

**KRITIK MAḤMŪD ABŪ RAYYAH TERHADAP ḤADĪTH
DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN**

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Studi Ilmu Keislaman
Pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya**



**Oleh :
Muhammad Burhanuddin Ubaidillah
NIM. F 53314043**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2018**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Muhammad Burhanuddin Ubaidillah

NIM : F 53314043

Program : Doktor (S-3)

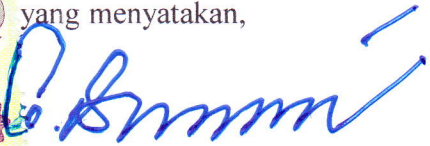
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 21 Mei 2018



yang menyatakan,


Muhammad Burhanuddin Ubaidillah



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
Jln. Ahmad Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031-8420118 Fax. 031-8420118
Website: <http://pasca.uinsby.ac.id> Email: pps@uinsby.ac.id

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Muhammad Burhanuddin Ubaidillah ini telah disetujui
Pada Tanggal 21 Mei 2018

oleh

Promotor,

Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA, Ph. D.
NIP. 195406151977031001

Promotor,

Prof. Dr. H. Idri, MA.
NIP. 196701021992031001



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
 Jln. Ahmad Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031-8420118 Fax. 031-8420118
 Website: <http://pasca.uinsby.ac.id> Email: pps@uinsby.ac.id

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Muhammad Burhanuddin Ubaidillah ini telah diuji dalam tahap pertama pada hari Rabu tanggal 8 Agustus 2018.

Tim Penguji:

1. Dr. H. Ahmad Nur Fuad, MA. (Ketua Penguji)
2. Dr. H. Hamis Syafaq, M. Fil. (Sekertaris Penguji)
3. Prof. Dr. H. Suryadi, M. Ag. (Penguji Utama)
4. Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA, Ph. D. (Promotor)
5. Prof. Dr. H. Idri, M. Ag. (Promotor)
6. Prof. Dr. H. Abu Azzam al-Hadi, MA. (Penguji)
7. Prof. Dr. H. Damanhuri, MA. (Penguji)



Surabaya, 8 Agustus 2018
 Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag
 NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
 Jln. Ahmad Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031-8420118 Fax. 031-8420118
 Website: <http://pasca.uinsby.ac.id> Email: pps@uinsby.ac.id

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Disertasi Muhammad Burhanuddin Ubaidillah ini telah diuji dalam tahap kedua pada hari Jum'at tanggal 12 Oktober 2018.

Tim Penguji:

1. Dr. H. Ahmad Nur Fuad, MA. (Ketua Penguji)
2. Dr. H. Hamis Syafaq, M. Fil. (Sekertaris Penguji)
3. Prof. Dr. H. Syamsul Arifin, M. SI. (Penguji Utama)
4. Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA, Ph. D. (Promotor)
5. Prof. Dr. H. Idri, M. Ag. (Promotor)
6. Prof. Dr. H. Abu Azzam al-Hadi, MA. (Penguji)
7. Prof. Dr. H. Damanhuri, MA. (Penguji)



Surabaya, 12 Oktober 2018
 Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag
 NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jln. Ahmad Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031-8420118 Fax. 031-8420118
Email: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : M. Burhanuddin Ubaidillah, Lc, MA.
NIM : F 53314043
Fakultas/Jurusan : Dirasat Islamiyyah Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Ampel Surabaya
E-mail address : burhanudinubaidillah24gmail.com.

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☒ Desertasi ☐ Lain-lain (.....) yang berjudul :

KRITIK MAḤMŪD ABŪ RAYYAH TERHADAP ḤADĪTH DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Nganjuk, 24 Oktober 2018
Penulis,

M. Burhanuddin Ubaidillah, Lc, MA.

ABSTRAK

Mahmūd Abū Rayyah termasuk intelektual Mesir produktif dalam menulis dan publikasi. Anomali rekonstruksi redefinisi Sunnahnya, delegitimasi Sunnah, rekonstruksi metodologis kodifikasi Ḥadīth dan kritiknya terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* membawa implikasi serius dan guncangan akademik terhadap teori studi Ḥadīth. Terlepas dari kontroversi yang terjadi, pandangan objektif menjadi catatan signifikan dalam realitas pengetahuan. Konteks inilah yang akan penulis kaji dalam perspektif sosiologi pengetahuan triad dialektika Peter L. Berger.

Untuk menganalisa rekonstruksi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah, dirumuskan empat pertanyaan: 1) Bagaimana kritik Maḥmūd Abū Rayyah terhadap Ḥadīth dan pandangan ulama terhadapnya?, 2) Bagaimana struktur rasionalitas kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah?, 3) Bagaimana konteks sosial, politik dan budaya yang secara timbal balik mempengaruhi kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah?, dan 4) Bagaimana kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah dalam perspektif sosiologi pengetahuan Peter L. Berger?.

Disertasi ini menggunakan metode historis dalam merekonstruksi fakta sejarah secara sistematis dengan mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi dan mensintesis fakta untuk menetapkan fakta objektif. Pendekatan sosiologi pengetahuan diaplikasikan untuk menganalisa perkembangan pemikiran, hubungan timbal balik antara pemikiran dengan konteks sosial yang melingkupi, proses individu memperoleh pengetahuan, pengorganisasian institusional serta distribusi sosial pengetahuan dalam rangka memberikan sudut pandang baru.

Hasil penelitian dapat disimpulkan sebagai berikut: 1) redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah bersifat sempit secara substantif tanpa melihat perkembangan esensi Sunnah yang diterima generasi belakangan. Delegitimasi Sunnahnya disangsikan ulama, argumen mengeluarkan Sunnah dari lingkup shari'at tidak bisa diterima. Rekonstruksi metodologis kodifikasi Ḥadithnya disangsikan ulama, riwayat Ḥadith dan *'amal mutawātir* sahabat sanadnya terdapat orang-orang yang masih perlu ditinjau kembali, 2) struktur rasionalitasnya adalah teologis Hegelian dan taktik kritik Nietzschean. *The theory of the union of opposites* Hegel digunakan dalam rangka melengkapi konsep tesis dan antitesis agar tercipta konsep baru tanpa meniadakan kebenaran masing-masing. Rekonstruksinya mentransformasikan kesadaran studi historiografi antara dualisme tradisional dan modernis dalam kajian teks, 3) struktur rekonstruksi Sunnahnya terpengaruh *role specific knowledge* aliran rasionalis, dan inkar Sunnah dalam membangun kembali kajian realitas pengetahuan baru, dan 4) Eksternalisasinya memiliki karakter sui generis sebagai perlawanan terhadap mayoritas ulama. Realitas empat aliran studi Ḥadith memberikan struktur kokoh sebagai aktivitas penataan bermakna. Objektivasinya bertolak dari redefinisi dan delegitimasi Sunnah menuju rekonstruksi metodologis kodifikasi. Internalisasinya melahirkan definisi-definisi tandingan sebagai cermin tidak adanya hubungan simetri. Membawa perubahan definisi dari kerangka sakral kepada kerangka rasional dengan aspek sekularisasi dan pluralitas. Agama terjerumus pada krisis kredibilitas, sulit mempertahankan dan membangun kembali struktur rasionalitas yang layak bagi agama karena kehilangan kekokohnya sebagai legitimasi sosial.

PANDANGAN ULAMA TERHADAP KRITIK ḤADĪTHNYA	74
A. Redefinisi Sunnah	74
1. Redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah	74
2. Pandangan Ulama terhadap Redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah	77
B. Delegitimasi <i>Sunnah Qawliyyah</i> sebagai Sumber Otoritatif	87
1. Delegitimasi <i>Sunnah Qawliyyah</i> Maḥmūd Abū Rayyah	87
2. Pandangan Ulama terhadap Delegitimasi <i>Sunnah Qawliyyah</i> Maḥmūd Abū Rayyah	92
C. Rekonstruksi Metodologis Kodifikasi Ḥadīth	108
1. Rekonstruksi Metodologis Kodifikasi Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah	108
a. Fase Tonggak Awal Kodifikasi Ḥadīth	110
b. Kodifikasi Ḥadīth Masa Bani ‘Abbāsiyyah	115
c. Kodifikasi Ḥadīth Setelah Dua Ratus Tahun	116
d. Fase Penyeleksian dan Pentaṣḥiḥan Ḥadīth	117
2. Pandangan Ulama terhadap Rekonstruksi Metodologis Kodifikasi Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah	118
D. Kritik terhadap <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	154
1. Kritik Maḥmūd Abū Rayyah terhadap <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	154
a. Al-Bukhārī Meninggal Sebelum Menyelesaikan Kitab <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	154
b. Al-Bukhārī Tidak Meriwayatkan Ḥadīth dari <i>Aḥl al-Ra’yī</i> dan <i>Aḥl al-Bayt</i>	155
c. Al-Bukhārī Terkena Fitnah <i>Khalq al-Qur’ān</i>	156
d. Tidak Mengakui <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> Sebagai Kitab Ḥadīth Paling <i>Ṣaḥīḥ</i> dan Autentik Setelah Al-Qur’ān	157
e. Ḥadīth Riwayat al-Bukhārī Berbeda-beda Jumlahnya ...	159
f. Ḥadīth Riwayat al-Bukhārī Banyak yang Kontradiktif ..	161

2. Pandangan Ulama terhadap Kritik Maḥmūd Abū Rayyah atas Kitab <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	162
a. Al-Bukhārī Meninggal Sebelum Menyelesaikan Kitab <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	162
b. Al-Bukhārī Tidak Meriwayatkan Ḥadīth dari <i>Ahl al-Ra'yi</i> dan <i>Ahl al-Bayt</i>	166
c. Al-Bukhārī Terkena Fitnah <i>Khalq al-Qur'ān</i>	175
d. Tidak Mengakui <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> Sebagai Kitab Ḥadīth Paling <i>Ṣaḥīḥ</i> dan Autentik Setelah al-Qur'ān	193
e. Ḥadīth Riwayat al-Bukhārī Berbeda-beda Jumlahnya ...	202
1). Riwayat Muḥammad bin Yūsūf Maṭar al-Firabrī	205
2). Riwayat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Ma'qil al-Nasafī	211
3). Riwayat Ḥammād bin Shākir al-Nasafī	213
f. Ḥadīth Riwayat al-Bukhārī Banyak yang Kontradiktif ..	218
BAB IV KRITIK MAḤMŪD ABŪ RAYYAH TERHADAP ḤADĪTH	
DALAM PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN	229
A. Struktur Rasionalitas (<i>Plausibility Structure</i>) Kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah	229
B. Konteks Sosial, Politik dan Budaya yang Secara Timbal Balik mempengaruhi Kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah	249
C. Kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger	264
BAB V PENUTUP	315
A. Kesimpulan	315
B. Implikasi Teoretis	324
C. Keterbatasan Studi	325
D. Rekomendasi	326
DAFTAR PUSTAKA	328
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

Pendapat tersebut diikuti William Muir yang mengkaji biografi Muhammad dan sejarah perkembangan Islam. Menurut William Muir (w. 1905 M), nama Muhammad sengaja dicatut untuk menutupi bermacam kebohongan dan keganjilan. Dengan kata lain, para periwayat Hadith telah menyalah gunakan nama Muhammad untuk mendukung semua kebohongan. Oleh sebab itu, dari 4.000 Hadith yang dianggap sahih oleh al-Bukhārī (w. 256 H), paling tidak separuhnya harus ditolak, karena *isnād*nya tidak dapat dipertanggungjawabkan.³

¹ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 96.

² Alois Sprenger, "On The Origin and Progress of Writting Down Historical Fact among the Musulmans," *Journal and proceeding of the Asiatic Society of Bengal* 25, 1856, 303-329.

³ William Muir, *The Life of Mohammed and the History of Islam to the Era of Hegira*, Vol. I (London: Oxford University Press, 1861), xiii.

Pendapat Ignaz Goldziher (w. 1920 M) diadopsi oleh Henri Lammens (w. 1937 M) dan Leone Caetani (w. 1926 M) yang berpendapat bahwa hampir semua riwayat tentang kehidupan Nabi itu meragukan, karena *isnād* muncul jauh setelah matan Ḥadīth ada.⁶ Josef Horowitz (w. 1931 M) sendiri berspekulasi bahwa *isnād* baru diperkenalkan dan diterapkan pada akhir abad pertama Hijriyah. Di samping itu, Josef Horowitz mengatakan bahwa praktik *isnād* berasal dari tradisi oral yang

⁶ Harry Lammens, *L'Islam: Croyances et Institutions* (Beirut: Imprimerie Chatolique, 1926), 92-93, Leone Chaetani, *Annali Dell'Islam*, Vol. I (Milan: Ulrico Hoepli, tth.), 28-31, Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadīth* (Jakarta: Penerbit Hikmah PT Mizan Publika, 2009), 58.

Spekulasi ini dikembangkan oleh Joseph Schacht (w. 1969 M). Tesisnya adalah *isnād* memiliki kecenderungan untuk membengkok ke belakang (*to grow backwards*). Dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* Joseph Schacht menyatakan bahwa tidak ada Ḥadīth yang benar-benar asli dari Muḥammad, walaupun ada dan bisa dibuktikan, maka jumlahnya amat sangat sedikit. Sepakat dengan pernyataan Ignaz Goldziher, ia berpendapat bahwa Ḥadīth baru muncul pada abad ke-2 H dan baru beredar luas setelah zaman al-Shāfi‘ī (w. 204 H) pada abad ke-3 H. Lebih jauh Joseph Schacht mengungkapkan bahwa Ḥadīth yang terdapat dalam *Kutub al-Sittah* sekalipun, tidak dapat dijamin keasliannya, sebab *isnād* hanyalah alat justifikasi dan otorisasi yang baru mulai dipraktikkan pada abad ke-2 H.⁸

⁷ Gregor Schoeler, *The Biography of Muḥammad Nature and Authenticity*, translated by Uwe Vagelpohl Edited by James E. Montgomery (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001), 20-37.

⁸ Joseph Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 1975), 163.

⁹ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 9-70.

tertentu dapat ditaksir. Baik Joseph Schacht maupun Gauthier Juynboll (1935 M) berpendapat bahwa *common link* adalah pemalsu Hadith.¹⁰

Menurut Gauthier Juynboll, Ḥadīth yang dimuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* atau *Ṣaḥīḥ Muslim*, belum tentu otentik dan punya landasan sejarah yang pasti, karena metode kritik Ḥadīth yang digunakan sarjana muslim memiliki banyak kelemahan dan belum mampu membuktikan keaslian sebuah Ḥadīth. Atas dasar itu, Gauthier Juynboll menawarkan metode kritik Ḥadīth *common link* sebagai ganti metode kritik Ḥadīth para sarjana Muslim. Metode *common link* tidak hanya merevisi metode kritik konvensional para ahli Ḥadīth, tetapi juga menolak seluruh asumsi dasar yang menjadi pijakan metode itu. Metode kritik Ḥadīth konvensional berpijak pada kualitas periwayat, maka metode *common link* tidak hanya berpijak pada kualitas periwayat namun berpijak pula pada kuantitas periwayatnya.¹¹

Sementara itu, metode kritik Ḥadīth sarjana muslim klasik terdiri dari tiga cabang. *Pertama*, mengkaji riwayat, yakni menyelidiki jalur periwayatan untuk mengetahui kesinambungannya. Kesenambungan *isnād* dievaluasi untuk para perawi Ḥadīth yang hilang atau tidak diketahui. Demikian pula untuk sanad yang berhenti pada tingkatan sahabat atau tabi'īn atau tidak sampai pada Nabi. *Kedua*, mengkaji *asmā' al-rijāl*, yakni menyajikan informasi biografis para perawi Ḥadīth sebagai dasar penilaian keterpercayaan. Terfokus pada tanggal, tempat lahir, hubungan keluarga, guru, murid, pengembaraan, tingkah laku, moralitas, tingkat

¹⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 1975), 171-172, G.H.A. Juynboll, Some Isnad analytical methods illustrated on the basis of several women: demeaning sayings from hadith literatur, dalam *al-Qantara*. Ravista de estudos arabes, 10 (1989), 343-383.

¹¹ Ali Masrur, *Teori Common Link* (Yogyakarta: PT. LKis Pelangi Aksara, 2007), 112-113.

¹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīth wa Kammiyah Ajnāsih*, taḥqīq Aḥmad bin Fāris al-Salūm (Mesir: Dār ibn Hazm, 1371), 64, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyāh fī al-‘Ilm al-Riwāyah* (Mesir: Maktabah al-‘Ilmiyah, 1414/1993), 52.

¹³ 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, taḥqīq 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 37.

[illegible]

¹⁵ Mahmūd Abū Rāyah, *Adwā 'alā al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 8-9.

Sebagian sumber menyebutkan bahwa pemikiran Maḥmūd Abū Rayyāh banyak dipengaruhi orientalis, khususnya Ignaz Goldziher (w. 1920 M). Ketika Maḥmūd Abū Rayyāh ditanya tentang keterlibatannya dengan orientalis sebagaimana dikutip Gauthier Juynboll, ia mengaku tidak mengerti bahasa lain selain bahasa Arab. Karya Ignaz Goldziher *Muhammedanische Studien* belum pernah diterjemahkan kedalam bahasa Arab. Demikian juga karyanya yang

²¹ Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḡḡwā* 'alā al-Sunnah, 309-310, Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 444, Uthmān bin Abd al-Rahmān bin al-Salāh, *Ma'rifat Anwā* 'Ulūm al-Ḥadīth, taḥqīq Nūr al-Dīn 'Itr (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1986), 42.

[illegible]

Selain itu, studi kritik Ḥadīth masih terdominasi pada aspek substantif. Studi Ḥadīth yang fokus pada dimensi sosiologi pengetahuan perlu dilakukan untuk menggali perspektif lain dari ilmu Ḥadīth itu sendiri, terutama bagaimana rancang bangun rekonstruksi kritik Ḥadīth, model analisis taktik kritik Nietzschean melalui pengajuan pembedaan (*difference*), analisis genealogis yang membangun dan mempertahankan *singularitas* peristiwa, dan konsep kebenaran pengetahuan atau ide Maḥmūd Abū Rayyāh hingga dapat ditemukan makna dan maksud dari sebuah pengetahuan atau ide.

²³ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 7-10.

Perubahan paradigma (*shifting paradigm*) pemikiran Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dapat dilihat dalam perspektif ini, di mana pemikirannya membawa dampak yang sangat luar biasa, bahkan menimbulkan kejutan-kejutan akademik dan membawa implikasi serius terhadap teori studi Ḥadīth klasik. Anomali yang digagasnya memantik reaksi besar sehingga dia sering mendapat tuduhan ingkar Sunah, bahkan sebutan kafir sering dialamatkan kepadanya. Dalam konteks inilah disertasi ini hendak mengkaji kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dalam perspektif sosiologi pengetahuan.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi dan dibatasi sebagai berikut:

- ²⁴ Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition (London: The University of Chicago Press, LTD, 1962), 1-23, George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, (Boston: Allyn and Bacon, 1975), 6.
- ²⁵ Dīwān Khālīd bin ‘Utbah al-Hadzlī, 157, Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah*, 11.
- ²⁶ Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin ‘Abd al-Salām bin Taimiyyah, *Iqtīdā’ al-Ṣirāt al-Mustaḳīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, taḥqīq dan ta’līq Nāṣir al-Dīn ‘Abd al-Karīm al-‘Aql (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th), 33.
- ²⁷ ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Jurjānī, *Mu’jam al-Ta’rīfāt*, taḥqīq dan ta’līq Muḥammad Ṣādiq al-Minshāwī (Kairo: Dār al-Fāḍilah li al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Taṣḍīr, t.th), 975-976.

