early Islamic History⁷
3. The date of the great fitna⁸
4. The Position Of Qur'an Recitation In Early Islam⁹

⁶Gualtherus HA Juynboll, "Ahmad Muhammad Shākir (1892—1958) and his edition of Ibn Hanbal's Musnad," *Der Islam* 49, no. 2 (1972): 221–247.

⁷G. H. A. Juynboll, "The Qurrā' in Early Islamic History," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 16, no. 2/3 (1973): 113–129, <https://doi.org/10.2307/3596211>.

⁸Gualtherus HA Juynboll, "The Date of the Great Fitna," *Arabica* 20, no. 2 (Juni 1973): 142–159.

⁹G. H. A. Juynboll, "THE POSITION OF QUR'AN RECITATION IN EARLY ISLAM," *Journal of Semitic Studies* XIX, no. 2 (1974): 240–251, <https://doi.org/10.1093/jss/XIX.2.240>.

5. The Qur'ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues¹⁰
6. On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity¹¹
7. Dyeing The Hair And Beard In Early Islam A Hadith-Analytical Study¹²
8. The Role of "Mu'ammārūn" in the Early Development of the "Isnād"¹³
9. Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled From Early Ḥadīṣ Literature¹⁴
10. On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature¹⁵
11. Nāfi' the *mawla* of Ibn Umar, and his position in Muslim *Hadith* Literature¹⁶

¹⁰Gautier HA Juynboll, "The Qur. ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125, no. 1 (1975): 11–27.

¹¹G. H. A. Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity*, 1982.

¹²G. H. A. Juynboll, "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam a Hadīth-Analytical Study," *Arabica* 33, no. 1 (1 Januari 1986): 49–75.

¹³Gautier Hendrik Albert Juynboll, "The Role of" Mu'ammārūn" in the Early Development of the" Isnād"," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1991): 155–175.

¹⁴G.H.A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled from Early Hadit Literature," *Arabica* 39, no. 3 (1992): 287–314, <https://doi.org/10.1163/157005892X00021>.

¹⁵Juynboll, "On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature."

¹⁶G. H. A Juynboll, "Nāfi, the mawla of IbnUmar, and his position in Muslim hadith literature," *COLLECTED STUDIES SERIES CS*, 1996, 207–44.

12. Shu'ba B. Al-Ḥajjāj (d. 160/776) and His Position Among The Traditionists of Basra¹⁷
13. An excursus on the *ahl as-sunna* in connection with Van Ess¹⁸
14. (Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science¹⁹
15. The role of non-Arabs, The Mawālī, in Early Development of Muslim Ḥadīth²⁰

Buku *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (1996) merupakan kumpulan artikel G.H.A Juynboll: The hadith in the discussion on birth-control, Ahmad Muhammad Shakir (1892-1958) and his edition of Ibn Hanbal's Musnad, Muslim's introduction to his Sahih, translated and annotated with an excursus on the chronology of fitna and bid'a, Dyeing the hair and beard in early Islam: A hadith-analytical study, Some new ideas on the development of sunna as a technical term in early Islam, Some isnad-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from hadith literature, The role of mu'ammārun in the early development of the isnad, Some notes on Islam's first

¹⁷G. H. A. Juynboll, "Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and his Position Among the Traditionists of Baṣra," *Le Muséon* 111, no. 1–2 (1998): 187–226.

¹⁸Gautier HA Juynboll, "An Excursus of the Ahl al-Sunna in Connection with Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV," *Der Islam* 75, no. 2 (1998): 318–29.

¹⁹Gualtherus HA Juynboll, "(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science," *Islamic Law and Society*, 2001, 303–49.

²⁰G. H. A. JUYNBOLL, "The Role of Non-Arabs, the Mawālī, in the early Development of Muslim Ḥadīth," *Le Muséon*, no. 3 (2005): 355–386, <https://doi.org/10.2143/MUS.118.3.2004469>.

fuqaha' distilled from early hadith literature, Nafi, the mawla of Ibn 'Umar, and his position in Muslim hadith literature, On the origins of the poetry in Muslim tradition literature dan Early Islamic society as reflected in its use of isnads.

B. Pemikiran Hadis dan Sastra Arab G.H.A Juynboll

Ḥadīṣ secara bahasa adalah baru, sedangkan secara terminologi muḥaddiṣīn, ḥadīṣ diartikan sebagai sesuatu yang disandarkan kepada Nabi, baik *aqwāl*, *af'āl* maupun *taqrīr* Nabi Muhammad SAW.²¹ Beberapa ilmuwan Muslim, seperti Abu Zahwu (w 1403 H), Muhammad Ajjaj al-Khatib (L 1931), dan Mustofa A'zami (1932-2017) mendefinisikan hadis lebih diperinci, yaitu sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi, berupa perkataan, perbuatan, taqir, perilaku Nabi baik bersifat *khuluqiyah* maupun *khalqiyah*, *sirah Nabi*, peperangan, sebagian berita seputar kehidupan Nabi sebelum diangkat menjadi Nabi dan kebaikan-kebaikan perilaku Nabi.²² Sesuatu yang bersumber dari masa sebelum memperoleh risalah kenabian perlu ditekankan, hal itu untuk menunjukkan bahwa terdapat suatu masa *term* hadis diartikan sebagai kabar atau cerita

²¹Ṭāḥan, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, 15; as-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, 21–22; Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah; Kritik Musthofa al-Shiba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam*, 3.

²²Zahwu, *Al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣīn au Ināyah al-Ummah al-Islāmiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 9–10; A'zamī, *Dirāsah fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tāriḫ Tadwīnuh*, 1:1; al-Bagdādī, *Al-Sunnah Qabla Tadwīn*, 16.

pada umumnya dan tidak dibatasi hanya kepada Nabi Muhammad SAW.²³

Hadis secara terminologi *muhaddiṣīn* di atas, membawa pemahaman G.H.A Juynboll kepada hadis merupakan catatan dari ungkapan atau penjelasan perilaku yang diduga berasal dari Nabi Muhammad.²⁴ Pada titik ini, G.H.A Juynboll dengan sarjana Muslim tidak berseberangan di mana memahami hadis sebagai *danniyy al-wurūd*, hanya sebagian saja yang memiliki *qaṭ'i al-wurūd*.²⁵

Selanjutnya, tidak adanya kepastian dan jaminan bahwa hadis bersumber kepada Nabi Muhammad SAW, menjadikan umat Islam dan bahkan para sarjana non muslim berusaha untuk membuktikan kebenarannya. Perspektif epistemologi, definisi hadis yang dikeluarkan oleh para *muhaddiṣīn* meninggalkan beberapa pertanyaan, seperti siapa yang menyandarkan? Di mana dan kapan? Ketiga pertanyaan besar tersebut yang selalu menjadi landasan kerangka berpikir G.H.A Juynboll dalam meneliti hadis Nabi dan literatur-literturnya.²⁶ Ketiga pertanyaan tersebut juga

²³ Musahadi Ham, *Evolusi konsep Sunnah*, 38–39.

²⁴ Juynboll, *Muslim Tradition*, 1.

²⁵ Ratu Haika, “Konsep Qath’i dan Zhanni dalam Hukum Kewarisan Islam,” *Mazahib* 15, no. 2 (30 Desember 2016): 185–89, <https://doi.org/10.21093/mj.v15i2.632>.

²⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 70.

diterapkannya dalam pembacaan asal-usul hadis bertalian dengan sastra²⁷

Umat Islam mengembangkan metodologi kritik sanad dan matan dalam membuktikan bahwa hadis merupakan berita yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Kritik sanad sebagai acuan utama untuk menguji pembawa beritanya, sedangkan kritik matan digunakan untuk menguji substansi hadis. Sanad hadis dapat diterima atau lolos uji jika memenuhi persyaratan: (1) Adil, (2) bersambung, (3) *ḍābiṭ*, (4) bebas Syadz dan (5) bebas Illāt. Adapun berita yang dinisbahkan kepada Nabi setelah melalui kritik sanad kemudian diklasifikasikan dengan beberapa istilah, seperti *mutawātir*, *ahād*, *masyhūr*, *azīz*, *garīb*, *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *mursal*, *munqaṭi'*, *mauḍū'* dan sebagainya.

Dalam rangka mendukung metode kritik sanad, lahir dan dikembangkan beberapa disiplin ilmu pendukung, seperti *jarḥ wa ta'dil*, *rijāl al-ḥadīṣ*, *taḥammul wa al-adā'* dan sebagainya. Ilmu pendukung tersebut menjadi suatu ilmu integral yang harus dikuasai dan diimplementasikan dalam kritik. Adapun hadis dapat diterima isi atau kandungannya jika dalam uji kritik matannya memenuhi persyaratan: (1) tidak berlawanan dengan al-Quran, (2) tidak bertentangan dengan hadis mutawatir atau hadis yang lebih kuat kualitasnya, (3) tidak berlawanan dengan sejarah, akal sehat dan panca indra serta, (4) serta mencerminkan sabda kenabian.

²⁷Juynboll, "On the Origins of The Poetry, 182–183; Juynboll, *Muslim Tradition*, 7.

Dua kerangka metodologi dan beberapa ilmu pendukung yang dikembangkan oleh Umat Islam mendapat perhatian oleh G.H.A Juynboll, khususnya metodologi kritik sanad. Melalui beberapa pembacaan yang dituangkan dalam beberapa tulisannya, G.H.A Juynboll menunjukkan bahwa kritik sanad yang dikembangkan oleh mayoritas sarjana Muslim sebagian besar tidak dapat dipercaya (*not always applied in a consistent or correct manner*).²⁸

Menurutnya, kritik sanad yang dikembangkan oleh sarjana Muslim begitu kaku dengan konsep evaluasi yang ditinggalkan. Lebih jauh lagi, G.H.A Juynboll meyakini bahwa hadis tercipta ke belakang jauh setelah kehidupan Nabi Muhammad SAW, meskipun umat Islam mempercayai bahwa hadis bersumber dari masa 600-an masehi.²⁹ Cara pandang pada sanad-sanad hadis juga terlihat dalam pandangannya mengenai sastra Arab pra-Islam (*Jāhiliyyah*). Hal itu dikarenakan, baik hadis dan sastra Arab pra-Islam (*Jāhiliyyah*) menggunakan sistem sanad dalam penyebarannya.

G.H.A Juynboll dalam tulisannya, *On The Origins of Arabic Prose: Reflection on Authenticity* (1982) menegaskan bahwa kajian asal-usul sastra Arab, khususnya sastra Arab yang diklaim berasal pada masa Islam awal dan sebelumnya harus selalu dipertanyakan tentang asal usul (*authenticity*) dan reliabilitas historisnya

²⁸Juynboll, “(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science,” 303; Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose*, 174.

²⁹G. H. A Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth*, 1983, 9-10.

(*historical reliability*).³⁰ Beberapa alasan diajukan oleh G.H.A Juynboll terhadap asal usul dan reliabilitas historis tulisan arab pra-Islam, khususnya pada sastra.

Pertama, beberapa klaim yang memaksa dari para peneliti pendahulu yang menegaskan bahwa tulisan ada sebelum atau pada masa akhir kehidupan Nabi Muhammad SAW dan grafiknya meningkat secara tajam pasca wafatnya. Pendapat tersebut, G.H.A Juynboll ingin menunjukkan bahwa sesuatu jika sudah eksis sebelumnya tidak mungkin adanya grafik penggunaan yang begitu tajam. *Kedua*, klaim-klaim yang diberikan oleh peneliti terdahulu berdasarkan bahwa sebagian kecil tersimpan sampai pada generasi sekarang, terlebih mereka sebagian besar adalah kelompok kecil yang tidak memiliki pengaruh dalam perkembangan sejarah Arab. *Ketiga*, sebagian besar catatan itu dihasilkan oleh *mawali*, orang kasta kedua dalam sejarah Arab dan atau orang-orang yang berasal dari luar Arab, seperti Basrah.

Tulisan mengenai asal-usul sastra Arab tersebut merupakan antitesis G.H.A Juynboll terhadap hasil kajian yang dilakukan dua koleganya: Nabia Abbott (1897-1981) dan Fuat Sezgin (1924-2018). Nabia Abbott menyatakan bahwa tradisi tulisan sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW, bahkan jauh sebelum Islam hadir, masyarakat Arab sudah mengenal tulisan. Bahkan, menurut Abbott, tulisan-tulisan sudah dipakai oleh orang-orang Arab yang ada di Iraq dan Siria sebelum kedatangan Islam. Di samping itu,

³⁰Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose*, 164.

kajian Islam awal dengan melalui telaah *isnād* dan *matan*, dua metode utama untuk melacak asal-usul hadis Nabi merupakan operasional standard, menunjukkan bahwa masyarakat Arab telah mengenal tulisan.³¹ Abbott sebenarnya ingin menegaskan bahwa tulisan-tulisan hadis sudah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW hidup dengan keberadaan tulisan-tulisan sastra, namun menjadi pertanyaan mengapa tulisan-tulisan tersebut diingkari keberadaannya oleh sebagian orang? Menurut Abbot hal itu dikarenakan keberadaan sastra pada masa awal Islam umumnya dijustifikasi berdasarkan konsepsi al-kitab.³²

Pandangan Nabia Abbott tidak jauh berbeda dengan pandangan Fuat Sezgin (1924-2018). Dalam karyanya, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums* (1967), Fuat membantah pendapat Ignaz Goldziher sebagai pandangan yang salah paham mengenai istilah-istilah *ulūm al-Hadīs*. Salah satu kesalahannya adalah memahami istilah *taṣnīf* dan *tawdīn* di mana bersumber kepada hasil kajian yang dilakukan oleh Aloys Sprenger (1813-1893). Pemahaman hadis dirawat hanya dengan tradisi lisan (*oral*) merupakan pemahaman keliru. Simpulan Sezgin itu berdasarkan bahwa banyak riwayat yang menginformasikan tentang surat-surat Nabi, baik yang

³¹Nabia Abbott, *Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1967), 1.

³²Abbott, *Arabic Literary Papyri II*, 5.

ditujukan kepada para Raja atau individu, seperti Amr bin Hazm bin Zaid.³³

Sezgin meyakini hadis yang dikompilasi dalam literatur hadis klasik pada abad ketiga hijriah merupakan proses keberlanjutan dari adanya proses tulis menulis yang dilakukan oleh para sahabat Nabi sejak Islam awal.³⁴ Bagi Sezgin, ketersinambungan dari proses tersebut dapat dilihat pada istilah-istilah: *Kitābah*, *Tadwīn*, *Taṣnīf*.³⁵ Pandangan tersebut tentunya berbeda dengan pandangan Goldziher bahwa term-term tersebut merupakan penemuan-penemuan generasi selanjutnya,³⁶ bukan hasil dari keberlangsungan usaha umat Islam awal. Selain mengkritik pendapat Goldziher tentang Hadis, Sezgin juga mengkritiknya dalam pandangannya terhadap sastra Arab, begitu juga Carl Brockelmann, dua tokoh yang menginspirasi G.H.A Juynboll nantinya.

Menurut Sezgin, sebagian besar para pengkaji sastra Arab pra-Islam sepakat atas perkembangan bentuknya, namun yang membedakan adalah bentuk tersebut dimodifikasi pada tahun yang diyakini atau ke belakang. Ignaz Goldziher menyetujui bahwa sastra Arab memiliki perkembangan bentuk dari masa ke masa. Berbeda pandangan dengan Goldziher yang meyakini bahwa perubahan

³³Fuat Sezgin, *GESCHICHTE DES ARABISCHEN SCHRIFTTUMS*, vol. Band I (Leiden: Brill, 1967), 56–57.

³⁴Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), 120.

³⁵Fuat Sezgin, *GESCHICHTE DES ARABISCHEN*, 55.

³⁶Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan*, 124.

tersebut hasil modifikasi kebelakang,³⁷ Sezgin menyatakan bahwa perubahan bentuk sastra adalah proses modifikasi yang berlangsung dari sebelum Islam datang, tepatnya antara 450-500 SM.

Salah satu tokonya adalah Muhalhil dan Amr bin Qami'a di mana sastra tersebut beredar di suku Himyar.³⁸ Sastra Arab tidak hanya memiliki segi bentuk yang menarik minat peneliti, melainkan segi-segi lainnya. Sastra Arab pra-Islam memang dipelihara melalui hafalan atau lisan, namun keberadaan tulis menulis tidak dapat dikesampingkan secara general. Memelihara sastra melalui hafalan atau lisan merupakan komitmen masyarakat sebagaimana keyakinan Goldziher, sedangkan Sezgin mengatakan bahwa di antara komitmen itu pasti ada kelompok-kelompok yang tidak mengikutinya.³⁹

Penulisan hadis dan sastra Arab pra-Islam adalah kunci yang ingin ditunjukkan oleh Abbott dan Sezgin. Faktor penulisan sastra Arab pra-Islam (jāhiliyyī), baik puisi dan prosa sangatlah minim dan tidak begitu menarik untuk dituangkan dalam bentuk tulisan.⁴⁰ Menurut catatan sejarah, sastra Arab pra-Islam (jāhiliyyī) dituangkan jauh dari penciptanya. Philip K. Hitti (1886-1978M)

³⁷Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, vol. Band II (Leiden: Brill, 1967), 17.

³⁸Fuat Sezgin, *GESCHICHTE DES ARABISCHEN*, 7.

³⁹Fuat Sezgin, *GESCHICHTE DES ARABISCHEN*, 22.

⁴⁰Philip Khuri Hitti, *History of The Arabs*, trans. oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu, 2002), 109. Bandingkan dengan Mustofa, "Tradisi Penulisan dalam Proses Transformasi Hadis," 2–3.

menjelaskan waktunya berjarak antara dua sampai empat ratus tahun pasca kehidupan mereka sampai menjelang kelahiran Nabi Muhammad. Bahkan, menurut Suzanne Pinckney Stetkevych (L.1960-an) sastra-sastra pra-Islam baru mulai ditulis secara masif pada 750-800 M. Dengan demikian, penulisan sastra hampir sama dengan penulisan hadis itu sendiri, yaitu abad ke 2-3H.⁴¹

Proses penulisan atau kolektivitas sastra beberapa penyair terjadi setelah tahun pertama hijriah, tepatnya setelah penyebaran Islam ke Kufah dan Basrah. Selanjutnya, dua wilayah tersebut menjadi mahzab besar dalam kritik sanad sastra-sastra Arab pra-Islam (jāhiliyyī). Mahzab Kufah, dipelopori oleh al-Mufaḍḍal, al-Syaibānī dan Ḥammād dikenal sebagai mahzab ekstrim (*mutasyaddīd*) dalam kritik perawi sastra dibandingkan dengan Mahzab Basrah yang dipelopori oleh Asmā'ī, Abū Zaid al-Anṣaiban al-Aḥmar yang dikenal sebagai mahzab longgar (*al-Taṣāmuh*).⁴²

Perbedaan mendasar dalam dua mahzab besar bermuara pada syarat minor yang harus dipenuhi seorang perawi. Seorang perawi sastra harus; (1) memadai pengetahuan kesusastraan (Ṣiqāh), (2)

⁴¹Philip K Hitti, *History of Arabs*, 109; Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 211–12; Michael Zwettler, *Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (The Ohio State University Press, 1978), 3, <https://kb.osu.edu/dspace/handle/1811/24806>.

⁴²Abdullāh bin Alī bin Muḥammad al-Qadādi Zuhṙāni, *Da'wā Ḍi'fi al-Sy'ri fi Aṣri Ṣadr al-Islām inda al-Qudamā wa al-Muḥaddiṣin* (Jāmi'ah Mu'tah, 2007), 6–8.

sejaman (*syahādah al-Zamān*), (3) peka pendengaran dan (4) tajam pandangan. Sedangkan penyampaian sastra, seorang perawi harus memperhatikan: (1) *al-tamaṣṣul*, memberikan contoh ungkapan sastra dengan susunan kalimat yang benar; (2) *al-diqqah*, ketelitian dalam meriwayatkan; (3) *al-adā' al-Syadīd*, gaya bahasa dan penjelasan kalimat asing.⁴³

Kesadaran atas untuk menyebarkan syiir-syiir itu bahkan melahirkan kreatifitas untuk gerakan kodifikasi sastra Arab pra-Islam (*Jāhiliyyī*). Adapun sebagian para tokohnya adalah Abu Amr bin Al-a'lā (689-770M), Ḥammād, al-Mufaḍḍāl (597-663M), dan Asmā'i (740-828M). Hasil kreatifitas itupun dapat dibaca pada beberapa kitab-kitab klasik, seperti: al-Mufaḍḍalayāt, Al-Asmā'iyāt, Ḥamāsah Abi Tamām, Ḥamāsah al-Bukhtarī, Al-Syi'r wa al-Syu'arā Ibn Qutaibah, Ṭabaqāh faḥaula al-Syu'arā Ibn Salam al-Jamḥi.

Asmā'i, sebagai salah satu sastrawan Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*), telah melahirkan beberapa karya dan hasilnya telah dibukukan dalam beberapa dīwan, seperti *dīwan* umru' al-Qais, *dīwan* Alqamah bin Abadah, *dīwan* Zuhair, *dīwan* Antarah, *dīwan* Ṭarafah, *dīwan* Nabīgah dan *dīwan* Żī al-Rumamah. Di antara beberapa karya klasik sastra Arab pra-Islam tersebut, menurut Marzuki Mustamar (L 1966), hanya *dīwan* Żī al-Rumamah yang dapat dipercayai. Hal tersebut dikarenakan dalam dīwan Dzi al-

⁴³Marzuki Mustamar, "KODIFIKASI SASTRA ARAB PERIODE KLASIK (JAHILY)," *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 1, no. 1 (15 Oktober 2011): 62–63, <https://doi.org/10.18860/ling.v1i1.544>.

Rummah menyebutkan detail perawinya.⁴⁴ Meskipun mencatatkan detail perawinya, Asmā'i sendiri mengkritik diwan tersebut merupakan kumpulan puisi yang tidak menyerupai puisi Arab. Menurutnya, salah satu orisinalitas sastrawan Arab pra-Islam adalah kepiawaiannya dalam pujian tinggi, ejekan yang rendah, perumpaan yang tepat dan kebanggaan yang tinggi, adapun *Ẓī* al-Rummah hanya piawai dalam memuji. Oleh karena itu, selain dianggap sebagai perawi sastra pra-Arab, Asmā'i juga dikenal sebagai kritikus sastra.

Fenomena tulisan atau karya-karya Arab pada masa-masa awal Islam yang diajukan oleh Nabia Abbott dan Fuat Sezgin menurut G.H.A Juynboll tampak tidak ada alasan untuk meragukan keberadaannya. Namun, jika dilihat dari pola penyebaran pengetahuan yang dianut oleh mayoritas masyarakat Arab klasik menggunakan sistem *isnad*, maka sesuatu yang pada awalnya tidak diragukan dapat dipertanyakan, atau bahkan diragukan.⁴⁵

Keberadaan *sanad* dalam proses penyebaran literatur klasik; baik sastra Arab maupun hadis Nabi, diakui juga oleh G.H.A Juynboll, meskipun keberadaannya melahirkan beberapa reaksi yang berbeda. Menurut G.H.A Juynboll, ada dua kelompok besar dalam memandang keberadaan sistem *sanad*, (1) kelompok yang cukup puas atas keberhasilan *sanad* untuk mereferensikan kejadian-kejadian pada tahun 610-630 H (Islam awal) dan (2) yang tidak puas

⁴⁴Mustamar, "KODIFIKASI SASTRA ARAB, 65.

⁴⁵Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose*, 167.

karena hasil kajiannya menunjukkan *sanad* tersebut eksistensinya ke belakang. Di antara dua kelompok besar itu, G.H.A Juynboll menginginkan dirinya sebagai kelompok *middle-ground*, tengah-tengah.⁴⁶ Namun, apa yang disimpulkan dua koleganya; Abbott dan Sezgin, dianggap G.H.A Juynboll sebagai sesuatu yang bertentang dengan teori transmisi lisan.

Beberapa kajian menunjukkan, menurutnya, masyarakat Arab pada masa awal Islam hidup pada tradisi lisan mengingat mereka memiliki kekuatan hafalan lebih bagus dibanding dengan lainnya. Simpulan dua koleganya mengakibatkan adanya sebuah tradisi yang sebelumnya belum begitu dipercaya tiba-tiba muncul ketika Islam hadir dan berkembang pesat atau meledak (*bulk*) setelah Nabi Muhammad SAW wafat.⁴⁷ Lebih jauh, eksistensi sastra Arab pada masa-masa Islam awal juga menggunakan sistem *isnād* sebagai cara untuk menunjukkannya. Adapun bukti-bukti filologis yang ditunjukkan oleh koleganya mewakili dua madzab besar, Kūfah dan Baṣrah.⁴⁸ Sedangkan secara substansi, beberapa materi sejarah yang

⁴⁶Juynboll, "On the Origins of The Poetry, 182.

⁴⁷Dalam pandangan Juynboll, manuskrip atau papirus yang dijadikan landasan argumen oleh dua koleganya masih memungkinkan dipalsukan oleh sebuah otoritas dengan jalan pemalsuan *isnadnya*. Lih. Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan*, 124.

⁴⁸Pada titik ini, G.H.A Juynboll berpandangan bahwa Islam lahir di Madinah dan Makkah, maka bukti-bukti filologis harus mencerminkan dimana Islam lahir; Madinah dan Makkah. Oleh karena itu, secara filologis, bukti yang mengarah bukan pada tempat kelahirannya ditolakannya. G. H. A Juynboll, "On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature," 183.

berhubungan dengan peristiwa-peristiwa pra-Islam, seperti *ayyām al-arab* merupakan fiktif.⁴⁹

Pandangan G.H.A Juynboll yang meragukan otentisitas dan reliabilitas sejarah sastra Arab bukan hal baru, terdapat beberapa sarjana yang juga menolak otentisitas sastra Arab, seperti D.S Margoliouth (1858-1940) dan Ṭaha Ḥusain (1889-1973). D.S Margoliouth (1925) meragukan pandangan sebagian sarjana yang menyatakan tulisan ada pada masa awal-awal Islam, bahkan jika itu dipaksakan kepada pra-Islam hanya sekedar untuk menunjukkan eksistensinya. Keberatan tersebut dikarenakan seandainya tulisan itu ada dan hasil tulisan dibacakan kepada khalayak umum, maka masyarakat tentunya akan berlomba-lomba untuk menulisnya.

Menurutnya, hipotesa tersebut tidak hanya berlaku pada literatur-literatur klasik, melainkan sastra Arab, al-Quran dan hadis.⁵⁰ Sebagian orang, seperti Margoliouth dan G.H.A Juynboll, memandang jika puisi disepakati sebagai kerangka berpikir, museum peninggalan bersejarah, terlebih jika sudah ada dalam bentuk tulisan, maka harus ada dampak atau nuansa budaya.⁵¹ Kenyataannya, Arab pada masa 630an Masehi budayanya adalah

⁴⁹G. H. A. Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose*, 1982, 161–162.

⁵⁰D. S. Margoliouth, “The Origins of Arabic Poetry,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 57, no. 3 (Juli 1925): 424, <https://doi.org/10.1017/S0035869X00054885>.

⁵¹Muhsin J. al-Musawi, *Arabic Poetry: Trajectories of modernity and tradition* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), 1; G. H. A. Juynboll, “On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature,” 183.

oral atau hafalan. Menurut mereka segala usaha yang ditunjukkan untuk mengatakan tulisan itu ada bertentangan dengan budaya yang berlaku. Di samping hal itu, penggunaan sistem *isnad* yang diyakini khalayak umum untuk penyebaran pengetahuan, baik hadis, sastra maupun lainnya, juga menjadi sumber untuk menolak keberadaannya.

G.H.A Juynboll bukanlah sarjana *an sich* terhadap kajian sanad atau periwayatan. Sesekali, G.H.A Juynboll juga memperhatikan muatan (*matan*), baik itu hadis Nabi maupun sastra Arab pra-Islam. Misalnya, hadis-hadis Nabi yang menganjurkan untuk mewarnai rambut atau jenggot. Menurutnya, teks hadis, khususnya lafal *ḥinnā'*, tidak menampakkan bahwa hal tersebut merupakan adat istiadat masyarakat Arab, melainkan lebih kepada adat istiadat masyarakat Mesir koptik.

Ḥinnā' yang dipakai dalam hadis-hadis Nabi tidak sesuai dengan sastra-sastra pra-Islam,⁵² seperti sastra produksi Imri al-Qays dan Alqama. Sastra-sastra Imri' al-Qays dan Alqama menunjukkan *ḥinnā* merupakan zat pewarna yang digunakan untuk jari tangan dan kaki.⁵³ Jika dilacak dari sisi perawi, hadis tentang *ḥinnā'* dalam pandangan G.H.A Juynboll disebarluaskan oleh para

⁵²Hadis tentang pewarnaan (*ḥinnā'*) diriwayatkan oleh H.R Abī Dāud, H.R. Dāruqtñī, H.R Ibn Ḥibbān, H.R Aḥmad. *Al-Maktabah al-Syamilah*.

⁵³G. H. A. Juynboll, "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam a Hadīth-Analytical Study," *Arabica* 33, no. 1 (1 Januari 1986): 51–54, <https://doi.org/10.1163/157005886X00028>.

perawi Kufah, dimana masyarakat kufah dikenal sebagai masyarakat yang anti terhadap menyemir rambut atau jenggot.⁵⁴

Berbeda dengan pandangan G.H.A Juynboll, Ahmad el Shamsy menegaskan bahwa hadis tentang pewarnaan dengan didukung data-data sejarah, biografi, sastra, Injil dan sebagainya menyatakan bahwa sebagian besar muslim awal mewarnai rambut dan jenggot sebagai gerakan reformis untuk membedakan dengan agama-agama Abrahamik lainnya, seperti Kristen dan Yahudi.⁵⁵

Pendapat di atas, tentunya, mematahkan anggapan G.H.A Juynboll bahwa hadis-hadis tersebut lahir kebelakang serta praktik semir rambut tidak dikenal oleh masyarakat Arab. Salah satu keberatan yang diajukan oleh el Shamsy bahwa G.H.A Juynboll melupakan atau tidak memasukkan kedalam *bundle isnad* beberapa hadis riwayat Ahmad yang menjelaskan bahwa ada perintah menyemir rambut guna untuk membedakan dengan umat lainnya.⁵⁶

Sama halnya dengan pandangan Ahmad el Shamsy, Peter Webb juga menunjukkan bahwa salah satu konsep dalam pemikiran G.H.A Juynboll adalah pemaknaan terhadap term *jahiliyyah*. Menurut Webb, G.H.A Juynboll acap kali menolak sebuah hadis dan sastra arab pra-Islam dikarenakan kandungannya bertentangan.

⁵⁴G. H. A. Juynboll, "Dyeing the Hair: 63.

⁵⁵G. H. A. Juynboll, Petra Sijpesteijn, dan Camilla Adang, ed., *Islam at 250: studies in memory of G.H.A. Juynboll*, Leiden studies in Islam and society 10 (Boston: Brill, 2020), 203.

⁵⁶G. H. A. Juynboll, Petra Sijpesteijn, dan Camilla Adang, ed., *Islam at 250*, 192.

Term *jāhiliyyah* selama ini dimaknai dengan kegelapan, ketersesatan dan sebagainya dan Islam dimaknai secara cahaya, kebenaran dan sebagainya.⁵⁷

Hadis-hadis tentang ratapan wanita menurut G.H.A Juynboll bukanlah sebuah tradisi yang berkembang di masyarakat Arab, melainkan berkembang pesat di daerah Irak selama paruh kedua abad kedua atau ke delapan belas. Dua hal mendasar yang dapat disimpulkan dari pendapatnya G.H.A Juynboll tersebut; *Pertama*, ratapan yang sudah umum disepakati sebagai tradisi *jāhiliyyah* ditolak oleh G.H.A Juynboll. *Kedua*, kandungan *jāhiliyyah* dijadikan oleh G.H.A Juynboll sebagai identitas kemasyarakatan untuk menilai kandungan hadis tersebut sesuai atau tidak. Oleh karena itu, menurut Peter Webb, bahwa pendapat tersebut merupakan simpulan tergesa-gesa yang meninggalkan persoalan historiografis, persoalan yang bukan menjadi bidang keahlian G.H.A Juynboll.

Terlepas dari temuan Ahmad el Shamsy dan Peter Webb, salah satu konsepsi G.H.A Juynboll dalam kajian asal usul selain persoalan periwayatan adalah kandungan atau muatan. Konsepsi ini sering dipakai oleh G.H.A Juynboll dalam menentukan *bundle isnad* hadis. Meskipun muatan diperhatikan olehnya, sebagai sarjana yang fokus utamanya adalah periwayatan, maka muatan atau kandungan hadis tersebut pada akhirnya dilupakan. Secara

⁵⁷Ahmad Bachmid, "Telaah Kritis Terhadap Karakteristik Sastra Arab Masa Jahiliyah dan Islam," *Al-Turas* 10, no. No. 3 (September 2003): 184.

sederhana, jika muatan hadis tersebut dapat menyusun *bundle isnad* dan itu berhasil, maka fokus G.H.A Juynboll sudah bukan lagi pada muatan, melainkan siapa saja yang bertanggungjawab atas teks tersebut sebagaimana yang akan diuraikan pada sub bab berikut ini.

C. *Common Link* di tangan G.H.A Juynboll

Metode adalah suatu cara, teknik, prosedur, langkah-langkah atau proses sistematis dalam penyidikan suatu disiplin ilmu untuk mendapatkan atau memahami objek, realitas atau bahan yang diteliti dalam rangka memecahkan suatu masalah. Praktiknya, metode sering disalahgunakan pengertiannya dengan metodologi. Secara sederhana, metode adalah suatu cara, teknik, prosedur, langkah-langkah atau proses sistematis, sedangkan metodologi adalah ilmu tentang suatu cara, teknik, prosedur, langkah-langkah atau proses sistematis. Istilah lainnya, metode adalah bagaimana cara seorang peneliti untuk mengetahui, sedangkan metodologi adalah mengetahui bagaimana harus mengetahui.⁵⁸

Secara metodis, penelitian asal usul hadis sudah memakai cara-cara sistematis yang dikembangkan oleh *muhaddisīn* atau umat Islam. Secara historis, bentuk baku dari cara-cara tersebut mengalami perkembangan. Bahkan, ada cara yang diutamakan dan dinomersatukan sebelum pada akhirnya hal itu harus sejajar. Cara-cara tersebut ditetapkan bertujuan untuk menjaga suatu kabar yang

⁵⁸ Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah*, 11; Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra: Teori, Metode dan Teknik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 34–35.

disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW terjamin orisinalitasnya.⁵⁹ Adapun metode yang dikembangkan adalah kritik sanad (*naqd al-sanad*) dan kritik matan (*naqd al-matan*). Kritik sanad sebagai langkah *ekstrinsik* merupakan langkah *ijtihādī* umat Islam dan *muhaddisīn* untuk melacak sejauh mana pembawa berita dapat dipercayai, sedangkan kritik matan sebagai langkah *intrinsik* ditetapkan untuk melacak sejauh mana berita yang disampaikan dapat dipercayai bersumber kepada Nabi Muhammad SAW.

G.H.A Juynboll menegaskan bahwa cara-cara di atas sudah banyak dikembangkan. Meskipun demikian, dia tidak mengakui bahwa cara-cara tersebut sudah dapat menjawab pertanyaan kronologis, asal usul dan kepengarangan hadis secara komprehensif.⁶⁰ Hal itu dikarenakan objek metode (*isnād* atau *riwāyah*) dalam pandangannya yang dikembangkan lahir ke belakang, mudah dipalsukan bahkan pada kriteria *ṣaḥīḥ*, serta tidak adanya kriteria yang baku dalam kritik matan.⁶¹

Lebih jauh, hadis-hadis yang diklaim sebagai hadis *mutawātir*, baginya juga bukan sebagai jaminan otentisitas kesejarahannya.⁶² Padahal, Islam lahir tidak hanya pada wilayah dengan keadaan secara khusus memakai periwayatan. Periwayatan dan tradisi

⁵⁹Mochammad Achwan Baharuddin, “Visi-Misi Ma’ani al-Hadith dalam Wacana Studi Hadith,” *Tafaqquh* 2, no. 2 (Desember 2014): 42–44.

⁶⁰G. H. A Juynboll, “On the Origins, 183.

⁶¹Idri, *Hadis & Orientalis: Prespektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi*, 205.

⁶²Juynboll, *Muslim Tradition*, 98.

peristiwa tidak hanya terjadi pada bangsa Arab dan masyarakatnya, tetapi juga hampir terjadi diseluruh wilayah, bahkan terjadi pada bangsa dan masyarakat Yunani kuno.⁶³

G.H.A Juynboll bukanlah tipe sarjana yang menolak dan mengkritik tanpa memberikan solusi. Metode yang dikembangkan oleh *muḥaddisīn* dan umat Islam yang ditolakny kemudian diberikan solusi metodis untuk mengungkap kronologi, asal usul, dan kepengarangan hadis. Metode yang dimaksud adalah *common link*. Metode tersebut bukan metode yang hanya dipakai dalam kasus sastra terpuji dan tercela, hampir semua karya-karyanya dia selalu menegaskan metode *common link* sebagai metode yang dipakai.

Karya *magnus opus* nya, *Encyclopaedia of Canonical Hadith* (2007), *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (1996). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (1983) dan *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (1969) dapat ditemui penegasan G.H.A Juynboll.⁶⁴ Oleh karena itu, G.H.A Juynboll lebih dikenal dengan teori *common link*-nya dibandingkan dengan pencetusnya sendiri, Joseph Schacht.

Common Link adalah istilah teknis yang diciptakan oleh Schacht yang dia perkenalkan dalam karyanya *Origin* pada tahun

⁶³Lalu Turjiman Ahmad, "SISTEM ISNAD HADITS DAN AWAL MULA PENGGUNAANNYA DALAM TRADISI PERIWAYATAN PUISI ARAB JAHILIYAH," *Al-Qalam* 28, no. No. 1 (2011): 122.

⁶⁴Idri Idri, "Otentisitas Hadīth Mutawātir dalam Teori Common Link G.H.A. Juynboll," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 7 (23 Januari 2014): 252.

1950an.⁶⁵ Schacht yang mengelaborasi metodologi dan historisitas hasil kajian Goldziher lebih memfokuskan pada persoalan-persoalan hadis dan hukum. Dia berpendapat bahwa lebih dari setengah hadis hukum yang beredar tidak berkaitan dengan hukum itu sendiri.⁶⁶

Schacht dalam kajiannya kemudian memperkenalkan istilah-istilah baru sebagai basis metodenya, seperti *projecting back*, *e-silentio*, *common link*, *single strand* dan *diving*.⁶⁷ Kemudian, Schacht berpendapat bahwa sistem *isnad* yang selama ini dipakai dalam kajian-kajian Islam awal, baik itu hadis maupun hukum, melalui beberapa analisis dengan istilah-istilah metodologisnya, berbentuk sederhana pada mulanya, bahkan cenderung asal-

⁶⁵Mokhtar, Noor, dan Rahman, "GHA Juynboll and his Methodology in dealing with Prophetic tradition," 1116. Karya ini bukanlah yang membuat dikenal publik, namun presentasinya atas paper "A Revolution of Islamic Traditions" pada kongres orientalis ke 21, di Paris, 1948. Lih Latifah Anwar, "Hadis Dan Sunnah Nabi Dalam Perspektif Joseph Schacht," *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Hadist* 3, no. 2 (26 Juli 2020): 175, <https://doi.org/10.35132/albayan.v4i2.91>.

⁶⁶Ze'Ev Maghen, "Dead Tradition: Joseph Schacht and The Origins Of 'Popular Practice,'" *Islamic Law and Society* 10, no. 3 (2003): 277.

⁶⁷Idri, *Hadis & Orientalis*, 183.

asalan,⁶⁸ dan mencapai bentuk yang komprehensif pada abad ketiga paruh kedua.⁶⁹

Karya *origins* Schacht mendapat sambutan luar biasa di kalangan sarjana yang menekuni kajian ketimuran, baik itu yang mengkritik, mendukung atau bahkan mengembangkannya. Pada titik ini, bisa dimunculkan Michael Cook, Harald Motzki, G.H.A Juynboll, Wansbrough, Patricia Crone, Andrew Rippin, Gerald Hawting, dan Ulrike Mitter sebagai beberapa ilmuwan yang menaruh perhatian terhadap kajian Schacht.⁷⁰ Di antara beberapa tokoh yang menaruh perhatian di atas, G.H.A Juynboll adalah tokoh yang sering dinisbahkan kepada *common link* karena dia berhasil tidak hanya mengelaborasi, tetapi istilah-istilah yang dikeluarkan oleh Schacht mencapai bentuk sistematis dan operasional di tangannya.

G.H.A Juynboll memandang bahwa teori *common link* yang dicetuskan oleh Schacht merupakan sebuah teori menakjubkan

⁶⁸Selain asal-asalan, menurut Schacht bahwa rangkaian *isnad* banyak sekali tercantum nama perawi fiktif, seperti nama Muḥammad bin Abd Raḥman pada kitab *muwaḥḥa'* hadis no. 49 dan 359. Lih. Joseph Schacht, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence; Tentang Asal Usul Hukum Islam Dan Masalah Otentisitas Sunah* (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), 251.

⁶⁹Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), 163; Ömer Faruk Akpınar, "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (1 Januari 2013): 35–36.

⁷⁰Rahmadi Wibowo Suwarno, "Kesejarahan Hadis dalam Tinjauan Teori Common Link," *Jurnal Living Hadis* 3, no. 1 (19 Juli 2018): 93.

dalam kajian kesejarahan hadis. Hal itu dikarenakan teori *common link* memberikan suatu kepastian terhadap jalur periwayatan. Namun demikian teori tersebut pada pemikiran pencetusnya kurang mendapat penjelasan lebih detail. Salah satu alasannya bahwa Schacht mengklaim hanya pada hadis-hadis yang berhubungan dengan fiqh atau hukum Islam,⁷¹ padahal klaim itu mempersempit penerapan terhadap kajian-kajian hadis. Keyakinan atas sumbangsih teori *common link* pada penanggalan hadis membuat G.H.A. Juynboll tertarik untuk mengembangkannya melalui contoh-contoh yang lebih luas.

Common link sendiri, baik di tangan Schacht maupun Juynboll, merupakan istilah untuk perawi yang bertanggungjawab terhadap rangkaian jalur periwayatan hadis, khususnya jalur periwayatan di atasnya. Adapun jalur periwayatan hadis setelahnya adalah jalur periwayatan yang dapat diklaim kesejajarannya.⁷² Perawi yang diduga sebagai *Common Link* adalah perawi yang mendapatkan hadis dari seorang guru atau seseorang otoritatif dan menyandarkan kepada beberapa murid, dari murid-muridnya itulah hadis-hadis tersebar sampai pada para *mukhārij al-hadis*, seperti Mālik, Bukhārī, Muslim, dan sebagainya.⁷³

Konsep *common link* juga bisa dipahami sebagai perawi dalam sebuah rangkaian periwayat dari nabi atau otoritas lama ke generasi

⁷¹Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 62.

⁷² Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, 2009, 163.

⁷³Idri Idri, "Otentisitas Hadīth Mutawātir: 253.

berikutnya, *Common Link* adalah orang pertama yang mentransmisikan hadis tersebut kepada satu orang dan bertentangan dengan pendahulunya dalam rangkaian itu kecuali beberapa orang yang disandari.⁷⁴ Berbeda dengan konsep yang dikembangkan oleh *muḥaddisīn*, perawi yang dilabeli sebagai *common link* kecenderungan berasal *ṭabaqat tābi'īn* atau *atbā' al-tābi'īn*, bahkan ke belakang setelahnya.

Berbeda dengan Schacht yang meyakini seluruh hadis, terutama hadis hukum, tidak dapat dibuktikan historisitasnya,⁷⁵ G.H.A Juynboll meyakini adanya hadis yang bersumber kepada Nabi historisitasnya dapat dibuktikan sampai kepada Nabi dengan data ketersebaran hadis sudah dimulai pada sahabat Nabi, bukan pada generasi *tābi'īn* atau setelahnya.⁷⁶ Asumsi tersebut berdasarkan penelitian-penelitiannya tidak dapat ditemukan, khususnya pada *kutūb al-tis'ah* sebagai kitab primer hadis.⁷⁷

D. Hadis tentang Sastra Perspektif G.H.A Juynboll

Hadis yang memuat informasi bahwa sastra itu tercela dan terpuji, dalam pandangan G.H.A Juynboll merupakan hadis yang umum diketahui. Sebagaimana pemikiran hadisnya secara umum, dia melihat berbagai metode dan metodologi sudah dicoba dan

⁷⁴G. H. A Juynboll, "On the Origins, 184; Asmiyia Mohd Mokhtar, Ahmad Yunus Mohd Noor, dan Zaizul Abd Rahman, "GHA Juynboll and his: 1116.

⁷⁵Idri, *Hadis & Orientalis*, 205.

⁷⁶Ali Masrur, *Teori common link G.H.A.*, 63.

⁷⁷Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan*, 164.

kembangkan untuk menganalisis hadis dengan tema tersebut, tetapi dalam pandangannya kajian-kajian sebelumnya tidak dapat menjawab pertanyaan seputar kronologi, asal-usul dan kepengarangan hadisnya. Oleh karena itu, G.H.A Juynboll menawarkan *common link*-nya untuk menjawab pertanyaan kronologi, asal-usul dan kepengarangan. Adapun kerangka *common link* yang ditawarkan terlihat pada diagram berikut

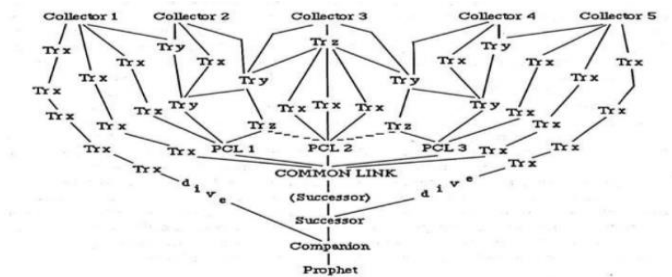


Diagram 2 1: Kerangka common link

Diagram 2.1 menjelaskan alur pemikiran metodologis G.H.A Juynboll. Menurutnya, jalur *Common Link* yang tersebar kepada murid-muridnya (*pcl*) adalah jalur hadis yang otentik. Adapun jalur selainnya, dalam *ulūm al-ḥadīṣ* dikenal dengan istilah *syawāhid* dan *muttābi*,⁷⁸ bukanlah jalur periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan kesejajarannya. Seorang perawi dapat dikategorikan *pcl* (*partial common link*) harus memiliki jalur periwayatan (murid) banyak, sehingga seorang murid *cl* atau murid dari generasi sebelum *Common Link* namun hanya memiliki jalur

⁷⁸Mokhtar, Noor, dan Rahman, “GHA Juynboll and his Methodology in dealing with Prophetic tradition,” 1117.

ketersebaran hadis tunggal, maka dia bukanlah dikategorikan sebagai *pcl* melainkan kepada TR X. Pada beberapa tulisan lainnya, TR X oleh G.H.A Juynboll diistilahkan sebagai *single strand*, jalur periwayatan tunggal. Adapun simbol TR Y adalah perawi yang diduga sebagai *Common Link*, namun dengan penggabungan rangkaian jalur periwayatan terlihat dia bukan perawi *Common Link*, melainkan murid *cl* yang juga memiliki jalur penyebaran lebih dari satu.⁷⁹

Adanya *single strand* dan perawi yang disimbolkan dengan TR X, tetapi kenyataannya penyebaran hadis melalui jalur TR X tidak berkembang sebagaimana perkembangan penyebaran jalur setelah *Common Link* dan *pcl*, menguatkan asumsinya bahwa *isnad* tercipta kebelakang. Menurut G.H.A Juynboll, idealnya penyebaran hadis dengan pada setiap generasi konstan, bukan pada satu jalur memiliki generasi lebih banyak yang menjadi perawi hadis dan generasi lainnya sedikit.⁸⁰ Meskipun itu bentuk idealnya, G.H.A Juynboll tetap skeptis seandainya *Common Link* itu adalah sahabat atau generasi pertama. Dia meragukan bahwa *pcl* dari *Common Link* sahabat benar-benar ada. Sebenarnya, keraguan G.H.A Juynboll tersebut tidak berdasar dan pemahamannya terhadap evolusi bentuk hadis. Evolusi tersebut adalah peralihan bentuk hadis dari yang

⁷⁹G. H. A Juynboll, "On the Origins, 184–186.

⁸⁰Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 63–65.

bersifat hafalan ke dalam buku tidak secara massif terjadi pada generasi pertama Islam.

Common link adalah sebuah istilah yang sandarkan kepada perawi yang bertanggungjawab terhadap jalur periwayatan. Langkah kongkritnya dalam menentukan perawi mana sebagai *common link*, G.H.A Juynboll menetapkan beberapa langkah, sebagaimana yang ditulis oleh Ali Masrur; *pertama*, menentukan tema hadis yang diteliti. *Kedua*, melacak hadis dalam berbagai kitab hadis. *Ketiga*, menghimpun seluruh jalur periwayatan. *Keempat*, menggabungkan dan merekonstruksi seluruh jalur. *Kelima*, menentukan *common link*.⁸¹

Langkah-langkah dalam menentukan *common link* di atas oleh G.H.A Juynboll tidak hanya berdasarkan kitab kanonik hadis. Penelitian-penelitian G.H.A Juynboll selalu memberikan data tambahan berupa ketertulisan hadis dan atau jalur periwayatan pada kitab pra-kanonik, seperti *muṣannaḥ abd al-razāq*, *ṭayālīsī* dan sebagainya. Selain beberapa kitab pra-kanonik, G.H.A Juynboll juga menggunakan sumber biografis, seperti *Tuhfat al-Asyrāf* karya al-Mizzī, *al-Kāmil fi Du'afāi al-rijāl* karya Ibn Adi dan sebagainya. Selain dua kategori tersebut, G.H.A Juynboll selalu menggunakan kamus indeks kata *Mu'jam Mufahras li al-Fāzil al-Ḥadīs al-Nabawiy* karya A.J Wensick.

⁸¹Ali Masrur, Teori common link, 80; Idri, Hadis & Orientalis, 205.

Sumber data yang dipakai oleh G.H.A Juynboll sebenarnya sudah kompleks. Namun kompleksitas sumber data tidak diiringi dengan pemahaman terhadap istilah-istilah yang ada dan dipakai dalam sumber data. Misalnya, dalam kategori sumber data biografis, dalam *ulūm al-ḥadīṣ* dikategorikan kitab-kitab *jarḥ wa ta'dīl*, Juynboll gagal memahami istilah seperti lafal *ṣāliḥ*.⁸²

Pembacaan G.H.A Juynboll terhadap posisi sastra dalam Islam berdasarkan hadis dalam kitab kanonik yang mengindikasikan adanya dua kategori besar, yaitu sastra merupakan sesuatu yang terpuji dan tercela.⁸³ Lebih jauh lagi, G.H.A Juynboll menegaskan bahwa dikotomi tersebut merupakan akibat langsung dari semakin kurang baiknya posisi yang ditempati oleh penyair pada tahap awal masyarakat Islam. Setiap referensi yang berhubungan dengan sastra dan memuat informasi Nabi hanyalah seorang peramal belaka, harus dibatalkan atau, jika hal itu tidak dapat dilakukan, ditafsirkan ulang sedemikian rupa sehingga Nabi muncul sebagai apapun kecuali seorang penyair.

Analisis G.H.A Juynboll terhadap hadis tentang sastra merupakan sesuatu tercela dan terpuji berdasarkan kluster matan, yaitu kelompok matan hadis-hadis Nabi yang memuat lafal-lafal yang sama. Selain matan-matan hadis sastra tercela atau terpuji, ada beberapa hadis yang di jadikan kluster matan dalam kajiannya.

⁸²Muna, "Kritik Pandangan G.H.A Juynboll terhadap Ilmu Jarh Wa Ta'dil," 29.

⁸³G. H. A Juynboll, "On the Origins, 186.

Kluster hadis dimana penyair tertentu dikutip, hadis dengan redaksi anonim atau hadis yang dikaitkan dengan sahabat yang tidak dikenal kemampuan sastranya dan hadis di mana redaksinya diyakini bersumber kepada Nabi. 4 (empat) kluster matan inilah yang menjadi pijakan G.H.A Juynboll untuk melacak kesejarahan hadis yang tersebar dalam kitab kanonik.

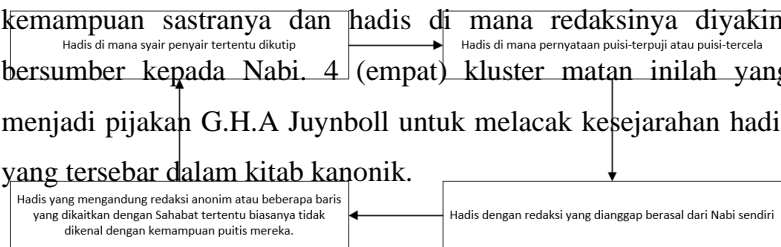


Diagram 2 2: Bundel topik matan hadis yang bermuatan sastra

Sastra tercela oleh G.H.A Juynboll diwakili hadis

لأن يمتلي جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلي شعرا

“Seseorang dari kamu lebih baik perutnya berisi nanah, dimuntahkan kembali daripada berisi syi’ir.”⁸⁴

Hadis tersebut baginya adalah hadis tertua yang mewakili sastra tercela. Adapun *common link* tertua dan meyakinkan, menurutnya, adalah Sulaimān bin Mihran al-A’Masy (w 147/764). A’Masy bagi G.H.A Juynboll lebih meyakinkan untuk dijadikan *common link* dibandingkan perawi-perawi lainnya, seperti Syu’bah bin al-Ḥajjāj (w 160/177) dan Laīs bin Sa’d (w. 175/791).⁸⁵

⁸⁴G. H. A Juynboll, “On the Origins of The Poetry, 186.

⁸⁵G. H. A Juynboll, “On the Origins of The Poetry, 186–187.

Alasan utama G.H.A Juynboll dalam pemilihan Sulaiman al-A'masy (w 147/764) adalah identifikasi yang dilakukan oleh Abū Nuaim dalam *Hilyat al-Auliyā'*.⁸⁶ Sumber tersebut menyatakan bahwa hadis sastra tercela merupakan hadis yang ke 46 diriwayatkan oleh Sulaimān al-A'masy (w 147/764).⁸⁷ Adapun rangkaian periwayatannya adalah Abū Hurairah → Abī Šālīh Żakwān → Sulaimān al-A'masy → Syu'bah → Rauh bin Ubādah → Aḥmad bin 'Iṣām → Aḥmad bin Ja'far.

Argumen di atas oleh G.H.A Juynboll diperkuat dengan melihat beberapa perawi yang dapat dijadikan *common link*, seperti Syu'bah bin al-Ḥajjāj (w 160/177) dan Laiṣ bin Sa'd (w. 175/791). Jika kasus al-A'masy berpegang pada *Hilyat al-Auliyā'* karya Abū Nua'im, maka kasus untuk Syu'bah, G.H.A Juynboll berpedoman pada *Tuḥfat al-Asyrāf*-nya al-Mizzi. Adapun kasus terakhir, Laiṣ bin Sa'd (w. 175/791), G.H.A Juynboll mengutip lebih banyak sumber: *Tuḥfat al-Asyrāf*, *Muṣonnaḥ Ibn Abī Syaibah*, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* dan *Sunan Baihaqī*.⁸⁸

Sumber data yang dimiliki oleh G.H.A Juynboll dapat dirinci rangkaian periwayatannya melalui tabel berikut.

No	Sumber	Rangkaian Periwatatan
----	--------	-----------------------

⁸⁶G. H. A Juynboll, "On the Origins of The Poetry, 187.

⁸⁷Abī Nua'im Aḥmad bin Abdillāh al-Aṣḥfihānī, *Hilyat al-auliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣḥiyā'*, vol. 5 (Beirūt: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1988), 60.

⁸⁸Juynboll, "On the Origins of The Poetry, 187.

1	<i>Ḥilyat al-Auliya</i> ⁸⁹	Abū Hurairah → Abī Šāliḥ Žakwān → Sulaimān al-A'masy → Syu'bah → Rauh bin Ubādah → Aḥmad bin 'Išām → Aḥmad bin Ja'far.
2	<i>Tuḥfat al-Asyrāf</i> ⁹⁰	Abī Sa'īd al-Khudrī → Yuḥannis → ibn al-Hād → Laiś → Qutaibah
Sa'd bin Abī Waqqāš → Yūnus bin Jubair → Qatādah → Syu'bah → Gandar → Bundar & Abī Mūsā		
Syu'bah → Yaḥyā → Bundar		
Syu'bah → Gandar & Yaḥyā → Bundar		
3	<i>Muṣonnaḥ Ibn Abī Syaibah</i>	Abī Sa'īd al-Khudrī → Yuḥannis → Sa'īd bin Abdillāh → Laiś → Yūnus bin Muḥammad
4	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i> ⁹¹	Abī Sa'īd al-Khudrī → Yuḥannis → ibn al-Hād → Laiś → Qutaibah
Abī Sa'īd al-Khudrī → Yuḥannis → ibn al-Hād → Laiś → Yūnus		

⁸⁹Aṣfihānī, *Ḥilyat al-auliya* wa *Ṭabaqāt al-Aṣfiya*, 5:60.

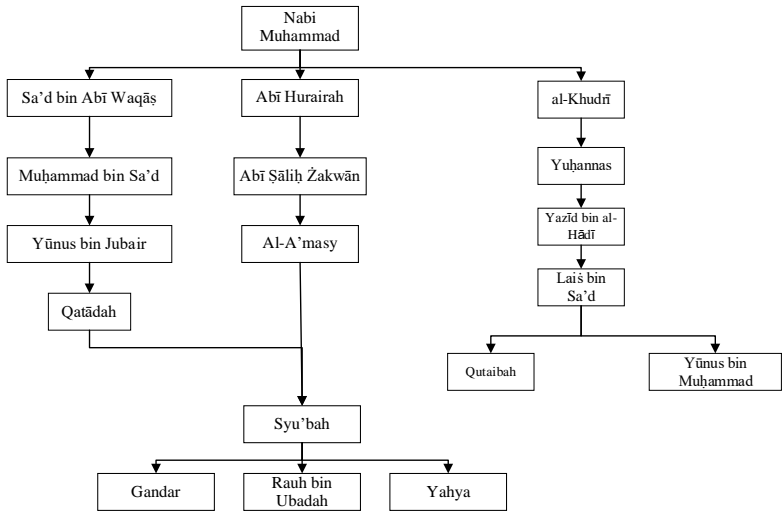
⁹⁰Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tuḥfat al-Asyrāf bi Ma'rifat al-Aṭrāf*, vol. 3 (Beirūt: al-Maktabah al-Islāmī, 1983), 312, 479.

⁹¹Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal wa biḥā Masysyah Muntakhab Kanz al-ammāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), 8,41.

5	<i>Al-Sunan al-Kubrā</i> ⁹²	Abī Sa’īd al-Khudrī → Yuḥannis → ibn al-Hād → Laiṣ → Qutaibah
---	--	--

Tabel 2. 1: Penyebaran Hadis Perspektif G.H.A Juynboll

Tabel 2.1 menunjukkan hadis tentang sastra merupakan sesuatu tercela disebarikan oleh banyak jalur periwayatan sahabat. Setidaknya, G.H.A Juynboll melihat bahwa hadis tersebut disebarikan melalui jalur Abī Hurairah, Sa’d bin Abī Waqqāṣ dan Sa’īd al-Khudrī. Pemilihan Laiṣ bin Sa’d dengan Syu’bah memiliki dasar kuat dikarenakan menurut sumber data G.H.A Juynboll mereka memiliki *partial common link* atau murid-murid yang menyebarkan. Laiṣ bin Sa’d (w. 175/791) memiliki Qutaibah dan Yūnus bin Muḥammad, sedangkan Syu’bah memiliki Gandar, Yaḥyā dan Rauh bin Ubadah.



⁹²Aḥmad bin al-Ḥusain bin Alī al-Baihaqī, *Al-Sunan al-Kubrā*, vol. 10 (tpp: al-Uṣmāniyah, 1933), 244.

Diagram 2 3: Penyebaran Hadis Perseptif G.H.A Juynboll

Diagram 2.3 menunjukkan G.H.A Juynboll tidak sepenuhnya berpegang pada konsep *common link* yang ditawarkannya. Seorang perawi dapat dianggap sebagai *common link* apabila memiliki murid yang dapat dikategorikan sebagai *pcl* (*partial common link*). Seorang perawi dapat dikategorikan *pcl* (*partial common link*) harus memiliki jalur periwayatan (murid) banyak, sehingga seorang murid *cl* atau murid dari generasi sebelum *Common Link* namun hanya memiliki jalur ketersebaran hadis tunggal, maka dia bukanlah dikategorikan sebagai *pcl* melainkan kepada TR X.

Diagram 2.3 juga menunjukkan bukan Laís bin Sa'd, al-A'masy dan Syu'bah yang dapat dijadikan sebagai *common link*, tetapi Qatādah juga sebenarnya *common link*. Kesalahan dalam menentukan *common link* pada sosok Sulaiman al-A'masy sebenarnya disadari oleh G.H.A Juynboll. Hal itu ditunjukkan ketika mengatakana bahwa posisi al-A'masy masih diragukan meski sudah meyakinkan posisinya. Keraguan tersebut dikarenakan sastra pada masa A'masy hidup bukan sebuah permasalahan yang menarik untuk dibahas dalam kalangan Fuqaha.⁹³

G.H.A Juynboll pada pelacakan siapa yang bertanggungjawab membawa tema sastra atau syair kepada koleksi hadis secara umum menunjukkan Syu'bah sebagai *common link* sejati. Pada kasus hadis tercela yang diwakili oleh redaksi *Inna Min al-Syi'ri Hikmatan*,

⁹³G. H. A Juynboll, "On the Origins of The Poetry, 189.

meskipun awalnya meyakini Ibrāhim bin Sa'd bin Ibrāhim al-Zuhrī (w. 183/799), ada kemungkinan Syu'bah sebagai *common link*. Hal ini juga dapat dilihat dari penetapan Husaym bin Basir (w. 183/799) dalam kasus hadis nama penyair tertentu dikutip serta kasus pada hadis tertentu yang memuat bait sastrawi diyakini berasal dari Nabi Muhammad SAW.⁹⁴

Kembali pada persoalan *common link* hadis sastra tercela. Argumentasi di atas sebenarnya menunjukkan inkonsistensi G.H.A Juynboll dalam menerapkan metode *common link*, atau bahkan kekurangan dari metode tersebut. Inkonsistenan G.H.A Juynboll tidak hanya dilakukannya. Menurut M.M Azami, Joseph Schacht, sebagai insipirator G.H.A Juynboll, juga inkonsisten pada teori dan penggunaan sumber dalam maha karyanya, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Menurutnya, inkonsistensi Joseph Schacht setidaknya dalam (1) teori dan penggunaan sumber, (2) asumsi dan metode penelitian, (3) fakta dan ketidaktahuan tentang realitas geografis dan politik, (4) salah tafsir atas teks yang dikutip serta (5) kesalahpahaman terhadap metode ulama klasik.⁹⁵

Artikel “*On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature*”, selain G.H.A Juynboll meneruskan inkonsistensi pendahulunya dalam asumsi dan metode, juga dapat

⁹⁴G.H.A Juynboll, “On the Origins of The Poetry, 189,207.

⁹⁵M. Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2004), 116–118.

mengungkapkan inkonsistensi dalam penggunaan sumber. G.H.A Juynboll dalam berbagai kesempatan menyampaikan bahwa kamus terbaik untuk melacak berbagai jalur dan penyebaran hadis Nabi adalah *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāḍil Ḥadīṣ al-Nabawi* karya Wensinck (1882-1839).⁹⁶

Pada *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāḍil Ḥadīṣ al-Nabawi*, bagian lafal *mala'a* (ملا) dan *Syi'r* (شعر) terdapat informasi bahwa *Khair...min an yamtali'a Syi'r* terdapat dalam *Bukhāri, Muslim, Dāud, Ibn Mājah, Tirmīzī, Dārimī* dan *Aḥmad bin Ḥanbal*.⁹⁷ *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāḍil Ḥadīṣ al-Nabawi* dan *Jawāmi'u al-Kalim* 4.5, menginformasikan hadis tentang sastra tercela terdapat pada 7 kitab; *Bukhāri, Muslim, Tirmīzī, Abī Dāud, Ibn Mājah, Aḥmad bin Ḥanbal, dan Dārimī* yang bersumber kepada sahabat *Abī Hurairah, Sa'ad bin Abī Waqāṣ, Abī Sa'īd al-Khudrī, dan Ibn Umar*.

No	Sumber	Jumlah
1	<i>Bukhāri</i>	1
2	<i>Muslim</i>	2
3	<i>Dāud</i>	1
4	<i>Ibn Mājah,</i>	1
5	<i>Tirmīzī</i>	1
6	<i>Dārimī</i>	1

⁹⁶G. H. A Juynboll, ““On the Origins of The Poetry, 190.

⁹⁷A.J Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzil al-Ḥadīṣ al-Nabawīy*, vol. 3, t.t., 140.

Tabel 2. 2
Hadis

7	Aḥmad bin Ḥanbal	12
---	------------------	----

dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras*

No	Nama Sahabat	Sumber
1	Abī Hurairah	Al-Bukhārī Muslim Al-Tirmīzī Abī Dāud Ibn Mājah Aḥmad bin Ḥanbal
3	Sa'ad bin Abī Waqāṣ	Al-Bukhārī Al-Tirmīzī Ibn Mājah Aḥmad bin Ḥanbal
4	Abī Sa'īd al-Khudrī	Muslim Aḥmad bin Ḥanbal
5	Ibn Umar	Al-Bukhārī Al-Dārimī

Tabel 2. 3 *Takhrīj al-Ḥadīṣ Jawāmi'u al-Kalim* 4.5

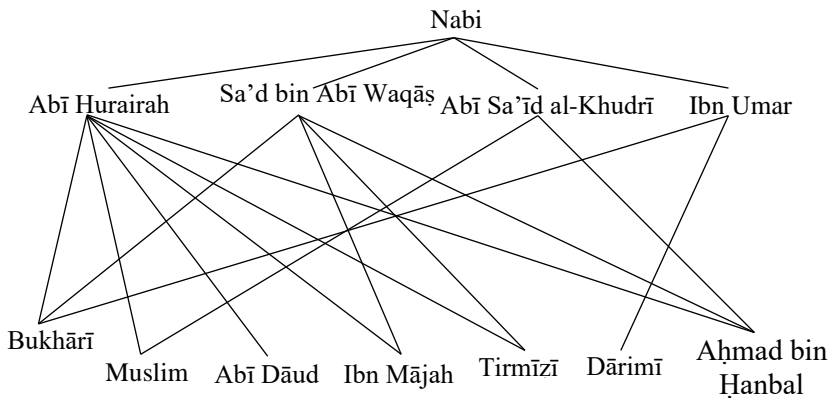


Diagram 2 4 Penyebaran hadis menurut *Al-Mu'jam al-Mufahras* dan *Jawāmi'u al-Kalim* 4.5

Inkonsisten dilakukan oleh G.H.A Juynboll tidak hanya dalam membaca *al-Mu'jam*, pembacaan terhadap *Ḥilyat al-Auliya'* dan *Tuḥfat al-Asyrāf bi Ma'rifat al-aṭrāf* karya al-Mizzi juga dilakukan secara inkonsisten.

No	Nama Sahabat	Jalur Periwiyatan	Sumber
1	Abī Hurairah	Ḍakwān (Abī Ṣāliḥ) → al-A'Masy → Syu'bah → Rauḥ bin Ubādah → Aḥmad bin Āṣim → Aḥmad bin Ja'far	<i>Ḥilyat al-Auliya'</i>
2	Ibn Umar	Sālim bin Abdillāh → Ḥanzalah bin Abī Sufyān → Rauḥ bin Ubādah → Aḥmad bin Āṣim → Aḥmad bin Ja'far	

Tabel 2. 4 Jalur Periwiyatan dalam *Ḥilyat al-Auliya'*

No	Hadis No	Jalur Periwiyatan	Sumber
1	Sa'ad bin Abī Waqāṣ ⁹⁸	Yūnus bin Jubair → Qatādah → Syu'bah → Gandar (Muḥammad bin Ja'far) → Bandār (Muḥammad bin Basyār) dan Muḥammad bin al-Muṣannā (Abī Mūsā)	Muslim

⁹⁸ Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfat al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*, ed. oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn, vol. 3 (Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983), 312.

		Syu'bah → Yaḥyā → Bandār (Muḥammad bin Basyār) → (Muḥammad bin Basyār)	Al-Tirmīzī
		Gandar (Muḥammad bin Ja'far) dan Yaḥya → Bandār (Muḥammad bin Basyār)	Ibn Mājah
2	Abdullāh Ibn Umar ⁹⁹	Sālim → Ḥanzalah bin Abī Sufyān → Ubaidillah bin Mūsā	Al-Bukhārī
3	Abī Hurairah ¹⁰⁰	Ḍakwān (Abī Ṣāliḥ) → Sulaimān → Ḥafṣ → Umar bin Ḥafṣ → Abī Bakar bin Abī Syaibah	Al-Bukhārī, Muslim, Ibn Mājah
		Ḍakwān (Abī Ṣāliḥ) → Sulaimān → Syu'bah → Abī al-Walīd ¹⁰¹	Abī Dāud
		Abī Ṣāliḥ → al-A'masy → Wāki' → Abī Bakar bin Syaibah	Muslim
		Abī Ṣāliḥ → al-A'masy → Wāki' → Abī Bakar bin Syaibah → Abī Kuraib	Tirmīzī

⁹⁹ Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfah al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*, ed. oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn, vol. 5 (Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983), 353.

¹⁰⁰ Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfah al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*, ed. oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn, vol. 9 (Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983), 351.

¹⁰¹ Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfah al-Asyrāf*, 358.

		Abī Šālih → al-A'masy → Wāki' → Abī Bakar bin Syaibah dan Abī Kuraib ¹⁰²	Ibn Mājah
		Abi Šālih → al-A'masy → Ibn Īsā → Īsā bin Ušmān ¹⁰³	Al-Tirmīzī
		Abi Šālih → al-A'masy → Abū Muāwiyah → Abī Kuraib dan Abī Bakar	Muslim
		Abi Šālih → al-A'masy → Abī Bakar ¹⁰⁴	Ibn Mājah

Tabel 2. 5 Jalur Periwiyatan dalam *Tuḥfat al-Asyrāf*

Jalur periwiyatan di atas memberikan informasi ada perbedaan jumlah sahabat yang meriwiyatkan. *Al-Mu'jam al-Mufahras* memberikan informasi sahabat berjumlah 4, *Tuḥfat al-Asyrāf* berjumlah 3 dan *Ḥilyat al-Auliyā'* berjumlah 2 sahabat. Jika dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras* menunjukkan adanya jalur periwiyatan yang bersumber kepada Abī Hurairah, Sa'ad bin Abī Waqāš, Abī Sa'īd al-Khudrī, dan Abdullāh Ibn Umar, maka dalam *Tuḥfat al-Asyrāf* tidak ditemukan jalur yang kembali kepada sahabat Abī Sa'īd al-Khudrī. Sedangkan dalam *Ḥilyat al-Auliyā'* jalur periwiyatan Sa'ad bin Abī Waqāš dan Abī Sa'īd al-Khudrī tidak ditemukan.

¹⁰²Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfat al-Asyrāf*, 369.

¹⁰³Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfat al-Asyrāf*, 371.

¹⁰⁴Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al Mizzī, *Tuḥfat al-Asyrāf*, 380.

BAB III

PENYEBARAN HADIS DALAM KITAB HADIS

G.H.A Juynboll dalam tulisannya “*On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature*” membuat simpulan bahwa Sulaiman al-A’masy merupakan *common link* yang meyakinkan, namun secara historis diragukannya sendiri. Bab ini mencoba untuk memperkaya sumber bacaan guna memperoleh akurasi keautentikan periwayatan lebih meyakinkan dan dipercaya.

Kesejarahan perawi memakai prinsip *ittiṣāl al-sanad* (ketersambungan) dengan melihat masa, tempat dan hubungan antara guru-murid diantara para perawi.¹ Adapun kredibilitas perawi dilihat dari perspektif keadilan dan ke-*dābit*-annya yang hanya memfokuskan pada perawi yang dinilai negatif sehingga mendapatkan informasi bagaimana dan kenapa dinilai negatif oleh para ulama *jarḥ wa ta’dīl*.

Jalāluddīn al-Suyūfī dalam *Qaṭf al-Azhār al-Mutanāsīrah Fī al-Akḥbār al-Mutawātīrah* dan Abī Abdillāh Muḥammad bin Ja’far al-Kitānī dalam *Naẓm al-Mutanāsīrah min al-Ḥadīṣ al-Mutawātīrah*, menjelaskan bahwa hadis tersebut diriwayatkan melalui jalur: (1) Abī Hurairah, (2) Ibn Umar, (3) Sa’ad bin Abī Waqaṣ, (4) Abī Sa’id al-Khudri, (5) Umar, (6) Salmān al-Fārisi, (7)

¹Muhammad Anshori, “KAJIAN KETERSAMBUNGAN SANAD (ITTIṢĀL AL-SANAD),” *Jurnal Living Hadis* 1, no. 2 (1 Oktober 2016): 304–305, <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1123>.

Utbah bin Abd al-Silmī, (8) Ibn Mas'ūd, (9) Auf bin Mālik, (10) Mālik bin Amīr, (11) Abī Darda', (12) Jābir bin Abd Allāh, (13) Ibn Abbās, (14) Ā'isyah, (15) Hasan dan (16) al-Sya'bi.² Adapun hasil *takhrij* menggunakan software *Jawāmi'u al-Kalim* versi 4.5. bersumber kepada 15 jalur.

No	Nama Sahabat	Kitab	Jml	Ttl
1	Abī Hurairah	Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	1	45
		Ṣaḥīḥ Muslim	1	
		Sunan Abī Dāud	1	
		Sunan Ibn Mājah	1	
		Sunan al-Ṣaḡīr	1	
		Sunan al-Kubrā	1	
		Jāmi' al-Tirmiḏī	1	
		Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān	2	
		Musnad Ahmad Bin Ḥanbal	6	
		Musnad Ishāq bin Rahūyah	1	
		Musna Ibn al-Ja'd	2	
		Al-Musnid li al-Syāsyī	1	
		Muṣannaf Ibn Abī Syaibah	1	
		al-Mu'jam al-Auṣaṭ	2	
		Mu'jam Ibn al-Muqri'	2	
		Nuskah Waki'	1	
		Juz'u Abū Tāhir	1	
		Fawāid Tamām Al-Rāzī	1	
		Aḥādīs al-Syi'r Al-Maqdisī	1	
		Al-Ṣānī min Ḥadīs bin Abī Ṣābit	1	
		Muntakhab min Kitāb al-Syi'r	1	
		Garīb al-Ḥadīs li al-Ḥarbī	1	
		Isārah al-Fawā'id	1	
		Syu'b al-Īmān li al-Baihaqī	1	
		Tahẓīb al-Aṣār	2	
		Syarḥ al-Sunnah	2	

²Suyūṭī, *Qaṭf al-Azhār al-Mutanāshirah Fī al-Akḥbār al-Mutawātirah*, 154; Kitānī, *Naẓm al-Mutanāshirah Min al-Ḥadīs al-Mutawātirah*, 180.

		Syarḥ Ma'ānī al-Āsār li al-Ṭaḥāwī Ma'ālim al-Tanzīl Ḥilyah al-Auli'ā Tāriḫ Dimasqi Sīr A'lām al-Nubalā' Ṭabaqāh al-Syāfi'iyyah Al-Adab al-Mufrad	1 1 1 1 1 1 1	
2	Sa'ad bin Abī Waqāṣ	Ṣaḥīḥ Muslim Jāmi' al-Tirmizī Sunan Ibn Mājah Musnad Ahmad Bin Ḥanbal Musnad al-Ṭayālisī Al-Baḥr al-Zakhār Musnad Abī Ya'lā Al-Musnid li al-Syāsyī Musnad Sa'ad bin Abī Waqāṣ Iṭḥāf al-Muhirah Muṣannaf Ibn Abī Syaibah Aḥādīs al-Syi'r Al-Maqdisī Al-Awwal min Ḥadīs Al-Sādīs min Fawā'id Al-Šālīs min Aḥādīs Garīb al-Ḥadīs Tahzīb al-Ašār Syarḥ Ma'ānī al-Āsār li al-Ṭaḥāwī Tāriḫ Wāsiṭ	1 1 1 4 1 1 1 3 2 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1	25
3	Ibn Umar	Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Sunan al-Dārimī Musnad Ahmad Bin Ḥanbal Sunan al-Kubrā Al-Baḥr al-Zakhār Musnad Abī Ya'lā Bugyah al-Bāgis Iṭḥāf al-Muhirah Muṣannaf Ibn Abī Syaibah Al-Mu'jam al-Kubrā Aḥādīs al-Syi'r Al-Maqdisī Al-Šānī min Ḥadīs Al-Šānī min al-Wakhsyiyāh	1 1 2 1 1 1 2 1 1 1 1 1 1 1 1	23

		Al-Awwal min Ḥadīṣ Tahzīb al-Aṣār Ḥilyah al-Auli'ā Akhhbār Aṣbihānī Tahzīb al-Kamāl Al-Adab al-Mufrad	1 2 1 1 1 1	
4	Abī Saīd al-Khudrī	Ṣaḥīḥ Muslim Musnad Ahmad Bin Ḥanbal Sunan al-Kubrā Iṭḥāf al-Muhirah Muṣannaf Ibn Abī Syaibah Aḥādīs al-Syi'r Al-Maqdisī Garīb al-Ḥadīṣ Tahzīb al-Aṣār	1 2 1 1 1 1 1 2	10
5	Umar bin Khatṭab	Al-Baḥr al-Zakhār Kasyf al-Astār Fawā'id Abī Muḥammad al-Fākihī Fawā'id Tamām Al-Rāzī Aḥādīs al-Syi'r Al-Maqdisī Tahzīb al-Aṣār Syarḥ Ma'ānī al-Āṣār li al-Ṭaḥāwī	1 1 1 2 1 1 1	8
6	Jābir bin Abdillāh	Musnad Abī Ya'lā Al-Maṭālib al-Āliyah Iṭḥāf al-Muhirah Al-Maqasid al-Ulyā Fī Zawā'id Mu'jam Ibn al-Muqri' Tāriḫ Dimasqi Ṭabaqāh al-Syāfi'iyyah Al-Fawā'id al-Majmū'ah	1 1 1 1 1 1 1 1	8
7	Mālik bin Umīrah	Al-Mu'jam al-Ausaṭ Al-Mu'jam al-Kabīr Aḥādīs al-Syi'r Al-Āḥād wa al-Maṣānī Ma'rifah al-Ṣaḥābat	1 1 2 1 1 2	8
8	Āisyah	Syarḥ Ma'ānī al-Āṣār li al-Ṭaḥāwī Tāriḫ Dimasqi	1 1	3

		Al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy an al-Munkar	1	
9	Auf bin Mālik	Al-Mu'jam al-Kabīr Syarḥ Ma'ānī al-Āsār li al-Ṭahāwī	1 1	2
10	Salmān al-Fārisī	Al-Mu'jam al-Kabīr	1	1
11	Abd Allāh bin Abbās	Musnad Ishāq bin Rahūyah	1	1
12	Ṭāwus bin Kīsān	Al-Jāmi' li Ma'mar bin Rāsyid	1	1
13	Al-Sya'bī	Sunan al-Kubrā Tahzīb al-Aṣār Syarḥ Ma'ānī al-Āsār li al-Ṭahāwī	1 1 1	3
14	Abdullah bin Mas'ūd	Musnad Ishāq bin Rahūyah	1	1
15	Mālik bin Amīr	Mu'jam al-Ṣaḥābat Li Ibn Qāni'	2	2

Tabel 3. 1 *Takhrij al-Ḥadis Software Jawām al-Kalim*

Tabel 3.1 menunjukkan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela terekam sebanyak 142 hadis. Jumlah tersebut, riwayat Abī Hurairah paling banyak terekam dengan 47 hadis. Berdasarkan pendapat Jalāluddīn al-Suyūṭī yang diperkuat oleh Abī Abdillāh Muḥammad bin Ja'far al-Kitānī dan hasil *takhrij* menunjukkan hadis-hadis yang memuat informasi mengenai sastra merupakan sesuatu yang tercela bukanlah hadis dengan jalur tunggal sahabat Abī Hurairah. Namun demikian, perlu dicatat ada beberapa perbedaan antara pendapat Jalāluddīn al-Suyūṭī dan Muḥammad bin Ja'far al-Kitānī dengan hasil *takhrij* menggunakan *Jawāmi'u al-Kalim* 4.5. perbedaan tersebut pada Utbah bin Abd al-Silmī, Abī Darda', Ḥasan, Ṭāwus bin Kīsān dan Mālik bin Umīrah.

Nama-nama perawi seperti, Abī Hurairah (603-678),³ Ibnū Umar (610-693),⁴ Sa'd bin Abī Waqāṣ (595-674),⁵ Abī Saīd al-Khudrī (w. 63-65 H),⁶ Umar bin Khaṭṭāb (w. 23H), Jābir bin Abdillāh (w. 78H), Mālik bin Umīrah, Āisyah binti Abī Bakar (w. 57H), Auf bin Mālik (w. 73H), Salmān al-Fārisī (w. 34/36 H), dan Abd Allāh bin Abbās (w. 68H) merupakan perawi dalam kategori *ṭabāqah ṣaḥābī*.⁷ Sedangkan perawi lainnya, Ṭāwus bin Kīsān (w. 106), Ḥasan dan Al-Sya'bī (w. 102-109 H) merupakan perawi diluar kalangan sahabat. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Jalāluddīn al-Suyūfī menempatkan hadis kedua jalur perawi tersebut sebagai hadis mursal.

A. Jalur Abū Hurairah

Jalur Abū Hurairah terekam dalam apk. *Jawāmi' al-Kalim* 4.5 berjumlah 47 hadis. Jalur yang terekam terbanyak diantara jalur-jalur lainnya. Diantara jalur-jalur tersebut, beberapa hadis terekam dalam sumber kitab dalam objek penelitian berikut ini

³Izzudīn ibn Āṣīr, *Asad al-Gābah fi Ma'rifah al-Ṣaḥābah*, vol. V, t.t., 218–221.

⁴Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 15 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 332–33.

⁵Syamsuddīn Abū Abdillāh al-Ḥāhabī, *Tajrīd Asmā'i al-Ṣaḥābah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 318.

⁶Syihāb al-Dīn al-Asqalānī, *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub, 1853), 85–86.

⁷ Muhammad Hasbi Ash- Shiddieqy, *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits*, III, Cet II (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), 211–12.

No	Sumber	Redaksi Hadis	No Hadis
1	<i>Muṣannaf ibn Abī Syaibah</i>	حَدَّثَنَا حَفْصٌ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، وَوَكَيْعٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ فَيَحَا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "	25499
2	<i>Musnad Ahmad bin Hanbal</i>	حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ دَكْوَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ فَيَحَا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "	7675
3		حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "	8176
4		حَدَّثَنَا أَبُو سُوْدُ بْنُ غَامِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "	8454

5		<p>حَدَّثَنَا أَسُودُ، حَدَّثَنَا شَرِيكُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	8880
6		<p>حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	9984
7		<p>حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سُلَيْمَانَ. وَأَبُو أَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ ذَكَوَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَتَّى يَرِيَهُ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	10010
8	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	<p>حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ</p>	5716

		رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ حَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "	
9	<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَفْصُ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ، وَحَدَّثَنَا [ج 15 : ص 14] أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، كِلَاهُمَا، عَنِ الْأَعْمَشِ. ح وَحَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجِيُّ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا يَرِيهِ، حَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِلَّا أَنَّ حَفْصًا لَمْ يُفْعَلْ يَرِيهِ	4198
10	<i>Jāmi' al-Tirmizī</i>	حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى الرَّمْلِيُّ، حَدَّثَنَا عَمِيَّيْنِ بْنُ عَيْسَى الرَّمْلِيُّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "، وَفِي الْبَابِ، عَنْ سَعْدِ، وَابْنِ عُمَرَ، وَأَبِي الدَّرْدَاءِ،	2797

		وَأَبِي سَعِيدٍ، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ	
11	<i>Sunan Abī Dāud</i>	حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الطَّبَالِيُّ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَيْرَ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا "	4358
12	<i>Ṣaḥīḥ Hibbān ibn</i>	أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْحُبَابِ الْجُمَحِيُّ، حَدَّثَنَا مُسَدَّدُ بْنُ مُسْرَهْدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَتَّى يَرِيَهُ، حَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا "	5896
13		أَخْبَرَنَا أَبُو عَرُوبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنِ شُعْبَةَ، عَنِ سُلَيْمَانَ، عَنِ ذَكَوَانَ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَتَّى يَرِيَهُ، حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا "	5898

Tabel 3. 2 Takhrij al-Ḥadīṣ jalur Abū Hurairah

Al-Muṣannaḥ li ibn Abī Syaibah merupakan sumber tertua yang merekam jalur Abū Hurairah. Hadis 25499 dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* merupakan jalur bersumber atas periwayatan Abī Hurairah (w. 57 H). Jalur tersebut didapatkan ibn Abī Syaibah (159-235)⁸ dari tiga perawi; Ḥafṣ (117-195 H),⁹ Abū Muāwiyah (w. 194/195 H)¹⁰ dan Wakī (126-196 H)¹¹ yang semuanya dari al-A'masy (61-145/148 H)¹², dari Abī Šālīḥ Żakwān (w. 101),¹³ dari Abū Hurairah (w. 57H). Kesejarahan jalur periwayatan hadis no. 25499 dalam

⁸Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basitī, *Kitāb al-Šiqāt*, vol. 8 (India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973), 358; Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa Żikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 10 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 66; Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bi Usmān al-Žahabi, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995), 182.

⁹Žahabi, *Taẓhīb Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā'i Rijāl*, 2003, 2:401–2.

¹⁰Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 25 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 132.

¹¹Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, vol. 11 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), 1; Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa Żikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 13 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 497,511.

¹²Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, vol. 2 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 110; al-Žahabi, *Taẓhīb Tahẓīb*, 175.

¹³Abī Naṣr al-Kalābāzī, *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1987), 238; Ibrāhīm bin Manjuwaih al-Iṣbihānī, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifat, t.t), 195; Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 7 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 296.

kitab biografi dan sejarah menunjukkan bahwa jalur tersebut memiliki rata-rata jarak 40-50 tahun.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Wakī	Kūfah, Baṣrah	196	51/54
	Abū Muāwiyah	Kūfah	194/195	47/48
	Ḥafṣ	Kūfah, Baṣrah	195	47
5	Ibn Abī Syaibah	Kūfah	235	40

Tabel 3. 3 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25499

Meskipun berjarak agak jauh, para perawi dalam jalur ini Sebagian besar dari Madinah dan Kūfah. Abū Hurairah dan Abī Ṣāliḥ berasal dari Madinah, sedangkan lainnya berasal dari Kufah. Demikian, tempat tinggal mereka yang Sebagian wilayahnya sama memungkinkan untuk bertemu.

Al-A'masy sendiri dalam pandangan G.H.A Juynboll adalah *common link* dari hadis sastra adalah sesuatu yang tercela. Dalam rangkaian sanad periwayatan Bukhārī, Al-A'masy memiliki 7 murid yang menyebarkan hadis. Bagi G.H.A Juynboll, Al-A'masy tidak hanya *CL* berdasarkan periwayatan Bukhari, namun dari semua jalur periwayatan. Namun catatan G.H.A Juynboll yang menarik tentangnya, yaitu masa Al-A'masy, baik sebelum dan sesudahnya, sastra tidak dapat perhatian lebih dibandingkan dengan hukum.¹⁴

¹⁴G. H. A Juynboll, "On the Origins, 187.