2. Delegetimasi Sunnah. Maḥmūd Abū Rayyah mendelegitimasi *sunnah qawliyyah*, *al-ziyādah ‘alā al-kitāb* dan berprinsip bahwa keduanya tidak berfungsi sebagai kewajiban yang timbul dari Sunnah terhadap al-Qur’an dalam proses legislasi berdasarkan Ḥadīth Mu‘ādz bin Jabal (w. 90 H),²⁹ jawaban Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) ketika ditanya apakah Sunnah dapat menentukan hukum atas al-Qur’an,³⁰ pernyataan al-Shāfi‘ī (w. 204 H) tentang apakah *al-Sunnah qādiyah ‘alā al-Qur’ān*,³¹ dan pernyataan al-Shāfi‘ī (w. 204

³¹ Abū al-Fidā' Isma'īl al-Dimashqī bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 4, Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Husaynī al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Vol. II (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005).

Berdasarkan uraian latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, maka dapat dirumuskan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana kritik Maḥmūd Abū Rayyāh terhadap Ḥadīth dan Pandangan Ulama terhadap kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh?
2. Bagaimana struktur rasionalitas (*plausibility structure*) kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh?
3. Bagaimana konteks sosial, politik dan budaya yang secara timbal balik mempengaruhi Maḥmūd Abū Rayyāh dalam mencetuskan kritik Ḥadīth?
4. Bagaimana kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dalam perspektif sosiologi pengetahuan Peter L. Berger?

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan temuan-temuan baru tentang orisinalitas, kepentingan penulisan, pengaruh dinamika keilmuan dan pendekatan metode kritik Hadith, maka tujuan penelitian ini adalah:

- [illegible]

2. Untuk mendeskripsikan struktur rasionalitas (*plausibility structure*) kritik Ḥadith Maḥmūd Abū Rayyah.
3. Untuk mendeskripsikan konteks sosial, politik dan budaya yang secara timbal balik mempengaruhi Maḥmūd Abū Rayyah dalam mencetuskan kritik Ḥadith.
4. Untuk mendeskripsikan kritik Ḥadith Maḥmūd Abū Rayyah dalam perspektif sosiologi pengetahuan Peter L. Berger.

E. Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat teoretis maupun praktis. Secara teoretis, penelitian ini dapat menyumbangkan pemikiran dalam mengembangkan kajian studi Ḥadīth kontemporer, khususnya kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh sebagai berikut:

1. Menambah khazanah tipologi baru dalam kritisisme Hadith kontemporer.
2. Menambah khazanah hermeneutik kritis dalam mengkritisi teks yang dianalisa dengan menelusuri ide pokok dari penulisnya guna membebaskan penulis dari komunikasi terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya.
3. Menambah khazanah model analisis taktik kritik Nietzschean melalui pengajuan *difference*. Secara dialektis memulai dari masa kini dan bergerak mundur ke masa lalu sampai perbedaan itu ditemukan. Ia akan bergerak maju menelusuri proses transformasi, berusaha mempertahankan kesinambungan, baik berkesinambungan dengan sebelumnya maupun ketidak sinambungan.
4. Menambah khazanah analisis genealogis yang berusaha membangun dan mempertahankan *singularitas* peristiwa, meninggalkan sistem penjabaran

kebenaran. Relasionisme membatasi kebenaran sesuai dengan konteksnya, yaitu di mana kebenaran muncul. Dengan kata lain, lain konteks, lain kebenaran. Perspektif kebenaran yang muncul meski tentang satu objek, berbeda-beda. Selalu ada relasi antara pengetahuan dengan konteksnya. Pengetahuan sebagai proses pemaknaan pengetahuan tidak hanya terpaku pada objek pengetahuan, tetapi menguak konteks sosiologis maupun filosofis dari pengetahuan. Dengan demikian, makna dibalik suatu ideologi akan dapat ditangkap secara utuh dan tepat.

- Adapun kegunaan secara praktis, hasil penelitian ini memberikan sumbangan yang berharga kepada institusi khususnya, masyarakat, maupun peneliti sendiri, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dengan demikian, diharapkan dengan mengedepankan pembacaan kembali teks dan analisis yang mendalam terhadap berbagai problematika kontemporer.

Kerangka Teoretik

Grand theory yang penulis gunakan sebagai kerangka teoretik adalah sosiologi pengetahuan Peter L. Berger. Sosiologi pengetahuan yang mengarahkan perhatian pada pembentukan kenyataan oleh masyarakat. Teori konstruksi sosial

Grand theory yang penulis gunakan sebagai kerangka teoretik adalah sosiologi pengetahuan Peter L. Berger. Sosiologi pengetahuan yang mengarahkan perhatian pada pembentukan kenyataan oleh masyarakat. Teori konstruksi sosial

Kumpulan spesifik dari kenyataan dan pengetahuan berkaitan dengan konteks sosial yang spesifik, dan hubungannya harus dimasukkan ke dalam analisa sosiologis. Bagi Berger, sosiologi pengetahuan harus menekuni apa yang dianggap sebagai pengetahuan dalam suatu masyarakat, terlepas dari persoalan, kesahihan atau ketidak sahian yang paling dasar menurut kriteria apa pun dari pengetahuan. Sejauh pengetahuan manusia dikembangkan, dialihkan, dan dipelihara dalam berbagai situasi sosial, maka sosiologi pengetahuan harus memahami bagaimana proses itu dilakukan sedemikian rupa sehingga terbentuklah suatu kenyataan yang dianggap sudah sewajarnya.³⁸

³⁸ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 15, Peter L. Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (England: Penguin Books, Ltd, Harmondsworth, 1973), 63-65.

Dalam menjelaskan mekanisme tiga momen yang membentuk proses dialektis, Berger menyusun tiga wilayah yang termuat dalam seluruh karyanya. Tiga wilayah tersebut adalah: 1) kehidupan sehari-hari,⁴⁴ 2) masyarakat sebagai kenyataan objektif dan 3) masyarakat sebagai kenyataan subjektif.⁴⁵ Dengan demikian, sosiologi pengetahuan yang dikembangkan oleh Berger adalah sebuah disiplin sosiologi yang mengembalikan realitas sosial pada dasar utamanya, yaitu manusia. Sosiologi pengetahuan memahami kenyataan manusia sebagai kenyataan yang dibangun secara sosial. Proses pembangunan kenyataan dilakukan dengan tiga momen: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi yang dilalui secara dialektis dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan Berger, selalu ada dialektika diri dengan dunia sosio-kultural. Dialektika berlangsung dalam proses dengan tiga momen simultan, yaitu: eksternalisasi (penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau proses institusionalisasi), dan internalisasi (individu mengidentifikasi diri dengan lembaga sosial tempat individu menjadi anggotanya).⁴⁶

Press, 1964), Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington: Public Aff
airs Press, 1956).

⁴⁴ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 68-69.

⁴⁵ Bedakan dengan Emile Durkheim dan Max Weber yang memisahkan antara subjek dan objek. Lihat: Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited and Introduction by Steven Lukes, First Edition (New York: The Free Press, 1982), 14, Max Weber, Talcott Parsons (Introduction), *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), 101.

⁴⁶ Frans M. Farera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, dalam Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basyari (Jakarta: LP3ES, 1990), xx.

Proses eksistensi manusia dan dunia sosial yang bersifat konstruktif menempati kedudukan yang khas menjadi perkembangan ontogenetis manusia. Proses menjadi manusia berlangsung dengan dunia sosio-kulturalnya. Manusia berkembang tidak hanya berhubungan dengan lingkungan alam tertentu, tetapi dengan tatanan budaya dan sosial yang spesifik yang dihubungkan dengan perantara orang-orang berpengaruh.⁵⁰

Selama proses eksternalisasi, manusia mencurahkan makna ke dalam realitas. Pencurahan ini mengasumsikan bahwa setiap manusia adalah bangunan

⁵⁰ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 48.

legitimasi selanjutnya adalah universum simbolik sebagai perangkat tradisi teoritis yang mengintegrasikan berbagai bidang makna dalam totalitas simbolis. Proses simbolis adalah proses pelembagaan yang mengacu kepada kenyataan lain yang bermakna. Universum simbolik berfungsi menata sejarah dan menempatkan semua peristiwa kolektif dalam kesatuan kohesif, mencakup masa lampau, sekarang, dan masa depan. Masa lampau membentuk satu ingatan bersama semua individu yang disosialisasikan dalam kolektivitas. Masa depan membentuk kerangka acuan bersama proyeksi tindakan individu. Universum simbolik menghubungkan manusia dengan orang-orang yang hidup sebelum dan sesudahnya dalam totalitas bermakna.⁵⁷

Dalam proses menafsirkan berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses mengambil alih dunia yang sedang dihuni dengan melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Sosialisasi primer adalah sosialisasi pertama yang dialami individu menjadi anggota masyarakat, sedangkan sosialisasi sekunder adalah proses yang mengimbas ke dalam sektor baru dunia

⁵⁷ Berger and Luckmann, *Ibid*, 95-103, Berger, *Ibid*, 41-42.

G. Penelitian Terdahulu

⁶⁰ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 31-32, Berger, *The Social Reality*, 24, Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas* (Depok: Kepik, 2012), 41.

sesuai dengan spesifikasi keilmuan yang mereka miliki. Beberapa karya dalam hal dan lain hal secara terpisah telah membahas aspek-aspek tertentu dalam mengkaji pemikiran Maḥmūd Abū Rayyah. Penulis tidak memasukkan semua penelitian terdahulu yang tidak secara khusus mengkaji Maḥmūd Abū Rayyah.

1. Muḥīd, *Abū Hurayrah dan Ḥadith-Ḥadīth Riwayatnya dalam Pandangan Maḥmūd Abū Rayyah*. Fokus penelitian Muḥīd pada Ḥadith-ḥadīth riwayat Abū Hurayrah dengan meneliti sanad dan matan tiga Ḥadith riwayat Abū Hurayrah. Penelitian ini memperlihatkan kritik Maḥmūd Abū Rayyah pada kapasitas pribadi Abū Hurayrah (w. 59 H) yang tidak layak dianggap sebagai periwayat Ḥadith terbanyak, karena Abū Hurairah melakukan *tadlīs* dalam periwayatan Ḥadith, sering berbohong, membuat ḥadīth palsu, menuduh sahabat Alī bin Abī Ṭālib membuat Ḥadith palsu, daya ingatnya lemah sehingga dimungkinkan Abū Hurayrah tidak memiliki banyak Ḥadith, bahkan Ḥadith-ḥadith riwayat Abū Hurayrah berbau *isrāīliyyāt* dan *masīḥiyyāt* hingga pemahaman Ḥadith tersebut menimbulkan pemahaman kontroversial. Tiga Ḥadith riwayat Abū Hurayrah yang diteliti Muḥīd adalah: a) Ḥadith tentang surga dan neraka, b) Ḥadith tentang setan lari karena mendengar suara adzan, dan c) Ḥadith tentang khasiat kurma Ajwa' yang diteliti dari segi sanad dan segi matan.⁶¹
2. Gauthier Juynboll, *The Auntheticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egyt* yang semula merupakan karya disertasinya. Ia melakukan

⁶¹ Muhid, *Abu Hurairah dan Hadīth-hadīth Riwayatnya dalam Pandangan Abu Rayyah*, Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2012.

kajian kritis dan kritik antara kritik Maḥmūd Abū Rayyah dengan kritik Rashīd Riḍā yang dialamatkan kepada Abū Hurayrah. Kritik Juynboll masih bersifat umum. Juynboll hanya membandingkan antara kritik Maḥmūd Abū Rayyah dengan kritik Rashīd Riḍā dalam menyoroti kredibilitas Abū Hurayrah. Juynboll menilai bahwa antara kritik Maḥmūd Abū Rayyah dengan kritik Rashīd Riḍā hanya memiliki perbedaan essensial. Kritik Maḥmūd Abū Rayyah didasarkan pada penilaian apriori, sedangkan kritik Rashīd Riḍā memberi alasan moderat yang kata-katanya memuat nuansa mencari solusi.⁶²

3. Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Ḥadith*. Diangkat dari disertasinya yang diajukan kepada Rheinischen Friedrich Wilhelms pada Universitas Bonn Jerman. Kamaruddin menunjukkan sikap kritisnya terhadap metode kritik Ḥadith, baik dalam kesarjanaan Barat maupun Islam. Kritiknya tidak hanya pada tataran teoretis tetapi juga pada tataran praktis penggunaan metode kritik Ḥadith. Dia mendekatinya dengan metode kesarjanaan klasik Islam, metode analisis ala G.H.A Juynboll, dan analisis isnad-cum-matan yang dikembangkan kesarjanaan Barat abad ke-20.

Kamaruddin mengkaji 163 versi Ḥadīth puasa dari 39 sumber dari aspek sanad dan matan. Hasilnya menemukan dua jalur utama periwayatan Ḥadīth yang bermuara pada Abū Hurayrah (w. 59 H). Kesimpulannya berbeda dengan sarjana Muslim umumnya dan sarjana Barat. Juynboll memandang bahwa Ḥadīth tentang puasa telah dipalsukan pada masa al-A'mash abad

⁶² G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

Nabi bertindak benar dan mengingatkannya jika bertindak keliru. Ijtihad Nabi pada hakikatnya merupakan wahyu Ilāhi dan mendapat pengakuan. Apa yang tampak dari Nabi, baik berupa pendapat, musyawarah, menerima pendapat orang lain secara formalitas adalah ijtihad, tetapi substansinya adalah wahyu dari Allah karena Allah selalu menyertainya.⁶⁹

Metode Penelitian

Jenis Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), menggunakan sumber-sumber kepustakaan dalam membahas masalah yang telah dirumuskan, baik berupa buku, jurnal dan tulisan akademis lain yang berkaitan tentang kritik ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah. Noeng Muhajir mengklasifikasi studi pustaka atau studi teks dalam empat katagori, yaitu: 1) studi pustaka sebagai telaah teoretik suatu disiplin ilmu yang perlu dilanjutkan dengan uji empirik untuk memperoleh bukti kebenaran empirik, 2) studi teks yang mempelajari teori linguistik, studi kebahasaan, dan studi perkembangan bahasa, 3) studi pustaka yang seluruh substansinya memerlukan olahan filosofis atau teoritis yang terkait pada *value*, dan 4) studi karya sastra. Disertasi ini

[illegible]

Selain itu, objek penelitian ini mengkaji kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dan pandangan ulama terhadapnya yang merujuk pada teks-teks kitab Ḥadīth. Intertekstualitas merupakan salah satu metode pendekatan penelitian sastra yang menganggap teks memiliki makna, bukan hanya sebatas sebagai sebuah teks yang berstruktur mandiri, melainkan teks itu berkaitan dengan teks-teks lain. Teks harus dibaca dan dikaji dengan latar belakang pengetahuan mengenai teks-teks yang mendahuluinya. Ketika berbicara tentang teks, maka:

- 1) tidak akan lepas dari sudut sejarah dalam pandangan epistemologis untuk menempatkan teks dalam konteksnya dalam menyingkap makna aslinya, 2)
- sudut konteks sosiologis budaya saat itu merupakan faktor pendorong untuk melakukan interpretasi terhadap teks, sehingga terbedakan makna asli historis dan signifikansi yang diambil dari makna tersebut. Dari sudut pandang historis-linguistik dan sosial budaya yang dipakai berinteraksi dengan teks tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lainnya, meskipun secara metodologis pemisahan antara keduanya merupakan suatu keharusan.⁷⁶ Metode historis-komparatif penulis gunakan dengan cara menelusuri jejak kemunculan kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dan kritik para ulama sekaligus membandingkan

⁷⁶ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sinai li al-Nasr, 1994), 142–144.

antara keduanya. Jejak historis dan komparasi antara kedua kritik Ḥadith direkap berdasarkan persamaan dan perbedaannya. Dengan demikian, dapat diteliti dan dianalisa keabsahan masing-masing kritik Ḥadith.

Para sarjana Ḥadith pada dasarnya terbuka terhadap semua kritik yang ditujukan terhadap karya-karya Ḥadith sepanjang kritik tidak didasarkan pada asumsi yang keliru atau tidak ditemukannya rekaman tertulis menjadi petunjuk atas tiadanya Ḥadith. Hal ini sejalan dengan prinsip tidak adanya pengetahuan tentang sesuatu bukanlah bukti tiadanya sesuatu (*‘adam al-wujdān lā yadull ‘alā ‘adam al-wujūd*).⁷⁷ Studi ini berupaya mempertemukan antara bukti-bukti dokumenter dengan informasi-informasi historis yang berasal dari nara sumber sejauh mereka dapat dipercaya dan didukung oleh mata-rantai transmisi yang berkesinambungan.

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosiologi pengetahuan. Digunakan untuk menganalisis perkembangan suatu pemikiran dengan melihat adanya pengaruh lingkungannya secara kronologis-historis sehingga dapat ditemukan makna dan maksud dari sebuah pemikiran.⁷⁸ Pendekatan sosiologi pengetahuan mempunyai perhatian besar dalam memahami hubungan timbal balik antara pemikiran dengan konteks sosial yang melingkupinya, termasuk kepentingan dominasi yang disokongnya. Tugas sosiologi pengetahuan adalah menganalisis bentuk-bentuk sosial pengetahuan, proses individu memperoleh

⁷⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), 15.

⁷⁸ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), Cet. Ke-1, 58; Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan" dalam *Tradisi Baru Penelitian agama Islam Tinjauan antar Disiplin* (Bandung: Nuansa, 1998), Cet. Ke-1, 45.

Sebagai pendekatan, sosiologi pengetahuan mencurigai secara kritis hubungan antara pengetahuan dengan kepentingan. Sosiologi pengetahuan mengkaji motif, kepentingan, dan konteks yang mendorong munculnya suatu pengetahuan atau suatu ide. Tujuan apa yang akan dicapai dengan pengetahuan atau ide juga menjadi fokus perhatian. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, suatu pengetahuan atau ide dapat dianalisis terkait dengan dominasi apa yang ingin disokongnya. Apabila suatu ide baru bermunculan, maka ide baru dapat dicurigai mengusung suatu keinginan untuk menegakkan dominasi yang baru. Sosiologi pengetahuan juga memperhatikan paradigma suatu pengetahuan. Paradigma tertentu dicurigai mengusung kepentingan tertentu atau menyokong dominasi tertentu.