Masa Bani Umayyah hidup sastrawan terkenal, bahkan karyanya sebagian masih ada sampai sekarang. Misalnya, al-Farazdaq (20-108H/640-728), Jarir (w. 109H/729) dan al-Akḥṭāl (20-90 H/640-710) dimana mereka semua lahir dan besar di Irak.¹⁵ Pada masa tersebut juga hidup seorang sastrawan sekaligus perawi hadis, Ḥammād al-Rāwiyah (713-772), seorang pioner kritik sastra dan penghimpun sastra-sastra pra-Islam.¹⁶

Melihat data di atas, al-A'masy hidup ditengah-tengah sastra yang tidak terabaikan. Seorang panglima ekspansi, al-Ḥajjāj ibn Yūsūf al-Šaqafī ketika menghadapi pergolakan perselisihan kaum Syi'ah dan Khawarij pada tahun 94H/694 mengawali khutbahnya dengan sebuah bait puisi.¹⁷ Sastra pada masa al-A'masy secara umum, atau kekhalifahan Umayyah secara khusus, menurut para kritikus sastra lahir jenis sastra baru, yaitu sastra politik dan polemik.¹⁸ Meksi demikian, al-A'masy adalah ahli hadis yang tidak terlalu dekat dengan penguasa, bahkan menurut riwayat dia dipandang hina dan miskin oleh para penguasanya.¹⁹

Al-A'masy dalam beberapa catatan memang ada yang menilai *mudallis* meskipun dia seorang kredible, seperti al-Nasā'i (w. 303

¹⁵Wildana Wargadinata dan Laily Fitriani, *Sastra Arab dan Lintas Budaya* (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 283.

¹⁶Philip K Hitti, *History of Arabs*, 315.

¹⁷ Philip K Hitti, *History of Arabs*, 256–258.

¹⁸ Wildana Wargadinata dan Laily Fitriani, *Sastra Arab dan Lintas*, 285.

¹⁹Zahabi, *Taẓhīb Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā'ī Rijāl*, 2003, 1:174.

H) dan Ibn Ḥajar (773-852 H) menilai *siqqat sabit*, tetapi juga bagian dari orang-orang *mudallis*.²⁰ Ibn Ma'īn menyatakan bahwa semua riwayat Anas jalur al-A'masy adalah *mursal*.²¹ Menurut riwayat dalam catatan Ibn Ḥajar al-Asqalānī (773-852 H), bahwa kemursalan jalur al-A'masy terkait dalam jalur Syimr bin 'Aṭīyyah, Ikrimah dan *kemudallisannya* terkait jalur Abī Ṣālīḥ *maulā* Umī Hānī' karena menyembunyikan al-Kalbī.²² Adapun Abī Ṣālīḥ yang dimaksud dalam jalur periwayatan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela adalah Abū Ṣālīḥ al-Sammān al-Zayyāt al-Madanī, *maulā* Juwairiyah binti al-Aḥmas al-Gaṭafānī.²³

Ibn Sa'ad dalam *Ṭabaqāt*nya meriwayatkan bahwa al-Zuhrī meragukan keilmuan orang-orang yang berasal dari Bani Asad, dimana al-A'masy berasal, dikarenakan jumlah hadis yang diriwayatkannya.²⁴ Riwayat tersebut tidak menyebutkan al-Zuhri sedang meragukan al-A'masy sebagai perawi hadis *da'if*. Hal itu dikarenakan pernyataannya tidak spesifik. Ibn Jauzī (w. 597 H) dalam *Kitāb al-Du'afā*nya tidak mencantumkan nama al-A'masy

²⁰Safwat Abd al-Fattāḥ Maḥmūd, *Al-Mugnī fī Ma'rifat Rijāl al-Ṣaḥīḥain* (Beirūt: Dār al-Jail, 1987), 105; Syihābuddīn Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, vol. 1 (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 1999), 302.

²¹Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-Ḍahabī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl*, 173.

²²Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, 110.

²³Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Aasmā'i al-Rijāl*, vol. 2 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 513.

²⁴Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 8 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 462–463.

sebagai perawi *ḍa'if*.²⁵ Begitu pula Ibn Ḥibbān (270-354 H), Nasā'i (w. 303 H) dan al-Dāruqṭnī (w. 385 H).²⁶ Oleh karena itu, pernyataan al-Zuhri tidak dapat dijadikan legitimasi untuk megarukan kredibilitasnya al-A'masy.

Justifikasi terhadap sosok al-A'masy juga bisa dilihat dari pandangan beberapa ahli *jarḥ wa ta'dīl* dalam penilaiannya. Al-Madini (161-234 H) dan al-Ajli (182-261 H) menilainya sebagai seorang ahli hadis Kufah yang *siqāt* dan *sabit*.²⁷ Ibn Sa'ad dalam kitab *tabaqāt*nya menjelaskan bahwa al-A'masy memiliki majelis *qiro'at al-qur'ān* dengan *qiroah* Abdullāh bin Mas'ūd. al-A'masy mendapatkan *qiro'ah* ibn Mas'ūd melalui jalur Yahya bin Waṣāb dari Ubaid bin Nuṣailah, dari Alqamah, dari Abdullāh bin Mas'ūd. Oleh karena itu, menurut 'Āṣim, al-A'masy adalah ahli ilmu yang sangat mengetahui perkataan-perkataan Ibn Mas'ūs dibandingkan dengan yang lainnya.²⁸ Menurut ibn Uyaynah, karakteristik al-

²⁵Jamāluddīn Abī al-Faraj Abd al-Raḥman bin al-Jauzī, *Kitāb al-du'afā'i wa al-Matrūkīn*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1986), 14–25.

²⁶Abī Abd al-Raḥman Aḥmad bin Syu'aib al-Nasā'i, *Kitāb al-Du'afā' wa al-Matrūkīn* (Beirūt: Mu'assasah al-kutūb al-Ṣaqāfiyah, 1985); Abī al-Ḥasan Alī bin Umar al-Dāruqṭnī, *Al-Du'afā' wa al-Matrūkīn* (al-Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, 1984); Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majrūhīna min al-Muḥaddiṣīn* (Riyād: Dār al-Ṣamī'i, 2000).

²⁷Muḥammad bin Alwī al-Ḥusainī, *Kitāb al-Taḥkīrah bi Ma'rīfat Rijāl al-Kutūb al-Asyrah*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, t.tp), 659.

²⁸Zāhābi, *Taḥḥīb Tahḥīb al-Kamāl fī Asmā'i Rijāl*, 2003, 1:173.

A'masy menguasai empat bidang keilmuan: Al-Quran, Hadis, Farāid, dan sebagainya.²⁹

Sumber kedua yang merekam jalur Abū Hurairah adalah *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Jalur periwayatan Abī Hurairah direkam oleh *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* sebanyak 6 hadis. Hadis pertama yang terekam dengan no hadis 7675 memiliki rangkaian periwayatan al-Faḍl bin Dukain (130-219 H) → Sufyān (97-155 H)³⁰ → al-A'masy (w. 145/148H) → Abū Ṣālih (w. 101 H) → Abū Hurairah (w. 57 H).

Hadis no 7675 *Musnad Aḥmad* memiliki jalur yang hampir sama dengan hadis no. 25499 dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah*. Jalur periwayatannya bersumber kepada al-A'masy yang kemudian disebarkan oleh muridnya, meskipun dengan murid yang berbeda, yakni Sufyān al-Ṣaurī.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣālih Ḥakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Sufyān al-Ṣaurī	Kūfah	155	7-10
5	Al-Faḍl bin Dukain	Kūfah	219	64
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	22

Tabel 3. 4 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 7675

²⁹Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 2:110.

³⁰Ibn Adī Abī Aḥmad bin Abdillāh, *al-Kāmil fī ḍu'afāi al-Rijāl*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 10; Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 1 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 18

Ketersambungan antara Sufyān dengan gurunya, al-A'masy dan muridnya, al-Faḍl sebagai gurunya Aḥmad bin Ḥanbal, tercatat dalam sumber *jarḥ wa ta'dīl*.³¹ Ketersambungan tersebut semakin kuat dikarenakan ketiga berasal dari Kūfah dan memiliki keterpautan usia yang tidak jauh. Jarak wafat Sufyān dengan al-Faḍl sekitar 60 tahun, namun usianya terpaut sekitar 33 tahun.

Selanjutnya, hadis yang terekam dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* dengan no hadis 8176. Hadis tersebut memiliki jalur periwayatan Abū Naḍr (134 – 205 H) → Abū Ja'far (90-160 H) → Āṣim (w. 128 H) → Abū Ṣālih (w. 101 H) → Abū Hurairah (w. 57 H). Sanad tersebut, dalam sisi tahun kelahiran atau wafat para perawinya tidak ada jarak yang problematik.

Secara geografis dimana para perawi tersebut menetap tidak ada persoalan. Āṣim berasal dari Kūfah,³² Abū Ja'far al-Rāzī, menurut Abī Ḥātim al-Rāzī berasal dari Marwazi, sebuah wilayah Khurasān dan tinggal di Rai. Pendapat lain mengatakan bahwa

³¹Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 2 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 58; Tahzīb Tahzīb, Juz 4, 71, *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā' i al-Rijāl*, vol. 11 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 165–166; al-Tāriḫ al-Kabīr, 7, hlm. 118; Tahzīb al-Kamāl, 23, hlm. 199; Siyār A'lām al-Nubalā', 10, hlm. 144

³²Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, vol. 7 (India: al-Ma'ārif al-Usmānī, 1973), 256; Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Ja'fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tāriḫ al-Kabīr*, vol. 6 (ttp: Al-Ma'ārif al-Usmānī, 2009), 487; Syamsyuddīn Muḥammad bin Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 5 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 257.

beliau lahir di Baṣrah.³³ Menurut catatan al-Zuhrī, Abū Ja'far datang ke Bagdād dan Kūfah dalam perjalanan haji dan menjadi *qāḍī* untuk al-Rai.³⁴ Sebuah riwayat dalam *Tārikh Bagdād* menyebutkan bahwa pertemuan antara Abu Ja'far dengan perawi selanjutnya, Abū Naḍr, terjadi di Bagdād.³⁵ Cendekiawan dari Khurasān dan menetap di Bagdād.³⁶

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḥakwān	Madīnah	101	44
3	Āsīm bin Bahdalah	Kūfah	128	27
4	Abū Ja'far	Khurasān	160	32
5	Abū Naḍr	Khurasān	205	45
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	36

Tabel 3. 5 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 8176

Problematika jalur hadis no. 8176 lebih kepada kualitas perawinya, baik dari sisi ke-*dabit*-annya maupun keadilannya. Aṣīm, misalnya, menurut Aḥmad bin Ḥanbal tidak lebih kuat

³³Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*, vol. 33 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 193; Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:380.

³⁴Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:380.

³⁵ Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Ṣābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārikh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ẓikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 11 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 144.

³⁶ Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 8:235; Muḥammad bin Saad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 9 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 243.

hafalannya dan *subut* dibandingkan dengan al-A'masy. Menurut Ḥammād bin Salamah bahwa beberapa kesalahan yang dilakukan oleh Āsim terjadi di akhir usianya.³⁷ Menurut sebuah riwayat dari Iyāsy bahwa beliau pernah sakit selama dua tahun dan tidak ada satu hurufpun yang dilupakan ketika beliau mencoba untuk membacanya setelah sembuh.³⁸ Demikian, selama belum masa akhir usianya, beliau memiliki kekuatan hafalan yang bagus, bahkan ketika dalam keadaan sakit.

Abū Ja'far tidak jauh berbeda dengan Āsim penilaiannya. Dalam *al-Du'afā' wa al-Matrūkīn*-nya Ibn Jauzī, Abū Ja'far dinilai berbeda-beda oleh para ahli *jarḥ wa ta'dīl* dalam kesempatan yang berbeda. Seperti penilaian Aḥmad bin Ḥanbal terhadap Abū Ja'far sebagai perawi yang *laisa bi qawwī fi al-ḥadīṣ* dan *sāliḥ al-ḥadīṣ*. Ali bin al-Madīnī dan Yaḥyā bin Ma'īn menilai pada satu sisi sebagai seorang perawi *ṣiqqat* dan kesempatan lainnya melakukan kesalahan.³⁹

Yaḥyā bin Ma'īn mengatakan bahwa Abū Ja'far adalah perawi yang menuliskan hadis-hadis yang diterimanya, meskipun

³⁷ Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 36.

³⁸Syamsuddīn Abī al-Khair Muḥammad bin Alī bin al-Jazrī, *Gāyah al-Nihāyah fi Ṭqbaqāt al-Qurā'*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Fikr al-Ilmiyah, 2006), 153.

³⁹Jamāluddīn Abī al-Faraj Abd al-Raḥman bin al-Jauzī, *Kitāb al-du'afā' i wa al-Matrūkīn*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1986), 240.

melakukan kesalahan terhadap Riwayat Mugīrah.⁴⁰ Demikian, posisi Abū Ja'far dalam jalur ini masih aman karena tidak terkait terhadap riwayat Mugīrah. Meskipun secara umum, seperti yang tercatat dalam *Tahzīb al-Kamāl*, 5 dari 11 penilai Abū Ja'far yang berhasil dicatat menilainya kredibel dan selebihnya tidak.⁴¹

Perawi lainnya yang menarik dari jalur hadis no. 8176 adalah hubungan Abū Naḍr dengan Abū Ja'far. Hubungan mereka hanya tercatat dalam *Tahzīb al-Kamāl*-nya al-Mizzī, *al-Ikmāl*-nya Ibn Mākūlā,⁴² dan *Siyār A'lām al-Nubalā'*nya al-Ḍahabī.⁴³ Meski terekam dalam sedikit kitab biografi hubungan tersebut, Abū Naḍr dikenal sebagai muridnya Syu'bah al-Ḥajjāj. Hal itu dikarenakan Abū Ja'far meng-*imlā'*-kan hadis-hadis dari Syu'bah sampai empat ribu hadis.⁴⁴ Demikian, hubungan tersebut tidak diragukan lagi ketersambungannya meski minim tercatat dalam kitab biografi dan terbelakang.

⁴⁰Abī al-Barakāt Muḥammad bin Aḥmad, *Al-Kawākib al-Nīrāt fī Ma'rīfat Man Ikhtalaḥ Min al-Ruwāt al-Ṣiqāt* (Makkah: Maktabah al-Imdādiyah, 1999), 447.

⁴¹Jamāluddin Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 33 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 194–196.

⁴²Alā'u al-Din Muḡlaṭai bin Qalīḥ bin Abdillāh al-Bakjarī, *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 7 (t.t.p: al-Fāruq al-Ḥadīsiyah li al-Ṭībā'ah wa al-Nasyr, t.t), 349.

⁴³Jamāluddin Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 30 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 130; Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 9 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 546.

⁴⁴Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:545.

Hadis selanjutnya adalah hadis dengan no. 8454. Jalur ini dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* terulang dengan hadis no. 8880 yang mana memiliki jalur periwayatan Aswad bin Āmir → Syarīk → al-A'masy (w. 145/148H) → Abū Ṣālih (w. 101 H) → Abū Hurairah (w. 57 H). Jalur ini juga memiliki persamaan dengan hadis no. 7675 dengan perbedaannya mulai Syarīk dan Aswad.

Syarīk bin Abdillāh Abū Abdillāh al-Nakha'ī al-Kūfi al-Qāḍī lahir di Bukhāra, wilayah Khurāsān ketika Qutaibah dibunuh (96 H) dan wafat pada tahun 177 H.⁴⁵ Demikian, maka umur Syarīk sekitar tahun 80an. Sulaiman al-A'masy yang hidup pada tahun 61-145/148 H, lebih tua dari Syarīk sekitar 35an tahun. Data tersebut juga dapat ditarik simpulan bahwa masa hidup al-A'masy dan Syarīk semasa sekitar 40 tahun. Namun, pertemuan antara Syarīk dengan al-A'masy terjadi sebelum Syarīk pindah ke Kufah. Hal itu dikarenakan Syarīk pindah ke Kufah sekitar tahun 150 H.⁴⁶

Syarīk yang memiliki waktu lama hidup semasa dengan perawi sebelumnya tidak otomatis menjamin penilaian para ahli *jarḥ* sepakat kepadanya. Abū Dāud (202-275 H) menyatakan Syarīk

⁴⁵Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Ṣābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 9 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 280. Berbeda dengan *Tabāqāt al-Kubra* yang menyatat bahwa syarik wafat setelah tahun 140-145 H. Dalam catatan *Tārīkh al-Kabīr*, tahun kelaihran Syarīk terdapat beberap versi, yaitu 90 H, 95 H dan 96 H. Selengkapnya lih. Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Ja'fī al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 4 (ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009), 237.

⁴⁶Alā' al-Dīn Alī bin Amr Allāh al-Ḥumaidī, *Ṭabaqāt al-Hanafīyyah*, ed. oleh Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, vol. 1 (Bagdād: Dīwān al-Waqf al-Sunni, 2005), 210.

melakukan beberapa kesalahan terhadap hadis-hadis al-A'masy. Abī Ḥātim al-Rāzī menyatakan dirinya tidak pernah menjadikan *hujjah* hadis-hadis yang bersumber dari Syarīk. Menurut Ibrāhim bin Ya'qūb bahwa Syarīk memiliki hafalan yang buruk. Menurut Abū al-Walīd, kritikan-kritikan di atas dikarenakan bahwa Syarīk sering menyampaikan hadis tidak merujuk kepada tulisan (*kitab*) yang dimilikinya.⁴⁷ Menurut Ibrāhim bin Sa'īd al-Jauharī, terdapat 400 riwayat hadis, sedangkan menurut Ṣāliḥ Jazarah bahwa sebagian besar pada persoalan hukum.⁴⁸ Adapun menurut al-Ijlī, Syarīk sering berbeda pendapat tentang persoalan kekhalifahan di Bagdād.⁴⁹

Kritikan di atas dapat diasumsikan bahwa tanpa merujuk catatannya, syarīk sering menyampaikan sesuatu yang berbeda. Menurut Ibn Ḥajar al-Asqalānī dan Ḥibbān, bahwa kesalahan-kesalahan yang dialami oleh Syarīk ketika beliau sudah masuk usia uzur dan menjadi *qāḍī* sebelum wafat, lebih tepatnya ketika sudah pindah ke Kūfah.⁵⁰ Demikian, bahwa kekuatan hafalan yang

⁴⁷Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa Zīkr Quṭānīhā 'al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 9:284.

⁴⁸Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 2:165.

⁴⁹Abī al-Ḥasan Aḥmad bin Abdillāh bin Ṣāliḥ al-Ijlī, *Ma'rifat al-Ṣiqāt: min Rijāl Ahl al-Ilm wa al-Ḥadīs wa min ḍu'afā'i wa Zīkr Maḏābihim wa Akhbārihim*, ed. oleh Abd al-Alīm Abd al-Aẓīm al-Bastawī, vol. 1 (t.p, t.t), 455.

⁵⁰*Taqrīb al-Tahzīb*, 436 Alā'u al-Din Muḡlaṭai bin Qalīḥ bin Abdillāh al-Bakjarī, *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, vol. 6 (t.t.p: al-Fāruq

dimiliki oleh Syarīk mengalami penurunan di masa senjanya dan itu bisa dialami tidak hanya oleh Syarīk. Disamping itu, pertemuan antara Syarīk dengan al-A'masy sebelum pindah ke Kufah, sehingga persoalan yang dikritik dan jalur periwayatan hadis ini tidak memiliki signifikansi.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Syarīk	Khurasān	177	62-65
5	Aswad bin Āmir	Syām, Bagdād	207/208	34/35
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	36

Tabel 3. 6 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 8454 dan 8880

Hadis selanjutnya adalah hadis no. 9984. Jalur ini memiliki kesamaan jalur dengan hadis 25499 dalam *Muṣannaf ibn Abī Syaibah*. Adapun para perawinya adalah Wakī (126-196 H) → al-A'masy (61- 145/148 H) → Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (w. 101) → Abū Hurairah (w. 57H). Hadis selanjutnya adalah hadis no. 10010 yang memiliki jalur periwayatan dua jalur, yakni : Muḥammad bin Ja'far (w. 193 H) → Syu'bah (83/85-163 H) → al-A'masy (61-145/148 H) → Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (w. 101) → Abū Hurairah (w. 57H) dan Abū Aḥmad (w. 203 H) → Sufyān (w. 155 H) → al-A'masy (61- 145/148 H) → Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (w. 101) → Abū Hurairah (w. 57H). Hadis no. 10010 memiliki persamaan dengan jalur periwayatan dengan

al-Ḥadīsiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.t), 246-47; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 2:165; Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:436.

hadis no. 7675, dan 8454 dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal*, serta hadis no. 25499 dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah*. Persamaan itu setidaknya terjadi pada perawi al-A'masy (61- 145/148 H) → Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (w. 101) → Abū Hurairah (w. 57H).

Jalur pertama hadis no. 10010 adalah jalur periwayatan Muḥammad bin Ja'far dari Syu'bah dari al-A'masy. Hubungan Syu'bah dengan al-A'masy maupun dengan Muḥammad bin Ja'far terlacak dalam beberapa kitab biografi dan sejarah.⁵¹ Syu'bah merupakan perawi yang mendapatkan perhatian khusus dari G.H.A Juynboll dibandingkan dengan lainnya. Melalui artikelnya, *Shu'bah b Al-Ḥajjāj and His Position Among the Traditions of Basrah*, dia menemukan bahwa Syu'bah tercatat pernah menimba ilmu kepada al-A'masy, dan bahkan dalam hadis tertentu al-A'masy merupakan *cl* jalur periwayatan Syu'bah.⁵²

Imam Syafii memuji Syu'bah sebagai pioner hadis di Irak dan seandainya tidak ada Syu'bah, maka penyebaran hadis di Irak tidak dapat diketahui. Peran yang sangat fundamental tersebut menjadikan Syu'bah berpredikat *Amīr al-Mu'minīn fī al-Ḥadīṣ*.

⁵¹Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḏikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 9:255; Ahmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 4 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.), 297,301; Syamsyuddīn Muḥammad bin Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 7 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 202; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 12 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 482,488.

⁵² G. H. A. Juynboll, "Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776): 191–192.

Penilaian Syafi'i dan predikat tersebut bukan tanpa alasan, hal itu dilihat dari keseriusan beliau dengan berguru kepada sekitar 400 orang dari kalangan tabiin,⁵³ diantara jumlah tersebut terdiri dari 30 penduduk Kufah.⁵⁴ Pengetahuan dan pujian untuk Syu'bah tidak hanya terkaiat hadis, al-Aṣma'i memuji keluasannya tentang sastra, khususnya sastranya al-Ṭirrimāh.⁵⁵

Syu'bah sendiri sebelum menekuni hadis, terlebih dahulu tertarik dalam dunia kesusasteraan. Keahlian sastranya juga menjadikan beliau sebagai penyair atau perawi sastra Arab. Syu'bah juga terkenal dengan seseorang yang minat dan menekuni sastra karya Tirimmah. Tercatat dalam *Tārīkh Dimasyqi* karya Ibn Asākir (1105-1176 M) bahwa Syu'bah pernah meriwayatkan sastra:

قدم لنفسك ما استطعت من التقى * إن المنية نازل بك يا فتى
أصبحت ذا فرح كأنك لا ترى * احباب قلبك في المقابر والبلى

*Berikan dirimu semampumu * Mautmu akan menimpamu, Nak. Anda telah menjadi sangat gembira seolah-olah Anda tidak melihat * orang yang Anda cintai di dalam kuburan dan kelelahan.*⁵⁶

Titik tolak ketertarikannya kepada hadis setelah bertemu dengan al-Ḥakam bin Utaibah (w. 115H), ahli fiqh dan hadis. Pertemuan dengan al-Ḥakam membuat kesan tersendiri, bahwa

⁵³Syamsyuddīn Muḥammad bin Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām*, 206.

⁵⁴Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-Ḍahabī, *Taẓhīb Tahzīb*, vol. 4, 278.

⁵⁵Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abd al-Hādī, *Ṭabaqāt Ulamā' i al-Ḥadīṣ*, vol. 1 (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1996), 295.

⁵⁶Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfi'i, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, vol. 13 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 260.

hadis lebih indah dibandingkan dengan sastra-sastra yang ditekuni selama ini “*ḥazā aḥsan min al-syi’r famin yauma’iz ṭalabtu al-ḥadīṣ*”.⁵⁷ Oleh karena itu, dia mulai tertarik dengan hadis dan menjadi ahli hadis di Basrah.⁵⁸ Penilaian para ahli hadis terhadap Syu’bah secara umum bersifat positif. Penilaian Ḍahabī menilai sebagai seorang perawi *ṣabit*, *ṣāliḥ* dan merupakan salah satu pioner atas ilmu kritik perawi hadis (*jarḥ wa ta’dil*).⁵⁹ Ahmad al-Ajli menilai Syu’bah sebagai perawi *ṣiqah* dan *ṣabit*. Selain itu, menurut al-Ajli, diperkuat oleh pendapatnya Yahya al-Qaṭṭān, bahwa dia merupakan pakar *jarḥ wa ta’dil* yang sedikit melakukan kesalahan dalam menjelaskan para perawi hadis.⁶⁰

Syu’bah tidak hanya dikenal sebagai hadis kalangan biasa yang ikut andil dalam penyebaran dan perkembangan hadis, dia juga dikenal dengan ahli hadis yang berhasil mensistematisasi hadis serta memperhatikan aspek detail para perawinya, khususnya yang beredar di Irak.⁶¹ Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa posisi Syu’bah dalam penyebaran hadis begitu penting, khususnya hadis-

⁵⁷Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-Ḍahabī, *Tārīkh al-Islām wa wafāyāt al-Masyāhir wa A’lām*, Cet 2, vol. 9 (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1990), 420.

⁵⁸G. H. A. Juynboll, “Shu’ba b. al-Ḥajjāj: 189.

⁵⁹Ḍahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 7:204.

⁶⁰Ḍahabī, *Taḥḏīb Tahḏīb al-Kamāl fī Asmā’i Rijāl*, vol. 4 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣāh li Ṭabā’ah wa al-Nasyr, 2003), 280.

⁶¹Asqalānī, *Taqrīb al-Taḥḏīb*, 1999, 1:266; Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 129.

hadis yang ada diwilayah dan semasanya. Syu'bah mendapatkan hadis bertema sastra juga tidak mengherankan, selain ahli hadis, syu'bah juga adalah orang yang pada awalnya tertarik pada sastra. Namun, dua gabungan keahlian dan minat di atas tidak secara otomatis mendapatkan predikat ahli hadis yang bergelar “*syā'ir*”, karena dia bukanlah seorang ahli dalam sastra.

Ketersambungan antara Syu'bah dan al-A'masy jika dilihat dari tahun, maka hal itu tidak terpaut jauh. Syu'bah memiliki nama lengkap Syu'bah bin al-Ḥajjāj bin al-Ward al-Atakī al-Azdī, lahir pada tahun 83-85 H di kota kecil Wasīṭ pada masa pemerintahan Abd al-Malik bin Marwan,⁶² kemudian pindah ke Baṣrah dan meninggal pada tahun 163-165 H pada usia sekitar 77 tahun di kota tersebut. Adapun al-A'masy, menurut Ibn Ḥajar al-Asqalānī (773-852 H), lahir dimana Sayyidina Ḥusain wafat, yaitu pada 61 H dan wafat pada tahun 145-148 H.⁶³ Jarak wafat keduanya berkisar 18 tahun, sedangkan jarak umurnya adalah 22 tahun. Ketersambungan itu juga didukung bahwa mereka berdua hidup di dua tempat yang tidak berjauhan, Kūfah dan Baṣrah.

Muhammad bin Ja'far, Beliau terkenal dengan nama Gandar. Salah satu yang menarik dari sosok Gandar adalah beliau berguru kepada Syu'bah kurang lebih dari 20 tahun.⁶⁴ Bahkan, menurut al-

⁶²Ḥabībī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 7:204.

⁶³Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 2 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 110; al-Ḥabībī, *Tahzīb Tahzīb*, 175.

⁶⁴Ḥabībī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i Rijāl*, 2003, 2:64.

Mizzi, beliau adalah anak angkat (*rabīb*) dari Syu'bah. Al-Mizzi mencatat bahwa Syu'bah, selain sebagai orang tua, juga sebagai gurunya. Beliau meninggal pada tahun 190 ketika umur 94 tahun.⁶⁵ Demikian, ketika perawi sebelumnya, Syu'bah bin al-Ḥajjāj meninggal dunia, umur ibn Ja'far sekitar 27-30 tahun. Menurut Ibn al-Mubārak, Gundar adalah referensi utama jika terjadi perselisihan riwayat Syu'bah.⁶⁶ Abū Dāud al-Ṭayālīsī mengatakan bahwa beliau mendapatkan hadis jalur Syu'bah seribu hadis dan tujuh ratus jalur didapatkan melalui Muhammad bin Ja'far atau Gundar.⁶⁷

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Syu'bah	Başrah	163	18/22
5	Muḥammad bin Ja'far	Başrah	193	30
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	48

Tabel 3. 7 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 10010a

Jalur kedua hadis no. 10010 adalah Abū Aḥmad → Sufyān → al-A'masy (61- 145/148 H) → Abī Ṣāliḥ Ḍakwān (w. 101) → Abū Hurairah (w. 57H). Jalur ini memiliki persamaan dengan hadis no. 7675 dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Namun, yang membedakan jalur kedua hadis pada muridnya Sufyān. Hadis no.

⁶⁵Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-Ḍahabī, *Taḏḥīb Tahḏīb*, 65.

⁶⁶Syamsuddīn Abū Abdillāh al-Ḍahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 502.

⁶⁷Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 7:204.

7675, jalur itu menyebar ke Aḥmad bin Ḥanbal melalui al-Faḍl bin Dukain, sedangkan hadis no. 10010 melalui Abū Aḥmad. Abū Aḥmad sendiri memiliki nama asli Muḥammad bin Abdillāh bin Zubair bin Umar bin Dirham al-Aslamī.⁶⁸ Beliau wafat pada tahun 203 H,⁶⁹ namun tahun kelahiran sejauh *cross-reference* tidak ditemukan data yang menyebutkannya.

Jarak tahun wafat Abū Aḥmad dengan gurunya. 48 tahun. Meskipun tahun kelahiran tidak terkonfirmasi, keduanya sama-sama berasal dari Kufah. Demikian, ketersambungan sanad Antara Sufyān dengan Abū Aḥmad berdasarkan tahun ada jarak jauh, namun dapat didasarkan kepada hubungan guru murid yang masih dalam satu wilayah sehingga kemungkinan mereka berdua bertemu dapat terjadi. *Tahzīb al-Kamāl*nya Mizzī mencatat bahwa Sufyān al-Ṣaurī sebagai gurunya,⁷⁰ informasi tersebut diperkuat data dalam *Tārīkh Bagdād*,⁷¹ *Siyār A'lām al-Nubalā'*,⁷² dan *Lisān al-Mizān*.⁷³

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	

⁶⁸Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 25:476.

⁶⁹Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:95.

⁷⁰Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 30:476.

⁷¹Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Ṣābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 5 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 402.

⁷²Zahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:529.

⁷³Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, vol. 7 (Beirūt: Islāmiyyah, 2002), 365.

2	Abī Šālīh Žakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Sufyān al-Šaurī	Kūfah	155	7-10
5	Abū Aḥmad	Kufāh	203	48
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	38

Tabel 3. 8 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 10010b

Meskipun mendapatkan hadis dari perawi yang wilayahnya sama, Abū Aḥmad pernah melakukan beberapa kesalahan. Menurut Ḥanbal bin Ishāq dari Aḥmad bin Ḥanbal, bahwa Abū Aḥmad termasuk perawi hadis yang banyak melakukan kesalahan dalam periwayatan hadis-hadis Sufyān al-Šaurī. Meskipun demikian, Aḥmad al-Zubair dinilai oleh Yaḥya bin Main sebagai perawi *ṣiqqat*, *laisa bih ba's*, al-Ajli sebagai perawi Kufah yang *ṣiqqat*, ibn Numair sebagai perawi *ṣadūq*, Abū Zur'ah dan ibn Kharās sebagai *ṣadūq*, dan al-Nasā'i sebagai *laisa bih ba's*.⁷⁴ Sedangkan menurut al-Žahabī, Abu Aḥmad juga dinilai oleh ibn Mi'san sebagai perawi *ṣiqqat*, Marrah sebagai *Laisa bih ba's* dan Abū Ḥātim sebagai *ḥāfid*.⁷⁵

Fenomena pro kontra terhadap penilaian ibn Zubair di atas, menurut hemat penulis penilaian terhadap ketercelaan ibn Zubair tidak kuat. Dasarnya adalah kaidah *jarḥ wa ta'dīl, iżā ta'araḍ al-jāriḥ wa al-mu'addil fa al-ḥukm li al-mu'addil illā iżā sabata al-jarḥ al-mufasssir*. Riwayat Ḥanbal bin Ishāq tidak menyebutkan secara detail kesalahan yang dilakukan oleh Ibn Zubair sehingga

⁷⁴Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 25:479.

⁷⁵Žahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:530.

kredibilitasnya, atau intelektualitasnya dipertanyakan sebagai periwayat hadis. Kesalahan ibn Zubair tidak ada yang menyebutkan seperti apa dan bagaimana. Riwayat yang masih bersifat umum, tentunya, tidak dapat dijadikan legitimasi ketika detail penjelasan telah dipersyaratkan untuk menjustifikasi seseorang.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī merekam jalur periwayatan Abī Hurairah satu hadis dengan nomor 5716. Hadis pertama memiliki rangkaian jalur periwayatan Umar bin Abū Ḥafṣ → Abū Ḥafṣ → A'masy → Abū Ṣāliḥ → Abū Hurairah. Jalur ini sudah ada terekam dalam jalur periwayatan hadis no. 25499 dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah*, setidaknya sampai Abū Ḥafṣ. Adapun Bukhārī mendapatkan riwayat tersebut dari Umar bin Ḥafṣ.

Umar bin Ḥafṣ sendiri dalam kitab-kitab biografis merupakan anak laki-laki dari Ḥafṣ bin Giyās. Beliau wafat pada masa pemerintahan khalifah Abī Ishāq al-Mu'tasim billah, bulan Rabiul Awal tahun 222 H atau berjarak sekitar 27 tahun dari wafat Ayahnya.⁷⁶ Biografi Umar bin Ḥafṣ sendiri tidak melimpah kecuali bahwa beliau adalah anak dari Ḥafṣ bin Giyās, masih memiliki hubungan dengan Ganām bin Ḥafṣ bin Giyās.⁷⁷ Umar bin Ḥafṣ meriwayatkan hadis dari orang tuanya dan ketersambungan dengan

⁷⁶Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 6:150; Muḥammad bin Saad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 6 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 413.

⁷⁷Jamāluddin Abī Ḥāmid Muḥammad bin Alī al-Mahmūdī, *Takmilah Ikmāl al-Ikmāl fī al-Ansāb wa al-Asmā' wa al-Alqāb*, vol. 7 (tpp: al-Ilmī al-Iraqī, 1957), 37.

Bukhārī terekam dalam *Tahzīb al-Tahzīb*,⁷⁸ *Tahzīb al-Kamāl*,⁷⁹ *Siyār A'lām al-Nubalā'*.⁸⁰

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
5	Abū Ḥafṣ	Kūfah, Baṣrah	195	47
6	Umar bin Abū Ḥafṣ	Kūfah	222	27
7	Al-Bukhārī	Bukhārah	256	34

Tabel 3. 9 Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hadis no 5716

Jalur periwayatan hadis nomor 4198 yang direkam oleh Imam Muslim bukanlah jalur baru. Rangkaian periwayatan sampai kepada tiga murid al-A'masy sama dengan hadis 25499 dalam *Muṣannaf ibn Abī Syaibah*. Namun demikian, penyebaran hadis oleh murid-muridnya al-A'masy berbeda ketika sampai kepada Imam Muslim. Jika dalam *Muṣannaf ibn Abī Syaibah* ketiga murid tersebut langsung bertemu dengan ibn Abī Syaibah, maka dalam Ṣaḥīḥ Muslim ketiga murid tersebut hadisnya disebarkan kepada beberapa guru Imam Muslim.

No	Penilai	Ṣīgāt
1	Al-Ḍahabī	حافظ, ثبت

⁷⁸Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 2:358.

⁷⁹Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 7 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 58; Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 21 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 305.

⁸⁰Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 10 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 639.

2	Abū Ḥātim al-Rāzī	امام اهل زمانه
3	Al-Nasā'ī	صدوق
4	Muhammad bin Aḥmad bin Bilāl ⁸¹	احفظ
5	Yaḥyā bin Ma'īn ⁸²	لا بأس

Tabel 3. 10 Penilaian Abdullāh bin Sa'īd

Abdullāh bin Sa'īd sebagai perawi hadis-hadis Waki' terekam dalam *Tahzīb*-nya ibn Ḥajar al-Asqalānī,⁸³ *Tahzīb al-Kamāl*-nya al-Mizzī,⁸⁴ *Tāriḫ Dimasyq*-nya ibn Asākir,⁸⁵ dan *Magānī al-Akhyār*-nya Badruddīn al-Ainī.⁸⁶ Catatan menarik tentang Abdullāh bin Sa'īd diberikan oleh Yaḥyā bin Ma'īn, meskipun beliau adalah orang yang terpercaya sebagai perawi, namun kebanyakan hadis-hadis yang diriwayatkannya bersumber kepada perawi ḍa'īf.⁸⁷ Komentar dari Yaḥyā bin Ma'īn tidak berlaku pada hadis tentang sastra mengingat penilaian para ahli hadis terhadap sumber sebelumnya, Wakī bin al-Jarāḥ, merupakan perawi yang dapat

⁸¹Syamsyuddīn Muḥammad bin Usmān al-Ḥāhabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 12 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 182.

⁸²Sulaimān Khalaf Sa'd bin Ayyūb al-Bājī al-Mālikī Abū al-Wālid, *Al-Ta'dīl wa Tajrīh liman Ḥaraja anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2 (t.p: t.p, 2010), 942.

⁸³Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 5:208.

⁸⁴Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 15:27.

⁸⁵Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfi'ī, *Tāriḫ Madīnah Dimasyq*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 66.

⁸⁶Badruddīn al-Ainī, *Magānī al-Akhyār fī Syarḥ Usāmā Rijāl Ma'ānī al-Asār* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 95.

⁸⁷Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 15:29.

dipercaya. Disamping itu, penilaian oleh para ahli hadis lainnya terhadap sosok Abdullāh bin Sa'īd dapat menjadi penguat.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Wakī	Kūfah, Baṣrah	196	51/54
5	Abdullah bin Sa'īd	Kūfah	257	61
6	Muslim	Naisyābūrī	261	4

Tabel 3. 11 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198a

Abdullāh bin Sa'īd, sendiri memiliki nama asli Abdullāh bin Sa'īd bin Ḥuṣain bin Qais bin Bakr bin Wahab bin Umrul Qais bin al-Ḥārīs bin Mu'āwīyyah dan lebih dikenal dengan nama Abdullāh bin Sa'īd al-Kindī.⁸⁸ Seorang perawi yang berasal dari Kūfah yang memiliki nama *laqab* al-Asyaj. Beliau lahir pada malam wafatnya Yaḥya bin Zakariyā bin Abī Zāidah, yaitu 183 H dan wafat pada tahun 257 H.⁸⁹ Sedangkan menurut ibn Ḥajar al-Asqalānī, Abū Sa'īd al-Asyaj wafat saat usia 57 tahun.⁹⁰

Abdullah bin Sa'īd, ulama yang lahir pada tahun 183 merupakan perawi yang memiliki jarak umur dengan Imam Muslim

⁸⁸Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:365.

⁸⁹al-Ṣiqāt li ibn Ḥibbān, 8, 365 Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddiṣihā wa ḏikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 5:19; Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Ja'fī al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 8 (ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009), 273; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:365.

⁹⁰Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:497.

21 tahun, namun jarak wafat diantara keduanya hanya terpaut 4 tahun. Selanjutnya, Imam Muslim mendapatkan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela dari Abū Kuraib. Rekaman *Ṣaḥīḥ Muslim*, Abū Kuraib mendapatkan hadis dari Abū Mu'āwiyah. Ketersambungan antara Abū Mu'āwiyah dengan Abū Kuraib terkonfirmasi dalam *Tahzīb*-nya Ibn Ḥajar al-Asqalānī,⁹¹ *Tahzīb*-nya al-Mizzī,⁹² dan *Siyar A'lām al-Nubalā'*-nya al-Ḍahabī.⁹³ Menurut Ibn Ḥibbān,

Abū Mu'āwiyah sendiri adalah penduduk Kūfah dan hidup sekitar tahun 113-195 H.⁹⁴ Adapun ketersambungan Abū Kuraib dengan Abū Mu'āwiyah dan Imam Muslim terkonfirmasi pada beberapa sumber *rijāl*.⁹⁵ Sumber-sumber tersebut juga menginformasikan bahwa penilaian ulama mengenai sosok yang berasal dari Kūfah dan hidup sekitar tahun 161-248 H ini semuanya sepakat atas kredibilitasnya sebagai seorang perawi hadis.

⁹¹Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 9 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 120.

⁹²Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 25:127.

⁹³Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:74.

⁹⁴Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 7:442.

⁹⁵Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 9 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 342; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 27 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 245. Dalam catatannya, Abū Kuraib menerima hadis di Kūfah dari beberapa guru, diantaranya adalah Ḥafṣ bin Giyās, Abū Mu'āwiyah, Waki' dan sebagainya. Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfi'ī, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, vol. 55 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 52.

Demikian, ketika Abū Mu’āwiyah wafat, maka usia Abū Kuraib sekitar 34 tahun, meskipun jarak wafat keduanya sekitar 53 tahun.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḥakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A’asy	Kūfah	145/148	44/47
4	Abū Muāwiyah	Kūfah	194/195	47/48
5	Abū Kuraib	Kūfah	248	53
6	Muslim	Naisyābūrī	261	4

Tabel 3. 12 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198b

Jalur Abū Mu’āwiyah sendiri juga diterima oleh Imam Muslim tidak hanya melalui Abū Kuraib dan Abdullāh bin Sa’īd, melainkan juga berasal dari Abū Bakar bin Abī Syaibah, pemilik dari *Muṣannaf ibn Abī Syaibah*. Adapun jarak wafat antara keduanya; Abī Syaibah dengan Imam Muslim adalah 26 tahun. Demikian, jarak Abī Syaibah dengan guru Imam Muslim lainnya, seperti Abū Kuraib dan Abdullāh bin Sa’īd, terdekat. Bahasa lainnya, hadis no 4198, para perawi atas Imam Muslim jarak waktu yang terpendek adalah jalur Abī Syaibah.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḥakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A’asy	Kūfah	145/148	44/47
4	Abū Muāwiyah	Kūfah	194/195	47/48
	Ḥafṣ	Kūfah, Baṣrah	195	47
5	Ibn Abī Syaibah	Kūfah	235	40
6	Muslim	Naisyābūrī	261	26

Tabel 3. 13 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4198c

Selanjutnya, sumber yang merekam hadis sastra tercela adalah *Jāmi' al-Tirmīzī*. Sumber tersebut memiliki rangkaian sanad Isā bin Usmān bin Isā al-Ramlī → Yaḥyā bin Isā al-Ramlī → al-A'masy → Abī Ṣāliḥ → Abī Hurairah. Yaḥyā bin Isā al-Ramlī bermukim di Ramlah, Irak dan Kūfah serta wafat pada tahun 201 H. Identitas Yaḥya bin Isā tidak begitu melimpah dalam kitab-kitab biografi. Beliau secara singkat dibahas dalam kitab biografi: *Tahzīb al-Kamāl*-nya al-Mizzī dan *Tāriḫ al-Kabīr*-nya Bukhārī.

Yaḥya bin Isā dalam kitab *Tāriḫ al-Kabīr* dijelaskan secara singkat sebagai orang Kufāh dan mendengarkan hadis dari Sufyān al-Ṣaurī.⁹⁶ Sedangkan dalam *Tahzīb*-nya al-Mizzī, selain mendapatkan hadis dari Sufyān, beliau juga mendapatkannya dari Al-A'masy.⁹⁷ Data dari al-Mizzī ini juga diperkuat data dari kitab *Tahzīb*-nya al-Ḍahabī.⁹⁸ Meski mendapatkan dari dua guru, hadis tentang sastra beliau dapatkan dari Al-A'masy. Hal itu sebagaimana yang tercatat dalam kitab sunannya al-Tirmīzī.⁹⁹

Kredibilitas Yaḥyā bin Isā tergambarkan di dalam *Tahzīb*-nya al-Mizzī sebagai perawi yang dinilai variatif. Seperti Yaḥya bin Ma'īn menilai sebagai *laisā bi sya'i*, al-Ajlī menilainya *siqqat*, dan

⁹⁶Bukhārī, *Kitāb al-Tāriḫ al-Kabīr*, 2009, 8:296.

⁹⁷Jamāluddin Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 31 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 488.

⁹⁸Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 10 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 21–22.

⁹⁹Hadis No. 2852, 5, 141

Nasā'i sebagai *laisa bi al-Qawi*.¹⁰⁰ Penilaian tersebut menunjukkan Yahyā bin Isā kredibilitasnya diragukan. Diragukan karena kedua penilaian menunjukkan *jarh*, namun dalam peringkat 4-6, sedangkan satu penilaian merupakan *ta'dil* namun bukan yang paling tinggi.¹⁰¹ Keraguan atas kredibilitasnya kemungkinan diakibatkan tidak *masyhūrnya* Yahya bin Isā. Ketidakmasyhuran Yahyā bin Isā juga bisa didasarkan bahwa beliau bukanlah perawi hadis yang memiliki jumlah periwayatan yang banyak. Pencarian menggunakan *software* Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam menunjukkan Yahyā bin Isa hanya meriwayatkan 9 hadis yang tersebar didalam Muslim 1, Abī Dāud 1, Tirmīzī 3 dan Ibn Mājah 4.

Posisi Yahya bin Isā juga dialami oleh Isā bin Usmān bin Isā al-Ramlī. Mereka berdua merupakan dua saudara yang meriwayatkan hadis dalam jumlah sedikit. Jika Yahya bin Isā meriwayatkan total 9 hadis, maka Isā bin Usmān bin Isā al-Ramli meriwayatkan hadis hanya berjumlah 2 dan salah satunya adalah hadis tentang sastra adalah sesuatu yang tercela.¹⁰²

Menurut *Tahzīb*-nya al-Mizzī, Isā bin Usmān mendapatkan hadis hanya dari saudaranya, Yahyā bin Isā. Meskipun mendapat dari satu sumber dan meriwayatkan 2 hadis, beberapa perawi, bahkan para penulis karya-karya kitab hadis meriwayatkan hadisnya. Misalnya, al-Tirmīzī dan Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī.

¹⁰⁰Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 31:488.

¹⁰¹Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 45–68.

¹⁰²Ensiklopedia hadis kitab 9 imam.

Sedangkan untuk kredibilitasnya, hanya penilaian dari al-Nasā' terekam sebagai perawi hadis yang *ṣāliḥ*. Adapun tahun wafatnya berjarak 50 tahun dari gurunya, Yaḥyā bin Isā, tepatnya pada tahun 251 H.¹⁰³

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Zakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Yaḥyā bin Isā al-Ramlī	Kūfah	201	56/59
5	Isā bin Uṣmān bin Isā al-Ramlī	Kūfah	251	50
6	Tirmīzī	Tirmīz	279	28

Tabel 3. 14 Jāmi' al-Tirmīzī hadis no. 2797

Abū Dāud al-Sijistānī (202-275 H), pengarang kitab *Sunan Abī Dāud*, meriwayatkan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela dalam kitabnya berjumlah 1 hadis, yaitu hadis bernomor 5009. Hadis tersebut beliau rekam dengan rangkaian sanad Abū al-Walīd al-Ṭayālīsī → Syu'bah → al-A'masy → Abī Ṣāliḥ → Abī Hurairah. Abū al-Walīd al-Ṭayālīsī memiliki nama asli Hisyām bin Abd al-Malik al-Bāhilī.

Tahzīb al-Kamāl karya al-Mizzī (654-742H) merekam Hisyām mendapatkan hadis dari beberapa guru, salah satunya adalah Syu'bah bin al-ḥajjāj. Menurut sebuah riwayat yang ada dalam *Tahzīb*, Hisyām selalu menuliskan sesuatu yang didengar atau

¹⁰³Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā'i al-Rijāl*, vol. 22 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 635.

dilihat dari Syu'bah.¹⁰⁴ Hisyam yang wafat pada tahun 227 H dan terbiasa menuliskan sesuatu yang didengarkan dari para guru-gurunya,¹⁰⁵ menunjukkan tradisi menulis pada tahun tersebut sudah berkembang pesat. Tradisi tulis menulis pengetahuan tidak hanya pada hadis. Pada masa tersebut, hidup beberapa sastrawan yang giat mengkodifikasi sastra-sastra *jāhiliyyah*, seperti Abu Amr al-Syaibānī (w. 213 H), al-Aṣmā'ī (w. 215 H), Ibn al-Sikkit (w. 245 H) dan Abū Fajar al-Aṣfihānī (w. 245 H).¹⁰⁶

Jika Hisyām wafat pada tahun 227 H, sedangkan guru atau perawi sebelumnya, Syu'bah bin al-Ḥajjāj wafat pada tahun 163-165 H, maka jarak wafat di antara keduanya sekitar 60 tahun. Namun, Hisyām sendiri lahir pada tahun 133,¹⁰⁷ sehingga jarak usia mereka berdua hanya 33 tahun. Jarak wafat Syu'bah dengan al-Ṭayālīsī terlalu jauh, namun jarak usia mereka sekitar 30 tahun. Adapun jarak wafat Abū al-Walīd al-Ṭayālīsī dengan Abū Dāud al-Sijistānī sekitar 48 tahun. Namun, jarak usia antara mereka berdua adalah 25 tahun, sehingga jarak waktu yang dapat diterima untuk dikatakan sebagai waktu yang semasa antara kedua perawi.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
----	-------------	------	-------------	---------

¹⁰⁴Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-Ḥābi, *Taḥḥīb Tahḥīb al-Kamāl fī Asmā' i Rijāl*, vol. 4 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 2003), 227–229.

¹⁰⁵Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 8:195; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 7:571.

¹⁰⁶Marzuki Mustamar, “KODIFIKASI SASTRA ARAB PERIODE KLASIK (JAHILY),” *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 1, no. 1 (15 Oktober 2011): 66.

¹⁰⁷Mizzī, *Taḥḥīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, t.t., 30:231.

1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Syu'bah	Başrah	163	18/22
5	Abū al-Walīd al-Ṭayālīsī	Başrah	227	60
6	Abū Dāud al- Sijistānī	Başrah	275	48

Tabel 3. 15 Sunan Abī Dāud hadis no 5009

Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān, kitab karya Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu'āz bin Ma'bad bin Saḥīd, yang lebih dikenal dengan nama Ibn Ḥibbān, seorang ulama yang hidup sekitar tahun 280-354 H. *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān* merekam hadis sastra tercela dengan rangkaian sanad hadis al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥī → Musaddad bin Musarhad → Abū Mu'āwiyah → al-A'masy → Abī Ṣāliḥ → Abī Hurairah. Jalur ini, setidaknya sampai Abū Mu'āwiyah sudah terekam dalam beberapa sumber sebelumnya. Adapun murid Abū Mu'āwiyah yang berperan menyebarkan hadis adalah Musaddad bin Musarhad.

Musaddad bin Musarhad merupakan ulama Başrah hidup sekitar 150-228 H. Ketersambungan antara Musaddad bin Musarhad dengan Abū Mu'āwiyah dan al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥī terkonfirmasi pada beberapa sumber *rijāl*.¹⁰⁸ Sumber-sumber

¹⁰⁸Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, t.t., 27:445; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 10:98; Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basīfī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, vol. 9 (India: al-Ma'ārif al-Usmānī, 1973), 200; Abū Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad al-Ḍahabī, *Kitāb Tażkirah al-Ḥufāẓ*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), 177.

tersebut menginformasikan bahwa Musaddad bin Musarhad memiliki penilaian kredibel sebagai perawi hadis. Adapun Ibn Ḥibbān mendapatkan hadis dari al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥi di Baṣrah. Bahkan dalam terjemahan Ibn Ḥibbān, al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥi adalah guru pertama beliau di Baṣrah dalam mendengarkan hadis.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Ḍakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Abū Muāwiyah	Kūfah	194/195	47/48
5	Musaddad bin Musarhad	Baṣrah	228	34/35
6	al-Faḍl bin al- Ḥubāb al-Jamḥi	Baṣrah	304	76
7	Muḥammad bin Ḥibbān	Basat	354	4

Tabel 3. 16 Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān hadis no 5896

Ibn Ḥibbān sendiri meriwayatkan dari sang gurunya tersebut sebanyak 747 hadis.¹⁰⁹ al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥi merupakan ulama yang lahir pada tahun 207 H dan wafat di Baṣrah pada tahun 304 H, selain dikenal sebagai perawi hadis, juga dikenal sebagai ahli syi'ir, bahasa dan *nasab*.¹¹⁰ Meskipun jarak wafat antara Musaddad

¹⁰⁹ 'Alā' al-Dīn bin Balbān al-Fārisī, *Al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Tāṣīl, 2014), 31,47.

¹¹⁰ Khairuddīn al-Ziriklī, *Al-A'lām: Qāmus Tarājim li Asyhur al-Rijāl wa al-Nisā' min Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Musyasyriqīn*, Cet. 15, vol. 5 (Beirūt: Dār al-Ilmi li al-Malāyīn, 2015), 148; Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūzābādī, *Al-Bulagah fī Tarājim A'immah al-Naḥw wa al-Lughah*, ed. oleh Muḥammad al-Miṣr (Damaskus: Dār al-Sa'd al-Dīn, 2000), 231; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 9:8-9; Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Bugyah al-Wū'ah*

bin Musarhad dengan al-Faḍl bin al-Ḥubāb al-Jamḥi sekitar 34 tahun, namun jarak umur mereka berdua sekitar 21 tahun.

Hadis selanjutnya adalah hadis 5898 dengan rangkaian sanad Abū Arūbah → Bisyr bin Khālid → Muḥammad bin Ja'far → al-A'masy → Abī Šāliḥ Žakwān → Abī Hurairah. Rangkaian jalur periwiyatan ini menimbulkan problematika terhadap hubungan Muḥammad bin Ja'far dengan al-A'masy. Sumber-sumber *rijāl* tidak ada satu pun yang menginformasikan hubungan tersebut, hal ini juga diperkuat analisis pada hadis-hadis sebelumnya, bahwa Muḥammad bin Ja'far atau Gundar meriwayatkan dari Syu'bah. Demikian, dapat dipastikan bahwa jalur ini menyembunyikan nama Syu'bah sebagai perawi hadis. Adapun ketersambungan Muḥammad bin Ja'far dengan Bisyr bin Khālid terkonfirmasi.

Bisyr memiliki nama lengkap Bisyr bin Khālid al-Askarī Abū Muḥammad al-Farāiḍ, ahli hadis yang bermukim di Basrah. Al-Mizzi menjelaskan beliau berguru kepada Muḥammad bin Ja'far atau Gundar.¹¹¹ Bisyr merupakan seorang perawi yang hidup di wilayah Baṣrah. Sumber *rijāl*, Bisyr tidak disebutkan tahun kelahirannya, hanya tahun wafatnya, yaitu tahun 255 H dan menurut pendapat Ibrāhīm bin Muḥammad al-Kindī pada tahun 253 H.¹¹²

Hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela diperoleh Bisyr dari Gundar, jika sang guru wafat pada tahun 190 dan muridnya

fi Ṭabaqāh al-Luguwīyyīn wa al-Nuḥāh, ed. oleh Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 2 (tp: Isā al-Bāb al-Ḥalbī, t.p), 245.

¹¹¹Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā' i al-Rijāl*, 1992, 2:117.

¹¹²Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl*, 2:117.

wafat pada tahun 253-255, maka jarak wafat diantara keduanya sekitar 65 tahun. Umur Bisyr dan tahun lahirnya yang tidak diketahui secara pasti, memungkinkan menarik hipotesa dengan dasar 65 tahun adalah rentang waktu yang memungkinkan pertemuan diantara keduanya terjadi ketika Bisyr sudah remaja. Hipotesa ini bisa jadi benar dan salah, jika ditemukan data akurat tentang tahun kelahiran atau umur Bisyr.

Adapun penilaian para ulama terhadap sosok Bisyr secara umum mengakui kredibilitasnya sebagai perawi hadis. Bisyr dalam pandangan Ibn Hajar merupakan perawi *ṣiqāṭ*.¹¹³ Sedangkan menurut Ibn Hātim dinilai sebagai *ṣyaiḥ* dan Nasā'i sebagai perawi *ṣiqāṭ*.¹¹⁴ Adapun menurut Ibn Hībbān sendiri, Bisyr merupakan perawi *mustaqīm al-ḥadīṣ* dalam jalur periwayatan Syu'bah kepada al-A'masy.¹¹⁵ Melihat penilaian tersebut, maka kredibilitas Bisyr bin Khālid sebagai perawi hadis terpercaya. Hadis kemudian disebarkan oleh Abū Arūbah sehingga sampai kepada Ibn Hībbān.

Abū Arūbah bernama asli Ḥusain bin Muḥammad bin Abī Ma'syar Maudūd al-Silmī al-Jazarī al-Ḥaranī. Beliau lahir setelah tahun 220 H dan baru mendapatkan atau belajar hadis pada tahun 236 H. Jika perawi sebelumnya, Bisyr bin Khālid al-Askarī Abū Muḥammad al-Farāīḍ wafat sekitar tahun 253 H, maka pertemuan mereka terjadi diantara 17 tahun wafatnya Bisyr. Abu Arūbah

¹¹³Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:169.

¹¹⁴Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl*, 118.

¹¹⁵Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāṭ*, 1973, 8:145.

merupakan sosok muḥaddiṣīn yang dikenal dekat dengan pemerintahan, terutama pada masa dinasti Umayyah.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abū Hurairah	Madīnah	57	
2	Abī Ṣāliḥ Żakwān	Madīnah	101	44
3	Al-A'masy	Kūfah	145/148	44/47
4	Syu'bah	Başrah	163	18/22
5	Muḥammad bin Ja'far	Başrah	193	30
6	Bisyr bin Khālid	Başrah	253-255	60-62
7	Abū Arūbah	Ḥarān	318	65-67
8	Muḥammad bin Ḥibbān	Basat	354	36

Tabel 3. 17 Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān hadis no 5898

Abū Arūbah dikenal sebagai ulama yang dekat dengan pemerintah serta sekterian, tetapi tiap kali ada konflik Sekterian, beliau lebih memilih untuk menjauh. Oleh karena itu, Ahmad Hakim menilai beliau sebagai perawi yang ṣābit serta memiliki hafalan yang bagus.¹¹⁶ Aḥmad bin Ḥibbān memasukkan nama Abū Arūbah sebagai perawi ṣiqat dalam karya lainnya, *al-Ṣiqāt li Ibn Ḥibbān*.¹¹⁷ Adapun hadis itu diperoleh dari Abū Arūbah ketika melakukan *riḥlah* ke wilayah Ḥarān.¹¹⁸

Demikian jalur riwayat Abī Hurairah yang mana semuanya sanad tersambung dan sebagian besar menunjukkan perawinya dinilai kredibel oleh ulama *jarḥ wa ta'dīl*. Ada jalur yang

¹¹⁶Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-Żahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 14 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 510–511.

¹¹⁷Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān, *Ṣiqāt ibn Ḥibbān*, Juz 8, 189 dalam *Al-Maktabah al-Syamilah*.

¹¹⁸Balbān al-Fārisī, *Al-Iḥsān fi Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān*, 1:37.

menyelam, namun dengan pembacaan hadis tersebut, jalur tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara keseluruhan.

B. Jalur Sa'd bin Abi Waqqas

Penelusuran hadis atau *takhrīj* memperlihatkan Sa'd bin Abi Waqqas sebagai perawi kedua yang memiliki jumlah hadis terbanyak dalam koleksi hadis. Sa'd bin Abi Waqqas tercatat sebanyak 25 hadis yang direkam oleh apk. *Jawāmi' al-Kalim* 4.5. Adapun dalam penelitian ini memfokuskan kepada hadis yang berjumlah 12 dan tersebar dalam 7 sumber kitab hadis.

No	Sumber	Redaksi Hadis	No Hadis
1	<i>Musnad Abi Dāud al-Tayālisī</i>	حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ يُونُسَ بْنَ جُبَيْرٍ يُحَدِّثُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: "لَأَنْ يَمْتَلِي جَوْفُ ابْنِ آدَمَ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا"	197
2	<i>Muṣannaḡ ibn Abi Syaibah</i>	حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "لَأَنْ يَمْتَلِيَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا"	25509
3	<i>Musnad Aḡmad bin Ḥanbal</i>	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، وَحَجَّاجٌ، حَدَّثَنِي شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: "لَأَنْ يَمْتَلِيَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا"	1444

4		<p>حَدَّثَنَا حَسَنٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ سَعْدِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: " لِأَنَّ بِمَتَلَيْ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيَهُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا "</p>	1445
5		<p>حَدَّثَنَا بَهْزٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا وَدَمًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا "</p>	1473
6		<p>حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا "</p>	1506
7	<i>Musnad Abī Ya' lā al- Mauṣilī</i>	<p>حَدَّثَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يُرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا "</p>	788
8		<p>حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ النَّكْرِيُّ، حَدَّثَنَا بَهْزٌ بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " لِأَنَّ يَمْتَلِيَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَ شِعْرًا "</p>	807

9		<p>حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَيْضًا، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ يُونُسَ بْنَ جُبَيْرٍ يُحَدِّثُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ سَعْدِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	808
10	<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	<p>حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَحُمَيْدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ، عَنْ سَعْدِ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	2261
11	<i>Jāmi' al-Tirmizī</i>	<p>حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، أَحْبَبَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	2798
12	<i>Sunan Ibn Mājah</i>	<p>حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، وَحُمَيْدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنِي قَتَادَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: " لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا "</p>	3758

Tabel 3. 18 *Takhrīj al-Ḥadīṣ* jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ

Musnad Ṭayālisī, karya Sulaimān bin Dāud bin al-Jārūdi al-Ṭayālisī, ahli hadis lahir pada tahun 133 H dan wafat di Baṣrah pada tahun 202-204 H,¹¹⁹ memiliki satu jalur periwayatan hadis melalui jalur Syu'bah (83-163 H)→Qatādah (61-117 H),¹²⁰ →Yūnus bin Jubair (w. 91 H),¹²¹ →Muḥammad bin Sa'd (w. 81 H),¹²² →Sa'd bin Abī Waqāṣ (w. 55 H). Kitab biografi mencatat jalur tersebut tidak memiliki suatu problem dari ketersambungan sanad dan kualitas perawinya.

Sa'd bin Abī Waqāṣ dan anaknya, Muḥammad bin Sa'd tercatat sebagai penduduk Madinah terekam melakukan perjalanan ke Kūfah, Baṣrah dan sekitarnya pada masa ekspansi wilayah kekuasaan Islam.¹²³ Bahkan, wafatnya Muḥammad bin Sa'd karena dibunuh oleh al-Ḥajjāj bin Yūsuf ketika beliau berada di Kūfah.¹²⁴ Tentunya, pada tahun tersebut posisi Muḥammad bin Sa'd yang tidak asing dengan wilayah Kūfah dan sekitarnya tidak menutup

¹¹⁹Sulaimān bin Dāud bin al-Jārūdi al-Ṭayālisī, *Musnad Abī Dāud al-Ṭayālisī*, ed. oleh Muḥammad bin Abd al-Muḥsin al-Turkī, Cet I, vol. 1 (ttp: Dār al-Hajr, 1999), 18,45.

¹²⁰Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 8 (tpp: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 315–316.

¹²¹Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 11:384; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 32 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 498.

¹²²Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Ja'fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, vol. 1 (tpp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009), 88.

¹²³Hitti, *History of Arabs*, 194; Izzudīn ibn Āṣīr, *Usud al-Gābah fī Ma'rifaḥ al-Ṣahābah*, vol. 1 (tpp: t.p, t.t), 439.

¹²⁴Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 6:221.

kemungkinan untuk bertemu dengan Yūnus bin Jubair. Hal itu juga diperkuat bahwa wafatnya Muḥammad bin Sa'd dengan Yūnus bin Jubair hanya terpaut 10 tahun.

Adapun ketersambungan antara Yūnus bin Jubair dengan Qatādah dan Qatādah dengan Syu'bah, secara tahun tidak ada yang berjarak jauh dan masih sama-sama dari wilayah Basrāh. Jika dilihat dari tahun wafat, jarak antara Qatādah dengan Syu'bah jauh. Ketersambungannya mereka juga terkonfirmasi dalam beberapa sumber *rijāl*.¹²⁵ Jika dilihat dari tahun kelahirannya, maka dua perawi tersebut umurnya terpaut 22 tahun. Begitu pula ketersambungan antara al-Ṭayālīsī, beliau hidup pada tahun 133-204 H sehingga ketika Syu'bah wafat berusia sekitar 27 tahun.

Dalam catatan biografinya, al-Ṭayālīsī berjumpa dengan Syu'bah di Bagdād untuk menimba ilmu pada tahun 157 H atau tiga tahun sebelum wafatnya Syu'bah.¹²⁶ Demikian, data tersebut menunjukkan bahwa al-Ṭayālīsī bertemu dengan Syu'bah ketika usia senja.

¹²⁵Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 8:316; Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basīfī, *Kitāb al-Šiqāt*, vol. 5 (India: al-Ma'arif al-Usmānī, 1973), 322, 554; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 23 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 503; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 32:498; Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 8:402.

¹²⁶Sulaimān bin Dāud bin al-Jārudī al-Ṭayālīsī, *Musnad Abī Dāud al-Ṭayālīsī*, vol. 1 (tt: Dār Hajar, 1999), 19–20.

Syu'bah sendiri, dalam pandangan al-Aṣma'i memuji keluasannya tentang sastra, khususnya sastranya al-Ṭirrimāh,¹²⁷ dimana Syu'bah sebelum menekuni hadis lebih dulu menekuni tentang sastra. Keahlian yang diakui sendiri oleh G.H.A Juynboll dalam artikelnya.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26 tahun
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10 tahun
4	Qatādah	Baṣrah	117	26 tahun
5	Syu'bah	Baṣrah	163	46 tahun
6	Sulaimān bin Dāud al-Tayālisī	Baṣrah	203	

Tabel 3. 19 Musnad Ṭayālisī hadis no 197

Sumber kedua yang merekam hadis sastra tercela adalah *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah*. Hadis no 25509 yang sama dengan jalur Syu'bah (83-160 H) pada *Musnad Ṭayālisī* (w. 204 H), perbedaannya terdapat perawi al-Aswad bin Āmir yang menghubungkan ibn Abī Syaibah (w. 235 H) dengan Syu'bah (83-160 H).

Al-Aswad bin Āmir adalah penduduk Syām yang wafat di Bagdād pada tahun 208 H.¹²⁸ Al-Aswad bin Āmir diidentifikasi

¹²⁷Abd al-Hādī, *Ṭabaqāt Ulamā'i al-Hadīṣ*, 1:295.

¹²⁸Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:102; Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 1:448.

wafat pada usia 88 tahun, demikian beliau lahir sekitar tahun 120 H dan usianya terpaut sekitar 37 tahun dengan Syu'bah.¹²⁹ Al-Aswad bin Āmir juga tercatat lahir di Syam dan wafat di Bagdād. Secara geografis, berdampingan dengan kota gurunya.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Başrah	117	26
5	Syu'bah	Başrah	160	43
6	Al-Aswad bin Āmir	Syām Bagdād	208	48
7	Ibn Abī Syaibah	Kūfah	235	27

Tabel 3. 20 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25509

Hadis selanjutnya yang ada dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* tercatat dengan no 1444. Imam Aḥmad mendapatkan hadis ini dari dua gurunya, yaitu Muḥammad bin Ja'far (w. 193 H) dan Ḥajjaj bin Muḥammad (w. 206/9) → Syu'bah (83-163 H) → Qatādah (61-117 H) → Yūnus bin Jubair (w. 91 H), → Muḥammad bin Sa'd (w. 81 H) → Sa'd bin Abī Waqāṣ (w. 55 H). Demikian, jalur periwayatan hadis no. 1444 hampir sama dengan jalur periwayatan hadis no. 10010 dengan perbedaan adanya Ḥajjāj bin Muḥammad sebagai nara hubung antara Syu'bah dengan Imam Aḥmad bin Ḥanbal.

¹²⁹Dalam kitab tersebut juga teridentifikasi bahwa ibn Abī Syaibah sebagai salah satu penyebar hadisnya al-Asad bin Āmir. Lih. Basitī, *Kitāb al-Šiqāt*, 1973, 8:130.

Catatan *Tārīkh Bagdād*, Muḥammad bin Ḥajjāj melakukan perjalanan dari Kūfah ke beberapa wilayah, bahkan sampai ke Baṣrah dilakukan berumur 60 tahun.¹³⁰ Usia yang sudah terbilang memasuki masa senja. Catatan lainnya dari *Tārīkh Bagdād* bahwa Ḥajjāj bin Muḥammad ketika pindah ke kota Bagdād dan wafat di kota tersebut, beliau mengalami masa hafalan yang berkurang atau berubah.¹³¹ Namun beberapa ahli *jarḥ* seperti Tirmīzī,¹³² Alī bin al-Madīnī, al-Nasā’i,¹³³ al-Mizzī,¹³⁴ menilai sebagai perawi yang *ṣiqqāt*. Sedangkan menurut Aḥmad bin Ḥanbal sendiri, gurunya tersebut adalah perawi yang *dābit* dan konsisten antar huruf yang disampaikannya.¹³⁵

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa’d bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa’d	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Baṣrah	117	26
5	Syu’bah	Baṣrah	163	18/22

¹³⁰Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānīhā al-Ulamā’ min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 8 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 237.

¹³¹Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:189.

¹³²Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānīhā al-Ulamā’ min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 8:238.

¹³³Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 2:181.

¹³⁴Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, vol. 5 (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1992), 456.

¹³⁵Zahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 9:448.

6	Muḥammad bin Ja'far	Baṣrah	193	30
	Ḥajjāj bin Muḥammad	Kūfah, Baṣrah, Bagdād,	206/9	43
7	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	35-48

Tabel 3. 21 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1444

Hadis selanjutnya adalah no. 1445 yang memiliki jalur periwayatan Ḥasan (w. 209 H) → Ḥammād bin Salamah (90-167) → Qatādah (61-117 H) → Umar bin Sa'd bin Mālik (23-65 H) → Sa'd bin Abī Waqāṣ (w. 55 H). Hadis no. 1445 memiliki jalur yang berbeda, baik dari hadis no. 1444 dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* maupun hadis no. 197 dalam *Musnad Ṭayālisī*, meskipun bersumber sama dari sahabat Sa'd bin Abī Waqāṣ.

Jalur di atas memunculkan perawi kontroversi, khususnya di kalangan Syiah, pada sosok Umar bin Sa'd bin Mālik. Sebagai seorang anak, Umar bin Sa'd ketersambungan dengan perawi sebelum dan sesudahnya tercatat dalam beberapa literatur *rijāl*.¹³⁶ Namun, bagi kalangan Syi'ah tidak mengakui sebagai perawi *ṣiqqāt* dikarenakan perannya dalam peristiwa pembunuhan Ḥusain dimana beliau merupakan panglima tentara dan yang memberikan instruksi untuk membunuh Ḥusain.¹³⁷

¹³⁶Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfi'ī, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, vol. 45 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 37; Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 7 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 396; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 21:356.

¹³⁷Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 21:356.

Berbeda dengan kelompok Syi'ah, menurut al-Ijlī dan Yahya bin Ma'īn, beliau termasuk perawi *siqqāt*. Kontroversi Umar bin Sa'd dalam kapasitasnya sebagai perawi, penulis cenderung untuk mengikuti penilaian terakhir mengingat penilaian keadilan perawi harus dilepaskan dari bayang fanatisme golongan dan kelompok. Demikian, kajian mengenai kredibilitas sebagai perawi hadis harus dipisahkan dengan keterkaitan peristiwa terbunuhnya Hasan dan Husain. Peristiwa yang kemudian dikenal dengan peristiwa Karbala.

Hubungan Umar bin Sa'd dan Qatādah tidak ada persoalan dalam ketercatatannya dalam beberapa literatur *rijāl* serta untuk wilayahnya. Namun, untuk waktu yang perlu dipertanyakan. Qatādah yang wafat pada tahun 117 H, berjarak sekitar 52 tahun. Lebih jauh, data kelahiran Qatādah yang menunjukkan tahun 61H mempunyai arti bahwa ketika Umar bin Sa'd meninggal (65 H), beliau baru berusia sekitar 4 tahun.¹³⁸ Sebuah umur yang belum memenuhi persyaratan untuk perawi,¹³⁹ disamping keraguan atas kualitas pemahaman yang didengarkannya.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Umar bin Sa'd	Madīnah-Kūfah	65	10
3	Qatādah	Başrah	117	52
4	Ḥammād bin Salamah	Başrah	167	50
5	Ḥasan	Bagdād	209	42
6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	32

¹³⁸Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:186.

¹³⁹Ṭaḥan, *Taisīr Mustalah al-Ḥadīs*, 182.

Tabel 3. 22 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1445

Ketersambungan berikutnya adalah Ḥammad bin Salamah dengan perawi sebelumnya, Qatādah dan perawi sesudahnya, Ḥasan. Ketersambungan ketiganya tercatat dalam *al-Kāmil*-nya Ibn Addī,¹⁴⁰ *Tahzīb al-Kamāl*,¹⁴¹ *Tahzīb al-Tahzīb*.¹⁴² *Tārīkh Bagdād*,¹⁴³. Jarak wafat antara Ḥammād dan Qatādah berkisar 50 tahun, namun dilihat dari tahun kelahirannya Ḥammād, maka usia mereka berjarak hanya sekirtar 30 tahun.

Catatan lainnya, Ḥasan menetap di Khurasān selama kepemimpinan khalifah Hārūn al-Rasyīd dan pindah ke Bagdād pada masa al-Ma'mūn (198-218 H). Catatan perjalanan Ḥasan sebelum tahun 198 H belum dapat ditemukan secara pasti oleh penulis, namun literatur seperti *Tārīkh Bagdād* mencatat bahwa beliau pernah menjabat sebagai Qāḍī untuk wilayah al-Mauṣil dan

¹⁴⁰Abī Aḥmad bin Abdillāh bin Adī, *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 253.

¹⁴¹Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 7:256–357.

¹⁴²Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 3 (ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t), 11.

¹⁴³Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 7 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 426.

Ḥims.¹⁴⁴ Demikian, bahwa Ḥasan hidup tidak hanya di Khurasān dan Bagdād saja, bahkan beliau wafat di wilayah al-Ra’i.¹⁴⁵

Hadis selanjutnya adalah no. 1437 yang memiliki jalur periwayatan Bahz (w. 197 H) → Syu’bah (83-163 H) → Qatādah (61-117 H) → Yūnus bin Jubair (w. 91 H), → Muḥammad bin Sa’d (w. 81 H) → Sa’d bin Abī Waqāṣ (w. 55 H). Jalur ini bukanlah jalur baru karena sudah ada pada jalur hadis no. 197 dalam *Musnad Tayālīsī*, hadis no 25509 dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* dan hadis no. 1444 pada *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*. Adapun ketersambungan Bahz dengan Syu’bah dan Aḥmad bin Ḥanbal tercatat dalam literatur literatur klasik, seperti *Tahzīb al-Tahzīb*,¹⁴⁶ *Tahzīb al-Kamāl*,¹⁴⁷ *Ṣiqāt ibn Ḥibbān*,¹⁴⁸ *Siyar A’lām al-Nubalā’i*,¹⁴⁹ dan *Mīzān al-I’tidāl*.¹⁵⁰

¹⁴⁴Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḏikr Quṭānīhā al-Ulamā’ min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 7 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 427–428.

¹⁴⁵Muḥammad bin Ismāīl bin Ibrāhīm al-Ja’fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 2 (ttp: Al-Ma’ārif al-Uṣmānī, 2009), 306.

¹⁴⁶Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 1 (ttp: Mu’assah al-Risālah, t.t), 436.

¹⁴⁷Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, vol. 4 (Beirūt: Mu’assah al-Risālah, 1992), 457–458.

¹⁴⁸Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:155.

¹⁴⁹Žahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 9:192.

¹⁵⁰Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Žahabī, *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995), 353.

Bahz, atau nama lengkapnya Bahz bin Asad al-Amī Abū al-Aswad al-Baṣarī, meski tercatat dalam banyak literatur klasik, namun informasi mengenai dirinya begitu minim. Secara umum, literatur-literatur itu hanya menjelaskan guru dan muridnya secara singkat, kualitasnya sebagai perawi yang secara umum dinilai *ṣiqqāt* dan *dābit*. Selain itu, tidak ada informasi mengenai tahun kelahiran, kehidupannya, pekerjaannya.

Informasi lainnya yang termuat adalah perbedaan pendapat mengenai tahun kematiannya, antara 97-201 H. Adapun wilayah mukimnya, tidak ada literatur yang menginformasikan kecuali keterangan *Jawāmi al-Kalim*, 4.5 yang menyebutkan di wilayah Basrah. Demikian, jarak wafat antara Bahz dengan gurunya, Syu'bah sekitar 34-38 tahun, sedangkan dengan Aḥmad bin Ḥanbal adalah 40-44 tahun. Sedangkan secara geografis, Bahz dan Syu'bah masih dalam wilayah sama. Wilayah yang memang menjadi salah satu tujuan Imam Aḥmad untuk mencari hadis.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Baṣrah	117	26
5	Syu'bah	Baṣrah	163	18/22
6	Bahz	Baṣrah	197	34
7	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	40-44

Tabel 3. 23 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1473

Hadis selanjutnya adalah hadis no. 1506. Hadis tersebut memiliki jalur yang sama dengan hadis sebelumnya, 1473 dan hadis

yang terkait. Perbedaan hadis no. 1506 terletak pada perawi Yaḥyā yang menjembatani Syu’bah dan Aḥmad bin Ḥanbal. Yaḥya yang dimaksud dalam jalur hadis adalah Yaḥya bin Sa’īd bin Farūkh, atau yang dikenal dengan nama Yaḥya bin Sa’īd al-Qaṭṭān. Seorang perawi hadis dari Baṣrah, lahir sekitar tahun 120 H.

Ketersambungan antara Yaḥya dengan Syu’bah dan Aḥmad bin Ḥanbal tercatat dalam literatur klasik Islam. Bahkan, dalam beberapa hadis, guru-gurunya, khususnya Syu’bah dan Mu’tamar, meriwayatkan hadis darinya¹⁵¹ Demikian, bahwa ketika beliau lahir, gurunya, Syu’bah, baru berusia sekitar 37 tahun. Jarak usia yang tidak terlalu jauh, begitu juga dengan tahun wafat mereka berdua berjarak sekitar 35 tahun.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa’d bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa’d	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Baṣrah	117	26
5	Syu’bah	Baṣrah	163	18/22
6	Yaḥyā bin Sa’īd	Baṣrah	197	34
7	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	44

Tabel 3. 24 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 1506

¹⁵¹Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisiha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā’ min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 14 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 135; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 11:190; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, t.t., 31:330,332; Žahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 9:176.

Jarak yang tidak terlalu jauh membawa waktu yang lama bagi Yahya bin Sa'īd untuk menimba ilmu kepada perawi sebelumnya. Tercatat dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'*, bahwa Yahya bin Sa'id menimba kepada Syu'bah selama 20 tahun.¹⁵² Waktu yang lama menimba ilmu tersebut juga didukung fakta bahwa keduanya berasal dari satu wilayah, Baṣrah sehingga peluangnya sangat terbuka. Adapun jarak wafat antara Yahya dengan Ahmad bin Ḥanbal sekitar 44 tahun, begitu juga jika dilihat tahun kelahiran Ahmad bin Ḥanbal (164 H). Demikian, ketersambungan diantara ketiganya tidak diragukan lagi, disamping kredibilitas mereka sebagai perawi *siqqāt* dan *dābit* diakui secara umum oleh para ahli *jarḥ wa ta'dīl*.

Musnad Abī Ya'lā al-Mauṣilī merupakan sumber selanjutnya yang merekam hadis sastra tercela. Hadis dengan nomor 788 yang memiliki jalur periwayatan: Abū Khaiṣamah → Abū Āmir al-Aqadī → Syu'bah → Qatādah → Yūnus bin Jubair → Muḥammad bin Sa'd → Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Jalur tersebut memiliki kesamaan dengan hadis yang tercatat dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* hadis no. 25509, *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* hadis no. 25509, *Musnad Ahmad bin Ḥanbal* hadis no 1444, 1473, dan 1506. Kesamaan tersebut setidaknya sampai kepada Syu'bah.

Adapun perawi atau murid Syu'bah yang berbeda dengan jalur periwayatan pada kitab pra-kutub al-sittah lainnya adalah Abū Āmir al-Aqadī → Abū Khaiṣamah. Hubungan Abū Āmir dengan Syu'bah

¹⁵²Zahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:177.

terkonfirmasi pada beberapa sumber biografi dan sejarah. Menurut catatan *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, beliau wafat di Baṣrah pada tahun 224 H, dimana tahun tersebut berbeda jauh dari informasi beberapa sumber lainnya yang menyatakan beliau wafat pada tahun 204 - 205H.¹⁵³ Beberapa dari sumber biografi dan sejarah juga menyatakan bahwa Abū Āmir al-Aqadī adalah penduduk Baṣrah. Demikian, beliau berasal dari satu wilayah dengan perawi sebelumnya, Syu'bah. Antara tahun wafat, kedua perawi tersebut berjarak sekitar 41 tahun. Jarak yang umum dialami dalam beberapa jalur periwayatan.

Ketersambungan antara Abū Āmir al-aqadī dengan Abū Khaisamah terkonfirmasi pada *Tahzīb al-Kamāl*,¹⁵⁴ dan Abū Khaisamah lahir pada tahun 160 H dan wafat sekitar 230 H. Abū Khaisamah berasal dari wilayah Khurasy, Nasā'i dan kemudian mukim serta wafat di Bagdād.¹⁵⁵ Jarak usia kedua perawi tersebut

¹⁵³Muḥammad bin Saad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 5 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 425; Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:299; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:388; Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 6 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 363; Bakjārī, *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, t.t., 6:351; Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:299; Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:364; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, vol. 18 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 365.

¹⁵⁴Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā' i al-Rijāl*, vol. 9 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 403–404.

¹⁵⁵Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Ja'fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, vol. 3 (ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009), 429; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:256.

sekitar 45 tahun dan jarak wafatnya adalah 30 tahun. Jarak usia dan wafat kategori wajar dan wilayah berdekatan, maka ketersambungan kedua perawi tersebut tidak diragukan.

Ketersambungan antara Abū Āmir al-aqadī dengan Abū Khaiṣamah hanya terkonfirmasi pada *Tahzīb al-Kamāl*, sedangkan sumber lainnya tidak menyebutkan. Sumber-sumber lainnya tidak dapat dijustifikasi tidak mengetahui ketersambungan tersebut karena mendeskripsikan para gurunya menggunakan redaksi “*dan lain-lain*”. Meskipun demikian, sumber *rijāl* mengakui kapasitasnya Abū Khaiṣamah sebagai perawi kredibel.¹⁵⁶

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Başrah	117	26
5	Syu'bah	Başrah	163	18-22
6	Abū Āmir al-Aqadī	Başrah	204	41
7	Abū Khaiṣamah	Bagdād	230	26
8	Abū Ya'la al-Mausilī	Irak	307	77

Tabel 3. 25 Musnad Abī Ya'lā Hadis No. 788

¹⁵⁶*Tārīkh Bagdād*, 8:482; *Taqrīb al-Tahzīb*, 1:315; *Tahzīb al-Tahzīb*, 3:296; *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 11: 489, Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddiṣihā wa ḡikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 8:482; Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:315; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 3:296; Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-Ḍahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, vol. 11 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 489.

Hadis kedua dalam *Musnad Abī Ya'ālā* adalah hadis dengan nomor 807. Hadis tersebut memiliki jalur yang sama dengan hadis nomor sebelumnya. Adapun perbedaannya terletak pada murid Syu'bah dan penghubung dengan Abū Ya'ālā al-Mauṣilī. Hadis 807 sampai kepada Abū Ya'ālā melalui Aḥmad bin Ibrāhīm al-Nukrī yang mendapatkannya dari murid Syu'bah, yaitu Bahz bin Asad. Nama Bahz bin Asad terkonfirmasi dalam beberapa sumber rijal,¹⁵⁷ Adapun ketersambungannya terkonfirmasi pada *Al-Ṣiqāt li Ibn Hibbān*,¹⁵⁸ *Siyār A'lām al-Nubalā'*,¹⁵⁹ dan *Mizān al-I'tidāl*.¹⁶⁰

Beberapa sumber tersebut menyatakan bahwa Bahz bin Asad merupakan penduduk Baṣrah yang wafat pada tahun 201-202 H, bahkan menurut Ibn Ḥajar al-Asqalānī bahwa pendapat yang lain mengatakan beliau wafat sebelum 200 H. Demikian, jarak wafat antara Bahz bin Asad dengan Syu'bah tidak lebih dari 40 tahun dan sama-sama dari Baṣrah sehingga kemungkinan untuk bertemu

¹⁵⁷*Al-Tārīkh al-Kabīr*, 2:143; *Al-Ṣiqāt li Ibn Hibbān*, 8:155; *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 7: 289; *Taqrīb al-Tahzīb*, 1:139; *Tahzīb al-Kamāl*, 4:257; *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 9:192; *Lisān al-Mizān*, 7:186; *Mizān al-I'tidāl*, 2:71 Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, 2009, 2:143; Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:155; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:289; Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:139; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, 1992, 2:257; Ḥababī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:192; Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7:186; Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad al-Ḥababī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995), 71.

¹⁵⁸Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:155.

¹⁵⁹Ḥababī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:192.

¹⁶⁰Ḥababī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, 1995, 2:71.

sangat besar. Beberapa riwayat yang ada dalam *Tahzīb* menyatakan bahwa jika terdapat perbedaan riwayat Syu'bah maka klarifikasinya kepada Bahz bin Asad.

Aḥmad bin Ibrāhīm al-Nukrī terkonfirmasi dalam beberapa sumber rijal,¹⁶¹ Adapun ketersambungannya terkonfirmasi pada dua sumber: *Tārīkh Bagdād* dan *Tahzīb al-Kamāl*. Beliau terkonfirmasi lahir pada tahun 168 H dan wafat pada tahun 246 H. Demikian, ketika Bahz bin Asad wafat, beliau sudah berusia sekitar 30 tahun, bahkan ketika gurunya Bahz bin Asad, yaitu Syu'bah wafat, beliau sudah berusia sekitar 3 tahun. Melihat hal itu, bahwa antara Bahz bin Asad dengan Aḥmad bin Ibrāhīm al-Nukrī adalah dua perawi yang semasa. Meskipun semasa, wilayah kedua perawi berbeda. Jika Bahz bin Asad berasal dari Baṣrah, maka Aḥmad bin Ibrāhīm al-Nukrī berasal dari Bagdād.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Baṣrah	117	26
5	Syu'bah	Baṣrah	163	18-22

¹⁶¹Basitī, *Kitāb al-Šiqāt*, 1973, 8:21; Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddiṣiha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 4 (tpt: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 6; Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 1 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 9; Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, 2009, 2:6.

6	Bahz bin Asad	Başrah	202	39
7	Aḥmad bin Ibrāhim al-Nukrī	Bagdād	246	44
8	Abū Ya'la al-Mausilī	Irak	307	61

Tabel 3. 26 Musnad Abī Ya'lā Hadis No. 807

Hadis ketiga dalam *Musnad Abī Ya'lā* adalah hadis dengan nomor 808. Rangkaian perawi hadis no 808 sama dengan rangkaian perawi pada *Musnad Ṭayālisī*, bahkan penghubung Ṭayālisī dengan Abī Ya'lā al-Maṣilī adalah muridnya Ṭayālisī, Aḥmad bin Ibrāhim. Ketersambungan antara Ṭayālisī dengan Aḥmad bin Ibrāhim terkonfirmasi pada *Tārīkh Bagdād*,¹⁶² *Tahzīb al-Tahzīb*,¹⁶³ *Tahzīb al-Kamāl*,¹⁶⁴ dan *Siyar A'lām al-Nubalā'*.¹⁶⁵ Ṭayālisī, seorang ulama hadis berasal dari Baṣrah adalah ulama yang wafat sekitar pada tahun 204 H, tidak jauh berbeda dengan jalur sebelumnya. Demikian, ketersambungan jalur pada hadis no 808 tidak jauh berbeda dengan hadis pada 807 yang mana Aḥmad bin Ibrāhim mendapatkan dari dua sumber yang sama-sama berasal dari Baṣrah.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10

¹⁶²Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa Zikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 9:24.