Sebagai penelitian kepustakaan (*library research*), proses pengumpulan data penelitian mendasarkan diri pada telaah naskah atau dokumen.⁸⁰ Sumber data yang digunakan terdiri atas sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer penelitian adalah karya yang ditulis Mahmūd Abū Rayyah *Adwā’ ‘alā*

⁸⁰ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), 30-43, Sartono Kartodirdjo, *Metode Penggunaan Bahan Dokumen*, dalam Koentjaraningrat *et al.*, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1981), 61-92.

unit analisis secara terintegrasi. Setelah analisis data dilakukan, fakta sejarah yang dihasilkan direkonstruksi secara sistematis dengan memperhatikan aspek kronologis.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk dapat memberikan gambaran secara umum dan mempermudah pembahasan, penyusun menyajikan sistematika pembahasan disertasi ini ke dalam lima bab yang satu sama lain saling berkaitan. Bab pertama berisi pendahuluan, dikaji didalamnya latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berisi kajian tentang biografi dan *setting* sosial Maḥmūd Abū Rayyah. Meliputi empat sub bab kajian, yaitu: biografi Maḥmūd Abū Rayyah, pendidikan Maḥmūd Abū Rayyah, karya ilmiah Maḥmūd Abū Rayyah, baik dalam bidang spesialisasinya dalam studi sastra, khususnya dalam kajian Ḥadīth yang menjadi fokus kajian disertasi ini dan *setting* sosial politik dan budaya Intelektual yang mengitari kehidupan Maḥmūd Abū Rayyah.

Bab ketiga mengkaji kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh dan pandangan ulama terhadap kritik Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyāh. Terdiri dari empat sub bab, yaitu: 1) redefinisi Sunnah perspektif Maḥmūd Abū Rayyāh dan pandangan ulama terhadap redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyāh, 2) delegitimasi Sunnah sebagai sumber otoritatif perspektif Maḥmūd Abū Rayyāh dan pandangan ulama terhadap delegitimasi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyāh, 3) rekonstruksi metodologis kodifikasi

Bab kelima adalah penutup yang merupakan bab terakhir dan penutup dari penelitian ini. Terdiri dari lima sub bab yaitu: kesimpulan sebagai jawaban rumusan masalah, implikasi teoretis, keterbatasan studi, rekomendasi penelitian yang perlu dilakukan pada studi selanjutnya dan daftar pustaka.

Maḥmūd Abū Rayyah dilahirkan di Kafr al-Mandara Kota Aja Provinsi Dakahlia di Negara Mesir pada tanggal 21 Rabī' al-Thānī 1307 H/ 15 Desember 1889. Berdasarkan sumber yang ada, terdapat perbedaan tahun kelahirannya. Sebagian mengatakan bahwa ia dilahirkan tahun 1887, sebagian lain mengatakan bahwa ia dilahirkan tahun 1889. Tahun kelahirannya yang paling masyhur adalah tahun 1889, meninggal tahun 1970 dalam usia 81 tahun.¹

¹ Sochimin, Telaah Pemikiran Ḥadīth Maḥmūd Abū Rayyah dalam Buku Adwāʿalā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah dalam *Hunafa*, Jurnal Studia Islamika, Vol. 9, No. 2, 273, Musʿidul Millah, *Maḥmūd Abū Rayyah: Penggerak Inkar Sunnah, Yang membela dan Yang Menggugat* (Yogyakarta: CSS SUKA Press, 2012), 100.

Jamāl ‘Abd al-Nāṣir melaksanakan gagasan pemikiran sekularisasi Islam Tahā Ḥusayn (w. 1969 M). Baginya, sekularisasi perlu dilakukan demi mencapai kemajuan bangsa. Peran agama tetap menjadi bingkai penyelenggaraan bernegara bukan terlepas sama sekali. Sebab, tidak ada perintah mendirikan negara tertentu dalam al-Qur’an maupun Sunnah Nabi. Gagasan sekularisasi secara konseptual didukung oleh ‘Alī ‘Abd al-Rāziq dalam karyanya *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukmī*. Dalam ajaran Islam tidak diperintahkan membentuk negara, tetapi mewajibkan umatnya agar merealisasikan kesejahteraan hidup dan mentaati aturan para pemimpin mereka. Hal ini mengandung makna bahwa Islam tidak mengatur secara tegas bentuk kehidupan bernegara, tetapi mewajibkan kehidupan yang damai, aman, sejahtera baik lahir maupun batin.²⁵

²² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 121.

²³ John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajad Sudrajad (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1997), 5.

²⁴ M. Riza Syihbudi, dkk, *Konflik dan Diplomasi di Timur Tengah* (Bandung: Eresco, 1993), 89.

²⁵ ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukmī* (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1962), 3.

kepastian hukum bagi setiap warganya, akan mempermudah merencanakan dan melaksanakan tujuan yang digariskan baik pada jangka pendek, menengah, maupun panjang. Sebaliknya jika tidak, akan selalu goyah sepanjang waktu dan mengganggu stabilitas nasional.²⁶

Dalam negeri, Jamāl ‘Abd al-Nāṣir menciptakan stabilitas yang ketat terhadap kelompok radikal dan oposan. Tidak jarang Jamāl ‘Abd al-Nāṣir meminta para ulama melektimasi idenya. Terhadap para lawan dan pengkritiknya dilakukan penangkapan, bahkan banyak yang dijatuhi hukuman mati, terutama pimpinan *Ikhwān al-Muslimīn* seperti: Yūsuf Ṭa‘at, ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, Hindawī Dawā’ir, dan Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf. Pada 12 Februari 1949, pemerintah membubarkan *Ikhwān al-Muslimīn*.³¹

²⁹ Zikwan, *Konsep Sosialisme Arab: Kajian Pemikiran Gamal Abdun Nasser* (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1997), 11.

³⁰ John L. Esposito, 1990, *Islam and Development; Religion And Sociopolitical Change*, terj. (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 188.

³¹ Ishak Musa, Husaini, *Ikhwanul Muslimin*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta, Grafiti Press, 1983), 10.

Arab Jamāl ‘Abd al-Nāṣir bercorak sekular. Meski tujuannya baik, tetapi mempunyai dampak negatif terhadap masyarakat, seperti timbulnya permutadan, lahirnya atheisme, dan munculnya perasaan Arabisme di kalangan bangsa Arab sehingga menjauhkan semangat ukhuwah antar kaum muslim dengan muslim lain.³⁴

Abdallah Laroui menambahkan periode 1967 ke atas sebagai era baru kebangkitan intelektual Arab. *Pertama*, periode *renaissance* kultural Arab terbesar, diawali pada tahun 1850-1914 M., *kedua*, periode di antara dua Perang Dunia I dan II sampai pada pertengahan tahun 1950 M., ditandai perkembangan pemikiran yang memainkan peranan utama dalam setiap gerakan sosial utamanya gerakan nasionalis, *ketiga*, periode masa percobaan nasionalisme Arab di bawah payung ideologi persatuan Jamāl ‘Abd al-Nāṣir dan Partai Ba’ath setelah Perang

³⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 1983).

Menurut Boullata, meskipun beberapa tulisan telah dihasilkan selama abad ke-20 dan dimulai pada era Kebangkitan Arab Pertama (abad ke-19 M), meski jumlahnya terbatas, tetapi tulisan yang dihasilkan pada tahun 1960, 1970, dan 1980 jauh lebih penting dan sangat tajam. Tulisan-tulisan abad ke-19 M memiliki keinginan besar untuk bergulat dengan problem modernitas dalam rangka proses perubahan, sekalipun masih terlalu abstrak atau idealistik.³⁸

Menurut Fouad Ajami, Issa J. Boullata, dan Dessouki, gerakan *self criticism* dapat dikelompokkan ke dalam empat klasifikasi. *Pertama*, kelompok intelektual yang menginginkan perubahan masyarakat Arab secara fundamental.

³⁸ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Geleqar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 3.

kecenderungan empat tren tersebut, terkadang tidak memiliki batas yang pasti. Ada intelektual yang masuk salah satu tren berkaitan dengan persoalan tertentu, sementara dalam masalah lainnya lebih tepat dimasukkan dalam tren yang lain. Beberapa intelektual secara jelas dan sadar, beralih dari satu tren ke tren lainnya dalam waktu-waktu tertentu karena kehidupan personalnya atau

[illegible]

Pada level linguistik, gerakan kritisisme bertujuan untuk melakukan transformasi kosakata dengan menciptakan terminologi-terminologi baru. Pada level interpretatif, berupaya membongkar kategori-kategori tafsir dominan dan membangun tafsir baru. Pada level ideologis, berupaya mendekonstruksi pemikiran ideologi dalam berbagai bentuknya dan membuka ruang dialog. Pada level praktis, mencoba melakukan delegitimasi tonggak teoritis otoritas teologis dan kekuasaan politis.⁴¹

Dalam konteks historis, Mesir salah satu negara yang diangkat al-Qur'ān sebagai tempat tinggal para Nabi terdahulu, seperti Nabi Ibrāhīm, Nabi Yūsuf, Nabi Mūsā dan tempat turunnya wahyu.⁴² Di antara sahabat Nabi yang tinggal di Mesir adalah 'Abd Allāh bin 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'Āṣ yang melahirkan para periwayat Ḥadīth dari kalangan *tābi'īn*, *tābi' al-tābi'īn* secara estafet menjadi periwayat Ḥadīth. Mesir dengan ibu kota Kairo menjadi pusat kajian keislaman, pusat penyebaran ilmu dan peradaban Islam sejak Baghdad runtuh pada abad ke-7 H hingga sekarang.⁴³

⁴³ Ahmad 'Umar Hāshim dan Ḥusnī 'Abd al-Majīd Hāshim, *al-Muḥadḏhūn fī Miṣr wa al-Azhar wa Dawruhum fī Ihyā' al-Sunnah al-Nabawīyyah al-Sharīfah* (Kairo: Maktabah al-Gharīb, 1402/1982), 260.

Di antara kasus yang pernah terjadi, akan diselenggarakan Konggres Minoritas di *Markaz Ibn Khaldūn* yang menpropagandakan gadis Israel agar dinikahi pemuda Mesir, menolak kebenaran Sunnah sebagai hujjah, bahkan mendustakan semua Ḥadith Nabi yang dibukukan para ulama secara mutlak. Namun Konggres Minoritas di *Markaz Ibn Khaldūn* gagal karena tidak diizinkan oleh Pemerintah Mesir. Amerika Serikat mendirikan Universitas di Kairo tahun 1998 M, ikut ambil bagian penyerangan Sunnah melalui buku *Muḥammad* karya Maxim Ruantion yang intinya menghancurkan sendi-sendi Islam. Amerika juga memprogramkan bantuan kemanusiaan kepada negara Eropa. Bantuan dana juga diberikan kepada para penulis artikel yang memuat penyerangan kepada Islam, Sunnah, para periwayat Ḥadith dan kandungan Ḥadith.⁴⁵

⁴⁵ Abd al-'Azīm Ibrāhīm Muḥammad al-Maṭ'āni, "Mawsim al-Hujūm 'ala al-Sunnah al-Nabawiyah", dalam al-Manār al-Jadīd, No. 9, Januari 2000, 45-46.

Di antara karya orientalis yang netral dan positif bagi umat Islam adalah buku ensiklopedi *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* terbit tahun 1932 yang ditulis A.J. Winsinck, seorang orientalis dan kepala lembaga Bahasa Mesir. Kitab *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī* yang ditulis Tim sebanyak tujuh jilid.⁴⁷ Sedangkan karya yang bersifat negatif karena terjadi pemutarbalikan fakta dan penyerangan terhadap Islam dengan sisipan pelecehan dan cacian terhadap para sahabat terutama Abū Hurayrah seperti *Dāīrah al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah* yang

⁴⁷ Muḥammad al-Bāhī, *al-Fikr al-Islāmī: al-Ḥadīth wa Ṣilatuh bi al-Isti'mār al-Gharbī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1410/1991), 33.

Isu awal ingkar Sunnah di Mesir Modern dikemukakan Tawfīq Ṣidqī dalam artikel kontroversialnya *al-Islām Huwa al-Qurʾān waḥduḥ* pada *Majallah al-Manār* pimpinan Rashīd Riḍā. Artikel ini mengundang reaksi keras para ulama dan kritikus, baik dalam maupun luar negeri Mesir, hingga Tawfīq Ṣidqī harus melayani jawaban selama lebih kurang empat tahun hingga memenuhi halaman *Majalah al-Manār*.⁵⁷

⁵⁵ Khālīd ibn Fawzī ‘Alī Hamzah, *Muḥammad Rashīd Riḍā: Juhūdih fī Khidmah al-‘Aqīdah wa Āthāruh fī al-Ittijāhāt al-Mu’āṣirah* (Kairo: Muassasah al-Qurthubah al-Islāmiyyah, 1414/1993), 12-51, Muḥammad Aḥmad Darnīqah, *al-Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā: Islāhātuh al-Ijtīmā’iyyah wa al-Dīniyyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1406/1986), 15-33, Fawziyyah ‘Āshūr Hasan al-Mushtawli, *al-Ittijāh al-‘Aqlī fī Tafsīr al-Manār li al-Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā* (Kairo: Maṭba‘ah li Jāmi‘ah ‘Ayn al-Sham, 1411/1990), 140.

⁵⁷ Muḥammad Tawfiq Ṣidqī, *al-Islām huwa al-Qurʾān Waḥduḥ* (Ārāʾ wa Afkār) dalam Muḥammad Rāshid Ridā, *al-Manār*, Vol. VII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 906-925, Tawfiq Ṣidqī, Muḥammad, *al-Islām huwa al-Qurʾān Waḥduḥ* (Rad li Rad) dalam Muḥammad Rāshid Ridā, *al-Manār*, Vol. XII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 918-920, Muḥammad Rāshid Ridā, *Tarjamah al-Tabīb Tawfiq Ṣidqī*, dalam *Majallah al-Manār*, Vol. XXII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1366/1947), 203-214.

Maḥmūd Abū Rayyah berpandangan bahwa ulama al-Azhar selama abad-abad terakhir tidak melakukan studi terhadap literatur Ḥadīth kecuali hanya dalam fiqh empat mazhab. Taklid yang diwajibkan dalam mempelajari fikih, tidak dapat diterima oleh para pengikut Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M) dan Rashīd Riḍā (w. 1935 M). Para ulama lebih tunduk kepada aturan fikih yang diturunkan dari Ḥadīth dibanding kepada Ḥadīth itu sendiri. Ia sering berkata: “Mereka tidak pernah mempertanyakan otentisitas sebuah perkataan yang diatributkan kepada Nabi. Mereka dengan buta mengikuti ijma’ abad-abad sebelumnya, mereka hanya mempersoalkan aspek-aspek remeh sebuah hukum

⁶³ G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Disussion in Modern Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), 59.

yang sudah tidak memiliki arti penting bagi kaum Muslim modern abad kedua puluh.” Oleh karena itu, ia berupaya memunculkan teori dan metode baru yang dianggap konstruktif terhadap keilmuan Islam.⁶⁴

1. Redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah

Secara etimologi, Maḥmūd Abū Rayyāh (w. 1970 M) mendefinisikan Sunnah sebagai tata cara praktek Ibadah (*al-ṭarīqah al-ma'budah*), perilaku yang diikuti (*al-sīrah al-muttaḥa'ah*) atau model ketentuan yang diikuti (*al-mithāl al-muttaḥi'*). Akar kata Sunnah terambil dari Sha'ir Arab: air akan mengikuti jalannya, apabila air dituangkan secara berkesinambungan. Orang Arab menyamakan tata cara yang telah mentradisi dan berkesinambungan dengan tuangan air. Jika air dituangkan, maka air akan berkesinambungan jalannya pada satu jalan air.¹

Mahmūd Abū Rayyah menukil pendapat Ibn Taymiyyah (w. 728 H) bahwa Sunnah adalah adat istiadat (*al-‘ādah*), yaitu tata cara perilaku yang berulang ulang terjadi pada suatu masyarakat yang mereka anggap sebagai perilaku ibadah atau perilaku non-ibadah.² Berdasarkan definisi Ibn

¹ Dīwān Khālīd bin ‘Utbah al-Hadzlī, 157, Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, tt.), 11.

² Ahmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin ‘Abd al-Salām bin Taymiyyah, *Iqtidā’ al-Ṣirāt al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣhāb al-Jahīm*, taḥqīq dan ta’līq Nāṣir al-Dīn ‘Abd al-Karīm al-‘Aql (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th), 33.

Taymiyyah, ia menyimpulkan Sunnah menjadi dua, yaitu: 1) Sunnah yang berkonotasi ibadah dan 2) Sunnah yang tidak berkonotasi ibadah. Menurutnya, Sunnah Nabi adalah tata cara perilaku Nabi yang selalu dilakukannya, sedangkan Sunnah Allah berarti tata cara ta'at kepada-Nya.³

Mahmūd Abū Rayyah juga menukil pendapat al-Jurjānī (w. 471 H). Sunnah secara etimologi adalah tata cara atau perilaku hidup (*al-ṭarīqah*), baik perilaku itu terpuji maupun tercela. Sunnah secara terminologi adalah tata cara yang diikuti dalam perilaku agama tanpa didasari unsur keharusan atau kewajiban. Sunnah adalah perilaku yang sering dilakukan Nabi yang kadang-kadang juga ditinggalkan. Jika Sunnah yang dilakukan itu berkaitan dengan ibadah, maka disebut *sunnah al-hudā* dan jika dilakukan berdasarkan kebiasaan, maka disebut *sunnah al-zā'idah*.⁴

Sehubungan adanya penggunaan arti etimologi bagi kata Sunnah, disamping adanya ayat-ayat al-Qur'an dan beberapa Hadith yang sesuai dengan arti etimologi, Maḥmūd Abū Rayyah terinspirasi meredefinisi Sunnah. Sunnah yang patut diikuti adalah *sunnah 'amaliyyah*. Penggunaan kata Sunnah atas perkataan Nabi tidak pernah dikenal oleh siapapun di masa Rasul atau di masa sahabat. Dalam perspektifnya, Sunnah Rasul adalah praktek Rasul dan para sahabatnya yang terdeteksi lewat praktek sahabat dan historitas mereka serta menjadi kesepakatan seluruh umat Islam masa awal. Seperti shalat wajib yang diketahui adalah lima waktu, shalat Subuh dua raka'at, shalat

³ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 11.

⁴ ‘Ali bin Muḥammad bin ‘Ali al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt*, taḥqīq dan ta‘līq Muḥammad Ṣādiq al-Minshāwī (Kairo: Dār al-Fādilah li al-Naṣr wa al-Tawzī‘ wa al-Taṣdīr, t.th), 975-976.

Dalam pandangan Fazlur Rahman (w. 1988 M), secara realistis Sunnah berevolusi secara historis sejak abad pertama Hijriyyah sampai abad dua belas Hijriyyah dan tidak mengalami problem.⁸ Secara etimologi, Sunnah mempunyai beragam definisi, baik menurut al-Qur'an, literatur Ḥadith dan *Kutub al-Ma'ājim*. Pendefinisian Sunnah secara etimologi menjadi penting untuk membedakannya dengan definisi terminologinya, sekaligus menolak pemutarbalikan definisi suatu terminologi yang telah menjadi kesepakatan para ulama tertentu.

1) perjalanan hidup dan tata cara (*al-sīrah wa al-ṭarīqah*),⁹ 2) pemimpin yang diikuti (*al-imām al-muttaḥibī*),¹⁰ 3) gambar dan rupa (*al-ṣūrah wa al-wajh*),¹¹ 4)

¹¹ Ibn al-Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. XIII, 225, Muḥammad bin al-Murtaḍā al-Ḥusainī al-Zabadī, *Tāj al-‘Urūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Vol. XXV (Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Halabī wa Shirkāh, 1306), 230-231, Ibn Salām al-Jamīhī, *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu‘arā’*, Vol. II, 534, Abū Qutaibah al-Daynūrī, *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā’*, Vol. I, 524, Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-‘Uṣūl*, Vol. I (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1937), 159, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Sunnah Ghāyah al-Wuṣūl ilā Tahqīq al-Daqā‘iq min ‘Ilm al-‘Uṣūl* (Beirut: Dār al-Dhahabī, 1999), 11.

Kedua, ketetapan Allah (*sunnah Allah*). Dalam konteks ini berarti cara atau aturan Allah yang berlaku bagi semua hambanya sebagaimana QS. al-Fath (48):23. Menurut al-Suyūṭī (w. 911 H), Sunnah Allah adalah lafadz *maṣḍar*. Berfungsi mengukuhkan makna jumlah kalimat sebelumnya, yaitu mengenai kalahnya orang-orang kafir dan ditolongnya orang-orang mukmin. Artinya, Sunnah Allah telah berlaku sejak dahulu.¹⁸ Menurut Ibn Kathīr (w. 774 H), Sunnah Allah adalah aturan dan kebiasaan Allah yang diterapkan kepada makhluk-Nya. Jika keimanan dan kekafiran berhadapan dalam perang, maka

¹⁸ ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍārī al-Suyūfī, *Tafsīr Jalālain* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1996), 332.

al-Ihkām fī ‘Uṣūl al-Ahkām, taḥqīq wa ta‘līq Aḥmad Muḥammad Shākir, Vol. I (Beirut: Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Hadīthah, 1412), 47.

²⁵ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. IV, 436, Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Vol. II, 305, Abū Ja'far bin Muḥammad al-Khiṭābī, *Ma'ālim al-Sunan Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Rāghib al-Ṭibākh, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1351/1932), 193, Muṣā Ṣāhīn Lāshīn, *al-Sunan Kulluhā Tashrī'*, taḥqīq wa ta'līq 'Alī Aḥmad al-Khaṭīb (Kairo: Majalāt al-Azhar, 1411), 54.

²⁷ Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥadḏūdhūn*, 10, ‘Abd al-Muḥdī bin ‘Abd al-Qādir, *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Kairo: Dār al-‘Itisām, 1998), 42-43.

Batasan ini semakin menyempit jika dikaitkan dengan para *uṣūliyyūn*. Para *uṣūliyyūn* mendefinisikan Sunnah sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum shari'at.²⁹ Dengan batasan ini segala sesuatu yang bersumber dari Nabi dan tidak ada relevansinya dengan hukum shari'at, maka tidak dikategorikan Sunnah. Itulah sebabnya jumlah Sunnah dalam pandangan *uṣūliyyūn* lebih terbatas mengingat Rasul adalah legislator shari'at.³⁰ Varian definisi Sunnah ini telah disepakati ulama *lughawiyyūn*, *fuqahā'*, *uṣūliyyūn* dan *muhadithūn*. Menurut mereka,

³⁰ ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīth*, 19, Al-Āmadī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Vol. I, 227, Sulaimān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr*, Vol. III, 1421, Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, Vol. I, 186, ‘Abd Wahhāb Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 36.

Menurut Ṭāhir al-Jazāirī, jika diperhatikan unsur-unsur perbedaan antara Sunnah dan Ḥadīth, sebenarnya hanya berkisar pada percampur adukan antara definisi etimologi dan terminologi sebagaimana pernyataan Ibn Taymiyyah *al-khilāf yarji' ilā ikhtilāf tanawwu' lā ikhtilāf taḍād*.⁴¹ Al-Tahānuwī (w. 1369 H) menyatakan kesepakatan mayoritas ulama Ḥadīth dalam kesinoniman Sunnah dan Ḥadīth seperti pernyataan al-ʿIrāqī (w. 806 H).⁴² Ṣubḥī Ṣāliḥ menengahi perbedaan tersebut dengan pendapatnya bahwa subjek antara Sunnah dan Ḥadīth yang menjadi sumber asalnya adalah sama, maka hakikat keduanya adalah sama, yakni sama-sama berasal dari Rasul.⁴³ ʿUmar Falātah menyimpulkan setelah menukil beberapa perbedaan antara Sunnah dan Ḥadīth menurut para ulama bahwa Sunnah dan Ḥadīth identik, sinonim menurut mayoritas *muḥadithūn* dan *uṣūliyyūn*.⁴⁴ Dengan dasar inilah maka mayoritas ulama memandang Sunnah dan

⁴⁴ ‘Umar bin Hasan ‘Uthmān ‘Umar Falātah, *al-Waḍ’ fī al-Ḥadīth*, Vol. I (Beirut: Muassasah Manāhil al-‘Irfān, 1401/1981), 41.

B. Delegitimasi Sunnah sebagai sumber otoritatif Maḥmūd Abū Rayyah dan Pandangan Ulama terhadap Delegitimasi Sunnahnya

Dalam *Makānah al-Sunnah fī al-Dīn* Maḥmūd Abū Rayyāh menyatakan bahwa sumber otoritatif hukum Islam pertama adalah al-Qur'an, *sunnah 'amaliyyah* menempati posisi kedua, sedangkan *sunnah qawliyyah* menempati posisi ketiga dengan mengutip pernyataan al-Ghazālī.⁴⁵ Konteks defenitif *al-sunnah al-'amaliyyah al-muttafaq 'alaihā* merupakan rekonsepsi Sunnah yang menegaskan bahwa Sunnah merupakan praktek Nabi terhadap shari'at Allah sesuai al-Qur'an secara *mutawātir 'amalī*. Menurutnya, Sunnah Rasul yang *mutawātir* adalah *sunnah 'amaliyyah* yang menjadi kesepakatan umat Islam masa awal. Semua diketahui dengan pasti. Seperti shalat wajib lima waktu, shalat Ṣubuh dua raka'at, shalat Maghrib tiga raka'at, sisanya empat raka'at empat raka'at. Setiap raka'at harus berdiri, membaca ayat al-Qur'an, ruku', dua sujud dan seterusnya. Hal ini diketahui melalui perbuatan Rasul hingga sekarang. Inilah yang disebut Sunnah Rasul. Adapun menyamakannya dengan Hadith, maka ini adalah istilah baru yang dimunculkan.⁴⁶

⁴⁶ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 379-380.

Kedua, ditinjau dari fungsinya, fungsi Sunnah sebagai penjelas atau tambahan terhadap al-Qur'an. Jika fungsi Sunnah sebagai penjelas, Sunnah berada pada posisi kedua bagi yang dijelaskan. Logikanya, gugurnya yang dijelaskan berarti gugurnya yang menjelaskan. Sebaliknya, gugurnya yang menjelaskan tidak mesti gugurnya yang dijelaskan. Dengan kondisi semacam ini, yang dijelaskan harus didahulukan posisinya. Pada konteks kedua, jika berfungsi sebagai tambahan terhadap al-Qur'an, maka Sunnah tidak bisa dianggap hukum, karena tambahan terhadap al-Qur'an tidak berfungsi sebagai kewajiban yang timbul dari Sunnah dalam proses legislasi.⁴⁸

Mahmūd Abū Rayyah dalam praktiknya masih menerima Sunnah sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an, tetapi dalam legalitas

⁴⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lukhāmī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī'ah*, taḥqīq Abū 'Abīdah bin Ḥasan 'Alī Salmān, Vol. IV (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār bin Affān li al-Naṣr wa al-Tawzī', 1417/1997), 3.

[illegible]

Sunnah, ia mendelegitimasi *sunnah qawliyyah* dan *al-ziyādah ‘alā al-kitāb*. Ia berprinsip bahwa keduanya tidak berfungsi sebagai kewajiban yang timbul dari Sunnah terhadap al-Qur’an dalam proses legislasi. Bahkan ia menekankan penguatan terhadap al-Qur’an, karena al-Qur’an sudah membahas seluruh masalah yang dihadapi manusia, bahkan al-Qur’an sudah mencukupi tanpa harus membebani diri dengan *sunnah qawliyyah* dan *al-ziyādah ‘alā al-kitāb*.⁴⁹

Dasar argumen tekstual yang diajukan Maḥmūd Abū Rayyah adalah Ḥadith riwayat Mu‘ādh bin Jabal (w. 90 H) ketika didelegasikan ke Yaman,⁵⁰ jawaban Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H) ketika ditanya apakah Sunnah dapat menentukan hukum atas al-Qur’an,⁵¹ pernyataan al-Shāfi‘ī (w. 204 H) tentang apakah *al-sunnah qāḍiyah ‘alā al-Qur’an*,⁵² pernyataan al-Shāfi‘ī (w. 204 H) yang menyatakan bahwa Sunnah sekali kali tidak akan pernah bertentangan dengan al-Qur’an.⁵³

Menurutnya, jika sunah dianggap pemutus ketentuan al-Qur'an, bukan berarti mendahulukan Sunnah atas al-Qur'an atau mengabaikan al-Qur'an

⁴⁹ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 14-15.

⁵⁰ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwūd*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1428/2007), 303, Abū ʿĪsā Muḥammad bin ʿĪsā bin Thawrah al-Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, Vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 394, ʿAbd Allāh bin ʿAbd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin Bahrān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Vol. I (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿĀlamīyah, t.th.), 549.

⁵¹ Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abd al-Bar, *Jāmi’ Bayān al-‘Ilm wa Fadlih*, Vol. II (Mesir: Idārah al-Mathba‘ah al-Munīrah, t.th), 120, Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. IV, 26, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. I (Kairo: Dār al-Hadīth, 2002), 23.

⁵² Abū al-Fidā' Isma'īl al-Dimashqī bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 4, Shihāb al-Dīn Mahmūd bin 'Abd Allāh al-Husaynī al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Vol. II (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005).

⁵³ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākīr (Mesir: Mathba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduḥ bi Masr, 1357/1937), 576, Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. II, Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Our'ān al-Azīm*, Vol. 1, 4.

Lebih dari itu, Maḥmūd Abū Rayyah juga menolak *naskh al-Sunnah alā al-Qur'an*, baik yang membatalkan, menghilangkan, memindahkan dan mengubah hukum al-Qur'an. Ia berdalih bahwa penjelasan Sunnah hanya bersifat *tafṣīl*, *takhṣīs* dan *taqyīd*, tetapi tidak membatalkan suatu hukum atau mengubah ketetapan al-Qur'an. Ia menetapkan bahwa *al-Sunnah lā tansakh al-Qur'an abadan* sebagaimana pendapat Rashīd Ridā (w. 1935 M).⁵⁴

Pada tahap selanjutnya, Maḥmūd Abū Rayyah mendistingsi Sunnah menjadi *sunnah tashrī'iyah* dan *Sunnah irshādiyyah*. Menurutny, *sunnah irshādiyyah* hanyalah pendapat Rasul semata, sehingga mengerjakan sesuatu perbuatan yang bersifat petunjuk hukumnya mubah, tidak wajib atau Sunnah hukumnya. Dalam *Hukm Kalām al-Rasūl* ia menyatakan bahwa perkataan

[illegible]

berpoligami antara seorang istri bersama bibiknya, merajam pezina wanita sudah menikah, seorang nenek menerima warisan, keharaman binatang bertaring dan lain sebagainya.⁷²

mengingkarinya. Ini bukanlah sikap Rasul yang mendahului al-Qur'an melainkan semata-mata karena perintah Allah.⁷⁵

Al-Shāfi'ī (w. 204 H) dalam *al-Risālah* menyatakan bahwa Sunnah yang menegakkan hukum sendiri yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an harus dipatuhi, karena Rasul mendapat tawfiq dari Allah. Sunnah tidak mencabang kecuali dari pokok al-Qur'an, seperti penjelasan bilangan Ṣalat dan lain-lain. Sunnah juga sebagai risalah Allah dan hikmah yang diwahyukan Allah.⁷⁶

Makkī al-Shamī menegaskan bahwa seorang Muslim yang beriman kepada Allah, Malaikat, Kitab, dan Rasul-Nya, tidak mungkin mengingkari kehujjahan Sunnah dan menolak hukum yang dihasilkan darinya.⁷⁷ Kehujjahan Sunnah merupakan keharusan beragama dan konsensus para ulama, penyampaian misi kerasulan dan penjelasan al-Qur'an. Barang siapa memisahkan Sunnah dari al-Qur'an sama halnya memisahkan al-Qur'an dari Nabinya.⁷⁸

Mengenai posisi Sunnah terhadap al-Qur'an, proposisi kunci yang dikemukakan Maḥmūd Abū Rayyah adalah *ratbah al-sunnah al-ta'akhhur 'an al-kitāb fī al-i'tibār*. Pandangan ini senada dengan para *fugahā'* umumnya yang

⁷⁵ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. II (Mesir: Matba'ah al-Sa'ādah, 1995), 289.

⁷⁶ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir (Mesir: Maṭba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Aulādih bi Masr, 1357/1937), 91-93.

⁷⁷ Makkī al-Shāmī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Maṭā'in al-Mubtadi'ah Fīhā* (Urdun: Dār 'Imār, 1999), 123.

⁷⁸ Muḥammad al-Khudrī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1389/1969), 239, Muḥammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Madzāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa al-Madzāhib* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1357/1937), 285, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Miftāḥ al-Jannah fī al-Ihtijāj bi al-Sunnah* (Mesir: Idārah al-Thibā'ah al-Muniriyyah, t.th), 139, Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, taḥqīq Rif'at Fawzi 'Abd al-Muṭṭalib, Vol. X (Mesir: Dār al-Wafā' li al-Nasr wa al-Tawzī', 1422/2001), 250, 'Alī Aḥmad al-Sālūs, *Qīṣaṣāt al-Hujūm 'alā al-Sunnah min al-Ṭā'ifah al-Dāllah fī al-Qarn al-Thānī ilā al-Ṭā'inīn fī al-'Asr al-Hadīth* (Kairo: Dār al-Salām, 1408/1987), 35.

Mustafā al-Ṣibā'ī mencontohkan hukum seorang pencuri harus dipotong tangannya berdasarkan QS. al-Mā'idah (5):38. Ayat ini masih bersifat umum. Pemotongan tangan batas pergelangan dan benda curian dalam ukuran tertentu yang dijelaskan Sunnah, seperti itulah yang dimaksudkan oleh ayat yang tidak dikatakan dalam al-Qur'an. Karena itu, Sunnah yang menetapkan hukum yang tidak ada dalam al-Qur'an menunjukkan ketentuan al-Qur'an ditinggalkan dan yang diambil adalah ketentuan Sunnah.⁸⁰

⁷⁹ ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1998), 176-177, Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 461-463,

⁸¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Vol. III, 303, *Al-Turmuḏī*, *Sunan al-Turmuḏī*, Vol. II, 394, *Al-Dārimī*, *Sunan al-Dārimī*, Vol. I, 549.

Menanggapi argumen *al-sunnah qāḍiyah* '*alā al-Qur'an*,⁸³ bukan berarti mendahulukan Sunnah atas al-Qur'an atau mengabaikan al-Qur'an sama sekali. Apa yang diungkap dalam Sunnah, itulah yang dimaksud dalam al-Qur'an. Perbedaan pendapat mengenai pertentangan dalil, dapat diselesaikan dengan menyandarkan pada prinsip *qaṭ'ī*. Menempatkan Sunnah sebagai sumber hukum dan bagian integral yang tidak terpisahkan dengan al-Qur'an dapat dipahami, karena al-Qur'an maupun Sunnah merupakan dalil pokok agama.

Menurut ‘Abd al-Ghanī ‘Abd al-Khāliq, jika suatu hukum tidak dapat dijalankan karena tidak dikatakan dalam al-Qur’an, maka harus melihat Sunnah. Ini adalah satu satunya jalan. Nabi mendapat wahyu dari Allah, maka apa yang datang dari Nabi membawa jaminan teologis.⁸⁴ Al-Shawkānī (w. 1250 H) menyatakan bahwa kehujjahan Sunnah dan menentukan hukum yang tidak dikatakan dalam al-Qur’an merupakan keharusan beragama, konsensus para ulama dan tidak ada yang menentang.⁸⁵ Berdasarkan kenyataan ini, tidak pantas dalam penggalian hukum hanya terbatas pada al-Qur’an saja tanpa meneliti penjelasan Sunnah. Sunnah tidak dapat dipisahkan dengan al-Qur’an

⁸⁵ Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-‘Uṣūl*, Vol. II (Beirut: Dār al-Sha‘b al-‘Ilmiyyah, 1999), 29.

dalam penetapan hukum. Keduanya adalah wahyu Allah yang merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan sehingga penggunaannya harus integral.

Menanggapi *sunnah qawliyyah* sebagai sumber otoritatif ketiga dalam agama, ‘Abd al-Raḥman al-Ma‘lamī al-Yamānī menyatakan bahwa apa yang dinyatakan jelas sekali kesalahannya. Tidak pernah dinyatakan oleh satupun dari ulama terdahulu maupun ulama kontemporer sekarang. Kutipan yang dinukil oleh Maḥmūd Abū Rayyah, menurut ‘Abd al-Raḥman al-Ma‘lamī al-Yamānī banyak yang ia kaburkan, baik dari para ulama terdahulu, khususnya al-Ghazālī dan al-Shātībī. Banyak sekali keterangan yang ia tinggalkan, padahal penulisnya berkesimpulan dengan kesimpulan yang tidak sama dengan Maḥmūd Abū Rayyah.⁸⁶

Sulaymān al-Ashqar menyatakan bahwa *sunnah aqwāl* adalah bagian dari Sunnah yang tidak diperdebatkan lagi. *Sunnah aqwāl* lebih kuat *dilālahnya* dibanding *sunnah af'āl* dalam penentuan hukum, karena *sunnah aqwāl* termasuk *tablīgh al-risālah*. Kajian *sunnah af'āl* mayoritas diakhirkan dalam studi Sunnah dibandingkan dengan *sunnah aqwāl*.⁸⁷ Abū al-Wafā' bin 'Uqayl menambahkan bahwa perkataan Rasul yang menggambarkan praktek terhadap perintah Allah, seperti hukum potong tangan bagi pencuri dan rajam bagi pezina adalah hujjah yang wajib diikuti.⁸⁸

⁸⁶ ‘Abd al-Rahmān al-Ma’lamī al-Yamānī, *al-Anwār al-Kāshifah limā fī Kitāb Aḡdāwā* ‘alā al-Sunnah min al-Zulal wa al-Tadlīl wa al-Mujāzafah (Beirut: Mathbū’āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996), 12-20.

⁸⁷ Muḥammad Sulaimān al-Ashqar, *Af'āl al-Rasūl wa Dilālatuhā 'alā al-Aḥkām al-Shar'iyyah*, Vol. I (Kairo: Ma'assasah al-Risālah, 1424/2003), 55-57.

⁸⁸ Abū al-Wafā' 'Alī bin 'Uqail, *al-Wāḍih fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkī, Vol. III (Kairo: Ma'assasah al-Risālah, 1420/1999), 213.