¹⁶³Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 4:160–61.

¹⁶⁴Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 11 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 402–403.

¹⁶⁵Zahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:380.

4	Qatādah	Başrah	117	26
5	Syu'bah	Başrah	163	18-22
6	Al-Ṭayālisī	Başrah	204	39
7	Aḥmad bin Ibrāhim al-Nukrī	Bagdād	246	42
8	Abū Ya'al al-Mausilī	Irak	307	61

Tabel 3. 27 Musnad Abī Ya'lā Hadis No. 808

Hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ terekam di *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan nomor hadis 2261. Hadis tersebut mencatat Imam Muslim menerima dari dua guru: Muḥammad bin al-Muṣanna dan Muḥammad bin Basysyār. Adapun kedua guru imam Muslim tersebut tercatat mendapatkan hadisnya dari Muḥammad bin Ja'far → Syu'bah → Qatādah → Yūnus bin Jubair → Muḥammad bin Sa'd → Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Jalur ini sama dengan jalur hadis nomor 10010 dan 1444 dalam *Musnad Aḥmad bin Hanbal*.

Muḥammad bin al-Muṣanna merupakan perawi berasal dari Başrah yang hidup tahun 167-252 H. Ketersambungannya dengan Muḥammad bin Ja'far atau Gundar terkonfirmasi beberapa sumber *rijāl*.¹⁶⁶ Hal yang menarik dari guru Imam Muslim ini adalah semua referensi *rijāl* selalu mendampirkan pembahasan Muḥammad bin al-Muṣanna dengan Muḥammad bin Basysyār atau Bundar. Tidak

¹⁶⁶Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 9:111; Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Ṣābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 3 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 284; Syihābuddīn Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, vol. 2 (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 1999), 129; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 9:378; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, t.t., 27:361–62.

terpisahkannya antara Muḥammad bin Ja'far dengan Muḥammad bin Basysyār dikarenakan keduanya berasal dari Baṣrah serta hidup dan wafat pada tahun yang sama.

Adapun ketersambungan antara Muḥammad bin Basysyār atau Bundar dengan Muḥammad bin Ja'far atau Gundar juga terkonfirmasi dalam beberapa sumber rijāl.¹⁶⁷ Berbeda dengan Muḥammad bin al-Muṣanna yang secara keseluruhan dinilai bagus kredibilitasnya sebagai perawi hadis, Bundar dalam beberapa riwayat tertuduh sebagai perawi *Kāzib*, *Munkar* dan hadisnya *mauqūf*. Namun, penilaian tersebut menurut ibn Ḥajar al-Asqalānī khusus pada hadis tertentu dan hadis yang sedang diteliti tidak tercakup.¹⁶⁸

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26 tahun
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10 tahun
4	Qatādah	Baṣrah	117	26 tahun
5	Syu'bah	Baṣrah	163	18/22
6	Muḥammad bin Ja'far	Baṣrah	193	30

¹⁶⁷Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Ja'fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, vol. 1 (ttp: Al-Ma'arif al-Uṣmānī, 2009), 49; Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 9 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 61; Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 24 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 512–513.

¹⁶⁸Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 9:62.

7	Muḥammad bin Basysyār	Başrah	252	59
	Muḥammad bin al-Muṣanna	Başrah	252	
8	Muslim	Naisyābūrī	261	9

Tabel 3. 28 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 2261

Hadis nomor 2798 dalam *Jāmi' al-Tirmīzī* bersumber dari riwayat Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Jalur ini memiliki rangkaian Muḥammad bin Basysyār → Yaḥyā bin Sa'īd → Syu'bah → Qatādah → Yūnus bin Jubair → Muḥammad bin Sa'd bin Abī Waqqāṣ → Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Jalur yang sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* hadis no 1506. Adapun nama perawi Muḥammad bin Basysyār, sebagai penghubung al-Tirmīzī dengan Yaḥyā bin Sa'īd, pada *Ṣaḥīḥ Muslim* hadis no. 2261 mendapatkan hadis dari Muḥammad bin Ja'far atau Gundar. Adapun pada hadis yang terekam oleh *Jāmi' al-Tirmīzī*, Muḥammad bin Basysyār mendapatkannya dari Yaḥyā bin Sa'īd. Ketersambungan antara Muḥammad bin Basysyār dengan Yaḥyā bin Sa'īd dan Imam Tirmīzī terkonfirmasi dalam beberapa kitab *rijāl*.¹⁶⁹

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10

¹⁶⁹Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Ṣābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddīṣihā wa ḡikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 2 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 101; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 9:61; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 24:513.

4	Qatādah	Başrah	117	26
5	Syu'bah	Başrah	163	18/22
6	Yaḥyā bin Sa'īd	Başrah	197	34
7	Muḥammad bin Basysyār	Başrah	252	55
8	Tirmīzī	Tirmīz	279	27

Tabel 3. 29 Jāmi' al-Tirmīzī hadis no. 2798

Hadis nomor 3758 merekam ibn Mājah mendapatkan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela jalur Sa'ad bin Abī Waqqāṣ. Adapun jalur tersebut memiliki rangkaian sanad Muḥammad bin Basysyār → Yaḥyā bin Sa'īd dan Muḥammad bin Ja'far → Syu'bah → Qatādah → Yūnus bin Jubair → Muḥammad bin Sa'd bin Abī Waqqāṣ → Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Rangkaian tersebut menunjukkan ibn Majāh menyatukan periwayatan Muḥammad bin Basysyār dibandingkan dengan periwayatan yang direkam oleh *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan nomor hadis 2261 dan hadis nomor 2798 dalam *Jāmi' al-Tirmīzī*.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Sa'd bin Abī Waqqāṣ	Madīnah	55	
2	Muḥammad bin Sa'd	Madīnah	81	26
3	Yūnus bin Jubair	Bagdād	91	10
4	Qatādah	Başrah	117	26
5	Syu'bah	Başrah	163	18/22
6	Muḥammad bin Ja'far	Başrah	193	30
	Yaḥyā bin Sa'īd	Başrah	197	34

Tabel 3. 30	7	Muḥammad bin Basysyār	Başrah	252	55-59
Sunan ibn Mājah	8	ibn Mājah	Damaskus Kūfah	273	21

hadis no 3758

Ṣaḥīḥ Muslim dengan nomor hadis 2261 merekam Muḥammad bin Basysyār mendapatkan hadis dari Muḥammad bin Ja'far, sedangkan *Jāmi' al-Tirmīzī* dengan hadis nomor 2798 merekam Muḥammad bin Basysyār mendapatkan hadis dari Yaḥyā bin Sa'īd. Sedangkan ibn Mājah mendapatkan hadisnya dari Muḥammad bin Basysyār yang bersumber kepada kedua perawi tersebut; Muḥammad bin Ja'far dan Yaḥyā bin Sa'īd.

Adapun ketersambungan Muḥammad bin Basysyār sudah dibahas dalam dua nomor hadis yang memiliki rangkaian jalur tersebut. Kitab *Sunan ibn Mājah* edisi cetak menginformasikan bahwa ibn Mājah bertemu dan menerima hadis dari Muḥammad bin Basysyār di Baṣrah.¹⁷⁰ Jarak masa antara keduanya, jika dilihat dari tahun wafat maka terpaut sekitar 21 tahun. Masa yang relatif pendek dan membuka peluang besar mereka kedua bertemu.

C. Jalur Periwiyatan Abdullāh ibn Umar

Salah satu jalur periwiyatan yang tidak dicover oleh G.H.A Juynboll adalah periwiyatan Abdullāh ibn Umar, atau yang dikenal dengan sebutan Ibn Umar. Hasil *takhrīj* menunjukkan bahwa ibn

¹⁷⁰Abī Abdillāh Muḥammad bin Yazīd bin Mājah al-Qazwīnī, *Dīwān al-Ḥadīṡ al-Nabawī al-Sunan*, Cet 1, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Tāṡīl, 2014), 24.

Umar riwayatnya tersebar sampai kitab koleksi hadis sebanyak 24 hadis secara keseluruhan. Jumlah yang menempatkannya sebagai perawi ke ketiga yang banyak tersebar riwayatnya setelah Abī Hurairah dan Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Diantara 24 hadis, berikut hadis-hadis yang tersebar sesuai dengan lingkup objek kajian kitab dalam penelitian ini.

No	Sumber	Redaksi Hadis	No Hadis
1	<i>Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah</i>	حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ حَنْظَلَةَ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "لَأَنْ يَمْتَلِي الرَّجُلُ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا"	25501
2	<i>Musnad Aḥmad bin Hanbal</i>	حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ، سَمِعْتُ حَنْظَلَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ الْجُمَحِيِّ، سَمِعْتُ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، يَقُولُ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: "لَأَنْ يَمْتَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا"	4829
3		حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ، سَمِعْتُ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: "لَأَنْ يَكُونَ جَوْفُ الْمَرْءِ مَمْلُوءًا"	5552

		فَيَحَا، حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوءًا شِعْرًا "	
4	<i>Musnad Ya'lā Mauṣilī</i>	<i>Abī al-</i> حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُنِيرٍ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ الرَّازِيُّ، حَدَّثَنَا حَنْظَلَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ سَالِمًا، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "لَأَنْ يَكُونَ جَوْفُ بَنِي آدَمَ مَمْلُوءًا فَيَحَا، حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوءًا شِعْرًا" "	5460
5		حدثنا أبو الفضل شجاع بن مخلد، حدثنا مكى بن إبراهيم، حدثنا حنظلة بن أبي سفيان، سمعت سالم بن عبد الله يقول، سمعت ابن عمر، يقول: سمعت رسول الله يقول: "لأن يمتلئ جوف أحدكم فيحَا، حيرٌ له من أن يمتلئ شعرًا" "	5519
6	<i>Ṣaḥīḥ al- Bukhārī</i>	حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: "لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا" "	5715

Tabel 3. 31 *Takhrīj al-Ḥadīṣ* jalur Abdullāh ibn Umar

Hadis 25501 dalam *ibn Syaibah* tercatat jalurnya dari Ubaidullāh bin Mūsā (219) → Ḥanzalah (w. 151) → Sālim bin Abdullāh (w. 108/109) → Abdullah ibn Umar (w. 93/94 H). Jalur ini tercatat yang problematis adalah ketersambungan antara Ḥanzalah dengan Ubaidullāh bin Mūsā. Setidaknya, terdapat 2 alasan; *pertama*, jarak wafat antara keduanya terpaut sekitar 70 tahun, *kedua*, Ubaidullāh bin Mūsā tercatat sebagai penduduk Kufāh dan Ḥanzalah sebagai penduduk Makkah.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	
2	Sālim bin Abdullāh	Madīnah	108/109	15/16
3	Ḥanzalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Ubaidullāh bin Mūsā	Kūfah	219	74-77
5	Ibn Abī Syaibah	Kūfah	235	16

Tabel 3. 32 Muṣannaf ibn Abī Syaibah hadis no. 25501

Ḥanzalah tercatat dalam *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*-nya Ibn Sa'd (168-203 H), namun tidak ada info apapun mengenai dirinya kecuali nama asli, tahun wafat dan kredibilitasnya.¹⁷¹ Ḥanzalah sendiri juga terekam dalam *al-Kāmil*-nya Ibn Addi (277-365 H) dengan lebih lengkap informasinya. Namun tidak ada informasi tentang hubungan Ḥanzalah dengan Ubaidullāh bin Mūsā, kecuali pada

¹⁷¹Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 5:493.

Tahzīb al-Kamāl-nya al-Mizzī (654-742 H)¹⁷² dan *Tahzīb al-Tahzīb*nya ibn Hajar al-Asqalānī (773-852).¹⁷³

Musnad Aḥmad bin Ḥanbal juga mencatat beberapa riwayat yang bersumber dari sahabat Abdullāh bin Umar bin al-Khaṭṭāb. Hadis pertama riwayat ibn Umar adalah hadis no. 4829 dengan rangkaian periwayatan Ishāq bin Sulaimān (w. 200 H) → Ḥanzalah (w. 151 H) → Sālim bin Abdillāh (w. 107 H) → Ibn Umar (w. 75 H). Hadis no. 4289 bukan jalur periwayatan baru hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela. Jalur ini sama dengan hadis 25501 dalam *ibn Syaibah*, setidaknya sampai pada Ḥanzalah (w. 151 H). Seperti yang sudah dijelaskan pada pembahasan hadis 25501 dalam *ibn Syaibah*, bahwa jalur tersebut memiliki problematika jarak antara perawi Ḥanzalah dengan Ubaidillah, adapun dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* jarak antara Ḥanzalah dengan perawi selanjutnya, Ishāq bin Sulaiman sekitar 50 tahun.

Catatan *Ṭabaqat al-Kubra* menyebutkan bahwa Ishāq bin Sulaimān pernah tinggal di Kūfah sebelum meninggal pada tahun 199 H.¹⁷⁴ Hal ini juga diperkuat data dari *Tārīkh Bagdād*, selain ke Kufāh, belaiu juga pernah berkunjung ke Bagdād.¹⁷⁵ Beberapa

¹⁷²Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 32:445.

¹⁷³Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 3:53. bin Adī, *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl*, t.t., 2:420.

¹⁷⁴Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:381.

¹⁷⁵Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḡikr Quṭānihā al-Ulamā'*

sumber, seperti *Ṭabaqat al-Kubra*, *Tarīkh Bagdād*, *Taqrīb al-Tahzīb*,¹⁷⁶ dan *Tahzīb al-Tahzīb*¹⁷⁷ ketersambungan antara Ḥanzalah dengan Ishāq bin Sulaimān mencatatnya. Namun, semua sumber tersebut tidak ada yang mencatat tahun kelahiran Ishāq bin Sulaimān.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	
2	Sālim bin Abdullāh	Madīnah	108/109	15/16
3	Ḥanzalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Ishāq bin Sulaimān	Kūfah, Bagdād, Rai	200	52-55
5	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	41

Tabel 3. 33 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 4829

Hadis selanjutnya adalah hadis no 5552. Hadis tersebut memiliki jalur periwayatan dengan hadis sebelumnya dan hadis no 25501 dalam *ibn Syaibah*, setidaknya sampai perawi Ḥanzalah. Hadis tersebut memiliki jalur periwayatan Muḥammad bin Bakar (w. 203 H → Ḥanzalah (w. 151 H) → Sālim bin Abdillāh (w. 107 H) → Ibn Umar (w. 75 H). Demikian, jarak antara Muḥammad bin Bakar dengan Ḥanzalah tidak jauh berbeda dengan Ishāq bin Sulaimain dengan Ḥanzalah pada hadis sebelumnya, yaitu sekitar

min Gairi Ahlihā wa Wāridihā, vol. 6 (ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 324.

¹⁷⁶Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:81.

¹⁷⁷Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 1:205.

50 tahun. Selain jarak, problematika yang lain adalah ketersambungan antara Muḥammad bin Bakar dengan Ḥanzalah tidak didapati pada beberapa sumber biografi maupun sejarah. Adapun beberapa sumber tersebut menegaskan bahwa Muḥammad bin Bakar merupakan penduduk Baṣrah yang wafat pada tahun 203 H serta kredibilitasnya sebagai perawi tidak ada yang menilai negatif.¹⁷⁸

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	
2	Sālim bin Abdullāh	Madīnah	108/109	15/16
3	Ḥanzalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Muḥammad bin Bakar	Baṣrah	203	58
5	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	38

Tabel 3. 34 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 5552

Keterbatasan informasi mengenai perawi pada hadis no. 5552 membuka peluang besar untuk berpendapat bahwa jalur tersebut, setidaknya pada ketersambungan Muḥammad bin Bakar dengan Ḥanzalah, adalah sebuah rekayasa atau fiktif. Meskipun ketersambungan dipertanyakan, sosok Muḥammad bin Bakar

¹⁷⁸Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 1:48; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:296; Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārikh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḡikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 2:92; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 9:67; Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 24:531; Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7:353.

bukanlah sebuah sosok fiktif dikarenakan beberapa sumber biografi dan sejarah mencatat namanya.

Sedangkan ketersambungan antara Muḥammad bin Bakar dengan Aḥmad bin Ḥanbal terkonfirmasi dalam beberapa sumber *rijāl*. Dilihat dari jarak wafatnya, mereka berdua memiliki kewajaran, 38 tahun. Sudut pandang lainnya, ketika Muḥammad bin Bakar wafat, usia Aḥmad bin Ḥanbal berusia 39, umur yang sangat matang. Disamping itu, Aḥmad bin Ḥanbal pergi ke Baṣrah sekitar tahun 186 H,¹⁷⁹ demikian beliau memasuki kota tersebut ketika Muḥammad bin Bakar belum memasuki pada akhir usianya.

Musnad Abī Ya'ālā al-Mauṣilī merekam hadis riwayat Ibn Umar tercatat dengan dua nomor, yaitu 5460 dan 5573. Hadis pertama riwayat Ibn Umar tercatat memiliki jalur periwayatan Muḥammad bin Numair → Ishāq bin Sulaimān → Ḥanzalah → Sālim bin Abdullāh → Abdullāh bin Umar. Jalur tersebut sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* hadis no 4829 sampai kepada Ishāq bin Sulaimān. Jika pada *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Ishāq bin Sulaiman langsung kepada Imam Aḥmad bin Ḥanbal, maka pada *Musnad Abī Ya'ālā*, Ishāq bin Sulaiman menyampaikan kepada gurunya Abī Ya'ālā al-Mauṣilī, yaitu Muḥammad bin Abdillāh bin Numair.

¹⁷⁹Abdul Karim, “Manhaj Imam Ahmad Ibn Hanbal Dalam Kitab Musnadnya,” *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 1, no. 2 (September 2015): 355–356.

Muhammad bin Numair terkonfirmasi dalam beberapa kitab *rijāl*, seperti *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, *al-Tārīkh al-Kabīr*, *al-Tārīkh al-Ṣagīr*, dan sebagainya.¹⁸⁰ Adapun ketersambungan antara Muhammad bin Numair dengan Iṣḥāq bin Sulaimān dan Abī Ya’la al-Mausilī terkonfirmasi pada *Tahzīb al-Kamāl*.¹⁸¹

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	
2	Sālīm bin Abdullāh	Madīnah	108/109	15/16
3	Ḥaṇṣalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Iṣḥāq bin Sulaimān	Kūfah, Bagdād, Rai	200	52-55
5	Muhammad bin Numair	Kūfah	234	34
6	Abū Ya’la al-Mausilī	Irak	307	73

Tabel 3. 35 Musnad Abī Ya’lā Hadis No. 5460

Tabel 3.35 menginformasikan bahwa Muhammad bin Numair termasuk salah satu ulama besar dari Kūfah yang wafat tahun 234 H. Demikian, jarak wafat dengan Muhammad bin Numair dengan Iṣḥāq bin Sulaimān adalah 34 tahun. Ketika beliau wafat, Abū Ya’lā al-Mausilī sudah berusia sekitar 24 tahun, umur yang cukup matang

¹⁸⁰Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 6:413; Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, 2009, 1:144; Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Ja’fī al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Ṣagīr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1986), 334.

¹⁸¹Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā’i al-Rijāl*, vol. 25 (Bagdād: Mu’assasah al-Risālah, t.t.), 566–568.

bagi seseorang untuk menimba ilmu meskipun jarak wafat keduanya sekitar 73 tahun.

Hadis terakhir riwayat ibn Umar yang terdokumentasikan dalam *Musnad Abī Ya'la* adalah hadis nomor 5573. Hadis tersebut memiliki rangkaian periwayatan Abū al-Faḍl Syujā' bin Mukhalid (150-235 H) → Makky bin Ibrāhim (126-214 H) → Ḥanzalah bin Abī Sufyān → Sālim bin Abdillāh → Abdullāh bin Umar. Rangkaian tersebut memiliki jalur yang sama dengan jalur-jalur periwayatan pada hadis sebelumnya sampai pada Ḥanzalah bin Abī Sufyān. Nama Makky bin Ibrāhim terkonfirmasi pada beberapa sumber kitab *rijāl*,¹⁸²

Adapun ketersambungannya dengan Ḥanzalah bin Abī Sufyān terkonfirmasi pada *Tahzīb al-Tahzīb* dan *Tahzīb al-Kamāl*. Beberapa sumber tersebut menyatakan bahwa Makky bin Ibrāhim merupakan penduduk Bagdād yang hidup pada tahun 126-214 H. Demikian, ketika Ḥanzalah wafat, beliau sudah berusia sekitar 19 tahun dengan jarak wafat sekitar 66 tahun.

¹⁸²Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 8:71; Basitī, *Kitāb al-Šiqāt*, 1973, 7:526; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:373; Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa Zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 13:115; Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfi'ī, *Tārikh Madīnah Dimasyq*, vol. 60 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 238; Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:211; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 10:260; Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 28 (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 476.

Adapun murid Makky yang menyebarkan sampai kepada Abū Ya'la al-Mausilī adalah Syujā' bin Mukhalid. Beliau terkonfirmasi pada beberap sumber *rijāl*,¹⁸³sumber-sumber tersebut menyebutkan bahwa beliau merupakan ulama kelahiran Khurasān pada tahun 150 H dan wafat di Bagdād pada tahun 235 H. Demikian, usianya terpaut 24 tahun dan wafatnya dengan gurunya, Makky bin Ibrāhim 21 tahun. Data tersebut menunjukkan bahwa kedua perawi tersebut adalah perawi yang sezaman dan sewilayah.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	
2	Sālim bin Abdullah	Madīnah	108/109	15/16
3	Ḥanzalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Makky bin Ibrāhim	Bagdād	214	66
5	Syūjā bin Mukhallid	Khurasān-Bagdād	235	21
6	Abū Ya'la al-Mausilī	Irak	307	72

Tabel 3. 36 Musnad Abī Ya'la hadis no 5573

Meskipun ketersambungannya dengan Makky bin Ibrahīm sangat kuat indikasinya, namun ketersambungannya dengan Abū

¹⁸³Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, 1973, 8:313; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:352; Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 9:251; Syihābuddīn Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, vol. 4 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), 427; Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, t.t., 12:379; Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7:241; Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bi Usmān al-Ḥabībī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifat, ttp), 265.

Ya'lā al-Mausilī diragukan. Hal tersebut dikarenakan data belum ditemukan oleh penulis sejauh pembacaannya terhadap kitab-kitab *rijāl*. Namun, ketersambungan tersebut terlacak pada software apk *Jawām al-Kalim*, 4.5. Apk tersebut memberikan informasi bahwa Abū Ya'lā meriwayatkan hadis dari Syujā bin Mukhalid berjumlah 12 hadis.

Hadis yang terekam dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī memiliki rangkaian sanad: Ubaidullāh bin Mūsā → Ḥanzalah bin Abī Sufyān → Sālim bin Abdillāh → Abdullāh bin Umar. Jalur periwayatan ini, setidaknya sampai pada Ḥanzalah bin Abī Sufyān, terekam dalam beberapa sumber pra kutub al-sittah, seperti *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* (25501), *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* (4829, 5552), *Musnad Abī Ya'lā* (5460, 5573).

Sedangkan untuk jalur sampai Ubaidullāh bin Mūsā sudah terekam pada *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah* hadis no 2550 dan jarak antar perawi bisa dilihat pada tabel 4.5.3. Adapun ketersambungan antara Ubaidullāh bin Mūsā dengan Bukhārī terkonfirmasi pada *Tahzīb*,¹⁸⁴ *Siyar A'lām al-Nubalā'*,¹⁸⁵ dan *Mīzān al-I'tidāl*.¹⁸⁶

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abdullah bin Umar	Madīnah	93/94	

¹⁸⁴Jamāluddin Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, vol. 19 (Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.), 166.

¹⁸⁵Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 9:555.

¹⁸⁶Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bi Usmān al-Ḍahabi, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995), 21.

2	Sālim bin Abdullāh	Madīnah	108/109	15/16
3	Hanzalah	Madīnah	145/148	37-40
4	Ubaidullāh bin Mūsa	Kūfah	219	74-77
5	Al-Bukhārī	Bukhāra	256	37

Tabel 3. 37 Ṣaḥīḥ Bukhārī hadis no. 5715

D. Jalur Periwiyatan Abī Sa'īd al-Khudrī

Jalur periwiyatan Sahabat senior, Abī Sa'īd al-Khudrī terekam pada apk. *Jawāmi' al-Kalim* 4.5 sebanyak 10 hadis. Diantara hadis-hadis tersebut tersebar dalam kitab hadis objek penelitian ini sebagai berikut:

No	Sumber	Redaksi Hadis	No Hadis
1	<i>Muṣannaf ibn Abī Syaibah</i>	حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَحْنَسَ مَوْلَى مُصْعَبِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعَرَجِ إِذْ عَرَضَ لَنَا شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ: "لَأَنْ يَمْتَلِي جَوْفَ الرَّجُلِ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا"	25500
2	<i>Musnad Ahmad bin Hanbal</i>	حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثُ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ يَحْنَسَ مَوْلَى مُصْعَبِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعَرَجِ، إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "لَا تُحَدِّثُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ، لِأَنَّ يَمْتَلِي جَوْفَ رَجُلٍ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا"	10846
3		حَدَّثَنَا يُونُسُ، حَدَّثَنَا لَيْثُ، عَنْ يَزِيدَ يَعْنِي ابْنَ الْهَادِ، عَنْ يَحْنَسَ مَوْلَى مُصْعَبِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعَرَجِ،	11153

		إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " خُذُوا الشَّيْطَانَ أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ، لِأَنَّ بَمَثَلِي خَوْفُ الرَّجُلِ فَيَحَا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا "	
4	<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ التَّقْفِيُّ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ يُحْيَى بْنِ مَوْلى مُصْعَبِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: " بَيْنَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعَرَجِ، إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: خُذُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ لِأَنَّ بَمَثَلِي خَوْفُ رَجُلٍ فَيَحَا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا "	4200

Tabel 3. 38 *Takhrīj al-Ḥadīṣ* jalur Abī Sa’īd al-Khudrī

Jalur Abī Sa’īd al-Khudrī tercatat pertama dalam sumber tertua adalah *Muṣannaḡ ibn Abī Syaibah* dengan nomor 25500. Hadis tersebut memiliki rangkaian sanad: Yūnus bin Muḡammad (w. 207 H),¹⁸⁷ → Lais bin Sa’d (92/94-175 H),¹⁸⁸ → Sa’īd bin Abdīllah → Yuḡannas → Abī Sa’īd al-Khudrī. Jalur ini memiliki problem pada sosok Sa’id bin Abdillāḡ. Beberapa sumber sejarah, seperti *Tārīkh Bahdād* dan *Tārīkh Dimasyq*, tidak terkonfirmasi nama Sa’id bin Abdillāḡ. Bahkan, dalam kitab biografi seperti *Tahzīb al-Kamāl*, tidak terkonfirmasi nama Sa’īd bin Abdillāḡ, baik dari sisi gurunya

¹⁸⁷Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 11:393; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, t.t., 32:541–541.

¹⁸⁸Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḡbār Muḡaddisīḡha wa ṡikr Quṡānīḡha al-Ulamā’ min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 13:6; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, t.t., 32:227–28; Abī al-Qāsim Alī bin al-ḡasan bin Hibatillāḡ bin Abdillāḡ al-Syāfī’ī, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, vol. 50 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 345; Syamsyuddīn Muḡammad bin Uṡmān al-Zahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, vol. 8 (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1981), 137.

Lais bin Sa'd maupun muridnya Yuḥannis. Namun untuk menyimpulkan nama Sa'id sebagai rekayasa pada titik ini adalah sebuah keputusan tergesa-gesa. Hal itu dikarenakan harus dilakukan kajian terhadap sumber lainnya yang memuat jalur periwayatan yang sama.

Perawi lainnya yang bermasalah dalam jalur hadis no. 25500 adalah Yuḥannis. Sumber rijal tidak ada yang menyebutkan tahun kelahiran maupun wafatnya. Namun, dalam *al-Tārīkh al-Kabīr*,¹⁸⁹ jalur tersebut terekam. Begitu juga dalam *al-Šiqāt li ibn Hibbān*, selain menegaskan jalur periwayatan tersebut, tercantum bahwa Yuḥannas bermazhab Syiah Rafīdah.¹⁹⁰ Adapun Yuḥannas dalam *Taqrībnya* Ibn Ḥajar, disebutkan bahwa beliau termasuk *Ṭabaqat* ketiga.¹⁹¹ Sedangkan dalam *Tahzīb al-Kamālnya* Al-Mizzī, terkonfirmasi guru dan muridnya, namun tidak ada nama Sa'id bin Abdillāh.¹⁹² Demikian, jalur ini untuk melihat ketersambungan dari sisi waktu dan tempat sulit untuk dilakukan.

Selanjutnya, hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela adalah hadis no. 11153 yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad bin Ḥanbal dalam kitab *Musnadnya*. Hadis ini dilihat dari jalur periwayatannya berbeda dengan jalur hadis-hadis sebelumnya dimana bersumber kepada Abū Sa'id al-Khuḍrī. Menurut Riwayat

¹⁸⁹Bukhārī, *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*, 2009, 8:427.

¹⁹⁰Basitī, *Kitāb al-Šiqāt*, 1973, 5:559.

¹⁹¹Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:587.

¹⁹²Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 31:184.

Fadhil bin Syadzan bahwa Abu Sa'id termasuk pelopor para Sahabat¹⁹³. Abu Sa'id merupakan salah satu perawi hadis yang paling banyak digunakan oleh umat Muslim. Jumlah hadits yang diriwayatkan melaluinya berjumlah 1170 hadis, hal ini membuatnya termasuk dalam tujuh orang paling produktif dalam meriwayatkan hadits¹⁹⁴.

Hadis no. 11153 memiliki jalur periwayatan Yūnus → Laīs → Yazīd bin al-Hādī (w. 139 H) → Yuhannas → Abī Sa'īd al-Khudrī (w. 64/74 H). Menurut al-Bakjari dalam kitab *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*, Maula Mush'ab Ibn az-Zubair merupakan julukan dari Yuhannas Ibn Abi Musa yang mempunyai kunyah Ibn 'Abdillāh dan Abu Musa al-Madani al-Asadi.¹⁹⁵ Hal ini juga dikonfirmasi oleh al-Mizzī sanadnya muttasil dengan Abu Sa'id al-Khudri.

Menurut Imam al-Nasā'ī, Yuhannas merupakan perawi yang *siqqat*.¹⁹⁶ Hal tersebut juga didukung dari data yang tercatat dalam *al-Tārīkh al-Kabīr*nya Imam Bukhārī.¹⁹⁷ Yuhannas sendiri, dalam

¹⁹³Abdullah Mu'thi, *Syābab Hawla al-Rasūl* (Kairo: al-Andalus al-Jadidah, 2009), 308.

¹⁹⁴Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadits Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 18; Asqalānī, *Al-Iṣṣābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*, 3:65.

¹⁹⁵Alā'u al-Din Muḡlaṭai bin Qalīḡ bin Abdillāh al-Bakjarī, *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*, vol. 12 (t.t.p: al-Fāruq al-Ḥadīsiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.t), 275.

¹⁹⁶Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*, t.t., 31:184.

¹⁹⁷Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 8:427.

literatur sejarah maupun biografi tidak disebutkan tahun kelahiran maupun wafatnya, namun menurut Riwayat yang dicatat oleh Ibn Aṣīr, bahwa Yuḥannas pernah berinteraksi dengan Umar bin Khaṭṭāb dengan dipanggil *Gulām*, yang berarti anak berusia sekitar 2-7 tahun.¹⁹⁸ Sedangkan menurut Ibn Ḥajar al-Asqalānī, beliau adalah penduduk Madinah dan termasuk *ṭabaqāt* ketiga.¹⁹⁹

Ketersambungan Yuḥannas dengan Yazīd bin al-Hādī terlacak pada *Tahzīb al-Kamāl*, begitu juga antara Yazīd dengan al-Lais bin Sa'd.²⁰⁰ Yazīd sendiri juga merupakan penduduk Madinah yang wafat pada tahun 139 H,²⁰¹ dan Lais adalah penduduk Aṣbihān yang hidup antara tahun 94-175 H,²⁰² Demikian, usia mereka berjarak 45 tahun jika dilihat dari kelahiran Lais dan wafatnya Yazīd. Adapun jarak wafat antara Lais dengan muridnya, Yunus (w. 207 H) adalah 32 tahun.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abī Sa'īd al-Khudrī	Madīnah	64	
2	Yuḥannas	Madīnah		-
3	Yazīd bin al-Hādī	Madīnah	139	-
4	Lais	Asbihān	175	36
5	Yūnus	Bagdād	207	32

¹⁹⁸ Āṣīr, *Usud al-Gābah fi Ma'rifah al-Ṣahābah*, t.t, 1:527.

¹⁹⁹ Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:587.

²⁰⁰ Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 23:170.

²⁰¹ Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, 1999, 1:602.

²⁰² Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 24:278. Dalam laporan lainnya tertulis bahwa Muḥammad bin Sa'id, Aḥmad bin Ḥanbal dan Abū Bakar al-Aṣram menyebut Lais adalah penduduk Mesir. Ḥabābī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 8:143.

6	Aḥmad bin Ḥanbal	Bagdād	241	34
---	------------------	--------	-----	----

Tabel 3. 39 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no. 11153

Semua perawi dalam jalur hadis no. 1153 menunjukkan jarak di bawah 50 tahun, baik dari sisi kelahiran ataupun wafatnya. Bahkan, perawi yang terkonfirmasi tahun wafat, mereka semua berjarak di bawah 40 tahun. Jalur ini menyisakan *kemajhulan* Yuḥannas yang tidak terkonfirmasi masa hidupnya, baik dari tahun kelahiran maupun tahun wafatnya. Sumber-sumber *rijāl* hanya menyebutkan bahwa beliau seorang perawi hadis berasal dari Madinah. Seorang perawi yang kredibilitasnya dapat diterima.

Hadis selanjutnya hadis no 10846. Hadis tersebut memiliki jalur periwayatan yang sama dengan hadis sebelumnya, hadis no. 11153. Namun yang membedakannya adalah penghubung antara Laiṣ dengan Imam Aḥmad bin Ḥanbal. Hadis no. 10846 dihubungkan oleh Qutaibah bin Sa’id (146-240 H). Posisi Qutaibah dalam jalur periwayatan hadis ini menarik karena dalam laporan *Tahzīb al-Tahzīb*, beliau melakukan perjalanan pertama untuk mencari hadis, tepatnya ke Irak, pada tahun 173 H, saat usia 23 tahun. Namun, pendapat tersebut tidak sejalan dengan pandangan Ibn Ḥajar, bahwa Qutaibah lahir sebelum tahun 55 sehingga waktu untuk bertemu Laiṣ lebih dari 3 tahun.²⁰³

Terlepas dari kesempatan waktu yang ada untuk bertemunya kedua perawi tersebut, laporan lainnya menunjukkan bahwa Abū Ṣāliḥ bersama Laiṣ melakukan perjalanan ke Bagdād pada tahun

²⁰³Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 8:322.

161 H, Yaḥyā bin Bakīr melakukan perjalanan ke Iraq juga pada tahun 161 H bersama Laiṣ, dan pada tahun-tahun sebelumnya sudah melakukan perjalanan ke Iskandariyah.²⁰⁴ Melihat hal itu, kemungkinan yang terjadi bahwa pertemuan mereka bukan Qutaibah yang melakukan perjalanan, namun pertemuan itu terjadi ketika Laiṣ yang melakukan perjalanan. Hal itu sebagaimana Qutaibah berkunjung ke Bagdād pada tahun 216, sehingga Aḥmad dan Yaḥya mendatangnya.²⁰⁵ Peristiwa tersebut bisa terjadi mengingat Laiṣ sudah melakukan perjalanan ke beberapa Wilayah sudah sejak usia muda, seperti perjalanan ke Makkah pada umur 20 tahun (114 H).²⁰⁶

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abī Sa’id al-Khudrī	Madīnah	64	
2	Yuḥannas	Madīnah		-
3	Yazīd bin al-Hādī	Madīnah	139	-
4	Laiṣ	Asbihān	175	36
5	Qutaibah	Baglān	240	65
6	Aḥmad bin Hanbal	Bagdād	241	34

Tabel 3. 40 Musnad Aḥmad bin Ḥanbal hadis no 10846

Pertemuan antara Qutaibah dan Laiṣ diperdebatkan. Ketersambungan antara *Laiṣ*, *Qutabaibah* dan Aḥmad bin Ḥanbal

²⁰⁴Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 14 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 266–267.

²⁰⁵Žahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 11:16.

²⁰⁶Žahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 1981, 8:144.

tercatat pada beberapa kitab *rijāl*.²⁰⁷ Adapun Kredibilitas dan keterpercayaannya sebagai perawi hadis diakui oleh beberapa ulama, seperti Ibn Ma'in, Abū Ḥatim, al-Nasā'ī, Ibn Ḥibbān, dan Muslimah bin Qāsim Khurasānī. Namun bagi Abū Sa'īd bin Yūnus, Qutaibah pernah melakukan kesalahan periwayatan. Pendapat Abū Sa'id sudah diklarifikasi bahwa kesalahan tersebut bukan hadis yang sedang diteliti penulis, tetapi pada hadis menjama' dua shalat. Menurut Ibn Ḥajar, bahwa pada kasus tersebut yang melakukan kesalahan juga bukan Qutaibah, melainkan Yazīd ibn Ḥabīb.²⁰⁸

Hadis jalur Abī Sa'īd al-Khudrī juga terekam dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan nomor 4200. Hadis tersebut memiliki rangkaian periwayatan Qutaibah → Laīs → Ibn al-Hādī → Yuḥannis → Abī Sa'īd al-Khudrī. Jalurnya sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* hadis no 10846. Ketersambungan Qutaibah dengan Imam Muslim tercatat dalam beberapa sumber *rijāl*, seperti *Tārīkh Bagdād*,²⁰⁹

²⁰⁷Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:379; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 8:321–22; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, t.t., 23:526; Ḥābībī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 11:14; Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḏikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, vol. 12 (tṭp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001), 464.

²⁰⁸Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 8 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), 322–323.

²⁰⁹Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa ḏikr Quṭānīhā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 12:465.

Tahzīb al-Tahzīb,²¹⁰*Tahzīb al-Kamāl*,²¹¹dan *Siyar A'lām al-Nubalā'*.²¹² Demikian, jalur Abī Sa'id al-Khudri praktis disebarkan kepada para pengkoleksi hadis melalui dua nama, Qutaibah dan Yūnus.

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Abī Sa'id al-Khudrī	Madīnah	64	
2	Yuḥannas	Madīnah		-
3	Yazīd bin al-Hādī	Madīnah	139	-
4	Lais	Asbihān	175	36
5	Qutaibah	Baglān	240	65
6	Muslim	Naisyābūrī	261	30

Tabel 3. 41 Ṣaḥīḥ Muslim hadis no. 4200

E. Jalur Periwiyatan Jābir bin Abdillāh

Jābir bin Abdillāh terekam hadisnya menyebarkan dalam koleksi hadis dengan jumlah 8 melalui apk. *Jawāmi' al-Kalim* 4.5 sebanyak 10 hadis. Jumlah tersebut hanya 1 jalur yang terekam dalam kitab hadis objek penelitian, yaitu *Musnad Abī Ya'lā al-Mauṣilī*. Adapun jalur periwiyatannya adalah Jarrāḥ bin Mukhallid (w. 255 H) → Aḥmad bin Sulaimān al-Khurasāni (w. 230 H) → Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy → Muḥammad bin al-Munkadir (51-130 H) → Jabir bin Abdillāh (78 H). Para perawi hadis jalur Jābir melahirkan persoalan tentang sosok Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy.

²¹⁰Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 8:321.

²¹¹Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 23:527.

²¹²Zāhabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 11:15.

Sumber kitab *rijāl* tidak ada yang memuat sosok bernama Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy, bahkan menurut *muḥaqqiq* Musnad Abī Yāla, Ḥusain Sālīm Asad, bahwa sosok Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy tersebut terjadi kesalahan penulisan terhadap sosok al-Naẓr.²¹³ Pendapat tersebut diperkuat data dari *al-Kāmil*-nya Ibn Adī dan *Tārīkh Dimasyq*-nya Ibn Asākīr.²¹⁴

Jika nama al-Naẓr bin Muḥriz bin Baʿīs disepakati sebagai perawi dibawah Muḥammad bin al-Munkadir, maka ketersambungannya dengan perawi setelahnya, Aḥmad bin Sulaimān al-Khurasānī terkonfirmasi dalam *Tahzīb*-nya al-Mizzī.²¹⁵ Ketersambungan tersebut juga mengonfirmasi terhadap hubungan Aḥmad bin Sulaimān dengan perawi terakhir dari Abū Yaʿlā, Jarrāḥ bin Mukhallid. Meskipun ketersambungannya terkonfirmasi, sosok al-Naẓr bin Muḥriz bin Baʿīs mendapatkan penilaian negatif. Penilaian tersebut bersumber dari ibn Ḥibbān,²¹⁶ ibn Asākīr,²¹⁷ adapun menurut Ibn Adī bahwa ke-*daif*-annya dikarenakan jalur

²¹³Lihat catatan kaki hadis nomor 290 (2065) dalam Aḥmad bin Alī bin al-Muṣannā al-Tamīmī, *Musnad Abī Yaʿlā al-Mausilī*, ed. oleh Ḥusain Sālīm Asad, vol. 4 (Beirūt: Dār al-Šaqāfah al-Arabiyyah, 1989), 47.

²¹⁴Abī Aḥmad bin Abdillāh bin Adī, *Al-Kāmil fī Duʿafāi al-Rijāl*, vol. 7 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), 29; Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin Abdillāh al-Syāfiʿī, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, vol. 62 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 81.

²¹⁵Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmāʾi al-Rijāl*, t.t., 1:358.

²¹⁶Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basīṭī, *Al-Majrūḥīn min al-Muḥaddīṣīn*, vol. 2 (t.t.p: Dār al-Šamīʿī, 2009), 50.

²¹⁷Abdillāh al-Syāfiʿī, *Tārīkh Madīnah Dimasyq*, 1995, 62:81.

tersebut tidak terpelihara (*gair mahfūzah*) dan banyak hadis setema tidak menunjukkan bahwa beliau adalah perawinya.²¹⁸

No	Nama Perawi	Kota	Tahun Wafat	Terpaut
1	Jabir bin Abdillāh	Madīnah	78	
2	Muḥammad bin al-Munkadir	Madīnah	130	
3	al-Naẓr bin Muḥriz bin Ba'īs	Dimasyq, Syam	-	-
4	Aḥmad bin Sulaimān al-Khurasāni	Murrū, Rai, Bagdād	230	-
5	Jarrāḥ bin Mukhallid	Başrah	255	25
6	Abū Ya'la al-Mausilī	Irak	307	52

Tabel 3. 42 Musnad Abī Ya'lā hadis no 2056

Sosok al-Naẓr bin Muḥriz bin Ba'īs tidak hanya sebatas penilaian negatif dari para ulama ahli *jarḥ*, namun tentang tahun kehidupan atau wafat juga tidak dapat dilacak. Sosok al-Naẓr bin Muḥriz bin Ba'īs yang dapat dipastikan adalah nama beliau terekam dalam beberapa sumber *rijāl*, serta wilayah, kredibilitas, dan ketersambungannya dengan Muḥammad bin al-Munkadir dan Aḥmad bin Sulaimān al-Khurasāni. Hal ini jauh lebih baik dibandingkan dengan sosok nama Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy.

F. Rekontruksi Jalur Periwiyatan

Hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela berjumlah 38 hadis dengan bersumber kepada: (1) Abī Hurairah, (2) Ibn Umar,

²¹⁸bin Adī, *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl*, t.t., 7:29.

(3) Sa'ad bin Abī Waqaṣ, (4) Abī Sa'id al-Khudri, (5) Jābir bin Abd Allāh. Abi Hurairah tercatat memiliki sebanyak 14 hadis. Jalur ini tercatat pertama kali dalam *Muṣannaḥ ibn Abī Syaibah*. Jalur Abi Hurairah kemudian tercatat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* dengan 6 hadis. 6 jalur tersebut, hanya satu (1) jalur tunggal yang tidak melewati al-A'masy, melainkan Āṣim bin Bahdalāh (8176).