Menurut ‘Alī al-Shayrāzī, jika terjadi pertentangan antara perkataan Rasul dan perbuatan Rasul dalam sebuah penjelasan, maka perkataan Rasul harus lebih utama untuk didahulukan dari pada perbuatan Rasul. Menurutny, argumen didahulukannya perkataan Rasul dari perbuatan Rasul, karena perkataan Rasul bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya, sementara perbuatan Rasul tidak bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya kecuali dengan perantara lain. Dengan demikian, perkataan Rasul yang bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya, lebih utama untuk didahulukan dari pada perbuatan Rasul yang tidak bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya kecuali dengan perantara.⁹¹

‘Alī al-Shayrāzī memberikan contoh bahwa ketika Rasul melaksanakan haji kemudian menjelaskan dengan sabdanya: “Ambillah dariku tata cara melaksanakan haji,”⁹² ketika Rasul melaksanakan Salat kemudian menjelaskan

⁹² Muslim, *Sahīh Muslim*, Vol. IV, 2059.

‘Abd al-Muhdī bin ‘Abd al-Qādir memberikan contoh banyak Ḥadīth yang dijadikan fakta bahwa Sunnah adalah wahyu dari Allah. Sesekali Rasul menegaskan bahwa Sunnah ini wahyu dari Allah, pada saat lain Rasul menegaskan bahwa Allah memperlihatkan sesuatu atau memberitakan sesuatu, atau Rasul menegaskan bahwa Jibril baru saja datang membawa berita sesuatu, atau sebagian malaikat berkata begini atau berbuat begini dan lain sebagainya.⁹⁵

Menurut Ṣaḥīḥ al-Yāfi‘ī, jika *sunnah qawliyyah* tidak dianggap legalitasnya, maka tidak akan bisa diketahui hukumnya Sunnah, apakah wajib, haram, sunnah, mubah atau makruh.⁹⁶ Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn juga senada, jika terdapat *sunnah qawliyyah* dari Rasul, maka ia menjadi legal. Jika kita tidak

⁹⁶ Ṣaḥīḥ al-Yāfi‘ī, al-Sunan wa al-Aḥādīth al-Nabawīyyah dalam *Majalah al-Manār*, Vol. XI (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 142-143.

¹⁰⁰ Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, *al-Aḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā min al-Aḥkām wa Taṣarruḥāt al-Qādī wa al-Imām*, taḥqīq wa taʿlīq ʿAbd al-Fattāh Abū Ghuddah (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1387/1996), 85.

¹⁰¹ Aḥmad Shāh Walī Allāh bin ‘Abd al-Rahīm al-Dahlāwī, *Hujjah Allāh al-Bālighah fī Asrār al-Aḥādīth wa ‘Ilal al-Ahkām*, taḥqīq Sayyid Sābiq, Vol. I (Mesir: Dār al-Jail, 1322), 223-262.

¹⁰² Muḥammad Rāshid Ridā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. IX (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 303.

¹⁰³ Yusūf al-Qardāwī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1417/1997) 12.

[illegible]

‘Abd al-Ghanī ‘Abd al-Khāliq menyatakan bahwa mubah termasuk hukum shari‘at yang lima sebagaimana kesepakatan ulama usul. Mubah termasuk hukum shari‘at karena ada dalil *naş* yang menetapkan kemubahannya.¹⁰⁸ ‘Umar al-Rāzī menetapkan hukum mubah dengan tiga cara, yaitu: 1) ada dalil *naş* yang menetapkan kemubahannya, 2) asal dari pekerjaan itu sendiri mubah berdasarkan dalil *naş*, karena *naş* shara’ menunjukkan tidak apa-apa dalam melakukan atau meninggalkannya, dan 3) tidak ada dalil *naş* yang menyebutkan hukumnya, jika tidak ada dalil *naş* yang menuntut untuk melakukan atau menigggalkan, maka mukallaf bebas memilih.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Muḥammad bin ‘Umar al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq Tahā Jābir Fayyad al-‘Ālwānī, Vol. II (Kairo: Ma’assasah al-Risālah, 1424/2003), 212.

Al-Shāṭibī (w. 790 H) memberikan pernyataan tegas terkait perkara mubah yang menurutnya memiliki kedudukan hukum dalam shari‘at. Perkara mubah meski secara lahir masuk dalam ranah pilihan mukallaf, tetapi sebenarnya masuk dalam ranah pilihan mukallaf setelah mendapat legalisasi dari pembuat shara’. Pilihan mukallaf tetap mengikuti shara’ dan tujuan-tujuannya. Ia masih tetap berada di bawah atap izin *shāri‘* bukan berada dalam kelonggaran *tābi‘*. Inilah sebenarnya arti membebaskan seorang mukallaf dari penghambaan kepada hawa nafsunya menuju penghambaan kepada Allah.¹¹²

Al-Shāṭibī (w. 790 H) membagi mubah dari segi *juz'ī* dan *kullī* kepada empat macam, yaitu: 1) mubah bisa berubah menjadi wajib jika dilihat dari kepentingan umat secara keseluruhan. Makan dan minum merupakan suatu hal yang mubah, namun berfungsi mengantarkan seseorang mampu mengerjakan

¹¹¹ 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq, *Hujjiyyah al-Sunnah*, 79.

¹¹² Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. II, 171.

karena mengikuti hawa nafsu mereka. Disinilah makna hakikat hukum mubah yang disepakati ulama agar manusia bisa melepaskan diri dari hawa nafsunya.¹¹⁵

Al-Juwaynī (w. 478 H) menyatakan bahwa mubah adalah hukum *shāri‘* dan apa yang datang dari Rasul semuanya berfaedah hukum *shar‘ī*, paling rendah derajatnya mubah berdasarkan kesepakatan ulama usul.¹¹⁶ Menurut Mūsā Shāhīn Lāshīn, *al-sunnah kulluhā tashrī‘* telah menjadi kesepakatan ulama selama empat belas abad. Distingsi Sunnah perlu dikaji ulang dan berindikasi tertolaknya mayoritas Sunnah. Argumen mengeluarkan beberapa Sunnah Rasul dari lingkup *tashrī‘* tidak bisa diterima.¹¹⁷

Menurut Rabi' bin Hādī 'Umais, jika semua urusan duniawi ditolak sebagai legalitas hukum, maka akan merusak dan merobohkan seluruh kodifikasi Sunnah yang memuat ribuan Ḥadīth Rasul sebagai pedoman hidup umat, bahkan buku-buku fiqh yang dikodifikasi para imam madzhab akan tidak mempunyai nilai sama sekali.¹¹⁸ Menurut Ibn Taymiyyah (w. 728 H), apa yang diucapkan Nabi setelah masa kenabian adalah *tashrī'*, mencakup wajib, sunnah dan mubah. Oleh sebab itu, semua ucapan Nabi adalah sumber *shar'ī*.¹¹⁹

¹¹⁵ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. II, 289-293, Abū Bakr al-Bāqilānī, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, Vol. II, 20.

¹¹⁶ ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd Allāh al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq ‘Abd al-Mun’im al-Daib, Vol. I (Qatar: Khalīfah Bin Hamdāl Thānī li al-Nasr wa al-Tawzī‘, 1399), 493-495.

¹¹⁷ Mūsā Shāhīn Lāshīn, *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'* (Kairo: Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah, 1987), 85.

¹¹⁸ Rabī' bin Hādī 'Umar al-Madkhalī, *Hujjiyyah Khabar al-Āḥād fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām* (Kairo: Dār al-Minhāj, 1426/2005), 82.

¹¹⁹ Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Taymiyyah, *Maḥmū' al-Fatāwā Shaikh al-Islām bin Taymiyyah*, Vol. XVIII (Madinah al-Munawwarah: Majma' Malik al-Fahd li al-Ṭibā'ah al-Mushaf al-Sharīf, 1425/2004), 11-12.

Berkaitan Ḥadīth “*Antum a‘lam bi shu’ūn dunyākum*” atau Ḥadīth *ta‘bīr al-nakhl*, menurut Mūsā Shāhīn Lāshīn, Ḥadīth ini merupakan kejadian temporal yang tidak bisa dijadikan dalil umum dengan membuat persepsi kemungkinan makna yang timbul dari analisa terhadap Ḥadīth. Dengan munculnya banyak kemungkinan, maka Ḥadīth ini tidak valid untuk dijadikan dalil, karena mengandung multi posibel. Berdasarkan kaidah fiqih, jika suatu dalil memiliki banyak kemungkinan makna, maka sudah tidak valid lagi.¹²¹

1. Rekonstruksi Metodologis Kodifikasi Hadith Mahmūd Abū Rayyah

Secara garis besar Maḥmūd Abū Rayyah menolak fase-fase metodologis kodifikasi Ḥadīth di kalangan *muhaddithīn*. Menurutnya, empat

¹²¹ Mūsā Shāhīn Lāshīn, *al-Sunnah wa al-Tashrī‘* (Cairo: Majma’ al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1411), 38.

Dalam *al-Aḥwār allatī Taqallab fihā al-Tadwīn*, ia mengkaji empat fase metodologi kodifikasi Ḥadīth, yaitu: 1) fase tonggak awal kodifikasi Ḥadīth mulai masa Rasul sampai akhir masa bani Umayyah. Karya fase pertama tidak ada yang sampai pada kita, 2) kodifikasi Ḥadīth masa Bani ‘Abbāsiyyah. Fase Ḥadīth masih bercampur antara *āthār al-ṣaḥābah* dan *āthār al-tābi’īn*. Karya yang sampai hanya *al-Muwatta’ Mālik*, 3) kodifikasi Ḥadīth setelah dua ratus tahun. Fase munculnya *Masānīd* yang masih bercampur antara Ḥadīth ṣaḥīḥ dan Ḥadīth palsu, dan 4) fase penyeleksian dan pentaṣḥīhan Ḥadīth yang dipelopori al-Bukhārī, Muslim dan generasi setelahnya. Fase keṣaḥīhan Ḥadīth hanya diklamasi ulama suni saja, dan bukan seluruh ulama.¹²⁴

¹²⁴ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 240-241.

¹²⁹ Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad al-Dhahabī, *Tadzkirah al-Huffādz*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Yahyā al-Ma’lāmī, Vol. III (Makkah: Maktabah al-Haram al-Makkī, 1374), 3, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lukhāmī al-Shātībī, *al-I’tisām*, taḥqīq Abū‘Abīdah bin Hasan ‘Alī Salmān, Vol. I (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār bin Affān li al-Nasr wa al-Tawzī’, 1417/1997), 30.

¹³⁰ Abū ‘Umar Yūsuf bin ‘Abd al-Bar, *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlih*, Vol. I (Mesir: Idārah al-Mathba‘ah al-Munīrah, t.th), 64-65, Muḥammad Bin Sa‘ad bin Manī’ al-Zuhrī, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad ‘Umar Sālim Bazāmūl, Vol. III (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1421/2001), 206, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghādādī, *Taqyīd al-‘Ilm*, taḥqīq Sa‘ad ‘Abd al-Ghaḥfār ‘Alī dan Muḥammad bin ‘Umar Sālim Bazāmūl (Damaskus: Dār al-Istiqāmah, 1332), 49.

¹³¹ Ibn 'Abd al-Bar, *Jāmi' Bayān al-'Ilm*, Vol. I, 64-65, Ibn Sa'ad, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol. III, 206, al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, 53.

¹³² Ibn Sa'ad, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol. I, 140, al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, 52.

¹³³ Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, taḥqīq wa taʿlīq Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAtāʾ, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1971), 222, Sulaymān bin al-Ashʾath al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, taḥqīq Muḥammad Shuʾaib al-Arnaūḍ dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balbalī, Vol. V (Saudi: Dār al-Risālah al-ʿIlmiyyah, 1430/2009), 14.

¹³⁴ Ibn ‘Abd al-Bar, *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm*, Vol. I, 64-65.

¹³⁵ Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad al-Dhahabī, *Tadzkirah al-Huffāʾ*, taḥqīq ‘Abd al-Rahmān bin Yahyā al-Ma’lāmī, Vol. I (Makkah: Maktabah al-Haram al-Makkī, 1374), 5.

¹³⁶ al-Dhahabī, *Tadzkirah al-Huffādz*, Vol. I, 5.

ideologis politis yang mempengaruhi dan menjadi penyebab utama munculnya perbedaan sejarah kodifikasi Hadith.¹⁵⁴

Terlambatnya kodifikasi keṣaḥiḥan Ḥadīth menurutnya menjadi penyebab meluasnya distorsi trasmisi Ḥadīth dengan bercampurnya Ḥadīth ṣaḥiḥ dan Ḥadīth palsu. Ḥadīth menjadikan senjata paling efektif dalam mengedepankan pendapat aliran untuk menolak oposanya. Belum lagi masuknya kisah-kisah *isrāʾīliyyāt* dan *masīḥiyyāt* yang dibawa oleh orang-orang Yahūdi dan Nasrānī menjadi sebab Ḥadīth sulit dibedakan kreterianya mana Ḥadīth ṣaḥiḥ dan mana Ḥadīth palsu.¹⁵⁵

3. Pandangan Ulama terhadap Rekonstruksi Metodologis Kodifikasi Ḥadīth

Menurut Gregor Schoeler (w. 1944 M), isu sentral perdebatan utama historitas kodifikasi Ḥadīth dan otentisitas literatur Ḥadīth berawal dari kesimpangsiuran informasi, khususnya pada penggunaan isnad dalam riwayat, serta transmisi Ḥadīth melalui lisan atau tulisan. Terlebih lagi, jika ditinjau dari kritik sejarah, masalah historisitas dan otentisitas literatur Ḥadīth masih menjadi misteri yang perlu diungkap dan dikaji.¹⁵⁶

Problem historisitas dan otentisitas Ḥadīth menjadi semakin rumit ketika dihadapkan pada faktor aliran dalam Islam. Meskipun menyetujui Ḥadīth sebagai sumber otoritatif hukum Islam, tiga arus tradisional dalam

¹⁵⁴ Ismā‘īl al-Shāfi‘ī al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās ‘Ammā Ishtahar min al-Ahādīth ‘alā Alsinat al-Nās*, Vol. IV (Kairo: Maktabah al-Madbūlī al-Saghīr, 1414/1993), 409.

¹⁵⁵ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 241.

¹⁵⁶ Gregor Schoeler, *The Oral and The Written in Early Islam*, translated by Uwe Vagelpohl, editing James E. Montgomery (London and New York: Routledge Taylor and Franch Group, 2006), 28.

Hadith Abū Hurairah yang diriwayatkan ‘Abd al-Rahmān bin Zayd bin Aslam, dari ayahnya, dari ‘Aṭā’ bin Yasār, dari Abū Hurairah dan riwayat ‘Alī bin Sahl, dari ayahnya, dari ‘Abd al-Rahmān bin Zayd bin Aslam, dari Abū Hurairah¹⁶⁸ menurut al-Dhahabī (w. 748 H), riwayat ‘Abd al-Rahmān bin

¹⁶⁸ al-Khaṭīb al-Baġhdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, 34-35, Muṣṭafā al-Aʿẓamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh*, (al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah: Wizārah al-Taʿlīm al-ʿĀlī Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009), 77.

Ḥadīth Zayd bin Thābit diriwayatkan melalui dua jalur sanad, yaitu: 1) dari al-Muṭṭalib bin ‘Abd Allah bin Ḥantab.¹⁷⁰ Riwayat ini lemah dengan sanad terputus, karena al-Muṭṭalib tidak pernah mendengar langsung dari Zayd bin Thābit,¹⁷¹ 2) dari al-Sha‘bī.¹⁷² Menurut Mustāfā al-A‘zamī, riwayat ini hanyalah Ucapan atau pendapat Zayd bin Thābit semata. Akan tetapi, hal ini tidak berarti Zayd bin Thābit melarang penulisan Ḥadīth karena adanya fakta-fakta lain.¹⁷³

Fakta sejarah membuktikan bahwa Zayd bin Thābit menulis Ḥadīth. Misalnya kasus hukum waris kakek, ia menuliskan hal itu untuk ‘Umar atas permintaan ‘Umar ibn Khaṭṭāb seperti ia tuturkan sendiri.¹⁷⁴ Tulisan Zayd termasuk buku pertama yang ditulis dalam masalah *farāid*.¹⁷⁵ Buku *farāid*

¹⁷⁵ Al-Dhahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, Vol. II, 312, Abū Yusūf Ya'qūb bin Sufyān al-Fasāwī, *al-Ma'rifa wa al-Tārīkh li al-Fasāwī*, taḥqīq Ikrām Dhiyā' al-'Umarī, Vol. II (Baghdad: Maṭba'ah al-Irshād, 1394/1974), 148, Abū al-Qāsim 'Alī bin Hasan Hibah Allāh bin 'Abd Allāh Bin 'Asākīr,

Muslim al-Dainūrī, *Ta'wīl Mukhtalaḥ al-Hadīth*, taḥqīq wa ta'liq Muḥammad 'Abd Raḥīm (Beirut: Dār al-'Arab al-Islāmī, 1403/1983), 265.

¹⁷⁹ Subhī Ṣālih, *‘Ulūmal-Ḥadīth wa Muṣṭalāhuh: ‘Araḍ wa Dirāsah* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 2009), 22-23.

[illegible]

Adapun Riwayat ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd dari Aswad bin Hilāl yang menyatakan bahwa ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd membakar *ṣaḥīfah*nya,²⁰⁶ menurut Ibn ‘Abd al-Bar, riwayat ini tidak diketahui dengan pasti, begitu pula isi *ṣaḥīfah*. Apakah cerita-cerita, apakah *ṣaḥīfah* milik umat Islam atau *ṣaḥīfah* milik Ahli Kitab. Mereka sering menggunakan kata *al-kitāb*, padahal yang dimaksud adalah *ṣaḥīfah* milik ahli Kitab. Abū ‘Ubayd salah seorang yang meriwayatkan peristiwa di atas berpendapat bahwa maksud *ṣaḥīfah* di sini adalah *ṣaḥīfah* milik ahli Kitab. Ia mengatakan: “Yang dimaksud dengan *ṣaḥīfah* disitu adalah *ṣaḥīfah* yang diambil dari ahli Kitab. Oleh karena itu, ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd tidak menyukainya.”²⁰⁷

H) menulis Ḥadīth seperti riwayat dari Juwaybir, dari al-Ḍaḥḥāk, dari ‘Abd

²⁰⁷ Ibn ‘Abd al-Bar, *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm*, Vol. I, 66.

²¹² Ibn Sa‘ad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. III, 281, ‘Alī bin ‘Abd Allāh bin Ja‘far al-Sa’dī al-Madīnī, *al-‘Ilāl*, taḥqīq Muḥammad Muṣṭafā ‘Azamī, Vol. I (Beirut: Mathbū‘āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996), 37.

milik ‘Umar bin Khaṭṭāb yang ternyata hal itu adalah naskah *Kitāb al-Ṣadaqah* milik Nabi Muḥammad.²²³

Fuad Sezgir setelah meneliti secara kritis mengenai naskah-naskah Ḥadīth dari abad ke-1 H sampai abad ke-4 H berketetapan bahwa Ḥadīth telah dicatat sejak periode Nabi.²²⁸ ‘Ajjāj al-Khaṭīb yang mengangkat tema perkembangan Sunnah sebelum dilakukan kodifikasi Ḥadīth secara resmi dan publik berkesimpulan bahwa Ḥadīth sudah mulai dicatat dan dikodifikasikan sejak periode Nabi.²²⁹ Abū Shuhbah menyatakan bahwa kegiatan kodifikasi Ḥadīth yang bersifat umum belum dilaksanakan selama periode Nabi,²³⁰ tetapi yang bersifat khusus justru telah dimulai sejak periode Nabi.²³¹ Sejumlah

²³¹ Muḥammad bin Muḥammad Abū Shubbah, *Difāʾ ʿan al-Sunnah wa Rad al-Shubuhāt al-Mustashriqīn wa al-Kātib al-Muʾāṣirīn* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, t.th), 23.