Abī Ṣālih tercatat sebagai penduduk Madinah dan melakukan perjalanan ke Kūfah. Adapun kedua muridnya merupakan penduduk Kūfah.²¹⁹ Diantara kedua murid Abī Ṣālih, murid al-A'masy tercatat dalam *Musnad Aḥmad Ḥanbal* sebanyak 4 perawi: Sufyan al-Ṣaurī (7675, 10010), Syarīk (8454), Waki' (9984) dan Syu'bah (10010). Diantara murid al-A'masy tersebut, Aḥmad bin Ḥanbal hanya menerima langsung dari Waki', sedangkan lainnya melalui perantara.

Adapun Imam al-Bukhārī mendapatkan jalur periwayatan Abī Hurairah melalui muridnya al-A'masy, Abū Ḥafṣ. Jalur ini tidak menambah daftar murid al-A'masy karena Abū Ḥafṣ sudah tercatat dalam *Muṣannaḥ Ibn Abī Syaibah* (25499). Selain di *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Abū Ḥafṣ juga tercatat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (4198) dan *Sunan ibn*

²¹⁹Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 3:60; Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-Basitī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, vol. 4 (India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973), 222; Ijlī, *Ma'rifat al-Ṣiqāt: min Rijāl Ahl al-Ilm wa al-Ḥadīṣ wa min ḍu'afā'i wa Ḍikr Mazābihim wa Akhbārihim*, 1:345; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 5:301; Asqalānī, *Taqrib al-Tahzīb*, 1999, 1:287; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t, 3:190; Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, vol. 8 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992), 514; Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 1981, 5:36.

Mājah (3579). *Ṣaḥīḥ Muslim* (4198) tercatat mendapatkan hadis tersebut dari 3 (tiga) muridnya al-A'masy, yaitu Wakī, Abū Ḥafṣ dan Abū Muāwīyah yang kemudian diteruskan sampai Imam Muslim dengan 3 (tiga) murid berbeda: Abdullāh bin Sa'īd, Ibn Abī Syaibah dan Abū Kuraib.

Kitab *Jāmi al li al-Tirmīzī* mencatat jalur baru dari murid al-A'masy: Yaḥyā bin Isā al-Ramlī (2797). Ketersambungan antara Yaḥya dengan al-A'masy terkonfirmasi hanya pada 2 (dua) sumber *rijāl*.²²⁰ Begitu pula dengan gurunya al-Tirmīzī; Isā bin Usmān dimana beliau mendapatkan hadis tersebut hanya terdapat 1 (satu) penilaian. Meskipun tercatat sebagai perawi yang minim meriwayatkan hadis, ketersambungannya tercatat dalam sumber *rijāl*, meskipun hanya ada pada *Tahzīb*-nya al-Mizzi.²²¹

Adapun hadis yang tercatat dalam *Ṣaḥīḥ ibn Hibbān* (5898) dan *Sunan Abī Dāud* (5009) menunjukkan murid lainnya al-A'masy, yaitu Syu'bah bin al-ḥajjāj. Syu'bah sudah tercatat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* (10010), meskipun begitu, Imam Ahmad menerima dari murid Syu'bah: Muḥammad bin Ja'far yang juga terekam di *Sunan Abī Dāud* (5009). Adapun jalur berbeda terdapat pada *Sunan Abī Dāud* (5009) yang menerimanya dari Abū al-Walīd al-Ṭayālīsī. Demikian, riwayat Abī Hurairah hanya tersebar melalui 2 (dua) muridnya Syu'bah. Namun, Syu'bah sendiri tidak hanya

²²⁰Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, t.t., 31:488; Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, vol. 10 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.), 21–22.

²²¹Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, 1992, 22:635.

meriwayatkan hadis bersumber kepada Abī Hurairah. Tercatat, Syu'bah juga meriwayatkan hadis yang bersumber dari Sa'ad bin Abī Waqqās.

Analisis rangkaian periwayatan Abi Hurairah di atas menunjukkan bahwa Sulaimān al-A'masy dapat dilabeli sebagai *common link* sebagaimana pendapatnya G.HA Juynboll. Dalam artikel utamanya, *On the Origins of the Poetry*, menunjuk al-A'masy sebagai *common link* hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela tidak terbantahkan dari pada Syu'bah dan Laiṣ bin Sa'd.²²² Hal tersebut dikarenakan posisi al-A'masy yang didukung oleh jaringan murid-murid dibawahnya, sekaligus jalur riwayat Āṣim bin Bahdalah sebagai jalur tunggal (*single strand*).

²²²Juynboll, "On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature," 187.

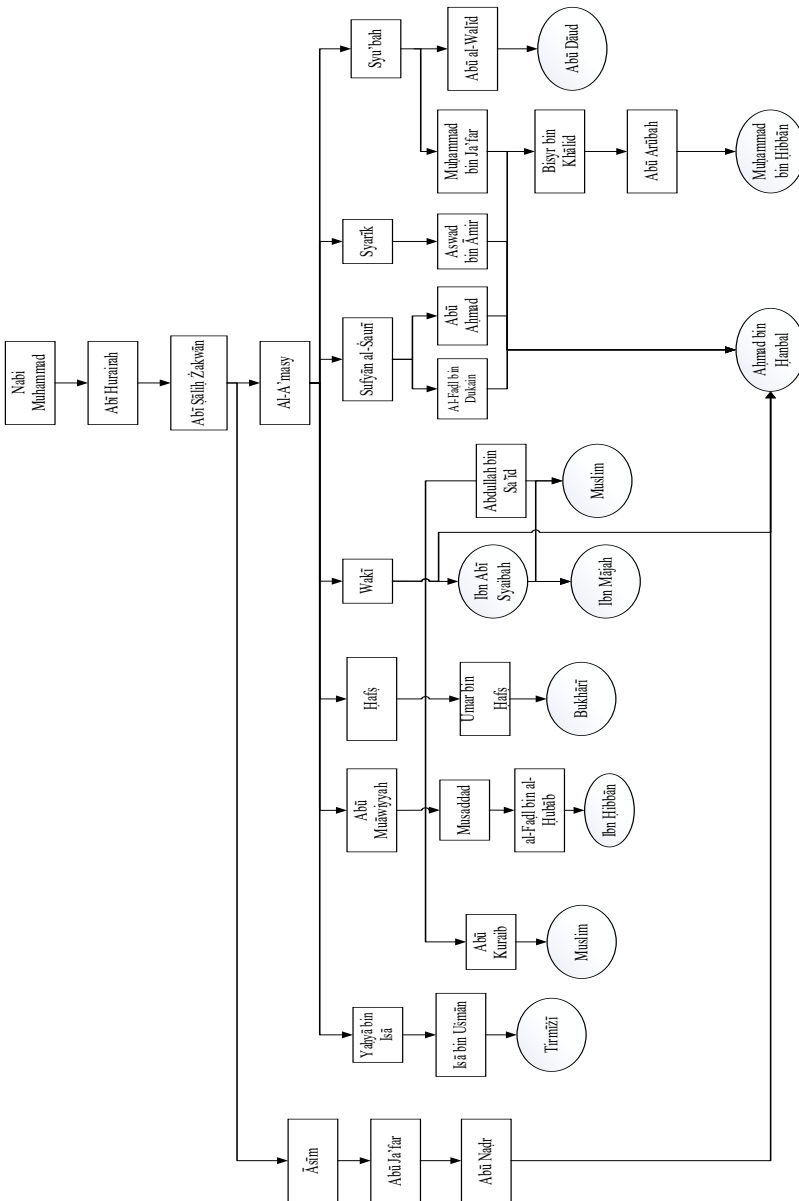


Diagram 3 8 Jalur rangkaian periwayatan Abi Hurairah

Jalur kedua hadis riwayat Sa'd bin Abī Waqqāṣ yang berjumlah 12 hadis. Riwayat tersebut secara kuantiti menduduki peringkat no. 2 setelah riwayat Abī Hurairah. Hadis riwayat Sa'd bin Abī Waqqāṣ tercatat dalam sumber tertua *Musnad Abi Dāud al-Ṭayālīsī* melalui Syu'bah. Namun, jalur Syu'bah berbeda dengan jalur yang ada di periwayatan Abi Hurairah. Periwayatan Abī Hurairah, Syu'bah mendapatkannya dari al-A'masy, adapun jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ didapatkannya dari Qatādah.

Periwayatan Sa'd bin Abī Waqqāṣ tercatat semua melalui Qatādah, adapun para murid Qatādah yang tercatat selain Syu'bah adalah Ḥammād bin Salamah (1445). Namun, jalur Ḥammād bin Salamah tidak sama dengan jalur Qatādah yang lainnya dikarenakan jalur (1445), Qatādah mendapatkannya dari Umar bin Sa'd, anak dari Sa'd bin Abī Waqqāṣ dan saudaranya Muḥammad bin Sa'd. Demikian, jalur riwayat Sa'd melalui 2 (dua) putranya sekaligus, meskipun hasil *takhrīj* menunjukkan bahwa jalur Muḥammad bin Sa'd lebih banyak dibandingkan dengan Umar bin Sa'd.

Syu'bah sendiri memiliki murid yang berkontribusi menyebarkannya: Abū Dāud al-Ṭayālīsī (197), Aswad bin Āmir (25509), Sulaimān bin Dāud (808), Bahz bin Asad (807, 1473), Abū Āmir (788), Ḥajjāj (1444), Yahyā (1506) dan Muḥammad bin Ja'far (3758, 1444, 4199). Adapun jalur Ḥammād bin Salamah hanya memiliki Ḥasan sebagai penyebarannya dan tercatat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*.

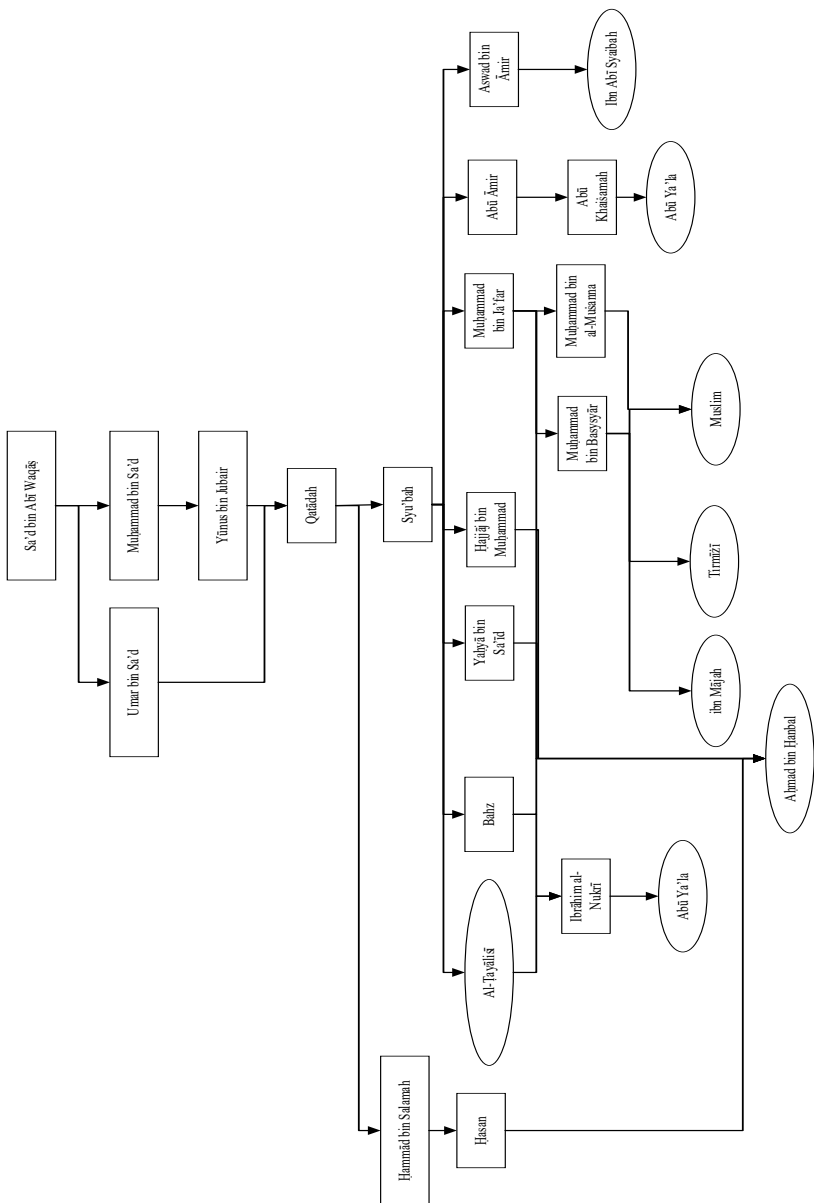


Diagram 3 9 Jalur rangkaian periwayatan Sa'ad bin Abi Waqqas

Diagram di atas menunjukkan Syu'bah merupakan *common link* periwiyatan jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ. Sedangkan Ḥammād bin Salamah merupakan jalur tunggalnya. Adapun jalur selanjutnya adalah jalur Abdullāh bin Umar dan hasil *takhrīj*-nya menunjukkan ada 7 hadis. Jalur ini tercatat dalam sumber tertua dalam *Muṣonnaf ibn Abī Syaibah* dengan rangkaian periwiyatan Ubaidullāh bin Mūsā (219) → Ḥanzalah (w. 151) → Sālim bin Abdullāh (w. 108/109) → Abdullah ibn Umar (w. 93/94 H). Hasil *takrīj* menunjukkan bahwa semua jalur periwiyatan Abdullāh bin Umar disebarakan oleh para muridnya Ḥanzalah (w. 151); Ubaidullāh bin Mūsā (25501, 2622), Ishāq bin Sulaimān (4829, 5460, 2705), Muḥammad bin Bakar (5552), dan Makky bin Ibrāhim (5573).

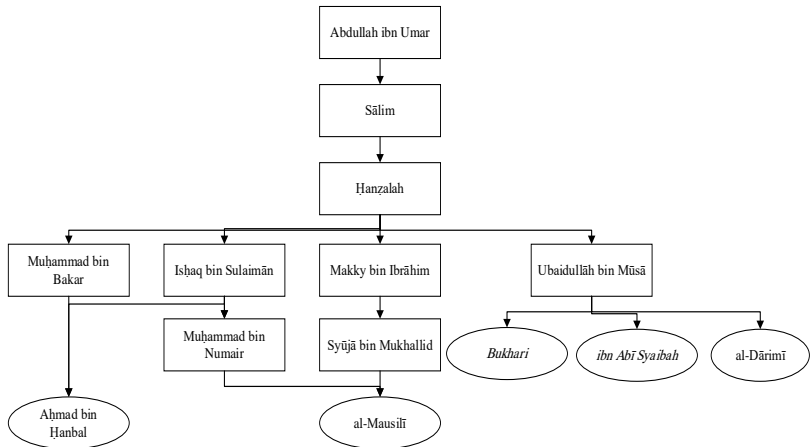


Diagram 3 10 Jalur rangkaian periwiyatan Abdullāh bin Umar

Jalur ibn Umar memiliki pola rangkaian sanad pendek dengan 4-5 perawi yang konsisten dari pra *Kutub al-Sittah*. Pola lainnya adalah jalur ini tidak memiliki jalur tunggal (*single strand*). Namun,

dibandingkan dengan 2 (dua) jalur sebelumnya, jalur Abdullāh bin Umar memiliki beberapa problem. Diantaranya adalah sosok ibn Umar yang dipertanyakan waktu menerimanya dikarenakan umurnya dan hubungan Ḥanzalah dengan Ubaidullāh bin Mūsā.²²³

Hubungan Ubaidullāh bin Mūsā dengan Ḥanzalah terekam kebelakang dalam *Tahzīb al-Kamāl*-nya al-Mizzī (654-742 H)²²⁴ dan *Tahzīb al-Tahzīb*nya ibn Ḥajar al-Asqalānī (773-852).²²⁵ Analisis jalur ini menunjukkan problem tersebut tidak hanya dialami antara Ubaidullāh bin Mūsā dengan Ḥanzalah, namun murid-murid lainnya juga terlacak ke belakang. Misalnya hubungan antara Ishaq bin Sulaiman dengan Ḥanzalah. Problem lainnya adalah ketersambungan antara Muḥammad bin Bakar dengan Ḥanzalah. Berbeda dengan kasus pertama, kasus kedua Ḥanzalah karena ketersambungannya belum terkonfirmasi dalam sumber-sumber *rijāl*, meskipun nama beliau terkonfirmasi.²²⁶

²²³bin Adī, *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl*, t.t., 2:420.

²²⁴Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, 1992, 7:445.

²²⁵Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 3:53.

²²⁶Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001), 48; Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Ja'fi al-Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, vol. 7 (ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009), 296; Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārikh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddīshīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 2:92; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 9:67; Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*, 1992, 24:531; Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7:353.

Jalur selanjutnya adalah jalur periwayatan Abī Sa’id al-Khudrī. Hasil *takrīj* menunjukkan jalur ini terdapat 4 hadis yang tersebar ke dalam 4 sumber; *Muṣonnaḡ ibn Abī Syaibah* (25500), *Musnad Aḡmad bin Ḥanbal* (10486, 11153) dan *Ṣaḡīḡ Muslim* (2262). Jalur ini setidaknya menyebar melalui 2 (dua) muridnya Laiṣ bin Sa’d; Qutaibah dan Yūnus bin Muḡammad. Berbeda dengan jalur lainnya yang sudah ada, jalur periwayatan Abī Sa’id al-Khudrī lebih simple dan ringkas karena 2 (dua) muridnya Laiṣ bin Sa’d langsung kepada para kolektor hadis: Ibn Abī Syaibah, Aḡmad bin Ḥanbal dan Muslim.

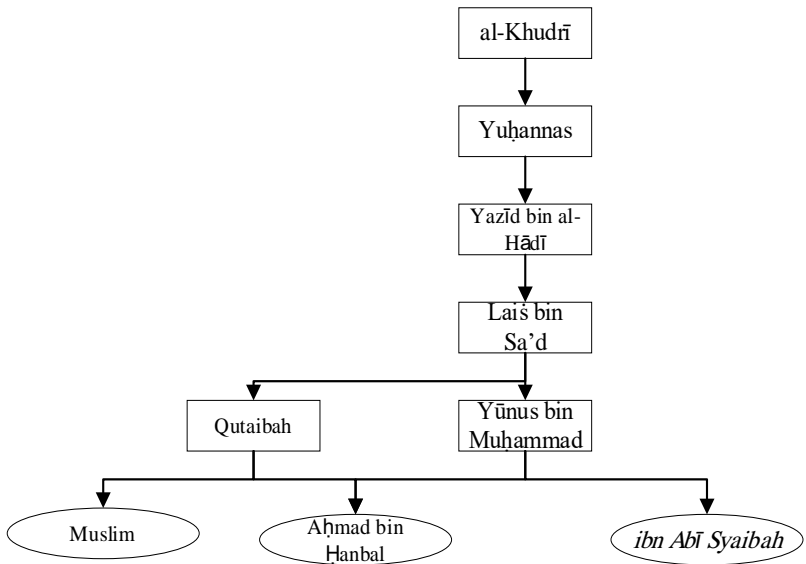


Diagram 3 11 Jalur rangkaian Abī Sa’id al-Khudrī

Jalur Abī Sa’id al-Khudrī meninggalkan persoalan pada sosok Sa’id bin Abdillāḡ yang tercatat dalam *Muṣonnaḡ ibn Abī Syaibah* (25500) yang tidak terkonfirmasi dalam sumber *rijāl*. Analisis

melalui *al-jam'u* mendapatkan informasi bahwa ada kemungkinan kesalahan dalam riwayat tersebut dikarenakan beberapa sumber lainnya menegaskan bahwa posisi itu menempatkan Yazīd bin al-Hādī. Selanjutnya, jalur Abī Sa'īd al-Khudrī juga memiliki pola yang sama dengan jalur Abdullāh bin Umar, yaitu tidak adanya jalur tunggal (*single strand*). Apakah Laīs bin Sa'd dapat disebut sebagai *common link* dalam rangkaian Abī Sa'īd al-Khudrī? Mengingat jalur tersebut didukung oleh rangkaian lebih sedikit dibandingkan dengan jalur-jalur lainnya. Rangkaian Abī Sa'īd al-Khudrī, serta Abdullah ibn Umar menunjukkan bahwa tidak semua rangkaian jalur periwayatan memiliki jalur tunggal (*single strand*).

Terakhir, jalur periwayatan Jābir bin Abdillāh. Jalur ini merupakan salah satu jalur yang tidak ada dalam analisa G.H.A Juynboll. Jalur Jābir rangkaian perawiyatan memiliki perawi daif pada sosok perawi Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy. Nama tersebut tidak terkonfirmasi dalam beberapa sumber *rijāl*. Perawi lainnya adalah nama yang memungkinkan: al-Naẓr bin Muḥriz bin Ba'īs yang kredibilitasnya tidak diakui sebagai perawi yang adil maupun *kezābit*-annya. Jalur Jabir hanya terdapat dalam *Musnad Abī Ya'la* sehingga tidak memungkinkan untuk membentuk sebuah jaring laba-laba sebagaimana yang tergambar dalam karya-karya G.H.A Juynboll.

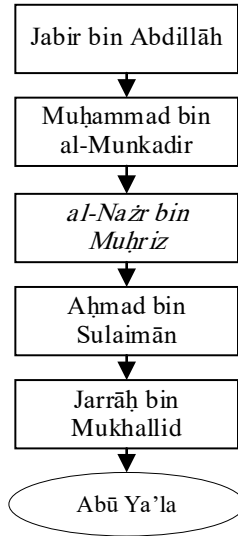


Diagram 3 12 Jalur rangkaian Jābir bin Abdillāh

Skema-skema di atas menunjukkan bahwa Abī Ṣālih Żakwān mempunyai 2 (dua) murid yang menyebarkan hadis: Āṣim bin Bahdalāh serta Sulaimān al-A'masy. Al-A'masy memiliki 7 (tujuh) murid yang berkontribusi menyebarkan hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela: Wakī', Abū Ḥafṣ, Abū Muāwiyah, Sufyān al-Ṣaurī, Syarīk, Yaḥya bin Isā dan Syu'bah al-Ḥajjāj. Sedangkan Qatādah memiliki 2 (dua) murid yang berkontribusi: Syu'bah dan Ḥammād bin Salamah.

Ḥanzalah sendiri tercatat memiliki 4 (empat) murid yang berkontribusi: Muḥammad bin Bakar, Makky Ibrāhim, Iṣḥāq bin Sulaimān dan Ubaidullāh bin Mūsā. Adapun Laiṣ memiliki 2 (dua) murid: Yūnus bin Muḥammad dan Qutaibah. Jalur Abū Hurairah dan Abī Waqqāṣ bertemu pada sosok Syu'bah al-Ḥajjāj, sedangkan

jalur Ibn Umar dan al-Khudrī bertemu pada sosok Yūnus bin Muḥammad.

Syu'bah sendiri tercatat memiliki 8 (delapan) murid yang berkontribusi ikut menyebarkan hadis: Muḥammad bin Ja'far, Ḥajjāj bin Muḥammad, Yahyā bin Sa'īd, Abū Āmir, al-Ṭayālīsī, Bahz, Aswad bin Āmir, dan Abū al-Wālid. Sedangkan Yūnus bin Muḥammad memiliki 4 murid yang semuanya merupakan kolektor atau pemilik kitab hadis: ibn Abī Syaibah, Aḥmad bin Ḥanbal, Bukhārī dan al-Dārimī.

Perawi-perawi tersebut ada yang dinilai kurang kredible, seperti hafalannya tidak kuat, ḍā'if, negatif maupun masih pro-kontra. Āṣim bin Bahdalah, misalnya, menurut Aḥmad bin Ḥanbal tidak lebih kuat hafalannya dan ſubut dibandingkan dengan al-A'masy. Menurut Ḥammād bin Salamah bahwa beberapa kesalahan yang dilakukan oleh Āṣim terjadi di akhir usianya. Penilaian tersebut juga berkaitan dengan murid Āṣim, Abū Ja'far. Tahzīb al-Kamāl menginformasikan 5 dari 11 penilai Abū Ja'far yang berhasil dicatat menilainya kredibel dan selebihnya tidak.

Aḥmad bin Ḥanbal terhadap Abū Ja'far sebagai perawi yang *laisa bi qawwī fi al-ḥadīṣ dan sāliḥ al-ḥadīṣ*. Ali bin al-Madīnī dan Yahyā bin Ma'īn menilai pada satu sisi sebagai seorang perawi *ṣiqqat* dan kesempatan lainnya melakukan kesalahan. Hal itu juga terjadi pada jalur Jābir bin Abdillāh. Jalur ini terdapat sosok al-Naẓr bin Muḥriz bin Ba'īs mendapatkan penilaian negatif. Penilaian tersebut bersumber dari ibn Ḥibbān, ibn Asākīr, adapun menurut

Ibn Adī bahwa ke-*ḍaīf*-annya dikarenakan jalur tersebut tidak terpelihara (*gair maḥfūzah*) dan banyak hadis setema tidak menunjukkan bahwa beliau adalah perawinya.

Jalur *Āṣim bin Bahdalāh* dan *al-Naẓr bin Muḥriz bin Baʿṣ* merupakan jalur tunggal. Jika jalur *Āṣim bin Bahdalāh* merupakan jalur tunggal periwayatan yang bersumber kepada *Abī Hurairah*, maka jalur *al-Naẓr bin Muḥriz bin Baʿṣ* yang terdapat pada jalur *Jābir bin Abdillāh* merupakan jalur tunggal dari bundel matan hadis secara keseluruhan. Mengesampingkan dua jalur tersebut tentunya berimplikasi terhadap peta penyebaran hadis. Hal itu dikarenakan hanya dua jalur tersebut yang memiliki kuat sebagai jalur tunggal (*single strand*). Adapun jalur setelah mereka terindikasi sebagai *common link* juga ada beberapa problem kredibilitas perawi maupun ketersambungannya. Seperti ketersambungan antara *Muḥammad bin Bakar* (w. 203 H) dengan *Ḥandalāh* (w. 151 H) yang belum terkonfirmasi dalam kitab *rijāl*. Hal itu dikarenakan beberapa sumber hanya menginformasikan tentang tahun wafat, tempat muqimnya dan kredibilitasnya.

Pada titik tersebut, seorang peneliti hanya dihadapkan pada 2 (dua) pilihan; mempertahankan para perawi hadis yang kredibilitasnya kurang, tidak terkonfirmasi atau tidak mencantulkannya. Namun, 2 (dua) pilihan tersebut tidak merubah bahwa hadis ini memiliki *common link* di tiap jalurnya yang berbeda-beda, tidak ada *common link* hadis.

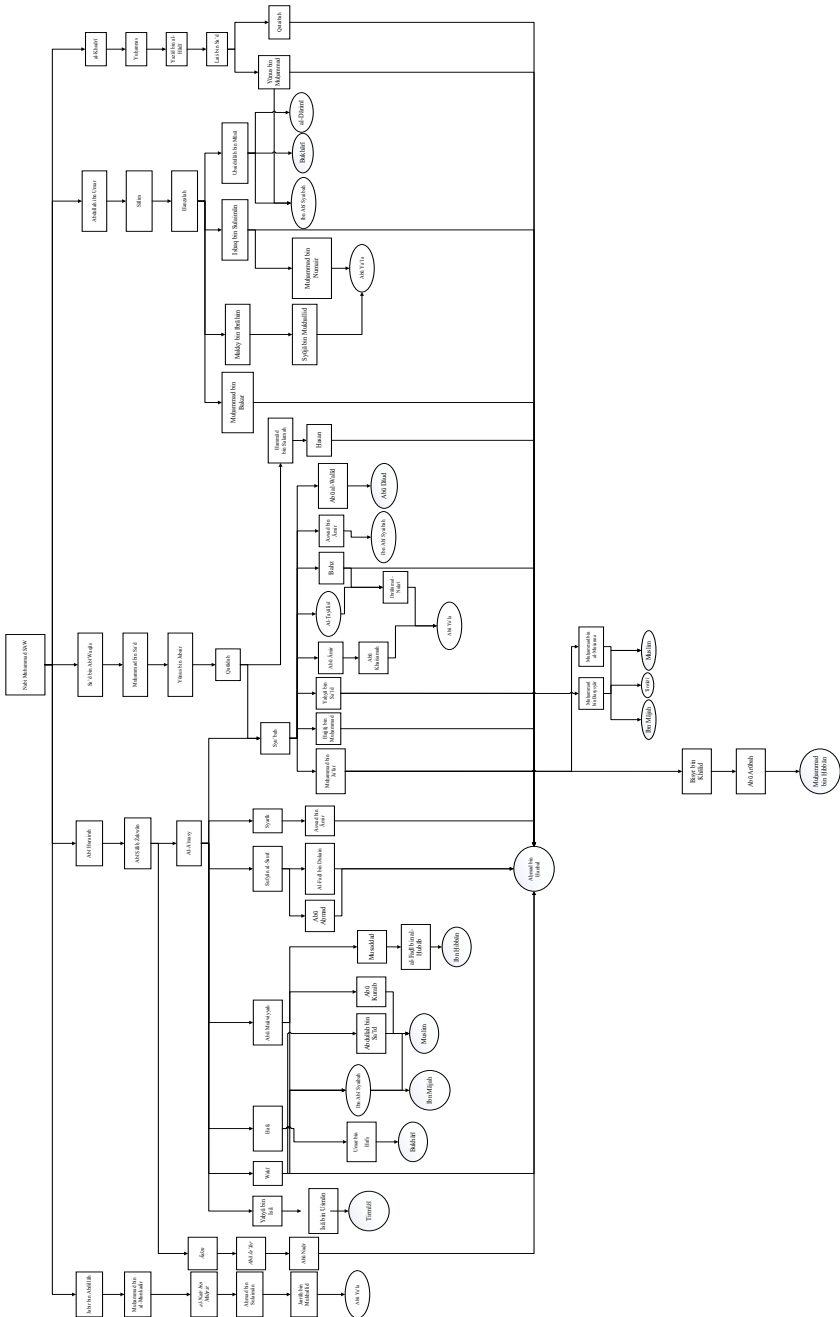


Diagram 3 13 Jalur rangkaian periwayatan hadis sastra tercela

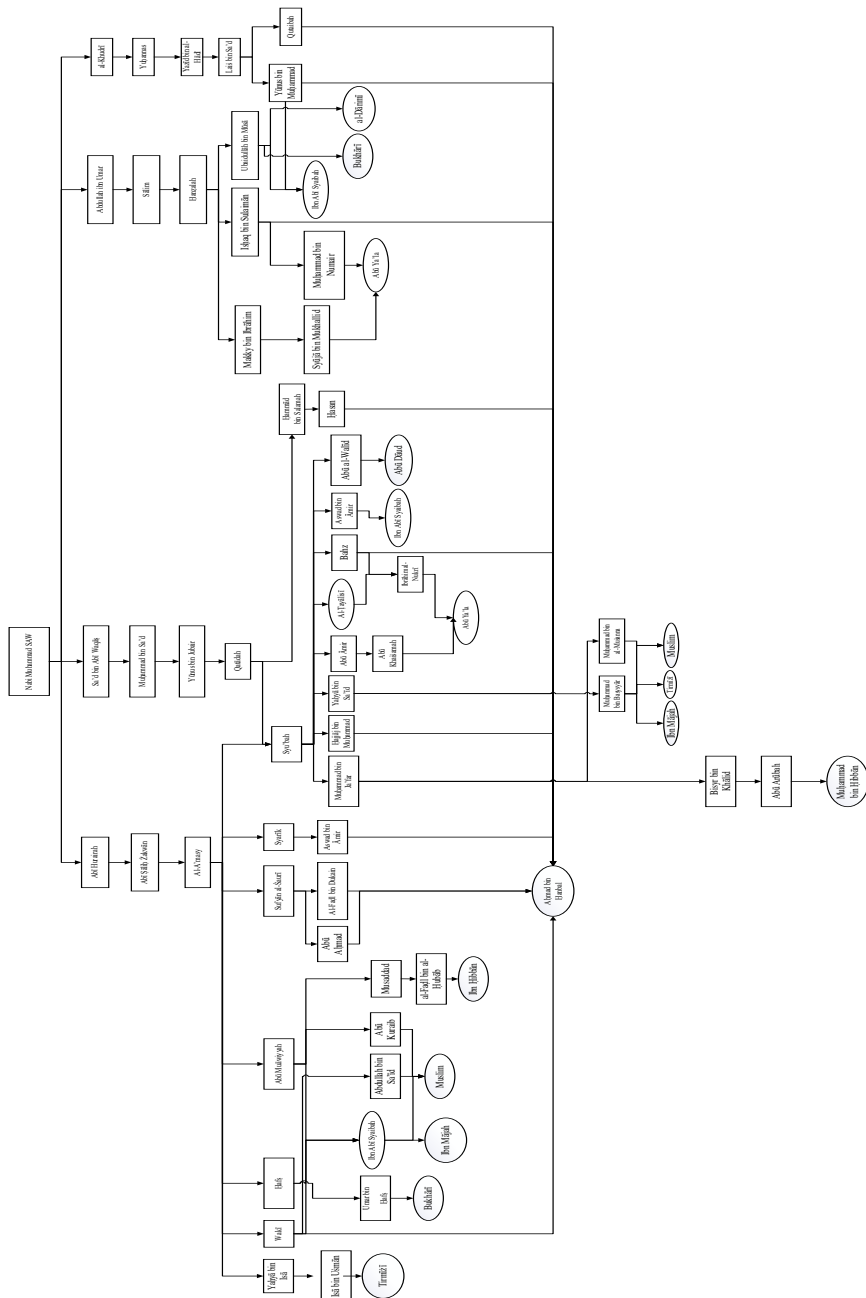


Diagram 3 14 Konstruksi jalur periwiyatan

Dua skema tersebut menunjukkan bahwa setiap jalur periwayatan memiliki *common link*-nya masing-masing. G.H.A Juynboll tidak hanya mengkonfirmasi hal tersebut. Namun juga mengatakan *common link* tertua hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela adalah al-A'masy dan mengalahkan beberapa nama yang memungkinkan menduduki. Pendapat tersebut tidak tepat. Ada beberapa alasan yang dapat diajukan:

1. Analisis sebelumnya menunjukkan bahwa Qatādah bukan *common link*, melainkan Syu'bah.
2. Al-A'masy sebagai *common link* hanya kepada jalur periwayatan Abū Hurairah.
3. Al-A'masy dapat dikatakan sebagai *common link* tertua yang meyakinkan jika dibandingkan dengan *common link* jalur periwayatan lainnya, seperti Ḥanzalah dan Laīs.

BAB IV
AUTENTIFIKASI MATAN HADIS
SASTRA TERCELA

A. Konstruksi Matan Hadis

Hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela berjumlah 38 hadis memiliki beberapa varian matan sebagai berikut:

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
1	لَأَنَّ بَمْتَلِيَّ جَوْفُ ابْنِ آدَمَ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad al- Ṭayālīsī</i>	197
2	لَأَنَّ بَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيه، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Muṣannaḥ Ibn Abī Ṣyaibah</i>	25509
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1444
3	لَأَنَّ بَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيه، خَيْرٌ مِنْ أَنْ بَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1445
4	لَأَنَّ بَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا وَدَمًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1473
5	لَأَنَّ بَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ بَمْتَلِيَّ شِعْرًا	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1506	

6	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا حَتَّى يُرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya 'lā</i>	788
7	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya 'lā</i>	807, 808
8	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ الرَّجُلِ فَيْحًا بِرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا	Abī Hurairah	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25499
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	7675, 8454, 8880,
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	8176
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	9984, 10010,
9	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	8176
10	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا حَتَّى يُرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	9984, 10010,
11	لَأَنَّ بَمَثَلِي الرَّجُلِ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا	Ibnū Umar	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25501
12	لَأَنَّ يَكُونُ جَوْفُ بَنِ آدَمَ مَمْلُوءًا فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونُ مَمْلُوءًا شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya 'lā</i>	5460
13	لَأَنَّ بَمَثَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ بَمَثَلِي شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya 'lā</i>	5519
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	4829

14	لَأَنَّ يَكُونَ جَوْفُ الْمَرْءِ مَمْلُوءًا قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوءًا شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	5552
15	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Abī Saīd al- Khudrī	<i>Muṣannaḥ Ibn Abī Syaibah</i>	25500
16	خُذُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ، لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	10846, 11153
17	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا أَوْ دَمًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا هُجِيثَ بِهِ	Jābir bin Abdillāh	<i>Musnad Abī Ya 'lā</i>	2056

Tabel 4. 1 Varian redaksi hadis

Tabel 4.1 menunjukkan matan hadis dilihat dari sanad sahabat terdapat 17 varian redaksi dari 25 hadis. Hal itu mengingat redaksi matan hadis pada *Musnad Abī Ya 'lā* no 807 sama dengan *Musnad Abī Ya 'lā* no 808, *Muṣannaḥ Ibn Abī Syaibah* no 25499 sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* no 7675, 8454, dan 8880, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* no 9984 sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* no 10010, serta *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* no 10846 sama dengan *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* 11153. Beberapa varian tersebut dapat dijadikan satu bundel matan dengan berbagai macam sanad sahabat yang meriwayatkannya.

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
----	---------	---------	--------	----------

1	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ ابْنِ آدَمَ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad al- Ṭayālīsī</i>	197
2	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا يَرِيه، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25509
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1444
		Abī Hurairah	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25499
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	7675, 8454, 8880,
3	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا حَتَّى يُرِيه، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1445
		Abī Hurairah		8176
4	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا وَدَمًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ		1473
5	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ فَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا			1506
6	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا حَتَّى يُرِيه خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا			
7	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya'lā</i>	807, 808
		Abī Saīd al-Khudrī	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25500

8	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Abī Hurairah	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	9984, 10010,
9	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ الرَّجُلُ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Ibnū Umar	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25501
10	لَأَنَّ يَكُونَ جَوْفُ بِنِ آدَمَ مَمْلُوءًا فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوءًا شِعْرًا	Ibnū Umar	<i>Musnad Abī Ya' lā</i>	5460
11	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		<i>Musnad Abī Ya' lā</i>	5519
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	4829
12	لَأَنَّ يَكُونَ جَوْفُ الْمَرْءِ مَمْلُوءًا فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوءًا شِعْرًا			5552
13	خُذُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ، لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ فَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Abī Saīd al-Khudrī	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	10846, 11153
14	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ فَيْحًا أَوْ دَمًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا هُجَيْبٌ بِهِ	Jābir bin Abdillāh	<i>Musnad Abī Ya' lā</i>	2056

Tabel 4.2 Konstruksi varian redaksi hadis pra *Kutub al-Sittah*

Adapun varian hadis sastra merupakan sesuatu tercela tercatat dalam beberapa kitab lainnya berdasarkan dari sanad sahabat sebagai berikut.

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
1	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Abī Hurairah	Al-Bukhārī	6155
2	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		Muslim	4198
			Sunan Abī Dāud	5009
3	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		Tirmīzī	2797
4	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		Sunan Ibn Mājah	3579
		<i>Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān</i>	5898	
5	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيَهُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	<i>Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān</i>	5896	
6	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	Tirmīzī	2798
7	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		Muslim	2261
8	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا		Sunan Ibn Mājah	3758
9	حُدُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Abī Saīd al- Khudrī	Muslim	2262
10	لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Ibn Umar	Al-Bukhārī	5716

11	لإن يمتلئ جوف أحدكم قيحا أو دما خيرا له من أن يمتلئ شعرا		<i>Sunan al-Dārimī</i>	2705
----	--	--	------------------------	------

Tabel 4.3 Varian redaksi hadis

Tabel 4.3 menunjukkan terdapat 11 varian redaksi hadis dilihat dari sumber periwayatan Sahabat. Adapun varian hadis dari berbagai macam periwayatan sahabat yang tercatat *kutub al-sittah* dan diluar *kutub al-sittah*, maka varian redaksi matan hadis sastra merupakan tercela sebagai berikut

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
1	يَمْتَلِئُ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا	Abī Hurairah	Al-Bukhārī	6155
			Sunan Abī Dāud	5009
2	لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا	Ibn Umar Sa'd bin Abī Waqāṣ	Al-Bukhārī	5716
			Tirmizī	2798
3	لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا	Abī Hurairah	Muslim	4198
4	لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ		2261
5	خُذُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا	Abī Saīd al-Khudrī		2262

6	لَأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا	Abī Hurairah	Al-Tirmīzī	2797
7	لَأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا		Sunan Ibn Mājah	3579
8	لَأَنَّ يَمْتَلِيءَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيءَ شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ		3758

Tabel 4.4 Konstruksi varian redaksi hadis

Keempat tabel diatas menunjukkan bahwa jumlah hadis hasil *takhrīj al-ḥadīṣ* dalam semua kategori, jika dilihat dari varian redaksi matan hadisnya maka jumlah tersebut berubah. Pra *kutub al-sittah* dari 25 jumlah nomor hadis yang terekam, memiliki varian 17 redaksi. Hal itu juga berubah menjadi 14 jika dilihat dari perspektif yang berbeda. Ketentuan tersebut juga dapat dilihat pada *kutub al-sittah* dan diluar *kutub al-sittah*. Demikian, bahwa hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela mengalami *ta'add al-riwāyah fi matan al-ḥadīṣ*. Penyebab perbedaan redaksi matan hadis ada beberapa kemungkinan: (1) posisi kata atau kalimat, (2) perubahan kata, (3) penambahan atau pengurangan, (4) cara menginformasikan peristiwa.¹ Untuk mencari tahu empat (4)

¹Arif Chasanul Muna, "ANALISIS MATAN BERAGAM VERSI: REKONSTRUKSI TERHADAP METODE MUHADDITSŪN," *JURNAL PENELITIAN* 6, no. 2 (21 Mei 2013), <https://doi.org/10.28918/jupe.v6i2.228>.

kemungkinan tersebut ada dalam hadis yang sedang dikaji, langkah pertama adalah mengidentifikasi semua kalimat atau kata yang ada dalam semua jalur periwayatan.

Adapun redaksi matan yang terdapat dalam semua jalur periwayatan hadis adalah (1) لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ , (2) قِيحًا , (3) خَيْرٌ , (4) مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا. Meskipun hampir semua jalur periwayatan menggunakan 4 (empat) redaksi tersebut, hanya periwayatan dari ibn Umar yang berbeda, khususnya penggunaan redaksi لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ. Riwayat ibn Umar yang tercatat pada pra *kutub al-sittah*, khususnya riwayat yang diterima oleh Abī Ya'lā dan Aḥmad bin Ḥanbal. Abī Ya'lā (hadis no 5460) dan Aḥmad bin Ḥanbal (hadis no 5552) dalam *Musnad*-nya menggunakan لَأَنَّ يَكُونُ جَوْفُ.

Hadis nomor 5460 dalam *Musnad Abī Ya'lā* memiliki rangkaian periwayatan: Muḥammad bin Numair (w. 234 H) → Ishāq bin Sulaimān (w. 200 H) → Ḥanḍalah (w. 151 H) → Sālim bin Abdullāh (w. 107 H) → Abdullāh bin Umar (w. 75 H), sedangkan dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* memiliki rangkaian periwayatan Muḥammad bin Bakar (w. 203 H) → Ḥanḍalah (w. 151 H) → Sālim bin Abdillāh (w. 107 H) → Ibn Umar (w. 75 H).