Banyak sumber yang menjelaskan adanya dokumen Ḥadīth yang dibuat secara resmi berdasarkan intruksi Nabi. Menurut Imtiyāz Aḥmad, dokumen Ḥadīth yang dibuat secara resmi maupun tidak resmi jumlahnya cukup banyak. Secara garis besar, dokumen Ḥadīth resmi dapat dikelompokkan menjadi empat bagian, yaitu: 1) dokumen resmi yang berkaitan dengan legislasi dan harta benda, seperti *Kitab al-Ṣadaqah*, aturan zakat dan masalah legislasi lainnya yang ditulis dalam bentuk surat, 2) dokumen resmi yang berkaitan dengan politik dan administrasi, seperti piagam perjanjian, surat kontrak jaminan, putusan pengampunan umum, pemberian tanah, surat yang ditujukan kepada para kabilah dan pemimpin kabilah, surat yang ditujukan kepada para penguasa negara tetangga, surat pemberitahuan kepada pegawai di berbagai kota, catatan berbagai peperangan, dan daftar para utusan serta delegasi, 3) dokumen resmi berkaitan dengan perdagangan dan perjanjian jual beli, dan 4) dokumen resmi berkaitan dengan topik khusus yang berisi nasehat atau sejenisnya.

Adapun dokumen tidak resmi, dapat dikelompokkan menjadi dua bagian utama, yaitu: 1) dokumen tertulis milik sahabat yang disebut dengan *ṣahīfah*, *nuskah*, *majallāt* atau *kitāb*, seperti *ṣahīfah ‘Abd Allāh bin ‘Amr bin*

[illegible]

belas orang, ‘Āishah memberikan catatan Ḥadīth kepada tiga orang termasuk keponakannya sendiri ‘Urwah dan masih banyak sahabat yang meriwayatkan Ḥadīth dan memberikannya kepada para muridnya dalam bentuk tulisan.²³⁴

dalam penelitiannya menunjukkan data 151 tabi'in yang memiliki dokumen Hadith dan ia susun berdasarkan alfabatis.²⁴¹

Memasuki periode *atbā' al-tābi'in*, kodifikasi Ḥadith memasuki tahap perkembangan yang cukup signifikan, ditandai dengan lahirnya koleksi kodifikasi Ḥadith yang lebih sistematis berdasarkan bab-bab dan subjek-subjek tertentu.²⁴² Langkah kodifikasi Ḥadith periode ini menghimpun Ḥadith yang saling berkaitan dalam satu bab kemudian digabungkan dengan bab-bab lainnya dalam satu kitab.²⁴³ Sejumlah karya periode ini mengambil bentuk *muwaṭṭa'*, *musnad*, *muṣannaf*, *jāmi'*, *sunan*. Sebagian lain menggunakan bentuk yang lebih khusus seperti *jihād*, *zuhud*, *maghāzī*, *sīrah* atau yang lainnya.²⁴⁴

Muwatta' Mālik contohnya, ditulis Mālik bin Anas selama 40 tahun. Ia menghadapkan karyanya kepada 70 ulama fiqh di Madinah. Karya ini disusun berdasarkan sistematika fiqh. Menurut Abū Bakar al-Abḥārī menghimpun sebanyak 1.720 Hadith.²⁴⁵ Demikian pula *Muwatta' Ibn Wahb al-Qurashī*.

²⁴¹ Muḥammad Mustāfā al-A‘zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh* (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Wizārah al-Ta‘līm al-’Ālī Jāmi‘ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009), 201-301.

²⁴² ‘Ajjāj al-Khatīb, *Usūl al-Hadīth*, 411, Subhī al-Sālih, *‘Ulūm al-Hadīth*, 357.

²⁴³ Muḥammad bin Maṭār al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyyah Nash'atuh wa Taṭawwaruh min al-Qarn al-'Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī* (Arab Saudi: Dār al-Hijrah li Nasr wa al-Tawzī', 1417/1996), 87-88, Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khūlī, *Miftāh al-Sunnah aw Tārīkh Funūn al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 21.

²⁴⁴ Hasan Muḥammad Maqbūlī al-Aḥdal, *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth wa Rijāluḥ* (San'ā: Maktabah al-Jīl al-Jadīd, t.th.), 60-61, 'Abd al-'Azīz al-Khūlī, *Miftāḥ al-Sunnah*, 21, Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, 244, al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawīyyah*, 88-89, 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 182-183, Subḥī al-Sālih, *'Ulūm al-Ḥadīth*, 48.

²⁴⁵ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh Taqrīb al-Nawāwī*, Taḥqīq Abū ‘Abd al-Rahmān Ṣalāh bin Muḥammad bin ‘Awīdah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1996), 618, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Hawālik*

Karya periode ini mengambil bentuk *ṣaḥīḥ*, *sunan*, *jāmi‘*, *muṣannaḥ*, *musnad*, *maghāzī* dan lainnya, seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Jāmi‘ al-Tirmizī*, *Sunan al-Nasā‘ī*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, *Musnad Ishāq bin Rāhawayh*, *Musnad ‘Abd Allah bin Ḥumayd*, *Musnad al-Hārith bin Muḥammad*, *Musnad Aḥmad bin ‘Amr al-Bazzār*, *Muṣannaḥ Ibn Abī Shaybah* dan *Sunan al-Dārimī*.²⁵² Selain itu masih muncul *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, *Ṣaḥīḥ Ibn al-Sakan*, *Mu‘jam al-Ṭabranī*, *Sunan al-Dāruquṭnī*, *Sunan al-Baihaqī* dan *al-Mustadrak al-Hākim*.²⁵³

Perumusan perangkat metodologis kodifikasi Ḥadith pada umumnya melewati tiga langkah kegiatan, yaitu: 1) pengumpulan sumber Ḥadith, 2) kritik sumber Ḥadith dan 3) penyusunan kitab Ḥadith. Menurut Abū Shuhbah, proses kodifikasi Ḥadith dan kritik Ḥadith dilakukan secara beriringan, baik dari segi sanad maupun matan. Mereka tidak mau menerima riwayat dari nara sumber sebelum meneliti kualitas keagamaan, kapasitas intelektual dan

²⁵² Muḥammad bin Muḥammad Abū Shubbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥḥah al-Sittah* (Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmī, 1389/1969), 42-142, al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 112-144.

[illegible]

integritas pribadinya. Mereka juga mengkritik matan Ḥadith secara ilmiah dengan pemikiran matang dan hati-hati, tidak tergesa-gesa, dan tidak asal-tuding tanpa dasar dalil yang matang. Kegiatan penyusunan Ḥadith dilakukan secara terpadu antara kritik Ḥadith dan *al-jarḥ wa al-ta'dīl*.²⁵⁴ Menurut Abed al-Jābirī, *tadwīn* dan *tabwīb* dalam pengertian pengumpulan, dan klasifikasi tidak mungkin terlaksana tanpa proses seleksi, koreksi, pengakhiran dan pengawalan.²⁵⁵

²⁵⁴ Abū Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah*, 37, Muḥammad bin Muḥammad Abū Shuhbah, *al-Waṣṭ fī ‘Ulūm wa Mustalah al-Hadīth* (Jeddah: Maktabah ‘Ālam al-Ma‘rūf, 1385/1966), 81, Abū Shuhbah, *Difā ‘ ‘an al-Sunnah*, 23-27.

Menurut Muṣṭāfā al-A‘ẓamī, perjalanan mencari Ḥadīth menjadi fenomena umum pada periode *atbā’ al-tābi‘īn* dan periode setelahnya. Tuntutan umum pengkaji Ḥadīth adalah melakukan perjalanan yang ekstensif untuk mencari dan mempelajari Ḥadīth.²⁵⁷ Sebagai contoh, Shu’bah bin Ḥajjāj ketika mengecek keberadaan sebuah Ḥadīth, melakukan perjalanan ke Makkah untuk menjumpai ‘Abd Allāh bin ‘Aṭā’. Ternyata ‘Abd Allāh bin ‘Aṭā’ mendapatkan Ḥadīth dari Sa’ad bin Ibrāhīm. Shu’bah bin Ḥajjāj melakukan perjalanan ke Madinah untuk menjumpai Sa’ad bin Ibrāhīm. Ternyata Sa’ad bin Ibrāhīm mendapatkan Ḥadīth dari Ziyād bin Mikhrāq. Shu’bah bin Ḥajjāj melanjutkan perjalanan ke Baṣrah untuk menjumpai Ziyād bin Mikhrāq. Ternyata Ziyād bin Mikhrāq mendapatkan Ḥadīth dari Shahr bin Ḥawshab dari Abū Rayhanah dari ‘Uqbah bin ‘Āmir dari Nabi Saw.²⁵⁸

²⁵⁸ Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Rihlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, taḥqīq wa ta’līq Nūr al-Dīn ‘Itr (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1395/1975), 152-153, Abū Muḥammad

Menurut ‘Ajjāj al-Khaṭīb, perjalanan ilmiah mencari Ḥadīth diakui mempunyai pengaruh sangat signifikan terhadap penyebaran, pengumpulan, pengujian, dan pengokohan Ḥadīth.²⁶¹ Menurut Ṣubḥī al-Sālīḥ, dampak lain dari perjalanan ilmiah mencari Ḥadīth adalah penyatuan naṣ Ḥadīth dan mengubah watak Ḥadīth dari warna kedaerahan ke warna umum yang lebih universal. Selain itu, perjalanan ilmiah mencari Ḥadīth membawa dampak penyatuan *tashrī‘* dan akidah.²⁶²

al-Rāmāhurmuzī, *al-Muḥaddith al-Fāṣil Bayn al-Rāwī wa al-Wāʿī*, taḥqīq Tahā Jābir Fayyad al-ʿĀlwānī (Kairo: Maʿassasah al-Risālah, 1424/2003), 231, Ikram Dhiyāʾ al-ʿUmarī, *Buhūthun fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah* (Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-ʿUlūm wa al-Hikm, 1405/1984), 280.

²⁶⁰ Kāmil Muḥammad bin Muḥammad ‘Uwayḍah, *al-Imām al-Bukhārī Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ju‘fī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1992), 15, al-Husayn ‘Abd al-Mājid Hāshim, *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddithan wa Fāqīhan* (Kairo: Dār al-Qiyyamah, 1424/2003), 28-36, Abū Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah*, 44-45, Abū Walīd Sulaymān bin Khalaf bin Ayyūb al-Bājī, *al-Ta’dīl wa al-Tajrīh Liman Kharraj ‘Anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad al-Bazzār, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403/1983), 282-289.

²⁶² Subhī al-Sālih, *‘Ulūm al-Hadīth wa Mustalahuh*, 57-60.

Mengacu kepada penelitian sejarah, kritik Ḥadīth dapat dikatagorikan pada dua aspek penting, yaitu: 1) kritik keaslian sumber Ḥadīth dan 2) kritik

[illegible]

terpercaya, 2) mata rantai periwayat harus bersambung, dan 3) mesti ada dukungan pernyataan positif. Dalam konteks ini Mustafā al-A'ẓamī menguji keaslian teks, mengedit dan mengkritisi naskah Suhayl bin Abū Ṣāliḥ yang berisi Ḥadīth dari ayahnya, dari Abū Hurayrah. Naskah ini tersimpan di perpustakaan al-Zāhiriyyah Damaskus Shiria, tercatat dalam nomor koleksi 107. Ukuran naskah 18x13 cm dan bagian yang tertulis berukuran 15x10,5 cm.²⁶⁹

Dengan demikian, dalam kritik sumber Ḥadith ditetapkan tiga standar kriteria kesahihan Ḥadith terkait sanad, yaitu: sanad bersambung, periwayat bersifat *‘ādil*, dan periwayat bersifat *ḍābiṭ*. Selain ketiga unsur kaidah sanad di

²⁷⁰ Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, 469, al-‘Aqlābī, *Manhaj al-Naqd*, 31, Abū Shuhbah, *Difā’ ‘an al-Sunnah*, 31, Mustafā al-A‘zamī, *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muhaddithīn*, 1-22.

b. Al-Bukhārī Tidak Meriwayatkan Ḥadīth Dari *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Bayt*

Maḥmūd Abū Rayyah juga menuduh al-Bukhārī tidak mengambil hukum dan tidak meriwayatkan Ḥadīth satupun dari *Ahl al-Bayt*, seperti dari Ja‘far al-Šādiq, al-Kāzim, al-Riḍā, al-Jawwād, al-Hādī, al-Zakī al-‘Askarī padahal mereka sezaman. Al-Bukhārī juga tidak meriwayatkan Ḥadīth dari al-Ḥasan bin al-Ḥasan, Zayd bin ‘Alī al-Ḥusayn, Yaḥyā bin Zayd, Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Kāmil bin al-Ḥasan al-Riḍā, Ibrāhīm bin ‘Abd Allāh, al-Ḥusayn al-Fakhī bin ‘Alī ibn al-Ḥasan, Yaḥyā bin ‘Abd Allāh bin al-Ḥasan, Idrīs bin ‘Abd Allāh, Muḥammad bin Ja‘far al-Šādiq, Muḥammad bin Ibrāhīm bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Ḥasan, al-Qāsim al-Sharsī, Muhammad bin Zayd ibn ‘Alī, Muhammad bin al-

²⁸⁵ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 274, Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. I, 74.

²⁸⁶ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Kitāb al-Jarh wa Ta'dīl*, taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Hakīm al-Qādī (Kairo: Dār al-Hadīth, 1383/1964), 34.

Dengan demikian, ahli Ḥadīth Sunni tidak mengambil begitu saja Ḥadīth yang bersumber dari Shi‘ah tanpa ada riwayat yang jelas. Sebaliknya, ahli Ḥadīth Shi‘ah banyak mengambil Ḥadīth yang bersumber dari Sunni, karena Ḥadīth tersebut sudah jelas otentisitasnya, valid dan akurat dengan riwayat yang jelas. Sebagai contoh Ḥadīth tentang kedudukan Alī bin Abū Ṭālib di sisi Rasul seperti kedudukan Nabi Hārūn di sisi Nabi Mūsā.

Menurut Ibn Abū al-Ḥadīd, sumber kebohongan dari Ḥadīth keutamaan muncul dari Shi‘ah. Mulanya mereka menciptakan Ḥadīth palsu mengenai keutamaan imam mereka. Akan tetapi, sebenarnya kreasinya didorong rasa permusuhan dengan rival mereka. Bukan hanya itu, Shi‘ah juga melakukan pemalsuan Ḥadīth dan diafiliasikan kepada Alī bin Abū Ṭālib.³²¹ Menurut Ibn Qayyim, Alī bin Abū Ṭālib adalah sahabat yang banyak meriwayatkan Ḥadīth, fatwa, dan hukum. Tetapi sangat disayangkan, Shi‘ah merusak kredibilitas ilmu-ilmu yang datang dari Alī bin Abū Ṭālib dengan kebohongan yang diafiliasikan kepada Alī bin Abū Ṭālib.³²²

Menurut kalangan Shi'ah, kajian tentang keadaan para perawi telah dimulai pada abad IV H. Sebenarnya baru muncul pada kurun abad VII atau abad VIII H. Langkah tersebut tepatnya pada masa Hasan bin Tāhir al-Hullī

³²² Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-Ālāmīn*, Vol. I (Saudi Arabia: Dār al-Jawziyyah, 1423/2009), 31.

Yūsūf al-Bahrānī menyatakan: “Pilihan yang mesti Shi‘ah ambil adalah mengambil Ḥadīth Shi‘ah sebagaimana dilakukan para pendahulu kita, atau membuat aliran baru yang bukan aliran Shi‘ah, dan membuat shari‘at baru yang bukan shari‘at Shi‘ah, akibat kekurangan dan ketidak sempurnaan ini. Hal ini karena telah jelas jika tidak ada dalil yang kuat bagi sejumlah besar hukum-hukumnya.”³²⁶

³²⁶ Yūsuf bin Aḥmad al-Bahrānī, *Lu'lu' al-Bahrānī fī al-Ijāzāt wa Tarājim Rijāl al-Hadīth*, taḥqīq Muḥammad Sādiq Bahr al-'Ulūm (Kairo: Dār al-Haramayn li al-Nashr wa al-Tibā'ah, 1415/1994), 47.

Abū Ḥatim al-Rāzī berkata: “Aku mendengar Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā berkata, berkata Ashhab bin ‘Abd al-‘Azīz: “Mālik bin Anas pernah ditanya tentang kelompok Rāfiḍah, maka beliau menjawab: ”Jangan berbicara dengan mereka, jangan ambil periwayatan mereka, karena mereka adalah pendusta.”³²⁸ Dalam riwayat lain Abū Ḥatim al-Rāzī berkata: “Telah mengabarkan kepada kami Harmalah, beliau berkata: “Aku mendengar al-Shāfi‘ī berkata: ”Aku belum pernah melihat seorang yang bersaksi palsu lebih parah dari Rāfiḍah.”³²⁹

³²⁷ Jamāl al-Dīn Abū ‘Abd Allāh bin Yūsuf al-Zaylā’ī, *Naṣb al-Rāyḥ li Ahādīth al-Hidāyah*, taḥqīq Muḥammad ‘Awāmah, Vol. II, (Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1368/1949), 273.

³²⁸ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uṣmān al-Dhahabī, *al-Muntaqā min Minhāj al-ʿIṭidālmin Naqd Kalām Ahl al-Radd wa al-ʿIʿtizāl wa Huw min Minhāj al-Sunnah*, taḥqīq Abū Muḥammad Muhib al-Dīn al-Khaṭīb, Vol. II (Riyādh: Shirkah al-Riyādh li al-Nasr wa al-Tawziʿ, 1419/1998), 21.

³²⁹ Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyāh fī al-‘Ilm al-Riwāyah* (Mesir: Maktabah al-‘Ilmiyah, 1414/1993), 202.

c. Al-Bukhārī Terkena Fitnah *Khulq al-Qur'ān*

³⁵¹ Marwān Khalīfāt, *al-Muqāranah bayn al-Bukhārī wa al-Kāfī fī al-Riwāyah* ‘an Ahl al-Bayt dalam Jurnal *al-‘Aqīdah*, Vol. VI, Dzulhijjah, 1436 H, 341-342.