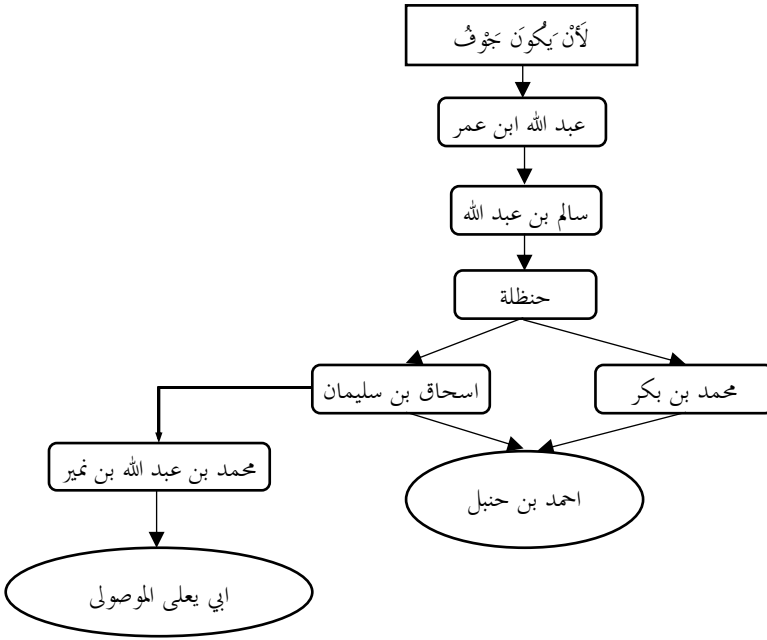


Diagram 4.1 Jalur Periwayatan *li an Yakūna Jauf*

Jika membaca semua jalur periwayatan Ibn Umar, maka riwayat tersebut melalui rangkaian Ḥaḍalah (w. 151 H) → Sālim bin Abdullāh (w. 107 H) → Abdullāh bin Umar (w. 75 H). Riwayat ibnu Umar dalam semua kategori tercatat 7 hadis, dua (2) diantaranya memakai redaksi *لأن يكون جوف*, satu (1) memakai redaksi *لأن يمتلي الرجل جوف* dan lebihnya memakai redaksi *لأن يمتلي جوف*

Rangkaian periwayatan redaksi matan *لأن يكون جوف* dan *لأن يمتلي الرجل جوف* menyisakan problem atas belum terkonfirmasi

ketersambungan antara Muḥammad bin Bakar (w. 203 H) dengan Ḥaṇḍalah (w. 151 H) dalam kitab *rijāl*. Hal itu dikarenakan beberapa sumber hanya menginformasikan tentang tahun wafat, tempat muqimnya dan kredibilitasnya.² Sedangkan untuk menjustifikasi Ishāq bin Sulaimān, juga tidak memungkinkan karena dalam jalur periwayatan lain yang melibatkannya memakai redaksi yang berbeda pula, yaitu redaksi لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفٌ dalam *Musnad Ahmad bin Ḥanbal* no 4829.

Menjustifikasi siapa perawi yang bertanggungjawab atas perubahan lafal ini merupakan sikap atas dasar skeptis, bukan berdasar data yang kuat. Disamping itu, hadis yang memakai لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفٌ secara gramatikal tidak menyalahi dan semakna dengan hadis yang memakai لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ الرَّجُلُ، bahkan dengan hadis yang memakai redaksi لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفٌ.

Selanjutnya, redaksi hadis yang beragam adalah pemakaian *mūḍaf ilaih* dari lafal جوف (*jauf*). Berbagai macam varian redaksi

²Bukhārī, *Kitāb al-Tārikh al-Kabīr*, 2009, 1:48; Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, 2001, 7:296; Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*, 2001, 2:92; Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, t.t., 6:67; Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl ft Asmā' al-Rijāl*, 1992, 24:531; Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 7:353.

hadis menunjukkan bahwa *mūḍaf ilaih* yang tercatat memiliki lima (5) varian: رجل (*rajul*), الرجل (*al-rajul*), المَرءِ (*al-mar'*), ابْنُ آدَمَ (*ibn ādam*) dan احد (*aḥad*). Lafal رجل (*rajul*) tercatat digunakan dalam 4 hadis, الرجل (*al-rajul*) tercatat digunakan dalam 8 hadis, المَرءِ (*al-mar'*) tercatat digunakan dalam 1 hadis, ابْنُ آدَمَ (*ibn ādam*) tercatat digunakan dalam 2 hadis dan احد (*aḥad*) tercatat digunakan pada 22 hadis. 37 hadis hasil *takrīj* menggunakan pola tersebut, hanya hadis riwayat Ibn Umar yang tercatat dalam *Muṣannaf ibn Abī Syaibah* no 25501 tidak memakai pola tersebut.

Pola bermacam-macam pemakaian *mūḍaf ilaih* lebih banyak didominasi oleh redaksi احد (*aḥad*) yang kemudian sisusul oleh redaksi الرجل (*al-rajul*) sebanyak 8 riwayat hadis. Jalur periwayatan tidak semua memakai redaksi yang sama dalam kasus ini, bahkan 1 jalur periwayatan sahabat mengalami perbedaan dalam pemakaiannya. Demikian, *mūḍaf ilaih* yang ada dalam hadis ini memang memiliki banyak redaksi sebab adanya *riwāyah bi al-ma'nā*.

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
1	رجل (<i>rajul</i>)	Abī Saīd al-Khudrī	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	10846, 11153
		Ibn Umar	Bukhārī	6155
		Abī Saīd al-Khudrī	Muslim	2262
2	الرجل (<i>al-rajul</i>)	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1506

		Abī Hurairah	<i>Muṣannaḡ Ibn Abī Syaibah</i>	25499
		Ibnū Umar	<i>Muṣannaḡ Ibn Abī Syaibah</i>	25501
		Abī Saīd al-Khudrī	<i>Muṣannaḡ Ibn Abī Syaibah</i>	25500
		Abī Hurairah	Muslim	4198
			Sunan Abī Dāud	5009
			Sunan Ibn Mājah	3579
			<i>Ṣaḥīḥ ibn Hibbān</i>	5898
3	الْمَرْءُ (<i>al-mar'</i>)	Ibnū Umar	<i>Musnad Aḡmad bin Ḥanbal</i>	5552
4	ابْنُ آدَمَ (<i>ibn ādam</i>)	Sa'd bin Abī Waqqāṣ	<i>Musnad al-Tayālisī</i>	197
		Ibnū Umar	<i>Musnad Abī Ya'lā</i>	5460
5	Tanpa	Ibnū Umar	<i>Muṣannaḡ Ibn Abī Syaibah</i>	25501
6	(<i>aḡad</i>) احد	Selain kriteria no 1- 5		

Tabel 4.5 Penyebaran redaksi *mūdaf ilaih* جوف (*jauf*)

Tabel 4.5 menunjukkan riwayat Sa'd bin Abī Waqqāṣ memakai 3 lafal (الرجل, المرء dan احد), Abī Saīd al-Khudrī 2 lafal (رجل dan الرجل), Abī Hurairah 3 lafal (رجل, الرجل dan احد), Ibn Umar 5 lafal (رجل, المرء, الرجل, المرء dan احد) serta 1 hadis tanpa pola, dan Jābir memakai 1 lafal (احد). Data tersebut menunjukkan hadis periwayatan ibn Umar 7 hadis yang terlacak, redaksi matan memiliki 6 varian dan dua (2) hadis yang memakai redaksi sama. Namun jika dicermati secara keseluruhan redaksi matan hadis, 2

hadis tersebut juga memiliki rangkaian redaksi yang berbeda. Penggunaan kalimat *mūdaf ilaih* dari lafal جوف (*jauf*) yang memiliki 6 kategori berbeda tidak memiliki pengaruh terhadap makna yang ada, karena selain jenis kalimat *idāfi*-nya adalah *lāmiyyah*.³

Perbedaan redaksi tersebut juga dapat menggugurkan asumsi G.H.A Juynboll terkait *common link*. *Common link* dianggap sebagai perawi yang bertanggungjawab tidak hanya kepada rangkaian periwayatan tunggal yang kembali kepada Nabi, tetapi juga atas perkembangan redaksinya.⁴ Pemakaian redaksi الرجل (*al-rajul*) dan رجل (*rajul*), misalnya, maka hanya Ḥanzalah yang terkonfirmasi menggunakan 2 redaksi tersebut.

³Amir B, "PROBLEMATIKA PEMBELAJARAN IDAFAH PADA PRODI PBA IAIN BONE (Suatu Tinjauan Nahwu)," لساننا (*LISANUNA*): *Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Pembelajarannya* 8, no. 2 (20 Maret 2019): 199, <https://doi.org/10.22373/ls.v8i2.4563>.

⁴ Masrur, *Teori common link G.H.A. Juynboll*, 67.

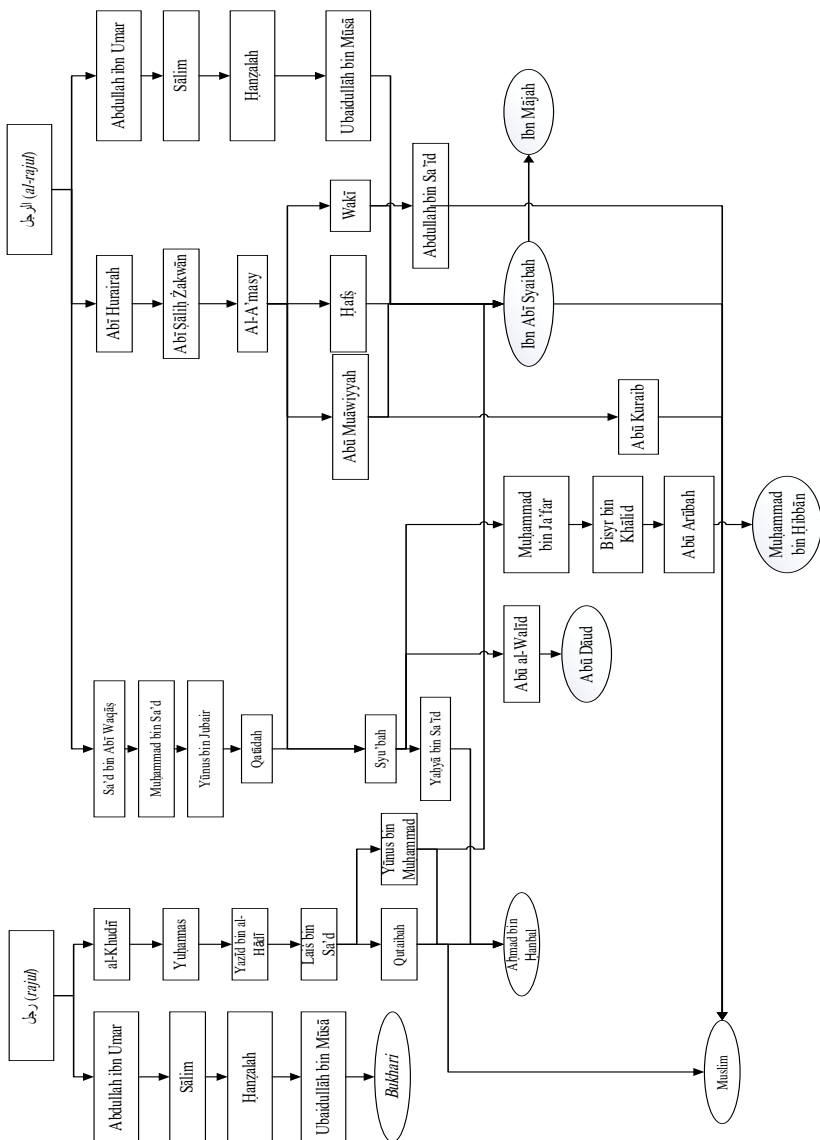


Diagram 4. 2 Hadis sastra tercela redaksi rajul dan al-rajul

Selanjutnya, redaksi yang berbeda dalam hadis sastra merupakan sesuatu yang tercela adalah penggunaan lafal *بَرِيَّةٌ*. Secara

garis besar, terdapat 2 kategori hadis jika dilihat dari pemakaiannya, yaitu yang menggunakannya dan tidak. 38 hadis hasil *takhrīj* menunjukkan bahwa 25 hadis tidak menggunakannya dan 13 hadis menggunakannya.

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
1	يَرِيهِ	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25509
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1444
			Muslim	2261
		Abī Hurairah	<i>Muṣannaf Ibn Abī Syaibah</i>	25499
			<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	7675, 8454, 8880,
			Bukhārī	6155
			Muslim	4198
			Sunan Abī Dāud	5009
			Tirmīzī	2797
2	حَتَّى يَرِيَهُ	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>	1445
			Sunan Ibn Mājah	3758
		Abī Hurairah		3579
			<i>Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān</i>	5898
				5896

Tabel 4.6 Penyebaran penggunaan *Yarīhi* dan *Ḥatta*

13 hadis itu jika diamati juga memiliki struktur yang berbeda: hadis memakai يَرِيَهُ (dibaca *fathah* huruf *ya*'), hadis memakai يُرِيَهُ

(dibaca *ḍammah* huruf *ya'*).⁵ Selain itu, kategori itu juga ditambahi dengan hadis yang memakai lafal *حتى* (*hattā*) dan tidak memakainya. Terlepas dari detail pembacaan huruf *ya'* pada lafal *يريه*, perbedaan penggunaan lafal *يريه* dan lafal *حتى* mencakup 16 hadis yang hanya bersumber kepada periwayatan Sa'd bin Abī Waqqāṣ dan Abī Hurairah.

Kedua periwayatan Sahabat tersebut tercatat dalam beberapa sumber *takhrīj* memiliki 2 varian, menurut Abī Bakar bin Abī Syaibah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim (hadis no. 4198), bahwa hanya periwayatan Abu Ḥafṣ yang tidak memakai redaksi *يريه*. Pendapat tersebut juga diperkuat pernyataan Ibn Mājah dalam hadis 3757. Adapun menurut *Muḥaqqiq* kitabnya, bahwa ibn Syaibah tidak mengucapkan lafal *يريه*, melaiankan lafal *جوف*.⁶ Adapun jika melacak nama Abū Ḥafṣ, beliau tercantum dalam beberapa hadis yang tercatat dalam sumber *takhrīj*. Demikian, kasus ini juga hampir sama dengan kasus sebelumnya, adanya beberapa redaksi hadis dalam periwayatannya akibat adanya *riwāyah bi al-ma'nā*.

⁵Muḥammad Abd al-Rāuf al-Munāwī, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣagīr*, vol. 5 (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1972), 330.

⁶Abī Bakar Abdillāh bin Muḥammad bin Ibrāhim Abī Syaibah al-Abbāsīy, *Al-Muṣannaḥ li Ibn Abī Syaibah*, ed. oleh Abī Muḥammad Usāmah bin Ibrāhim bin Muḥammad, Cet I, vol. 8 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2008), 511.

Perawi	Sahabat	Redaksi	Sumber	No Hadis
Abū Ḥafṣ bin Giyās	Abū Hurairah	لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Muṣanna f Abī Syaibah	25499
		لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Ṣaḥīḥ al- Bukhārī	6155
		لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Ṣaḥīḥ Muslim	4198
		لَأَنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحًا، حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ، مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا	Sunan Ibn Mājah	3757

Tabel 4.7 Periwiyatan Abū Ḥafṣ

Pembahasan mengenai redaksi *قَيْحًا يَرِيهِ* dengan *حتى يريه* juga dapat dilacak dalam *Fath al-Bārī* karya ibn Ḥajar al-Asqalānī maupun *Faiḍ al-Qadīr* karya al-Munawi.⁷ Mereka berpendapat

⁷Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sayrḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Riwayāh al-Harawī*, ed. oleh al-Qādīr Syaibah al-Ḥammad, vol. 10 (t.p: t.p, t.t), 548.

bahwa **يريه** merupakan redaksi tambahan dari gurunya Bukhāri, Umar bin Ḥafṣ. Ada juga riwayat ibn Umar dan Sa'ad bi Abī Waqqāṣ yang berkedudukan sama.

Adapun banyak riwayat yang tersebar dalam beberapa sumber dengan redaksi **حتى يريه** bersumber dari riwayat al-A'masy. Selain itu, ada juga riwayat ibn Umar dari Sālim dalam al-Ṭabrāni dan Sa'd bin Abī Waqqāṣ dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*. Demikian, keberadaan varian redaksi itu memang sudah disadari oleh para Muḥaddiṣīn, namun klaim yang bersumber dari Ibn Syaibah tidak tepat, dalam hal menunjuk Abu Ḥafṣ. Di sisi lainnya, klaim muḥaqqiqnya dapat dipakai dalam hal bahwa yang berbeda adalah penggunaan lafal **يريه**, bukan **جوف**.

Selanjutnya, redaksi matan hadis yang berbeda adalah penggunaan lafal **له** (*lahu*) dalam **حَيَّرَ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَهُ شِعْرًا** dengan **حَيَّرَ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَهُ شِعْرًا**. 38 hadis hasil *takhrij* menunjukkan 29 hadis yang memakai **له** (*lahu*) dan 9 tidak memakai **له** (*lahu*). Perbedaan pemakaian tersebut dapat dilihat dalam tabel 4.8 sebagai berikut:

No	Redaksi	Sahabat	Sumber	No Hadis
----	---------	---------	--------	----------

1	خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا	Sa'd bin Abī Waqāṣ	<i>Musnad</i> <i>Aḥmad bin</i> <i>Ḥanbal</i>	1445
2			<i>Musnad</i> <i>Aḥmad bin</i> <i>Ḥanbal</i>	1506
3			<i>Musnad Abī</i> <i>Ya'lā</i>	807, 808
4			Muslim	2261
5		Abī Hurairah	Bukhārī	6155
6			Muslim	4198
7			Sunan Abī Dāud	5009
8			<i>Ṣaḥīḥ ibn</i> <i>Ḥibbān</i>	5896

Tabel 4.8 Penyebaran penggunaan lafal له (*lahu*)

Tabel 4.8 menginformasikan bahwa redaksi tersebut berbeda hanya pada jalur Sa'd bin Abī Waqqāṣ dan Abī Hurairah. Hal tersebut juga sama dengan perbebedaan antara redaksi قِيحًا يَرِيه dengan حتى يَرِيه. Dua jalur sahabat tersebut adalah jalur yang paling banyak sampai kepada sumber-sumber *takrīj* dalam penelitian. Tentunya, untuk menentukan redaksi hadis yang mana atau perawi mana yang bertanggungjawab adalah sebuah kesulitan tersendiri, kecuali

seperti perbedaan redaksi *فيحا يريه* dengan *حتى يريه* yang sudah disadari oleh *muhaddisīn*.

Beberapa redaksi yang dibahas adalah beberapa redaksi yang banyak ditemukan dalam hasil *takhrīj*. Selain beberapa redaksi yang banyak ditemukan, terdapat beberapa redaksi yang hanya sebatas ditemukan dalam beberapa hadis. Seperti *قيحا أو دما* (*Qaihan wa Daman*). Redaksi ini hanya dipakai dalam *Musnad Abī Ya'lā* no 2056 riwayat Jābir dan Sunan al-Dārimī no 2705 riwayat ibn Umar. Hadis *Musnad Abī Ya'lā* memiliki rangkaian jalur periwayatan Jarrāḥ bin Mukhallid (w. 255 H) → Aḥmad bin Sulaimān al-Khurasāni (w. 230 H) → Aḥmad bin Muḥriz al-Azdy → Muḥammad bin al-Munkadir (51-130 H) → Jabir bin Abdillāh (78 H). sedangkan Sunan al-Dārimī no 2705 memiliki rangkaian jalur periwayatan Ubaidullāh bin Mūsā (219) → Ḥanzalah (w. 151) → Sālim bin Abdullāh (w. 108/109) → Abdullah ibn Umar (w. 93/94 H). Kedua jalur tersebut tidak dapat dijadikan satu menjadi satu rangkaian jalur periwayatan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa redaksi itu memiliki kekhasan tersendiri dibandingkan dengan jalur periwayatan lainnya.

Perihal yang sama pada redaksi *حُدُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ*.

Redaksi ini tercatat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* no 10846 dan 11153 serta *Muslim* no 2262. Kedua hadis ini bersumber kepada Sahabat Abī Sa'īd al-Khudrī. Adapun jalur Abī Sa'īd al-Khudrī yang tidak memakai redaksi tersebut adalah jalur yang terdapat dalam *Muṣonnaf ibn Abī Syaibah* no 25500. Jalur tersebut memiliki

problem pada Sa'īd bin Abdillāh yang tidak terkonfirmasi dalam sumber-sumber *rijāl*. Namun jika dibandingkan dengan jalur lainnya riwayat Abī Sa'īd al-Khudrī, maka posisi Sa'īd bin Abdillāh diduduki oleh Yazīd bin Abdillāh. Demikian, kesalahan penyebutan terjadi dalam riwayat yang ada dalam *Muṣonnaḡ ibn Abī Syaibah* no 25500. Meski terjadi kesalahan, seperti halnya para *muḥaqqiq* kitabnya, untuk menentukan siapa yang bertanggungjawab atas kesalahan tersebut sangatlah sulit. Jika dipaksakan, itu hanya sifatnya asumtif.

Persoalan teks mana yang autentik atau dapat dipegang historisitasnya adalah persoalan rumit. Apalagi teks itu adalah hadis yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW yang memiliki jarak berabad-abad. Jika berbicara teks maka berbicara mengenai sebuah kelompok entitas, digunakan sebagai tanda-tanda, yang dipilih, diatur, dan dimaksudkan oleh penulis dalam konteks tertentu untuk menyampaikan makna khusus untuk penonton.⁸ Selain itu, Persoalan teks hadis nabi selalu meninggalkan permasalahan ruang-waktu.⁹ Secara umum, persoalan teks mana yang diciptakan langsung oleh penulisnya (*historical text*) sebelum ditemukannya mesin cetak dapat dijawab dengan

⁸Jorge J.E Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York, 1995), 4.

⁹Syamsul Wathani, "HERMENEUTIKA JORGE J.E. GRACIA SEBAGAI ALTERNATIF TEORI PENAFSIRAN TEKSTUAL ALQUR'AN," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 14, no. 2 (20 Desember 2017): 200, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v14i2.945>.

authograp atau salinan teks yang akurat. teks historis juga dapat dilacak melalui orang-orang yang dekat dengan penulisnya, atau dalam istilah sekarang adalah sekretaris pribadinya.¹⁰

Adapun teks yang original dalam penelitian menyimpulkan bahwa teksnya memiliki redaksi (1) يَمْتَلِي (2) شِعْرًا (4), (3) خَيْرٌ, (4) شِعْرًا. Pemilihan tersebut berdasarkan semua jalur periwayatan secara umum memuat 4 (empat) lafal tersebut tanpa perbedaan kecuali pada lafal يَمْتَلِي dengan penggunaan masdarnya, مَمْلُؤًا. Adapun beberapa perbedaan lafal dan tambahan redaksi dalam beberapa hadis hasil *takhrīj*, hal tersebut ada 2 kemungkinan: 1). Itu memang bersumber dari Nabi sebagai penulis historisnya, 2). Itu merupakan bukan teks historis, melainkan sebuah karya perawi dalam rangka menjaga ma'na teks yang diterima (*riwāyah bi al-ma'na*). Perbedaan redaksi yang ada dalam analisis diatas menunjukkan bahwa perbedaan tersebut tidak menimbulkan perbedaan makna secara signifikan.¹¹

B. Islam, Hadis dan Kesusasteraan

Hadis dalam literatur-literatur Islam didefinisikan sebagai ungkapan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik ucapan, perbuatan, persetujuan atau hal ihwal Nabi,¹² bahkan dari

¹⁰Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, 75.

¹¹Muna, "ANALISIS MATAN BERAGAM VERSI."

¹²Tahaan, *Taisīr Mustalah al-Hadīṣ*, 15; as-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, 21–22; Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan al-*

pembagian hadis oleh muhaddisin mengindikasikan bahwa hadis tidak hanya merujuk kepada Nabi, tetapi juga para sahabatnya.¹³ Hal itu berbeda dengan definisi sastra. Definisi-definisi yang ada atau batasannya tentang sastra belum mendapat kesepakatan umum, bahkan ketidaksepaham atas definisi ini melahirkan stigma bahwa karya sastra dapat mendefinisikan dirinya sendiri.¹⁴

Sastra dalam pandangan William Hendry Hudson (1913) adalah catatan penting tentang apa yang telah dilihat manusia dalam kehidupan; alami, pikirkan dan rasakan tentang aspek-aspeknya yang memiliki pengaruh langsung dan abadi.¹⁵ Menurut Supardi Joko Damono, karya yang mengandung fiksi, dibedakan dengan tulisan lainnya, baik ilmiah atau tidak.¹⁶ Menurut Yosep Yapi Taum, sebagaimana yang dikutip oleh Suhendi, sastra memiliki tiga definisi utama, *pertama*, karya fiksi imajinatif, *kedua*, karya yang bahasanya dimanipulasi sehingga lahir efek lain (*deotomatisasi*), *ketiga* adalah karya yang Bahasa indah dan berguna.¹⁷

Sunnah; Kritik Musthofa al-Shiba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam, 3.

¹³Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2003), 100–101.

¹⁴Yohanes Sehandi, *Mengenal 25 Teori Sastra* (Yogyakarta: Ombak, 2018), 1–2.

¹⁵William Henry Hudson, *An Introduction to the Study of Literature* (London: George G. Harrap & Company, 1913), 11.

¹⁶Sapardi Djoko Damono, "PENGARANG, KARYA SASTRA DAN PEMBACA," *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 1, no. 1 (12 Oktober 2011): 23, <https://doi.org/10.18860/ling.v1i1.540>.

¹⁷Sehandi, *Mengenal 25 Teori Sastra*, 2.

Wellek (1903-1995M) dan Warren (1899-1986M) mengatakan sastra adalah suatu kegiatan kreatif, karya seni, dan imajinatif.¹⁸ Definisi sastra tersebut tidak jauh berbeda dengan definisi sastra Arab. Sastra dalam lintas bahasa Barat memakai *literature* (Inggris), *literatur* (Jerman), *litterature* (Prancis), *litteratura* (Latin) dan *littera* (Yunani), dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan adab. Juzif Al-Hasyim memberikan pengertian adab adalah

الادب من مولدات الفكر البشري المعبر عنها بأسلوب فني جميل

*Sastra merupakan hasil pemikiran manusia yang diungkapkan dengan ungkapan yang mengandung seni dan keindahan.*¹⁹

Standard paling dasar untuk mengidentifikasi sastra adalah membandingkan bahasa sastra dengan bahasa ilmiah dan sehari-hari.²⁰ Demikian mendefinisikan sastra secara tepat adalah melihat pemakaian bahasa.²¹ Selain itu, ciri mendasar bahasa sastra adalah aneh, menyimpang, tidak wajar dan asing.²²

Sebuah karya dapat dikatakan sastra, jika dalam penyusunan bahasanya, dapat mempengaruhi, membujuk, dan mengubah sikap pembacanya. Salah satu cara yang ditempuh oleh sastrawan adalah memilih dan memainkan kata, kalimat, gaya bahasa dalam

¹⁸Wellek dan Warren, *Theory of Literature*, 3.11

¹⁹Hal ini sebagaimana yang dikutip oleh Wildana dan Fitriani. Lih. Wargadinata dan Fitriani, *Sastra Arab dan Lintas Budaya*, 19–20.

²⁰Wellek dan Warren, *Theory of Literature*, 11–19.

²¹Damono, “PENGARANG, KARYA SASTRA DAN PEMBACA,” 32.

²²Damono, “PENGARANG, KARYA SASTRA, 26.

karyanya. Kejelian sastrawan dalam pemilihan kata dapat dengan mudah untuk menggapai tujuan sastrawannya.²³

Bahasa merupakan alat komunikasi yang dipilih oleh pengarangnya untuk menyampaikan maksud dan tujuannya. Oleh karena itu, ketepatan dalam memilih bahasa berpengaruh terhadap pemahaman pembacanya dalam menangkap maksud dan tujuan pengarangnya. Selain persoalan-persoalan kebahasaan diatas, persoalan hadis dan sastra yang patut diperhitungkan adalah bahasa lisan dan teks.

Berawal dari transformasi bahasa lisan kepada tulisan, beberapa kajian lahir untuk mempertanyakan apakah komposisi lisan yang dapat dijadikan sebagai tolak ukur bahasa teks dan bahasa teks mempunyai hubungan erat dengan bahasa lisan. Christopher New (1999) memberikan jawaban bahwa kemungkinan karya, baik sastra maupun non-sastra, kemungkin ada dalam dua dimensi, tulisan atau lisan.²⁴ Namun demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa sebuah karya hanya ada pada satu dimensi, tulisan atau lisan saja. Bagaimanapun juga, perubahan medium bahasa tersebut,

²³Mohamad Zubad Nurul Yaqin, “Representasi Ideologi Dalam Struktur Wacana Kata Hari Ini,” *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 12, no. No. 2, (Desember 2017): 103–106. Tujuan-tujuan sastrawan yang paling tinggi adalah sastra sebagai sarana penggemblengan hati para pembaca dalam menghadapi persoalan kehidupan nyata. Oleh karena itu, dengan media sastra, seorang pembaca dapat mendapat jalan untuk memperbaiki kehidupannya. Mahmudul Hasan, “God Literature and Bad Literature: Debate on Islam and Poetry,” *International Journal of Islamic Thoughts* 3, no. 1 (2014): 49.

²⁴Christopher New, *Philosophy of literature: an introduction* (London; New York: Routledge, 1999), 5.

secara tidak langsung telah memenjara maksud pengarang.²⁵ Hal itu dikarenakan karya dalam budaya lisan dapat berubah-ubah, meskipun dalam budaya tulisan juga bisa berubah-ubah, tetapi perubahan tersebut tidak semudah dalam budaya lisan. Lebih rumit lagi, jika karya-karya tersebut memanfaatkan sumber-sumber tertulis murni, atau sebagian besarnya, dan tidak memanfaatkan sumber-sumber lisan.²⁶

Sastra Arab, khususnya pra-Islam (*jāhiliyyī*) memiliki beberapa jenis yang memiliki karakteristik masing-masing dibanding dengan kesusasteraan lainnya. Melihat karakteristik sastra Arab pra-Islam pada tabel 4.9, maka tidak heran sastra Arab tidak hanya sekedar rangkaian kalimat atau bunyi lisan yang indah, melainkan sastra merupakan alat penyemangat, penghinaan, menarik perhatian, dan berkaitan langsung dengan psikologi, baik sastrawannya maupun pembacanya.²⁷

No	Jenis	Muatan
1	<i>Fakhr</i>	Kehormatan diri dan qabilahnya

²⁵Ong mendeskripsikannya dengan “*Without writing, words as such have no visual presence, even when the objects they represent are visual*”. Walter J Ong, *Orality and Literacy*. (London: Routledge, 2002), 31. Dengan demikian, kata yang belum tertulis tidak mempunyai batasan objek tertentu dan dengan transformasi kepada tulisan, kata sudah terbatas pada objek yang divisualkan kepada tulisan tersebut.

²⁶New, *Philosophy of literature*, 6.

²⁷Mustamar, “KODIFIKASI SASTRA ARAB PERIODE KLASIK (JAHILY),” 60–61. Bahkan, menurut Adonis sastrawan Arab pra-Islam yang tidak pandai memuji dan mengejek, tidak memiliki peran penting dalam kabilahnya dan ditinggalkan. Lih. Adonis, *Adonis- Arkeologi Sejarah- Pemikiran Arab- Islam*, vol. 2 (Yogyakarta: L-Kis, 2008), 46.

2	<i>Madḥ</i>	Keistimewaan seseorang: kemulyaan dan keberanian (pujian)
3	<i>Hijā'</i>	Merendahkan diri seseorang
4	<i>Risā'</i>	Kegelisahan
5	<i>Wasfī</i>	Deskripsi sekitarnya yang dialami
6	<i>Gazal</i>	Cinta kepada wanita
7	<i>I'tizār</i>	Pembelaan penyair terhadap tuduhan-tuduhan yang ada
8	<i>Hikmah</i>	Alam dan kehidupan manusia

Tabel 4.9 Tema dan karakter sastra Arab pra-Islam

Sebagian orang meyakini bahwa sastra Arab, baik pra-Islam (*jāhiliyyī*), awal Islam (*Ṣadr al-Islām*), atau kekhalifahan, merupakan sumber sejarah yang dimiliki oleh Bangsa Arab. Kehidupan Bangsa Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*), yang tidak lepas dari kekuasaan, sumber mata air, sukuisme, mengobarkan pemberontakan, dan berebut kepemimpinan serta politik, tervisualisasikan dengan jelas pada sastra-sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*).²⁸

Sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*), sebagai peninggalan masa lampau yang begitu penting untuk melihat kehidupan periode tertentu, menarik bagi peneliti untuk melacak, mendalami dan memahaminya. Namun, apa yang diharapkan tidak sama dengan realitanya. Hal itu disebabkan sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*) yang

²⁸“Al-Adab al-Arabī wa Tārīkhih” (Universitas Imam Muhammad bin Su’ud al-Islami, 1426), 20–24.

sampai pada masa *tadwin* atau terekam sejarah jumlahnya sedikit,²⁹ kebanyakan darinya hilang dengan meninggalnya para pencerita sastra.³⁰

Sebelum jauh menganalisis *authorship* hadis, menjawab pertanyaan siapakah yang dinamakan *author*? Dan bagaimana pengertian tersebut bekerja untuk term sastra dan hadis. *Author* adalah orang yang menyusun dan menyeleksi entitas (ECTs) yang dijadikan sebagai tanda sehingga terbentuk teks dengan tujuan untuk menyampaikan maksud tertentu kepada audien.³¹ Penulis adalah orang yang memproduksi teks tersebut dengan ECTS, sehingga seorang yang bertugas untuk mentransmisikan, memindahkan atau menyalin sebuah teks tidak dapat dikatakan sebagai penulis, kecuali mereka dalam prosesnya ada konstruksi. Selain itu, teks yang diproduksi *author* memiliki relasi kuat dengan keinginan atau maksudnya, tanpa keinginan atau maksud tersebut niscaya teks tidak dapat lahir.³²

²⁹Zuhrāni, *Da'wā Dī'fī al-Sy'ri fī Aṣri Ṣadr al-Islām inda al-Qudamā wa al-Muḥaddiṣīn*, 6.

³⁰Haeruddin, "Karakteristik Sastra Arab pada Masa Pra-Islam," *Nady al-Adab* Vol 2, no. 1 (2016): 38.

³¹Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, 114; Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*, 93; Wathani, "HERMENEUTIKA JORGE J.E. GRACIA SEBAGAI ALTERNATIF TEORI PENAFSIRAN TEKSTUAL ALQUR'AN," 205–6; Mochammad Achwan Baharuddin, "Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi Ma'ani al-Hadis" (Tesis, Yogyakarta, PPs UIN Sunan Kalijaga, 2013), 57.

³²Jorge J.E Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience* (Albani: State University of New York, 1996), 9.

Menurut literatur Islam, hadis adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, baik berupa perkataan, perbuatan dan taqirir Nabi.³³ Definisi tersebut meninggalkan persoalan epistemologi yang serius. Kegelisahan diatas pernah diungkapkan oleh Sarjana Muslim kontemporer, Khaled Abou el-Fadl. Dalam bukunya *Speaking in God's Name* (2001), Abou El Fadl mengatakan bahwa persoalan epistemologis dari teks hadis yang beredar untuk saat ini adalah kepengarangan. Kepengarangan hadis memiliki tingkat subyektifitas kreatif yang tinggi dalam dokumentasi, penyusunan dan penyampaiannya.

Kepengarangan hadis dapat diklasifikasikan kepada pengarang historis, pengarang kontemporer, pengarang interpretatif maupun editorial. Kegelisahan tersebut dapat dilacak dengan adanya *term riwayat bi al-makna*. *Term* tersebut menginformasikan adanya peranan besar seorang periwayat hadis dalam bentuknya sampai sekarang, dalam artian bahwa periwayatan *bi al-makna* lafal hadis adalah ijtihad individual perawi, baik itu sebagian atau keseluruhan, meskipun tetap menjaga artinya.³⁴

Periwayatan *bi al-makna* masih berusaha untuk mempertahankan apa yang diinginkan atau dimaksud oleh Nabi. Oleh karena itu, sarjana Muslim juga memperhatikan para pembawa berita atau ceritanya, disamping juga sosok yang memproduksi ECT

³³Tāhan, *Taisīr Mustalah Al-Ḥadīṣ*, 16.

³⁴Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwāyah bi al-Ma'nā dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*, 45–46.

hadis itu sendiri, Nabi Muhammad SAW. Pada titik ini, *Ilmu Dirayah* dan cabang-cabangnya: *ilm jarh wa ta'dil*, *ilm rijal al-hadis*, *ilm tahammul wa al-ada'* dan sebagainya, menduduki peranan penting dalam kajian hadis. Tujuan besar dari ilmu ini adalah memastikan bahwa pembawa berita atau cerita tentang kenabian benar-benar orang yang dapat dipercayai sehingga kabar atau ceritanya pun dipercayai.

C. Kesejarahan Konteks Hadis

Hasil kritik kesejarahan rangkaian sanad diatas menunjukkan bahwa semua jalur yang menyebar melalui 4 sahabat: Sa'd bi Abi Waqqāṣ, Abī Hurairah, Ibn Umar dan Abī Sa'id al-Khudrī dapat dipertanggungjawabkan kesejarahannya, meski pada beberapa kesempatan terdapat beberapa perawi yang tidak dapat dikonfirmasi melalui sumber *rijāl*. Adapun kesejarahan konteks Nabi atau dikenal dengan *asbāb al-wurūd al-ḥadīs*, salah satu cara yang dapat dipakai adalah pelacakan melalui hadis itu sendiri.³⁵

Diantara redaksi dan jalur periwayatan yang terekam, redaksi yang bersumber dari periwayatan Abī Sa'id al-Khudrī merupakan jalur yang memiliki informasi kapan dan dimana hadis tersebut lahir.

بَيْنَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْعَرَجِ، إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: خُذُوا
الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ لِأَنَّ يَمْتَلِي جَوْفَ رَجُلٍ فَيَحَا، حَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا

³⁵Munawir Muin, "PEMAHAMAN KOMPREHENSIF HADIS MELALUI ASBAB AL-WURUD," *ADDIN* 7, no. 2 (14 November 2015): 295, <https://doi.org/10.21043/addin.v7i2.580>.

*Ketika kami sedang berjalan bersama-sama Rasulullah ﷺ di 'Arj, tiba-tiba datang seorang penyair bersenandung. Maka Rasulullah ﷺ bersabda, "Tangkap setan itu! Sesungguhnya perut orang yang dipenuhi muntah lebih baik daripada perut yang penuh dengan syair (sajak)."*³⁶

Meskipun jalur Abī Sa'īd al-Khudrī menyisahkan permasalahan pada sosok nama Sa'id bin Abdillāh yang tercatat dalam *Muṣnnaf ibn Abī Syaibah*, namun *cross-reference* dengan hadis-hadis lainnya menunjukkan nama tersebut adalah Yazīd bin al-Hadī. Terlepas dari hal itu, redaksi tersebut menginformasikan hal itu terjadi di wilayah A'raj. Sebuah desa yang berjarak sekitar 78 KM dari Madinah. Sebuah desa yang menjadi tujuan para penyair untuk membacakan syair atau sastra karyanya. Menurut al-Suyūfī, peristiwa tersebut berkaitan dengan syair yang didengar oleh Nabi berupa *Hijā'i*.³⁷ Sebuah sastra yang bertujuan untuk merendahkan orang atau kelompok lainnya. Islam lahir tidak hanya merubah masyarakat Arab tentang ideologinya, namun kesusasteraan juga mengalami perubahan dan perkembangan.

Pertama, tujuan kesusasteraan. Kehadiran Islam menegaskan beberapa tujuan sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*) dan kemudian melahirkan tujuan-tujuan baru. Pergeseran terbesar dari sisi tujuan kesusasteraan dengan kelahiran Islam adalah dari ideologi kesukuan menjadi ideologi keagamaan.³⁸ Pergeseran tersebut wajar

³⁶H.R Muslim, no 4200

³⁷Al-Nawāwī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, 15:14; al-Suyūfī, *al-Dībāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, 5:274

³⁸Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1:182.

dikarenakan banyak para sastrawan memeluk Islam.³⁹ Sastrawan yang sebelumnya memiliki rasa sukuisme tinggi harus menanggalkannya dan menyesuaikan dengan ajaran-ajaran Islam yang bersumber dari al-Quran dan Nabi.⁴⁰

Pada dasarnya, fenomena tersebut bersumber kepada keyakinan Islam-al-Quran dan Nabi-bahwa sastra merupakan ungkapan kehidupan dan pastinya ungkapan itu ada yang baik dan jelek. Ketika ungkapan itu jelek, maka Islam melalui Nabi menyeru untuk meninggalkannya. Akibatnya, sikap Islam yang ditunjukkan oleh ayat-ayat al-Quran, khususnya setelah turunnya Q.S 26:224-227 dan hadis-hadis Nabi, membuat sastrawan Arab terbagi berkelompok-kelompok; (1) meninggalkan sastra dan mengabdikan kepada Allah, (2) memusuhi Nabi, (3) membela Islam dan Nabi, serta (4) tetap menghasilkan sastra sesuai dengan tuntutan al-Quran dan Nabi.⁴¹

Kedua, fungsi sastra. Akibat dari tujuan-tujuan baru dalam kesusasteraan Arab dengan lahirnya Islam, fungsi sastra Arab bergeser. Sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*) berfungsi sebagai alat profokasi suku dan penggambaran realitas kehidupan, ketika Islam

³⁹Asriyah Asriyah, "PERKEMBANGAN SEJARAH SASTRA ARAB," *Jurnal Rihlah* Vol. V, no. 2 (2016): 95.

⁴⁰Pada titik inilah, lahir genre sastra baru di dunia kesusasteraan Arab, yaitu genre sastra religious. Lih. Hanifah Hikmawati, "AT-TASHAWWURUL-ISLĀMIY: INTEGRASI SASTRA ARAB DAN ISLAM," *Jurnal CMES* 11, no. 1 (12 Desember 2018): 34, <https://doi.org/10.20961/cmcs.11.1.26000>.

⁴¹Wargadinata and Fitriani, *Sastra Arab Dan Lintas Budaya*, 242-246.

lahir menjadikan sastra berfungsi sebagai tafsir realitas keagamaan. Sastra dengan kelahiran Islam tetap sebuah karya yang bernuansa estetis dan imajinatif. Namun, kedatangan Islam merubah imajinasi yang tidak rasional menjadi imajinatif-rasional.⁴² Salah satunya dibuktikan dengan banyaknya sastra lahir menggambarkan sang pencipta, alam semesta dan manusia. Misalnya, puisi Abdullāh ibn Rawāḥah ketika mengikuti perang Mut'ah:

لكنني أسأل الرحمن مغفرة # وضربة ذات فرع تقذف الزيد⁴³

Akan tetapi aku memohon ampunan pada Dzat Yang Maha Pengasih # Melenyapkan rasa ketakutan yang berlebih bagaikan buih.

Ketiga, posisi sastra. Sastra dalam masyarakat Arab pra-Islam memiliki posisi istimewa, terhormat dan simbol kejayaan khususnya pada suku-suku atau kabilah. Kelompok tersebut bahkan memuja para sastrawan ketika sastrawan dapat memproduksi sastra yang dapat menaikkan integritas sukunya dibandingkan dengan suku lainnya karena meyakini dia memiliki pengetahuan *magis* yang tercermin dalam sastranya.⁴⁴ Semua fenomena tersebut menghilang ketika Islam lahir. Masyarakat Arab pelan-pelan berpindah mengidolakan Nabi serta menjadikan al-Quran dan hadis sebagai referensi utama dalam kehidupannya.

⁴²Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1:192, 195.

⁴³Wargadinata dan Fitriani, *Sastra Arab dan Lintas Budaya*, 252.

⁴⁴Mustamar, "KODIFIKASI SASTRA ARAB PERIODE KLASIK (JAHILY)," 61.

Keempat, gaya bahasa. Al-Quran adalah kitab sastra terbesar yang ada, sehingga kalimat-kalimatnya memiliki nilai sastra tinggi dan menjadi *ijāz al-Lugāwīyyah*. Hadis sebagai sumber kedua dalam al-Quran juga memiliki nilai sastra tinggi dikarenakan apa yang dikatakan oleh Nabi Muhammad SAW bersumber dari al-Quran atau Allah SWT. Nilai-nilai estetis atau sastrawi yang terkandung dalam al-Quran dan Hadis. Pengaruh ini membawa para sastrawan untuk meniru gaya Bahasa al-Quran dan Hadis dalam produksi sastra-sastra terbarunya. Seperti puisinya al-Nabighah al-Ja'diy sebagai berikut.

الحمد لله لا شريك له # من لم يقلها فنفسه ظلما

الملح الليل في النهار وفي # الليل نهار يفرج الظلما⁴⁵

Segala puji bagi Tuhan # Dia tidak memiliki pasangan

Malam adalah siang dan # malam adalah siang yang melepaskan kegelapan

Dua bait dari al-Nabighah al-Ja'diy menunjukkan bahwa al-Quran telah membawa pada gaya baru kesusasteraan. Q.S al-Syam dan Q.S al-Lail dengan lugas mengilustrasikan fenomena alam, pergantian siang dan malam. Contoh tersebut menegaskan bahwa para Sastrawan terinspirasi oleh gaya bahasa al-Quran.