[illegible]

Di hari ketiga, terjadilah peristiwa yang amat disesalkan. Ahmad bin ‘Adī menuturkan: “Telah menceritakan kepadaku sekelompok ulama bahwa ketika Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī sampai ke negeri Naysabūr dan orang-orang berkumpul mengerumuninya, maka timbullah kedengkian dari sebagian ulama yang ada pada waktu itu. Mulailah diberitakan kepada para ulama ahli Ḥadīth bahwa Muḥammad ibn Ismā‘īl berpendapat bahwa lafaz beliau ketika membaca al-Qur’an adalah makhluk. Pada suatu majelis ilmu, seseorang berdiri dan bertanya kepada beliau: “Wahai Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, apa pendapatmu tentang orang yang menyatakan bahwa lafazku ketika membaca al-Qur’an adalah makhluk? apakah memang demikian atau lafaz orang yang membaca al-Qur’an itu bukan makhluk?” Mendengar pertanyaan itu, beliau berpaling karena tidak mau menjawabnya. Akan tetapi si penanya mengulang-ulang terus pertanyaannya hingga ketiga kalinya seraya memohon dengan sangat agar beliau menjawabnya.

[illegible]

Pada akhirnya al-Bukhārī menjawab dengan mengatakan: “al-Qur’an adalah *Kalām Allāh* dan bukan makhluk, sedangkan perbuatan hamba Allah adalah makhluk, dan menguji orang dengan pertanyaan semacam ini adalah bid‘ah.” Dengan jawaban ini, si penanya membikin ricuh di majelis dan mengatakan tentang al-Bukhārī: “Dia telah menyatakan bahwa lafazku ketika membaca al-Qur’an adalah makhluk.” Akibatnya orang-orang di majelis menjadi ricuh, mereka segera membubarkan diri dari majelis dan meninggalkan al-Bukhārī sendirian. Sejak itu al-Bukhārī duduk di tempat tinggalnya dan mereka tidak datang kepada beliau.” Sumber masalah saat itu adalah mereka secara gegabah menyimpulkan kalau al-Bukhārī berpendapat bahwa al-Qur’an yang aku lafazkan adalah makhluk. Hal itu menimbulkan berbagai persepsi. Ada yang mengatakan: “Kalau begitu al-Qur’an yang saya lafazkan adalah makhluk.” Sebagian membantah: “Beliau tidak mengatakan demikian.” Dengan demikian, timbul kesimpang-siuran dan kesalahpahaman di antara para hadirin.³⁵⁷

Aḥmad bin Muḥammad bin Ghālib meriwayatkan dari Muḥammad bin Muslim Khashnām menceritakan: “Setelah mereka meninggalkan al-Bukhārī, mereka sempat datang dan mengatakan: “Engkau cabut pernyataanmu agar kami kembali belajar di majelismu.” Beliau menjawab: “Saya tidak akan mencabut pernyataan kecuali bila mereka yang meninggalkanku menunjukkan argumentasi yang lebih kuat.” Muḥammad bin Muslim Khashnām berkata:

³⁵⁷ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Hadī al-Sārī*, 490-491, al-Dhahabī, *Siyār Aʿlām al-Nubalāʾ*, Vol. XII, 453-454, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. II, 353.

“Sungguh aku amat kagum dengan tegarnya dan kokohnya al-Bukhārī dalam berpegang dengan pendirian.”³⁵⁸

Tatkala kabar sampai ke Muḥammad Yahyā al-Dhuhlī, beliau di majelis ilmunya yang kini ramai kembali setelah orang meninggalkan majelis al-Bukhārī menyatakan: “Ketahuilah, sesungguhnya siapa saja yang masih mendatangi majelis al-Bukhārī, dilarang datang ke majelis kita. Orang-orang Baghdad telah memberitakan melalui surat kepada kami bahwa al-Bukhārī mengatakan bahwa lafazku ketika membaca al-Qur’an adalah makhluk. Kata mereka yang di Baghdad, al-Bukhārī telah dinasehati untuk tidak berkata demikian, tetapi dia terus mengatakan demikian. Oleh karena itu, jangan ada yang mendekatinya dan barangsiapa mendekatinya maka janganlah mendekati kami.”³⁵⁹

Dengan terlibatnya Muḥammad bin Yaḥyā al-Dhuhlī, fitnah semakin meluas, karena ia adalah imam yang sangat berpengaruh di seluruh wilayah Khurasān yang beribukota di Naysabūr. Abū Ḥāmid al-Sharqī berkata: “Saya mendengar Muḥammad bin Yaḥyā al-Dhuhlī berkata: “al-Qur’an adalah *Kalām Allāh* dan bukan makhluk dari segala sisi dan dari segala keadaan. Barang siapa berpegang dengan prinsip ini, sungguh dia tidak ada keperluan lagi untuk berbicara tentang lafaznya ketika membaca al-Qur’an. Barang siapa yang menyatakan bahwa al-Qur’an itu makhluk, maka sungguh dia telah kafir

³⁵⁸ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Hadī al-Sārī*, 490–491, al-Dhahabī, *Siyār Aʿlām al-Nubalāʾ*, Vol. XII, 453–454, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. II, 353.

³⁵⁹ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Hadī al-Sārī*, 490-491, al-Dhahabī, *Siyār Aʿlām al-Nubalāʾ*, Vol. XII, 453-454, al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. II, 353.

Khalaf bin Muḥammad meriwayatkan bahwa Sahl bin Shādzawayh berkata: “Suka cita penduduk Bukhārā tidak berlangsung lama. Beberapa hari setelah itu, para ahli fikih mulai resah dengan beberapa perubahan pada cara beribadah orang-orang Bukhārā. Madzhab Ḥanafī yang berlaku di negeri Bukhārā, sedangkan al-Bukhārī mengajarkan Ḥadīth sesuai dengan pengertian ahli Ḥadīth yang tidak terikat dengan madzhab tertentu sehingga nampak pada masyarakat sikap yang diajarkan al-Bukhārī, bukan pengamalan madzhab Ḥanafī. Orang beriqamat untuk Ṣalat jama‘ah tidak menggenapkan bacaan iqamat seperti adhan, tetapi membaca iqāmat dengan satu-satu sebagaimana yang ada dalam Ḥadīth ṣaḥīḥ. Ketika bertakbir dalam Ṣalat, semula tidak mengangkat tangan sebagaimana madzhab Ḥanafī, sekarang mereka bertakbir dengan mengangkat tangan. Dengan berbagai perubahan ini keresahan para ulama fiqih tambah menjadi sehingga tokoh ulama fiqih di negeri tersebut Ḥurayth bin Abū Wurayqā’ menyatakan tentang al-Bukhārī: “Orang ini pengacau. Dia merusak kehidupan keagamaan di kota ini. Muḥammad bin

[illegible]

Ibrāhīm bin Ma‘qil al-Nasafī menceritakan: “Aku melihat Muḥammad bin Ismā‘īl pada hari beliau diusir dari negeri Bukhārā, aku mendekat kepadanya dan aku bertanya kepadanya: “Wahai Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, bagaimana perasaanmu dengan pengusiran ini?” Beliau menjawab: “Aku tidak peduli selama agamaku selamat.”³⁷² Muḥammad bin Ismā‘īl meninggalkan Bukhārā dengan penuh kekecewaan dan dilepas penduduk Bukhara dengan penuh kepiluan.

³⁷² Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Hadī al-Sārī*, 490–491, al-Dhahabī, *Siyār A‘lām al-Nubalā’*, Vol. XII, 464–465, al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. II, 353, al-Bukhārī, *Khuluq Af‘āl al-‘Ibād*, 19.

enam puluh dua tahun, al-Bukhārī berdoa: “Ya Allah, bumi terasa sempit bagiku. Tolong ya Allah, Engkau panggil aku keharibaan-Mu.” Sesaat kemudian, Ismā‘īl al-Bukhārī menghembuskan nafas terakhir meninggalkan dunia.³⁷³

secara terpaksa kecuali empat orang yang tetap tegar tidak mengakui. Keempatnya adalah Aḥmad bin Ḥanbal, Muhammad bin Nūh, al-Hasan bin Hammād Sajadah dan Ubayd Allāh bin ‘Umar al-Qawārīrī, mereka dibelenggu dengan rantai besi dan ditahan dalam penjara.³⁷⁶

d. Tidak mengakui *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai Kitab Ḥadith paling Ṣaḥīḥ dan Autentik Setelah al-Qur'an

Maḥmūd Abū Rayyah tidak mengakui *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai kitab Ḥadīth paling ṣaḥīḥ dan autentik setelah al-Qur'an dengan menunjukkan data bahwa tidak semua Ḥadīth *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* masuk kategori ṣaḥīḥ,³⁸³ bahkan terdapat beberapa Ḥadīth palsu³⁸⁴ dan lemah.³⁸⁵

‘Abd al-Rahmān al-‘Uṭaybī menyebutkan dua fase dalam kritik Ḥadīth ṣaḥīḥ ketika al-Bukhārī menyusun kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yaitu: 1) metode kritik Ḥadīth ṣaḥīḥ dilakukan al-Bukhārī ketika menyusun kitab dengan meletakkan syarat-syarat ketat pada sanad dan matan Ḥadīth, dan 2) Ḥadīth yang lolos seleksi kemudian diajukan untuk diverifikasi oleh para gurunya.³⁸⁶

Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalānī, ada tiga hal yang melatar belakangi penulisan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. *Pertama*, belum ada kitab Ḥadīth khusus yang memuat Ḥadīth ṣaḥīḥ dan mencakup berbagai bidang dan permasalahan. Ibn Hajar al-‘Asqalānī menyatakan: “Ketika al-Bukhārī melihat kitab Ḥadīth yang ditulis sebelumnya memuat bermacam-macam Ḥadīth, ada yang ṣaḥīḥ, ḥasan

³⁸³ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwāʾ* 'alā al-Sunnah, 285, Ṭāhir al-Jazāirī, *Taujīh al-Naẓr*, 120, Al-Hāzimī, *Shurūt al-ʿImmah al-Khamsah*, 25.

³⁸⁴ Rāshid Ridā, *Majallah al-Manār*, Vol. XXIX, 104-105.

³⁸⁵ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. II, 111, Ahmad Amīn, *Duhā al-Islām*, Vol. II, 119.

³⁸⁶ Abū 'Umar 'Abd al-'Aziz bin Nadā bin 'Abd al-Rahmān al-'Utaybī, *Makanah al-Ṣaḥīḥayn* (Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār al-Tharāyā li al-Nasr, 1430/2009), 13-16.

195

Abū ‘Alī al-Ghassānī meriwayatkan dari Abū ‘Abd Allāh al-Farabrī, bahwasanya al-Bukhārī berkata: “Saya menyeleksi kitab ṣaḥīḥ dari 600.000 Ḥadīth.” Al-Ismā‘īlī meriwayatkan dari Abū ‘Abd Allāh al-Farabrī, bahwasanya al-Bukhārī berkata: “Tidak ada satu Ḥadīthpun yang saya takhrij dalam kitab ini melainkan yang ṣaḥīḥ, dan Ḥadīth ṣaḥīḥ yang aku tinggalkan (tidak aku masukkan dalam kitab ini) masih banyak lagi.”³⁹¹

Riwayat Abū ‘Abd Allāh al-Farābrī lain menyebutkan bahwa ia mendengar al-Bukhārī berkata “saya susun kitab *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* di masjid Haram Mekkah, saya tidak mencantumkan sebuah Ḥadithpun kecuali sesudah Ṣalat Istikharah dua raka‘at memohon pertolongan Allah dan meyakini betul bahwa Ḥadith benar-benar ṣaḥīḥ.” Setelah menulis mukaddimah dan pokok bahasan di Rawdah, mengumpulkan sejumlah Hadith dan menempatkannya

³⁹⁰ Abū al-Hasan ‘Alī bin ‘Umar al-Dāruquṭnī, *al-Mu’talif wa al-Mukhtalif*, taḥqīq Mawfaq bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Qādir, Vol. IV (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1406/1986), 1896-1897, Abū al-Fadl ‘Iyād bin Mūsā bin ‘Iyād al-Yahsubī al-Sabṭī, *Mashāriq al-Anwār ‘alā Ṣaḥḥāḥ al-Āthār*, Vol. II (Tunis: Matba’ah al-‘Atīqah, 1413/1993), 169.

³⁹¹ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Hadī al-Sārī*, 7.

Untuk mendapat keterangan yang lengkap mengenai sebuah Ḥadīth, mengecek keakuratan sebuah Ḥadīth, ia berkali-kali mendatangi ulama atau perawi meski berada di kota atau negeri yang jauh seperti Baghdad, Kufah, Mesir, Sham, Hijaz. Ia meneliti dan menyelidiki kreadibilitas para perawi, membandingkan Ḥadīth satu dengan Ḥadīth yang lainnya, memilih dan menyaring, mana yang paling ṣaḥīḥ. Dengan demikian, kitab Ḥadīth susunan al-Bukhārī benar-benar menjadi batu uji dan penyaring bagi sejumlah Ḥadīth lainnya.

Gelar tertinggi *Amīr al-Mu'minīn fī al-Ḥadīth* melekat pada al-Bukhārī, dilatar belakangi kedalaman penguasaannya terhadap Ḥadīth, ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya, dan seluk-beluk derajat para perawi Ḥadīth.

Badr al-Dīn al-‘Aynī menyatakan: “Para ulama di timur dan di barat telah sepakat bahwa tidak ada setelah al-Qur’an kitab yang lebih ṣaḥīḥ dari pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.”⁴⁰⁴ Al-Dhahabī menyatakan: “Kitab *al-Jāmi‘ l al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī adalah kitab sumber ajaran agama Islam yang paling tinggi dan paling mulia setelah kitab Allah (al-Qur’an).”⁴⁰⁵

Wali Allah al-Dahlawī menyatakan: “Adapun *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Muslim, para ahli Ḥadīth telah sepakat bahwa seluruh sanad bersambung *marfu‘* yang ada di keduanya adalah pasti ṣaḥīḥ. Kedua kitab itu diriwayatkan secara mutawatir sampai kepada penulisnya. Para ulama juga sepakat bahwa siapa yang meremehkan keduanya, maka ia tergolong ahli bid‘ah yang tidak mengikuti jalan kaum mukminin.”⁴⁰⁶

Al-Shawkānī menyatakan: “Ketahuilah bahwa seluruh Ḥadīth yang ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* atau salah satunya, boleh

⁴⁰⁶ Aḥmad Shāh Walī Allāh bin ‘Abd al-Rahīm al-Dahlāwī, *Hujjah Allāh al-Bālighah fī Asrār al-Aḥadīth wa ‘Ilal al-Ahkām*, taḥqīq Sayyid Sābiq, Vol. I (Mesir: Dār al-Jail, 1322), 249.

Masuk dalam katagori kelompok pertama yang berhubungan dengan perbedaan jumlah para perawi Ḥadith dari al-Bukhārī adalah perawi sendiri, atau rangkaian mata perawi dalam Ḥadith al-Bukhārī yang harus memenuhi kriteria keadilan dan keḍabītan perawi, baik yang berkaitan dengan pribadi perawi sendiri, maupun hubungan perawi dengan para gurunya.⁴¹¹ Sedangkan katagori kelompok kedua yang berhubungan dengan apa yang diriwayatkan oleh perawi adalah perbedaan antara riwayat al-Bukhārī dan riwayat para perawi al-Bukhārī, baik adanya perbedaan jumlah penukilan riwayat yang diriwayatkan para perawi pada tiap-tiap tingkatan, atau banyaknya riwayat yang meriwayatkan riwayat dari al-Bukhārī⁴¹² atau sebab lain yang membuat jumlah riwayat al-Bukhārī berbeda, seperti terjadinya *taṣḥīf* dan *tahrīf* dalam riwayat.⁴¹³

⁴¹³ Hasan bin ‘Abd Allāh bin Sa‘ad al-‘Askarī, *Tashīfāt al-Muḥaddithīn*, taḥqīq Mahmūd ‘Abd Allāh al-Mayrah, Vol. I (Mesir: Maktabah al-Ma‘arif al-Islāmiyyah, 1421/2001), 22, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Nuzḥah al-Nazar fī Tawdīh Nukhbah al-Fikr fī Mustalah Ahl al-Athar*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin Dayf Allāh al-Rahīlī (Riyād: Maktabah al-Malik al-Fahd

Riwayat Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī adalah riwayat yang paling populer dan banyak diriwayatkan oleh para perawi Ḥadīth baik dulu maupun sekarang, karena al-Firabrī meriwayatkannya secara bersambung dari al-Bukhārī sendiri melalui metode *sama*.⁴¹⁷ Ibn Rashīd al-Fahrī al-Andalūsī menyatakan bahwa riwayat al-Firabrī merupakan induk dari riwayat al-Bukhārī.⁴¹⁸ Abū Ishāq al-Mustamlī meriwayatkan bahwa orang yang mendengar kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī berjumlah 90.000 perawi. Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī termasuk orang yang terus mendengar sendiri dari al-Bukhārī dan meriwayatkannya.⁴¹⁹

Popularitas al-Firabrī karena riwayat al-Firabrī diriwayatkan secara bersambung melalui metode *samaʿ*.⁴²⁰ Abū Naṣr al-Kalābādzī menyatakan bahwa al-Firabrī mendengar langsung riwayat dari al-

⁴²⁰ Jum‘ah Fathī ‘Abd al-Halīm, *Riwayāt al-Jāmi‘ al-Sahīh*, Vol. II, 446.

Abū ‘Alī Ismā‘īl bin Muḥammad al-Kushshānī meriwayatkan bahwa al-Firabrī mendengar langsung al-Bukhārī di Farbar dalam 3 tahun, yaitu tahun 253 H, 254 H, dan 255 H.⁴²⁴ Hal ini senada dengan riwayat Abū Zayd al-Marwazī dengan sanad Abū ‘Alī al-Jayyānī,⁴²⁵ dan riwayat Abū al-Faraj Muḥammad bin ‘Abd al-Rahmān al-Muqryī dengan sanad al-Sarkhasī dari Muḥammad bin Yūsūf ibn Matar al-Firabrī.⁴²⁶

Beberapa riwayat yang menunjukkan lebih sempurnanya riwayat al-Firabrī adalah riwayat Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Ghassānī al-Jayyānī: “Apa yang aku riwayatkan dalam kitabku dari riwayat Abū

⁴²⁶ 'Abd al-Rahmān al-Mugryī, *Kitād al-Arba'in*, 20.

Firabrī.⁴²⁹ Burhān al-Dīn al-Abnāsī memberikan komentar terhadap jumlah Ḥadīth Ḥammād bin Shākir al-Nasafī dan Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī,⁴³⁰ sebagaimana Ibn Ṣalāh,⁴³¹ al-‘Irāqī,⁴³² al-Sakhāwī,⁴³³ Zakariyyā al-Anṣārī,⁴³⁴ dan yang lainnya yang menunjukkan bahwa riwayat Muḥammad bin Yūsūf ibn Maṭar al-Firabrī lebih lengkap dan lebih sempurna dibanding riwayat Ḥammād bin Shākir al-Nasafī dengan 200 Ḥadīth. Demikian pula riwayat Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī lebih lengkap dari Abū Ishāq Ibrāhīm bin Ma‘qil al-Nasafī dengan 300 Ḥadīth.

Selain itu, Abū al-Walīd al-Bājī menunjukkan orisinalitas riwayat Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī dengan menyatakan bahwa nuskah Muḥammad bin Yūsūf bin Maṭar al-Firabrī asli seperti nuskahnya al-Bukhārī dengan sanad Abū Dzar bin Aḥmad al-Harawī, dari Abū Ishāq al-Mustamlī bin Aḥmad, dari Muḥammad bin Yūsūf bin

⁴²⁹ Abū Sulaymān Hamdān bin Muḥammad al-Khiṭābī, *A'lām al-Ḥadīth fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad bin Sa'ad bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī Sa'ūd, Vol. I (Madinah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1351/1932), 105-106.