Uraian di atas menunjukkan bahwa Islam, khususnya hadis-hadis Nabi menyadari gejala sosial dan budaya. Hadis tersebut mempertegas bahwa Islam lahir ditengah masyarakat sastra yang tidak bisa dipersalahkan. Budaya Arab-Islam, menurut

⁴⁵Wargadinata dan Fitriani, *Sastra Arab dan Lintas Budaya*, 248.

Adonis, terbangun secara konservatif dan imitatif. Islam berusaha berbaur dan sadar atas ketidak-mungkinan membuat batasan yang begitu ketat untuk memisahkan candu sastra dengan agama.⁴⁶ Islam melalui hadis Nabi sangat akomodatif terhadap kesusasteraan.

D. Makna Kandungan Hadis

Hadis sastra tercela, sebagaimana sub-bab sebelumnya, konteksnya bukan justifikasi mutlak terhadap sastra atau larangan untuk memproduksi kesusasteraan. Hadis sastra terletak pada titik perkembangan kesusasteraan Arab yang melahirkan corak baru, yaitu corak religius.

Redaksi matan hadis yang umum dan disepakati oleh semua jalur periwayatan adalah redaksi (1) *يَمْتَلِي*, (2) *فَيَحِيَا*, (3) *حَيْرٌ*, (4) *شِعْرًا*. Secara hermeneutis, pemilihan kata tersebut memiliki sebuah alasan tertentu dari pengarang (*author*) karena adanya keinginan menyampaikan makna tertentu kepada pemirsa (*audience*)-nya.⁴⁷ Maksud dan tujuan pengarang teks inilah yang kemudian dipahami sebagai makna historis sebuah teks.⁴⁸

Diantara 3 (tiga) kata redaksi hadis, *يَمْتَلِي* merupakan kata kunci untuk memahami kandungan makna, maksud dan tujuan dari hadis tersebut. Menurut linguistik, *يَمْتَلِي* merupakan kata yang berasal dari *مألأ-ومألة* yang berarti memenuhi dan mengisi. Adapun pemakaian

⁴⁶ Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1:39.

⁴⁷ Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*, 93.

⁴⁸ Jorge J.E Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (New York: State University of New York, 1995), 153–154.

redaksi *يَمْتَلِي*, mengikuti wazan *افتعل* memiliki arti menjadi penuh.⁴⁹ Jika dikaitkan dengan susunan redaksi hadis, maka hadis tersebut memiliki arti perutnya menjadi penuh dengan syair.

Ungkapan seperti ini bukanlah ungkapan yang mengingkan makna sebuah kata secara *aṣlī*, melainkan ungkapan yang *majazī*. Sebuah kata dapat dikategorikan sebagai makna *aṣlī*, atau umumnya diistilahkan sebagai makna hakiki, apabila kata tersebut dipergunakan sesuai makna asal dari kata tersebut lahir. Sebaliknya, kata tersebut dikategorikan sebagai kata *majazī*.⁵⁰ Makna *يَمْتَلِي* yang dikategorikan sebagai makna *majazī* juga sudah sering terjadi dan dipakai dalam perbendaharaan Bahasa Arab.

Lisān al-Arab, misalnya, menjelaskan bahwa *ملء* dalam kalimat *لك الحمد ملء السموات و الارض* merupakan kalimat *tamsil* (perumpamaan). Alasannya kata pujian (*الحمد*) merupakan sebuah ucapan dan ucapan tidak dapat memenuhi tempat (*السموات و الارض*).⁵¹ Pujian dan syiir memiliki kedudukan yang sama, yaitu sebuah ungkapan, bukan materi yang membutuhkan tempat. Demikian, maksud atau tujuan Nabi memilih redaksi tersebut bukan informasi

⁴⁹Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1353.

⁵⁰Firdaus Firdaus, “HAKIKAT DAN MAJAZ DALAM AL-QUR’AN DAN SUNNAH,” *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 1, no. 1 (4 Desember 2018): 44–45, <https://doi.org/10.31869/jkpu.v1i1.1118>; Ahmad Baidawi, “Lafaz Ditinjau Dari Segi Hakikat Dan Majaz (Wacana Pengantar Studi),” *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 13, no. 1 (2019): 51–51, <https://doi.org/10.51672/alfikru.v13i1.27>.

⁵¹Ibn Manẓūr Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, vol. 46 (Beirūt: Dār al-Ma’ārif, t.t), 4525.

mengenai perut yang berisi syair sebagaimana perut yang berisi makanan.

Imam al-Suyūfī (w. 911/1505) memberikan penjelasan bahwa maksud dari hadis tersebut adalah syair yang dapat melupakan seseorang dari al-Quran, belajar Agama, atau bahkan melupakan Allah SWT.⁵² Pendapat tersebut juga menunjukkan makna جوف yang memiliki arti leksikal sebagai perut tidak dapat diartikan sebagaimana mestinya. Ibn Hajar al-Asqalānī mengartikan جوف dalam hadis tersebut sebagai *qalb* (قلب). Adapun Imam al-Nawāwī memberikan penjelasan bahwa hadis tersebut berkaitan dengan kandungan sastra yang bersifat mengejek atau menghina orang lain.⁵³

Demikian, uraian di atas memberikan informasi hadis sastra tercela merupakan justifikasi Nabi terhadap:

1. Tujuan kesusasteraan
2. Fungsi sastra sastra dalam kehidupan

Islam lahir tidak melarang kesusasteraan atau mendeskreditkan para sastrawannya. Islam lahir mencoba untuk menggeser ideologi sastra yang sudah diikuti oleh Bangsa Arab; dari ideologi kesukuan menjadi ideologi keagamaan.⁵⁴ Sastra Arab pra-Islam (*jāhiliyyī*) berfungsi sebagai alat profokasi suku dan penggambaran realitas

⁵²Jalāluddīn al-Suyūfī, *Al-Dibāj alā Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, vol. 5 (Saudi Arabia: Dār ibn Ifān, 1996), 273.

⁵³ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2002), 548.

⁵⁴Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1:182.

kehidupan, ketika Islam lahir menjadikan sastra berfungsi sebagai tafsir realitas keagamaan. Sastra dengan kelahiran Islam tetap sebuah karya yang bernuansa estetis dan imajinatif. Namun, kedatangan Islam merubah imajinasi yang tidak rasional menjadi imajinatif-rasional.⁵⁵

Memahami bahasa Hadis Nabi merupakan sebuah keharusan, selain untuk menentukan perbedaan dengan term *atsar* dan *khobar*, bahkan dengan sastra Arab Jahilyyah, juga untuk mengetahui hakikat hadis lebih komprehensif. Misalnya, kesesuaian struktur bahasa dengan kaidah kebahasaan, type bahasa yang dipakai, dan makna yang dikehendaki Nabi sama tidak dengan pemahaman kebahasaan para Sahabat atau peneliti.⁵⁶

Bahasa sebagai medium dan dapat dijadikan standard untuk membedakan dengan lainnya. Tetapi, bahasa sendiri juga memiliki problem, yaitu potensi bentuk dan makna yang tidak terbatas.⁵⁷ Selain itu juga, gaya bahasa dalam satu kasus belum secara otomatis mempunyai potensi bentuk dan makna yang sama.⁵⁸ Hal ini dikarenakan sifat dasar bahasa yang arbiter.

⁵⁵Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1:192, 195.

⁵⁶M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012), 123.

⁵⁷Suwardi Endraswara, *Metodologi Kritik Sastra* (Yogyakarta: Ombak, 2013), 15–16; Ratna, *Penelitian Sastra: Teori, Metode dan Teknik*, 15.

⁵⁸Habibullah Ali Ibrahim Ali, “Dirasah Al-Uslub Wa Al-Uslubiyah Fi Naqd Al-Araby,” *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 10, no. 1 (13 Agustus 2015): 47.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan bab per bab, disertasi ini dapat menarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Sulaiman al-A'masy dipilih G.H.A Juynboll sebagai *common link* berdasar atas pembacaan yang tidak menyeluruh terhadap jalur periwayatan. Pemilihan tersebut juga memperlihatkan inkonsistensi G.H.A Juynboll terhadap konsep *common link* dan sumber-sumber yang dijadikan acuan.
2. Rangkaian sanad hadis sastra tercela terkategoriikan sebagai hadis mutawatir karena melalui 5 jalur sahabat yang terkonfirmasi kesejarahannya; Abū Hurairah, Sa'd bin Abī Waqqāṣ, Abī Sa'd al-Khudrī, Ibn Umar dan Jābir bin Abdillāh dan ditopang dengan rangkaian perawi yang *muttaṣil* serta sebagian besar adil dan *ḍābit*.
3. Redaksi hadis dapat diterima kesejarahannya dan tidak bertentangan dengan konteks kesusasteraan Arab masa Nabi. Kandungan hadis menginformasikan tuntutan para penyair untuk merubah ideologi dan fungsi sastra yang senada dengan visi-misi keislaman.

B. Saran

Penelitian ini sekalipun menggunakan metode dan pendekatan ilmiah tetap memiliki keterbatasan. Beberapa keterbatasan yang dapat ditindaklanjuti dalam penelitian yang datang adalah:

1. G.H.A Juynboll dalam posisi kajian hadis sama halnya dengan kajian-kajian serupa yang dilakukan, misalnya Harald Motzki, Jonathan A.C Brown, Nabia Abbott, Fuat Sezgin, dan D.S Margoliouth. Mereka semua adalah *outsider* yang berminat dalam kajian keislaman. Pembacaan ulang terhadap hasil kajiannya perlu diperlukan sebagai bentuk kewaspadaan serta intropeksi diri.
2. Hadis memiliki 2 (dua) unsur yang disepakati: sanad dan matan. Autentifikasi hadis tidak dapat lepas dari 2 (dua) unsur tersebut. Penelitian ini masih membuka ruang yang luas untuk kajian-kajian otentisitas hadis dalam berbagai sumber kitab hadis yang berbeda.

Menulis memerlukan ketekunan dan kedisiplinan. G.H.A Juynboll melalui karya-karyanya melahirkan kontroversi, bertentangan dengan mayoritas sarjana Muslim khususnya dan penelitian ini merupakan bagian dari anti tesis terhadapnya. Selain kontroversi pemikirannya, satu hal yang perlu dicatat, yaitu ketekunan dan kedisiplinan dalam menulis perlu diapresiasi.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Jurnal

- Ahmad, Lalu Turjiman. "IGNAZ GOLDZIHNER: KRITIKUS HADIS DAN KRITIKUS SASTRA." *Holistic Al-Hadis* 1, no. 1 (24 Juni 2015): 87–120. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1341660>.
- . "SISTEM ISNAD HADITS DAN AWAL MULA PENGGUNAANNYA DALAM TRADISI PERIWAYATAN PUISI ARAB JAHILIYAH." *Al-Qalam* 28, no. No. 1 (2011): 121–38.
- Akpinar, Ömer Faruk. "G.H.A. Juynboll'ün Nâfi' Hakkındaki İddialarına H. Motzki'nin Verdiği Yanıtın Değerlendirilmesi." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (1 Januari 2013): 33–54.
- Anshori, Muhammad. "KAJIAN KETERSAMBUNGAN SANAD (ITTİŞÂL AL-SANAD)." *Jurnal Living Hadis* 1, no. 2 (1 Oktober 2016): 294. <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1123>.
- Anwar, Latifah. "Hadis Dan Sunnah Nabi Dalam Perspektif Joseph Schacht." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Hadist* 3, no. 2 (26 Juli 2020): 174–94. <https://doi.org/10.35132/albayan.v4i2.91>.
- Asriyah, Asriyah. "PERKEMBANGAN SEJARAH SASTRA ARAB." *Jurnal Rihlah* Vol. V, no. 2 (2016): 91–99.
- B, Amir. "PROBLEMATIKA PEMBELAJARAN IDAFAH PADA PRODI PBA IAIN BONE (Suatu Tinjauan Nahwu)." *لساننا (LISANUNA): Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Pembelajarannya* 8, no. 2 (20 Maret 2019): 334–46. <https://doi.org/10.22373/ls.v8i2.4563>.
- Bachmid, Ahmad. "Telaah Kritis Terhadap Karakteristik Sastra Arab Masa Jahiliyah dan Islam." *Al-Turas* 10, no. No. 3 (September 2003): 181–202.

- Baharuddin, Mochammad Achwan. “Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi Ma’ani al-Hadis.” Tesis, PPs UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- . “Visi-Misi Ma’ani al-Hadith dalam Wacana Studi Hadith.” *Tafaqquh* 2, no. 2 (Desember 2014): 36–55.
- Baidawi, Ahmad. “Lafaz Ditinjau Dari Segi Hakikat Dan Majaz (Wacana Pengantar Studi).” *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 13, no. 1 (2019): 50–60. <https://doi.org/10.51672/alfikru.v13i1.27>.
- Borg, Gert. “Poetry as a Source for the History of Early Islam: The Case of (al) ‘Abbas b. Mirdas.” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 15 (2015): 137–63.
- Brown, Jonathan AC. “How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find.” *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–84.
- Brown, Jonathan A.C. “The Social Context of Pre-Islamic Poetry: Poetic Imagery and Social Reality in the Mu’allaqat.” *Arab Studies Quarterly* 25, no. 3 (2003): 29–50.
- Chadziq, Achmad Lubabul. “TELAAH KITAB SUNAN IBN MAJAH.” *MIYAH: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (29 September 2020): 200–214.
- Firdaus, Firdaus. “HAKIKAT DAN MAJAZ DALAM AL-QUR’AN DAN SUNNAH.” *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 1, no. 1 (4 Desember 2018). <https://doi.org/10.31869/jkpu.v1i1.1118>.
- Haeruddin. “Karakteristik Sastra Arab pada Masa Pra-Islam.” *Nady al-Adab* Vol 2, no. 1 (2016): 35–50.
- Haika, Ratu. “Konsep Qath’i dan Zhanni dalam Hukum Kewarisan Islam.” *Mazahib* 15, no. 2 (30 Desember 2016): 183–95. <https://doi.org/10.21093/mj.v15i2.632>.
- Hasan, Mahmudul. “God Literature and Bad Literature: Debate on Islam and Poetry.” *International Journal of Islamic Thought* 3, no. 1 (2014): 43–54.

- Hikmawati, Hanifah. "AT-TASHAWWURUL-ISLĀMIY: INTEGRASI SASTRA ARAB DAN ISLAM." *Jurnal CMES* 11, no. 1 (12 Desember 2018): 33. <https://doi.org/10.20961/cmcs.11.1.26000>.
- Idri, Idri. "Otentisitas Hadīth Mutawātir dalam Teori Common Link G.H.A. Juynboll." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 7 (23 Januari 2014): 249. <https://doi.org/10.15642/islamca.2013.7.2.249-271>.
- Isnaeni, Ahmad. "Pemikiran Goldziher dan Azami Tentang Penulisan Hadis." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol 6, no. 2 (Desember 2012): 363–90.
- Juynboll, G. H. A. "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam a Hadīth-Analytical Study." *Arabica* 33, no. 1 (1 Januari 1986): 49–75. <https://doi.org/10.1163/157005886X00028>
- Juynboll, G. H. A. "Shu'ba b. al-Ḥajjāj (d. 160/776) and his Position Among the Traditionists of Baṣra." *Le Muséon* 111, no. 1–2 (1998): 187–226.
- . "THE POSITION OF QUR'AN RECITATION IN EARLY ISLAM." *Journal of Semitic Studies* XIX, no. 2 (1974): 240–51. <https://doi.org/10.1093/jss/XIX.2.240>.
- . "The Qurā' in Early Islamic History." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 16, no. 2/3 (1973): 113–29. <https://doi.org/10.2307/3596211>.
- JUYNBOLL, G. H. A. "The Role of Non-Arabs, the Mawālī, in the early Development of Muslim Ḥadīth." *Le Muséon*, no. 3 (2005): 355–86. <https://doi.org/10.2143/MUS.118.3.2004469>.
- Juynboll, Gautier HA. "An Excursus of the Ahl al-Sunna in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. IV." *Der Islam* 75, no. 2 (1998): 318–29.
- . "The Qur. ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125, no. 1 (1975): 11–27.

- Juynboll, Gautier Hendrik Albert. "The Role of" Mu'ammārūn" in the Early Development of the" Isnād"." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81 (1991): 155–75.
- Juynboll, G.H.A. "Some Notes On Islam's First Fuqahā' Distilled From Early Hadit Literature." *Arabica* 39, no. 3 (1992): 287–314. <https://doi.org/10.1163/157005892X00021>.
- Juynboll, Gualtherus HA. "Ahmad Muhammad Shākir (1892—1958) and his edition of Ibn Hanbal's Musnad." *Der Islam* 49, no. 2 (1972): 221–47.
- . "(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science." *Islamic Law and Society*, 2001, 303–49.
- . "The Date of the Great Fitna." *Arabica* 20, no. 2 (Juni 1973): 142–59.
- Lord, Albert B. "Characteristics of Orality." *Oral Tradition* 2, no. 1 (1987): 54–72.
- Maghen, Ze'Ev. "Dead Tradition: Joseph Schacht And The Origins Of 'Popular Practice.'" *Islamic Law and Society* 10, no. 3 (2003): 276–347. <https://doi.org/10.1163/156851903770227575>.
- Mahmudah, Nur. "Pemikiran G.H.A Juynboll Tentang Hadis." *Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir H}adis* Vol 3, no. 1 (Juni 2013): 106–122
- Margoliouth, D. S. "The Origins of Arabic Poetry." *Journal of the Royal Asiatic Society* 57, no. 3 (Juli 1925): 417–49. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00054885>.
- Mokhtar, Asmilyia Mohd, Ahmad Yunus Mohd Noor, dan Zaizul Abd Rahman. "GHA Juynboll and his Methodology in dealing with Prophetic tradition: A re-appraisal." *International Journal of Civil Engineering and Technology* 9, no. 8 (2018): 1115–22.
- Muin, Munawir. "PEMAHAMAN KOMPREHENSIF HADIS MELALUI ASBAB AL-WURUD." *ADDIN* 7, no. 2 (14 November 2015): 291–306. <https://doi.org/10.21043/addin.v7i2.580>.

- Muna, Arif Chasanul. "ANALISIS MATAN BERAGAM VERSI: REKONSTRUKSI TERHADAP METODE MUHADDITSÛN." *JURNAL PENELITIAN* 6, no. 2 (21 Mei 2013). <https://doi.org/10.28918/jupe.v6i2.228>.
- . "Kritik Pandangan G.H.A Juynboll terhadap Ilmu Jarh Wa Ta'dil." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2016): 13–36.
- Muna, Arif Chasanul, dan Fauzi Deraman. "Kritik Terhadap Metode Kajian Sanad G.H.A Juynboll: Tumpuan Terhadap Teori Common Link." *Al-Bayan: Journal of al-Quran dan al-Hadith* 5 (2007): 71–95.
- Musawi, Muhsin J. al-. *Arabic Poetry: Trajectories of modernity and tradition*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- Mustamar, Marzuki. "KODIFIKASI SASTRA ARAB PERIODE KLASIK (JAHILY)." *LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 1, no. 1 (15 Oktober 2011). <https://doi.org/10.18860/ling.v1i1.544>.
- Mustofa, Umar. "Tradisi Penulisan dalam Proses Transformasi Hadis." *Teologia* 24, no. 1 (t.t.): 1–23.
- Rubanovich, Julia. "The Shāh-nāma and Medieval Orality: Critical Remarks on the 'Oral Poetics' Approach and New Perspectives." *Middle Eastern Literatures* 16, no. 2 (t.t.): 217–26.
- Suwarno, Rahmadi Wibowo. "Kesejarahsan Hadis dalam Tinjauan Teori Common Link." *Jurnal Living Hadis* 3, no. 1 (19 Juli 2018): 89. <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2018.1436>.
- Syamsuddin, Sahiron. "Kaidah Kemuttasilan Sanad Hadis: Studi Kritis Terhadap Pendapat Syuhudi Ismail)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol 15, no. 1 (2014): 95–112.
- Wathani, Syamsul. "HERMENEUTIKA JORGE J.E. GRACIA SEBAGAI ALTERNATIF TEORI PENAFSIRAN TEKSTUAL ALQUR'AN." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran*

Islam dan Filsafat 14, no. 2 (20 Desember 2017): 193.
<https://doi.org/10.22515/ajpif.v14i2.945>.

Yaqin, Mohamad Zubad Nurul. "REPRESENTASI IDEOLOGI DALAM STRUKTUR WACANA KATA HARI INI." *LINGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* 12, no. No. 2, (Desember 2017): 99–109.

Buku

Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadith: Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.

Abbott, Nabia. *Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1967.

Abd al-Hādī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin. *Ṭabaqāt Ulamā'ī al-Ḥadīš*. Vol. 1. 4 vol. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1996.

Abdillāh al-Syāfi'ī, Abī al-Qāsim Alī bin al-Ḥasan bin Hibatillāh bin. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 13. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 55. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 45. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 60. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 50. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Tārīkh Madīnah Dimasyq*. Vol. 62. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Abī Syaibah al-Abbasīy, Abī Bakar Abdillāh bin Muḥammad bin Ibrāhīm. *Al-Muṣannaḡ li Ibn Abī Syaibah*. Disunting oleh

- Abī Muḥammad Usāmah bin Ibrāhim bin Muḥammad. *Cet I. Vol. 8. 15 vol.* Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2008.
- Adī, Abī Aḥmad bin Abdillāh bin. *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl.* Vol. 2. 9 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- . *Al-Kāmil fī Du'afāi al-Rijāl.* Vol. 7. 9 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Adlabī, Ṣalāḥ al-ddīn bin Aḥmad al-. *Manhaj Naqd al-Matan Inda Ulamā'i al-Ḥadīṣ al-Nabawi.* Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīd, 1983.
- Adonis. *Adonis- Arkeologi Sejarah- Pemikiran Arab- Islam.* Vol. 2. 4 vol. Yogyakarta: L-Kis, 2008.
- . *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam.* Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin. Vol. 1. 4 vol. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Aḥmad, Abī al-Barakāt Muḥammad bin. *Al-Kawākib al-Nīrāt fī Ma'rifat Man Ikhtalaṭ min al-Ruwāt al-Ṣiqāt.* Makkah: Maktabah al-Imdāiyah, 1999.
- Ainī, Badruddīn al-. *Magānī al-Akhyār fī Syarḥ Usāmā Rijāl Ma'ānī al-Aṣār.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971.
- “Al-Adab al-Arabī wa Tārīkhih.” Universitas Imam Muhammad bin Su'ud al-Islami, 1426.
- Al-Bakjari, Alauddin Mughlatha ibn Qolij ibn Abdillah. “Ikmal Tahdzib al-Kamal fī Asmai ar-Rijal.” Dalam *12*, 275. al-faruq al-haditsah litthaba'ah wa an-nasyr, 2001.
- Alī bin al-Jazrī, Syamsuddīn Abī al-Khair Muḥammad bin. *Gāyah al-Nihāyah fī Ṭqbaqāt al-Qurā'.* Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr al-Ilmiyah, 2006.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis.* Jakarta Selatan: Hikmah, 2009.
- . *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis.* Jakarta: Hikmah, 2009.

- Aşfihānī, Abī Nua'im Aḥmad bin Abdillāh al-. *Ḥilyat al-auliyā' wa Ṭabaqāt al-Aşfiyā'*. Vol. 5. 10 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 1988.
- Āşīr, Izzudīn ibn. *Usud al-Gābah fī Ma'rifah al-Şahābah*. Vol. 5. 6 vol. ttp: t.p, t.t.
- . *Usud al-Gābah fī Ma'rifah al-Şahābah*. Vol. 1. 6 vol. ttp: t.p, t.t.
- Asqalānī, Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-. *Faḥ al-Bārī bi Sayrḥ Şahīḥ al-Bukhārī Riwayah al-Harawī*. Disunting oleh al-Qādir Syaibah al-Ḥammad. Vol. 10. ttp: t.p, t.t.
- . *Lisān al-Mizān*. Vol. 7. 10 vol. Beirut: Islāmiyyah, 2002.
- Asqalānī, Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al. *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 2. ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 8. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 11. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 5. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 4. ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 9. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 10. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 7. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 3. ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 1. ttp: Mu'assah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 6. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 14. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.
- . *Tahzīb al-Tahzīb*. Vol. 10. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.t.

- Asqalānī, Ibn Ḥajar al-. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2002.
- Asqalānī, Syihāb al-Dīn al-. *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Vol. 3. 9 vol. Beirut: Dār al-Kutub, 1853.
- Asqalānī, Syihābuddīn Aḥmad bin Alī bin Ḥajar al-. *Taqrīb al-Tahzīb*. Vol. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- . *Taqrīb al-Tahzīb*. Vol. 2. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- . *Taqrīb al-Tahzīb*. Vol. 4. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- Azami, M. Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2004.
- A'zamī, Muḥammad Muṣṭofa. *Dirāsah fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārikh Tadwīnuh*. Vol. 1. 2 vol. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1980.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. “KBBI Daring.” Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016. <https://kbbi.kemdikbud.go.id>.
- Bagdādī, al-Khātib al-. *Al-Sunnah Qabla Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.
- Baharuddin, Mochammad Achwan. “Teori Interpretasi Gracia dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Metodologi Ma’ani al-Ḥadis.” Tesis, PPs UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain bin Alī al-. *Al-Sunan al-Kubrā*. Vol. 10. 11 vol. ttp: al-Uṣmāniyah, 1933.
- Bakjarī, Alā'u al-Din Muḡlaṭai bin Qalīḥ bin Abdillāh al-. *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*. Vol. 7. 12 vol. t.t.p: al-Fāruq al-Ḥadīsiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.t.
- . *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*. Vol. 6. 12 vol. t.t.p: al-Fāruq al-Ḥadīsiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.t.
- . *Ikmāl Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*. Vol. 12. 12 vol. t.t.p: al-Fāruq al-Ḥadīsiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, t.t.
- Balbān al-Fārisī, ‘Alā’ al-Dīn bin. *Al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ ibn Hibbān*. Vol. 1. 9 vol. Beirut: Dār al-Tāṣil, 2014.

Basitī, Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abī Ḥātim al-Tamīmī al-. *Al-Majrūhīn min al-Muḥaddiṣīn*. Vol. 2. t.t.p: Dār al-Ṣamī'ī, 2009.

———. *Kitāb al-Ṣiqāt*. Vol. 8. India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973.

———. *Kitāb al-Ṣiqāt*. Vol. 7. India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973.

———. *Kitāb al-Ṣiqāt*. Vol. 9. India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973.

———. *Kitāb al-Ṣiqāt*. Vol. 5. India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973.

———. *Kitāb al-Ṣiqāt*. Vol. 4. India: al-Ma'ārif al-Usmāni, 1973.

Bloom, Harold, dan Harold Bloom. *The epic*. Bloom's literary criticism 20th anniversary collection. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.

Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm al-Ja'fī al-. *Al-Tārīkh al-Ṣagīr*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1986.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 6. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 4. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 8. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 1. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 2. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 3. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

———. *Kitāb al-Tārīkh al-Kabīr*. Vol. 7. 10 vol. ttp: Al-Ma'ārif al-Uṣmānī, 2009.

Buskens, Léon. “In Memoriam Gual Juynboll.” <https://juynbollstichting.nl>. Diakses 6 Mei 2018. <https://juynbollstichting.nl/wp-content/uploads/2017/06/In-memoriam-Gual-Juynboll-def.pdf>.

- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Crowther, Jonathan, ed. "Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English." Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.
- Dāruqtñī, Abī al-Ḥasan Alī bin Umar al-. *Al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn*. al-Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, 1984.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Kritik Sastra*. Yogyakarta: Ombak, 2013.
- Fadl, Khaled Abou el-. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Fairūzābādī, Muḥammad bin Ya'qūb al-. *Al-Bulagah fi Tarājim A'immaḥ al-Naḥw wa al-Luḡah*. Disunting oleh Muḥammad al-Miṣr. Damaskus: Dār al-Sa'd al-Dīn, 2000.
- Furchan, Arief, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- George, Mary W. *The Elements of Library Research*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Vol. 2. 2 vol. London: Geoge Allen&Unwin, Ltd, 1971.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. New York: State University of New York, 1995.
- . *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*. Albany: State University of New York, 1996.
- Ham, Musahadi. *Evolusi konsep Sunnah: implikasinya pada perkembangan hukum Islam*. Semarang: Aneka Ilmu : IAIN Walisongo Press, 2000.
- Ḥanbal, Aḥmad bin. *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal wa bihā Masysyah Muntakhab Kanz al-ammāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Vol. 3. 5 vol. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

- Hardjana, Andre. *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Hitti, Philip K. *History of Arabs*. Diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Hitti, Philip Khuri. *History of The Arabs*. Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu, 2002.
- Hudson, William Henry. *An Introduction to the Study of Literature*. London: George G. Harrap & Company, 1913.
- Ḥumaidī, Alā' al-Dīn Alī bin Amr Allāh al-. *Ṭabaqāt al-Hanafīyyah*. Disunting oleh Muḥyī Hilāl al-Sarhān. Vol. 1. Bagdād: Dīwān al-Waqf al-Sunni, 2005.
- Ḥusainī, Muḥammad bin Alwī al-. *Kitāb al-Taẓkirah bi Ma'rifat Rijāl al-Kutūb al-Asyrah*. Vol. 1. 4 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, t.tp.
- Ibn Ḥibbān. *Kitāb al-Majrūhīna min al-Muḥaddīsin*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 2000.
- Ibn Manzūr, Ibn Manzūr. *Lisān al-Arab*. Vol. 46. 55 vol. Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Idri. *Hadis & Orientalis: Prespektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi*. Depok: Prenada Media, 2017.
- Ijlī, Abī al-Ḥasan Aḥmad bin Abdillāh bin Šāliḥ al-. *Ma'rifat al-Šiqāt: min Rijāl Ahl al-Ilm wa al-Ḥadīš wa min ḍu'afā'i wa Žikr Mazābihim wa Akhbārihim*. Disunting oleh Abd al-Alīm Abd al-Aẓīm al-Bastawī. Vol. 1. 2 vol. ttp: t.p, t.t.
- Iṣbihānī, Ibrāhīm bin Manjuwaih al-. *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 1. 2 vol. Beirut: Dār al-Ma'rifat, t.t.
- Jārūdī al-Ṭayālīsī, Sulaimān bin Dāud bin al-. *Musnad Abī Dāud al-Ṭayālīsī*. Disunting oleh Muḥammad bin Abd al-Muḥsin al-Turkī. Cet I. Vol. 1. 4 vol. ttp: Dār al-Hajr, 1999.

- Jauzī, Jamāluddīn Abī al-Faraj Abd al-Rahman bin al-. *Kitāb al-ḍu'afā'i wa al-Matrūkīn*. Vol. 1. 3 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1986.
- . *Kitāb al-ḍu'afā'i wa al-Matrūkīn*. Vol. 2. 3 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1986.
- “Juynboll Fellowship - Universiteit Leiden.” Diakses 4 Mei 2018. <https://www.bibliotheek.universiteit leiden.nl/bijzondere-collecties/onderzoek-in-bijzondere-collecties/juynboll-fellowship>.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth*, 1983.
- . “Nafī, the mawla of IbnUmar, and his position in Muslim hadith literature.” *COLLECTED STUDIES SERIES CS*, 1996, 207–44.
- Juynboll, G. H. A. *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity*, 1982.
- Juynboll, G. H. A. “On the Origins of The Poetry in Muslim Tradition Literature.” Dalam *Studien Zur Arabischen Dichtung, Festschrift Ewald Wagner Zum 65, Geburtstag*, disunting oleh Gregor Schoeler dan Wolfhart Heinrichs. Beirut: Kommission Bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1994.
- Juynboll, G. H. A., Petra Sijpesteijn, dan Camilla Adang, ed. *Islam at 250: studies in memory of G.H.A. Juynboll*. Leiden studies in Islam and society 10. Boston: Brill, 2020.
- Juynboll, Gautier HA. “An Excursus of the Ahl al-Sunna in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft,
- Kalābāzī, Abī Naṣr al-. *Rijāl Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 1. 2 vol. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1987.
- Karim, Abdul. “Manhaj Imam Ahmad Ibn Hanbal dalam Kitab Musnadnya.” *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 1, no. 2 (September 2015): 351–70.

- Khaṭīb al-Bagdādī, Abī Bakar Aḥmad bin Alī bin Šābit al-. *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 10. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 13. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 11. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 9. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 5. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 8. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 7. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 14. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 4. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 3. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 2. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.

- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 6. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- . *Tārīkh Madīnah al-Salām wa Aḥbār Muḥaddisīha wa zikr Quṭānihā al-Ulamā' min Gairi Ahlihā wa Wāridihā*. Vol. 12. ttp: Dār al-Garab al-Islāmī, 2001.
- Kitānī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Ja'far al-. *Nazm al-Mutanāsirah min al-Ḥadīs al-Mutawātirah*. Dār al-Kutub al-Salafiyyah, t.t.
- Maḥmūd, Ṣafwat Abd al-Fattāh. *Al-Mugnī fī Ma'rifat Rijāl al-Ṣaḥīhain*. Beirut: Dār al-Jail, 1987.
- Mahmūdī, Jamāluddin Abī Ḥāmid Muḥammad bin Alī al-. *Takmilah Ikmāl al-Ikmāl fī al-Ansāb wa al-Asmā' wa al-Alqāb*. Vol. 7. ttp: al-Ilmī al-Irāqī, 1957.
- Mājah al-Qazwīnī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Yazīd bin. *Dīwān al-Ḥadīs al-Nabawī al-Sunan*. Cet 1. Vol. 1. 4 vol. Beirut: Dār al-Tāṣīl, 2014.
- Masrur, Ali. *Teori common link G.H.A. Juynboll: melacak akar kesejarahan hadits nabi*. Yogyakarta: LKIS, 2013.
- . *Teori Common Link; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Mizzī, Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*. Vol. 2. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*. Vol. 7. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*. Vol. 21. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*. Vol. 22. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' i al-Rijāl*. Vol. 5. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.

- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 24. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 28. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 8. 35 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1992.
- Mizzī, Jamāluddīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 15. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 25. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 33. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 30. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 12. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 9. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 27. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 31. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 32. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 23. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 18. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ī al-Rijāl*. Vol. 1. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.

- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*. Vol. 11. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*. Vol. 19. 35 vol. Bagdād: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- . *Tuhfat al-Asyrāf bi Ma'rifāt al-Aṭrāf*. Vol. 3. 14 vol. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1983.
- Mizzī, Jamāluddīn Abī Ḥajjaj bin Yusūf al. *Tuhfah al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*. Disunting oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn. Vol. 3. 13 vol. Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983.
- . *Tuhfah al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*. Disunting oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn. Vol. 5. 13 vol. Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983.
- . *Tuhfah al-Asyrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*. Disunting oleh Abd al-Ṣamad Ṣaraf al Dīn. Vol. 9. 13 vol. Beirut: Al-Maktabah al-Islamī, 1983.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. 3 ed. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Munāwī, Muḥammad Abd al-Rāuf al-. *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣagīr*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972.
- Munawwir, Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Musawi, Muhsin J. al-. *Arabic Poetry: Trajectories of modernity and tradition*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- Mu'thi, Abdullah. *Syābab Ḥawla al-Rasūl*. Kairo: al-Andalus al-Jadidah, 2009.
- Nasā'i, Abī Abd al-Raḥman Aḥmad bin Syu'aib al-. *Kitāb al-Du'afā wa al-Matrūkīn*. Beirut: Mu'assasah al-kutūb al-Ṣaqāfiyah, 1985.
- New, Christopher. *Philosophy of literature: an introduction*. London ; New York: Routledge, 1999.

- Noorhidayati, Salamah. *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. London: Routledge, 2002. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=181644>.
- “Random House Webster’s College Dictionary.” New York: Random House, inc, 2001.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Penelitian Sastra: Teori, Metode dan Teknik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Salim, Peter, dan Yenni Salim. “Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer.” Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- . *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence; Tentang Asal Usul Hukum Islam Dan Masalah Otentisitas Sunah*. Yogyakarta: Insan Madani, 2010.
- Schoeler, Gregor. *The Oral and the Written in Early Islam*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.
- Sehandi, Yohanes. *Mengenal 25 Teori Sastra*. Yogyakarta: Ombak, 2018.
- Sezgin, Fuat. *GESCHICHTE DES ARABISCHEN SCHRIFTTUMS*. Vol. Band I. Leiden: Brill, 1967.
- . *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*. Vol. Band II. Leiden: Brill, 1967.
- Shalih, Subhi as-. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*. Diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus. 13 ed. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- Shiddieqy, Muhammad Hasbi Ash-. *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits*. III, Cet II. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.

- Sibāg, Muḥammad bin Luṭfi. *Al-Ḥadīs al-Nabawī: Muṣṭalahuh wa Balāghatuh wa Kutubuh*. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1981.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadits Literature: Its Origin, Development and Special Features*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Sjamsuddin, Helius. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak, 2012.
- Soebahar, Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah; Kritik Musthofa al-Shiba'i Terhadap Pemikiran Ahmad Amin Mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- . *Periwayatan dan Penulisan Hadis Hadis Nabi; Telaah Pemikiran Tokoh-Tokoh Hadis Mengenai Periwayatan dan Penulisan Hadis-Hadis Nabi SAW*. Semarang: Fakultas Tarbiyah, IAIN Walisongo, 2002.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Suryadi. *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*. Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Suyūṭī, Jalāluddin al-. *Al-Dibāj alā Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Vol. 5. 6 vol. Saudi Arabia: Dār ibn Ifān, 1996.
- Suyūṭī, Jalāluddīn al-. *Bugyah al-Wū'ah fī Ṭabaqāh al-Luguwiyyīn wa al-Nuḥāh*. Disunting oleh Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. Vol. 2. 2 vol. ttp: Isā al-Bāb al-Ḥalbī, t.p.
- . *Qaṭf al-Azhār al-Mutanāsirah Fī al-Akḥbār al-Mutawātirah*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 1985.
- Ṭaḥan, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīs*. Iskandariyah: Markaz al-Hazā li al-Dirāsāt, t.t.

- Tamīmī, Aḥmad bin Alī bin al-Muṣannā al-. *Musnad Abī Ya'lā al-Mauṣilī*. Disunting oleh Ḥusain Salīm Asad. Vol. 4. 16 vol. Beirut: Dār al-Ṣaḡāfah al-Arabiyyah, 1989.
- Ṭayālisī, Sulaimān bin Dāud bin al-Jārudī al-. *Musnad Abī Dāud al-Ṭayālisī*. Vol. 1. 4 vol. ttp: Dār Hajar, 1999.
- Wagner, Ewald, Wolfhart Heinrichs, dan Gregor Schoeler, ed. *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*. Beirut: Texte und Studien, Bd. 54. Beirut: In Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1994.
- Wālid, Sulaimān Khalaf Sa'd bin Ayyūb al-Bājī al-Mālikī Abū al-. *Al-Ta'dīl wa Tajrīh liman Ḥaraja anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi' al-Ṣaḡīḥ*. Vol. 2. ttp: t.p, 2010.
- Wargadinata, Wildana, dan Laily Fitriani. *Sastra Arab dan Lintas Budaya*. Malang: UIN-Malang Press, 2008.
- Wellek, Rene, dan Austin Warren. *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace And Company, 1949.
- Wensick, A.J. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzil al-Ḥadīṣ al-Nabawiy*. Vol. 3. 9 vol., t.t.
- Ḍahabī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bi Uṣmān al-. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 4. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995.
- . *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 5. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995.
- Ḍahabī, Abī Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bi Uṣmān al-. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 2. 4 vol. Beirut: Dār al-Ma'rifat, ttp.
- Ḍahabī, Abū Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad al-. *Kitāb Taḏkirah al-Hufāz*. Vol. 2. 4 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Ḍahabī, Syamsuddīn Abū Abdillāh al-. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tajrīd Asmā'i al-Ṣaḡābah*. Vol. 1. 2 vol. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

- Žahabi, Syamsuddīn bin Abī Abdillāh al-. *Taẓhīb Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā' i Rijāl*. Vol. 2. 11 vol. Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣāh li Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 2003.
- . *Taẓhīb Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā' i Rijāl*. Vol. 1. 11 vol. Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣāh li Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 2003.
- Žahabi, Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad al-. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 1. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995.
- . *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Vol. 2. 8 vol. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1995.
- Žahabī, Syamsyuddīn Muḥammad bin Uṣmān al-. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 5. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 9. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 7. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 10. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 12. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 14. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 11. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Vol. 8. 25 vol. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- . *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-Masyāhir wa A'lām*. Cet 2. Vol. 9. 53 vol. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1990.
- Zahwu, Abu. *Al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣīn au Ināyah al-Ummah al-Islāmiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Cet II. Riyādh: Syirkah al-Ṭabā'iyyah al-Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, t.t.

Ziriklī, Khairuddīn al-. *Al-A'lām: Qāmus Tarājim li Asyhur al-Rijāl wa al-Nisā' min Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Musytasyriqīn*. Cet. 15. Vol. 5. 8 vol. Beirut: Dār al-Ilmi li al-Malāyīn, 2015.

Zuhrāni, Abdullāh bin Alī bin Muḥammad al-Qadādi. *Da'wā Ḍi'fi al-Šy'ri fī Ašri Šadr al-Islām inda al-Qudamā wa al-Muḥaddišin*. Jāmi'ah Mu'tah, 2007.

Zuhrī, Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 7. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

———. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 8. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

Zuhrī, Muḥammad bin Saad bin Manī' al-. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 9. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

———. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 6. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

———. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 5. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

Zuhrī, Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Vol. 1. 11 vol. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 2001.

Zwettler, Michael. *Oral tradition of classical Arabic poetry: its character and implications*. The Ohio State University Press, 1978. <https://kb.osu.edu/dspace/handle/1811/24806>.

Lainnya

Maktabah al-Syāmilah al-Išdār al-Šānī

Jawāmi' al-Kalim 4.5

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Mochammad Achwan Baharuddin,
M.Hum
2. Tempat & tgl Lahir: Pamekasan, 01 Januari 1987
3. Alamat : Bumijawa 05/03, Bumijawa, Kec.
Bumijawa, Kabupaten Tegal, Jawa
Tengah
HP : 085648646592
Email : achwanruhayyun@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal

- a. RA Mambaul Ulum 1990-1993
- b. MI Mambaul Ulum 1993-1999
- c. MTsN Tambak Beras 1999-2002
- d. MMA Bahrul Ulum 2002-2007
- e. S1-Tafsir-Hadis, UIN Suka Yogya 2007-2011
- f. S2-Studi Quran-Hadis, UIN Suka Yogya 2011-2013
- g. S2-Manajemen SDM, STIE Indonesia Malang 2012-2014
- h. S3-Studi Islam, UIN Walisongo Semarang 2015-sekarang

2. Pendidikan non-formal

- a. Pon Pes Bumi Damai Al-Muhibbin, Tambakberas 1999-2007
- b. Pon Pes Nurussalam, Al-Munawir, Krapyak 2007-2012

C. Karya Ilmiah

1. Artikel :

- a. Konsep Pewahyuan Al-Quran Menurut Stefan Wild (Jurnal Suhuf, no. 01, vol 08, 2015. Kemenag RI)
- b. Visi-Misi Ma'anil Hadis dalam Studi Hadis Kontemporer (Jurnal Tafaqquh, Vol 01, No. 01, 2014)
- c. Deradikalisasi Pemahaman Keagamaan (Hikmatuna, Vol, 05, No. 01, 2019)

d. VALIDITAS SASTRA PRA ISLAM SEBAGAI SUMBER OTENTIKASI HADIS (Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis, Vol. 21, No. 2, 2020)

2. Buku :

a. Islam Nusantara: Studi Islam dengan Pendekatan Multidisiplin (Yogyakarta: Trans Media, 2017)

D. Pemberdayaan & Penelitian

1. Pemberdayaan

a. 2018: “Kampung Iklim Berbasis Ihyaus Sunnah”, Di Wilayah RW 09 Kelurahan Gamer, Kecamatan Pekalongan Timur Kota Pekalongan. *Anggota*

2. Penelitian

a. 2017: Nasionalisme, Sufisme, dan Kesalehan (Respon para pengikut Habib Lutfi Atas Wacana Gerakan Islam Transnasional). *Anggota*