⁴³⁰ Burhān al-Dīn al-Abnāsī, *al-Shadzā al-Fayāh min 'Ulūm Bin Ṣalāh*, taḥqīq wa ta'līq Ṣalāh Fathī Hillāl, Vol. I (Riyadh: Maktabah al-Rush wa Shirkah al-Riyādh, 1418/1998), 90.

⁴³¹ Ibn al-Ṣalāh, *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth*, 317-318.

⁴³² Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥīm bin al-Husayn al-‘Irāqī, *Fath al-Mughīth Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth*, taḥqīq Mahmūd bin 'Abd al-Raḥmān al-Rabī' (Beirut: Maktabah 'Alam al-Kutub li al-Nashr wa al-Tawzī', 1408/1988), 16.

⁴³³ Shams al-Dīn Abū al-Khair Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Sakhawī, *Fath al-Mughīth Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth li al-'Irāqī*, taḥqīq 'Abd al-Karīm bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Raḥmān al-Khudair dan Muḥammad bin 'Abd Allāh bin Fahaid 'Alī Fahaid, Vol. I (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.th), 32.

⁴³⁴ Aḥmad bin 'Abd Allāh Aḥmad bin Ishāq bin Mahrān Zakariyyā al-Anṣārī, *Fath al-Bāqī bi Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth li al-'Irāqī*, taḥqīq Ḥāfidz Thanā' Allāh al-Zāhidī, Vol. I (Saudi Arabia: Dar bin Hazm li al-Nashr wa al-Tawzī', 1420/1999), 60.

riwayat tambahan pada sebagian nuskah yang tidak ada pada nuskah yang lain, atau ada Ḥadīth yang didahulukan pada sebahagian nuskah sedangkan nuskah yang lain mengkemudiankan. Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalānī, nuskah asli *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan himpunan lembaran kertas yang belum terjilid dalam satu kitab. Ada lembaran yang tertukar kedudukannya ke tempat lain, lalu datang orang menyalin nuskah tersebut apa adanya hingga terjadi perbedaan pada susunan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁴⁴⁰

Abū Walīd Sulaymān bin Khalaf bin Ayyūb al-Bājī menyatakan: “Di antara bukti kebenaran kata-kata tersebut dapat ditunjukkan dalam riwayat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Aḥmad al-Mustamlī, Abū Muhammad ‘Abd Allah bin Aḥmad al-Hammūyī al-Sarakhsī, Abū al-Haytham Muhammad bin Makkī al-Kusymihānī dan Abū Zayd Muhammad bin Aḥmad al-Marwāzī, dimana ada teks yang didahulukan dan dikemudiankan, sedang mereka semua menyalin dari nuskah yang sama. Ini terjadi terhadap sesuatu teks yang terkandung dalam satu nuskah yang tertukar kedudukannya ke tempat tertentu dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kemudian disandarkan kepada al-Bukhārī. Akan lebih jelas lagi, anda akan dapatkan dua judul bab atau lebih terjadi dalam kasus ini.”⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Hadī al-Sārī*, 8, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. I, 10.

⁴⁴¹ Abū Walīd Sulaymān bin Khalaf bin Ayyūb al-Bājī, *al-Ta'dīl wa al-Tajrīh Liman Kharraj 'Anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi'* *al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq wa ta'liq Muḥammad al-Bazzār, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403/1983), 282-289.

Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Ghassānī al-Jayyānī meriwayatkan: “Apa yang aku riwayatkan dalam kitabku dari riwayat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Ma‘qil bin al-Hajjāj al-Nasafī selain ia mengambil riwayat dari Ibrāhīm bin Ma‘qil bin al-Nasafī dari al-Bukhārī, aku riwayatkan pula dari Abū al-‘Āsī Ḥakam bin Muḥammad al-Judzāmī dan Abū al-Fadl Ahmad bin Abū ‘Imrān al-Harawī.” Riwayat ini

⁴⁴³ Nizār ‘Abd al-Qādir al-Rayyānī, al-Imām al-Yūnīnī wa Juhūdih fī Ḥifẓ Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī wa Taḥqīq Riwāyatih dalam *Maḥallah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah*, Palestin, vol. 10, edisi. 1, tahun 2002.

Mayoritas pengarang kitab *Aṭṭāf* seperti Abū Mas‘ūd al-Dīmasqī dan al-Mizzī menyatakan bahwa riwayat Ḥammād bin Shākir al-Nasafī dalam beberapa Ḥadīth berbeda dengan riwayat populer lainnya berdasarkan *‘al-Nuskhah al-Yūnāniyyah*. Sebagai contoh al-Mizzī menyatakan bahwa pada *Musnad ‘Abd Allah bin ‘Amrū*, secara sanad dan matan, Ḥadīth ini adalah riwayat Ḥammād bin Shākir al-Nasafī dari al-Bukhārī,⁴⁷⁰ akan tetapi al-Qaṣṭalānī menyatakan bahwa Ḥadīth ini gugur,

⁴⁷⁰ Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tuhfat al-Ashraf bi Ma'rifat al-Atrāf*, taḥqīq Bashshār 'Iwād Ma'rūf, Vol. VI (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1413/1993), 14.

⁴⁷⁴ Nizār ‘Abd al-Qādir al-Rayyān, al-Imām al-Yūnīnī wa Juhūdūh fī Ḥifẓ Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārī wa Taḥqīq Riwayātih dalam *Majallah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah*, Palestin, vol. 10, edisi. 1, tahun 2002, 223-260.

Ketiga, Hadith yang sebagian perawi *thiqah* menyediri (*tafarrud*) dalam periwayatan dengan adanya tambahan informasi yang tidak disebutkan dalam riwayat perawi *thiqah* lain, hingga memunculkan anggapan menyelisihi riwayat para perawi yang secara jumlah lebih banyak atau dari aspek kualitas lebih tinggi, maka pada hakikatnya, klaim ‘*illah*’ semacam ini tidak berpengaruh kepada keḍa’ifan Hadith, karena eksistensi masing-masing Hadith berdiri sendiri sebagai Hadith yang berbeda. Berbeda jika perbedaan tersebut bersifat kontradiktif yang tidak memungkinkan untuk dikompromikan, atau terdapat dalil dan indikasi tambahan informasi sebagai sisipan (*idrā’ij*) dari ucapan perawi.⁴⁸⁶

Keempat, Ḥadith yang menyendiri dari sebagian perawi yang dinilai da‘īf. Ḥadith semacam ini tidak ada dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. *Kelima*, Ḥadith yang perawinya dinilai terkena *wahm*, sebagian *wahm* tidak berpengaruh kepada keṣaḥiḥan Ḥadith, tetapi sebagian lagi tidak. *Keenam*, Ḥadith yang diperselisihkan karena adanya perubahan pada sebagian teks matan Ḥadith.

⁴⁸⁶ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Hadī al-Sārī*, 505.

Menurut al-Nawawī, para ahli Ḥadīth bersepakat bahwa murid al-Ḥākim yakni al-Bayhaqī lebih pantas di banding gurunya. Al-Nawawī mengisyaratkan bahwa al-Dhahabī telah meringkas *al-Mustadrak*, hasilnya ia mendapatkan banyak Ḥadīth lemah dan munkar. Al-Dhahabī mengumpulkan Ḥadīth palsu di dalamnya hingga mencapai 100 Ḥadīth.⁴⁹³

Menurut Ibn Kathīr, ketika al-Ḥākim mengharuskan syarat Shaykhānī dalam mengeluarkan Ḥadīth, al-Ḥākim meriwayatkan dari rawi-rawi seperti Ḥārith bin ‘Ubaydah, Yūnus bin Abū Ishāq dan lainnya, dan Shaykhānī juga meriwayatkan dari mereka. Namun keduanya menerapkan syarat-syarat seperti yang dikatakan al-Mizzī sebagaimana dinukil al-Sha’rānī bahwa Shaykhānī tidak meriwayatkan dari mereka kecuali ada *shawāhid*. Sebaliknya, Shaykhānī tidak meriwayatkan rawi-rawi tersebut secara menyendiri atau menyalahi yang *thiqah*.⁴⁹⁴

⁴⁹² lihat: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Ḥakīm al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥaynī*, taḥqīq wa ta’līq Abū ‘Abd Allāh al-Muqbil al-Ḥādī Vol. I (Kairo: Dār al-Ḥaramaynī li al-Naṣr wa al-Tawzī’), 1417/1997), 78, Muḥammad bin Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn wa ‘Ināyah al-Ummah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Mesir: al-Maushū’ah al-Masriyyah, t.th.), 409.

⁴⁹³ Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhaddzab li al-Shayrāzī*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Najīb al-Muṭī'ī, Vol. III (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.th), 310.

⁴⁹⁴ Ibn Kathīr, *Ikhtishār ‘Ulūm al-Hadīth*, 269-270, al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl*, Vol. I, 43-49.

⁴⁹⁵ ‘Abd al-Raḥmān al-Mu‘alimī al-Yamānī, *al-Anwār al-Kāshifah limā fī Kitāb Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah min al-Zulal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah* (Beirut: Mathbū’āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996), 34.

Dengan demikian, ketasahulan al-Hākim terletak pada kelonggarannya dengan mengatasnamakan persyaratan Shaykhānī, padahal tidak memenuhi persyaratan Shaykhānī. Fakta memperlihatkan bahwa al-Hākim memasukkan Ḥadīth yang tidak layak ditinjau dari segi ilmu Ḥadīth ke dalam *al-Mustadrak*. Hampir seperempat Ḥadīth dalam kitab al-Hākim cacat dan sekitar 267 Ḥadīth sangat lemah serta tidak layak dimasukkan oleh seorang ulama sekapasitas al-Hākim. Namun ketasāhulan al-Hākim lebih banyak pada bagian yang tidak menyangkut Ḥadīth hukum. Pada bagian akidah, tidak satu Ḥadīthpun yang palsu, demikian pula dalam masalah shari‘at sangat jarang ada Ḥadīth yang palsu.

[illegible]

⁴⁹⁶ Muḥammad bin Muḥammad Abū Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥḥah al-Sittah* (Kairo: Majma' al-Buhūth al-Islāmī, 1389/1969), 93-94.

Memahami pandangan seorang tokoh, tidak bisa lepas dari dinamika perjalanan hidup sang tokoh, karena pikiran manusia tidak muncul dari ruang hampa. Ia terkait dengan situasi dan kondisi tertentu yang melingkupinya. Bahkan pemikiran tidak dapat dipahami, kecuali jika penulis menggunakan konteks rasionalitas di mana pemikiran itu muncul.² Ada keterkaitan erat antara sosiologi pengetahuan dengan wilayah kesadaran. Sosiologi pengetahuan tidak melihat masyarakat sebagaimana ia eksis, tapi mengungkapkan aspek terdalam

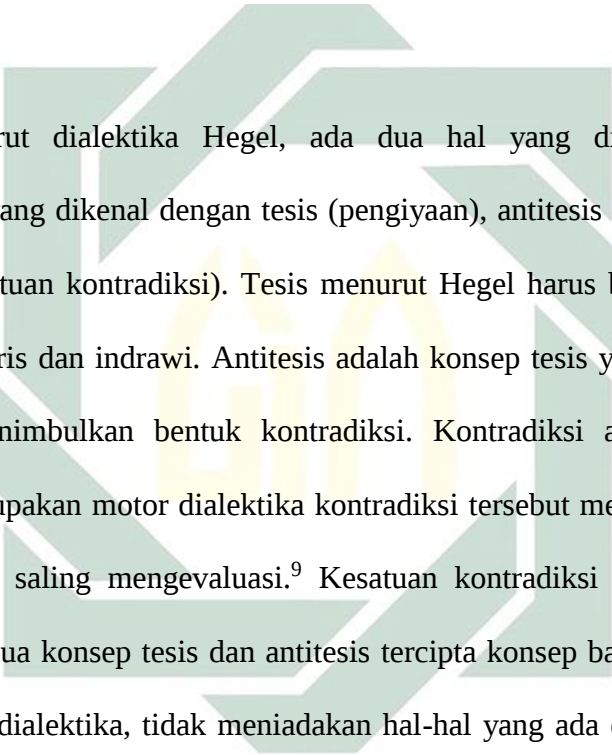
² Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit, Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 171.

yaitu kesadaran. Dalam arti, ia merupakan ilmu yang mempelajari hubungan timbal-balik antara pemikiran dan masyarakat. Pemahaman menyeluruh tentang realitas sosial harus mencakup wilayah kesadaran.³

“Kajian ini adalah kajian kebenaran teks seperti yang disampaikan Nabi langsung. Kecintaan saya kepada kebenaran, memotivasi saya untuk mengkaji kebenaran teks dari aspek *usūl al-Ḥadīth*, periwayatannya, sejarah kehidupannya dari sumber-sumber terpercaya dengan sanad-sanad terpercaya, kemudian saya kaji dan telaah ulang serta saya komentari dari ratusan kitab lengkap dengan sanadnya. Saya mencurahkan segenap tenaga, harta, pikiran dan seluruh hidup saya untuk menyelesaikan karya ini demi mempertahankan Sunnah dan menjaganya dari berbagai macam keraguan, agar Ḥadīth terjaga dari rongrongan para pemalsu, rekayasa orang-orang munafik dan musuh-musuh Islam.”⁷

⁵ Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. (Jakarta: Paramadina, 2003), 53.

⁷ Mahmūd Abū Rāyah, *Adwā' 'Ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 10.



Menurut dialektika Hegel, ada dua hal yang di-
 ang dikenal dengan tesis (pengiyaan), antitesis
 (kontradiksi). Tesis menurut Hegel harus l-
 is dan indrawi. Antitesis adalah konsep tesis y
 nimbulkan bentuk kontradiksi. Kontradiksi a
 pakan motor dialektika kontradiksi tersebut me
 saling mengevaluasi.⁹ Kesatuan kontradiksi
 ua konsep tesis dan antitesis tercipta konsep ba
 dialektika, tidak meniadakan hal-hal yang ada

Menurut dialektika Hegel, ada dua hal yang di-
 ang dikenal dengan tesis (pengiyaan), antitesis
 (kontradiksi). Tesis menurut Hegel harus l-
 is dan indrawi. Antitesis adalah konsep tesis y
 nimbulkan bentuk kontradiksi. Kontradiksi a
 pakan motor dialektika kontradiksi tersebut me
 saling mengevaluasi.⁹ Kesatuan kontradiksi
 ua konsep tesis dan antitesis tercipta konsep ba
 dialektika, tidak meniadakan hal-hal yang ada

Menurut dialektika Hegel, ada dua hal yang di-
 ang dikenal dengan tesis (pengiyaan), antitesis
 (kontradiksi). Tesis menurut Hegel harus l-
 is dan indrawi. Antitesis adalah konsep tesis y
 nimbulkan bentuk kontradiksi. Kontradiksi a
 pakan motor dialektika kontradiksi tersebut me
 saling mengevaluasi.⁹ Kesatuan kontradiksi
 ua konsep tesis dan antitesis tercipta konsep ba
 dialektika, tidak meniadakan hal-hal yang ada

mencapai kebenaran yang lebih tinggi. Tidak ada kebenaran absolut tanpa melalui keseluruhan dialektika tersebut. Setiap tahap dialektika mengandung semua tahap terdahulu, baik itu dari tesis maupun antitesis.¹⁰

atau setelahnya, baik dapat dijadikan sebagai dalil shara' atau tidak.¹³

Di sisi lain, para ahli Fiqh mendefinisikan Sunnah sebagai segala sesuatu yang ditetapkan Nabi yang tidak termasuk kategori *fard* dan tidak wajib. Memandang segala yang dilakukan Rasul, tidak lepas fungsinya sebagai petunjuk hukum shara' yang berkaitan dengan semua perbuatan manusia dari segi wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram.¹⁴

Para ahli Uşul mendefinisikan Sunnah sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum shari'at.¹⁵ Segala sesuatu yang bersumber dari Nabi dan tidak ada relevansinya dengan hukum shari'at tidak dikategorikan Sunnah, mengingat Rasul adalah legislator shari'at.¹⁶

Varian tesis dan antitesis redefinisi Sunnah para ahli Ḥadīth, ahli Fiqh, dan ahli Usul, disintesis Mahmūd Abū Rayyāh bahwa Sunnah adalah praktek

¹³ Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥadīthdīthūn*, 10, ‘Abd al-Muḥdī bin ‘Abd al-Qādir, *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Kairo: Dār al-‘Iṭisām, 1998), 42-43.

¹⁴ Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 19, Muṣṭafā al-Sibā’ī, *al-Sunnah wa Makānātuha*, 53, Saif al-Dīn ‘Alī bin Muḥammad al-Āmadī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, taḥqīq ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī, Vol. I (Mesir: Matba‘ah Dār al-Ma‘ārif, 1332/1914), 227, ‘Alī bin Sulaimān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Jabarain, Vol. III (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th.) 1421, Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-‘Uṣūl*, Vol. I (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1937), 186, ‘Abd Wahhāb Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khalāṣah al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Matba‘ah al-Madanī li al-Nasr, 1996), 36.

¹⁵ 'Ajāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, 16, 'Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 19, Al-Āmadī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Vol. I, 227, Sulaimān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr*, Vol. III, 1421, Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuhūl*, Vol. I, 186, 'Abd Wahhāb Khalaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 36.

¹⁶ ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 19, Al-Āmadī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. I, 227, Sulaimān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharh al-Tahrīr*, Vol. III, 1421, Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, Vol. I, 186, ‘Abd Wahhāb Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 36.

Rasul dan para sahabatnya yang terdeteksi lewat praktek sahabat dan historitas mereka serta menjadi kesepakatan seluruh umat Islam masa awal. Hal ini bisa diketahui melalui praktek Rasul dan para sahabatnya hingga sekarang.¹⁷

Sintesis redefinisi Sunnah hanya sebatas praktek kehidupan Nabi bertitik tolak pada Sunnah praktek shari'at Allah yang harus dilakukan Nabi sesuai dengan al-Qur'an pada masanya secara *mutawātir 'amalī*. Dalam redefinisi Sunnahnya tidak memasukkan segala perkataan dan ketetapan Nabi sebagaimana definisi mayoritas ulama serta tidak memasukkan Sunnah Nabi yang tidak terdapat atau dianggap bertentangan dengan al-Qur'an.¹⁸

2. Delegitimasi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah

Delegitimasi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah dibangun atas dasar tiga pijakan pokok, yaitu: 1) Sunnah bukan sebagai wahyu, 2) Sunnah bukan sebagai hujjah (menjadi dalil hukum Allah yang memberi faedah dalam mengamalkan hukum), dan 3) Sunnah bukan sebagai shari‘at (dasar hukum).

Pertama, Sunnah bukan sebagai wahyu. Terjadi perbedaan pendapat antara para ahli Uşul dan para ahli Kalam tentang status kewahyuan Sunnah. Apakah seluruh Sunnah wahyu dari Allah atau sebagian Sunnah merupakan ijtihad.¹⁹ Selain itu, Proses pewahyuan al-Qur'an dan Sunnah juga berbeda.²⁰

¹⁷ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 379-380.

¹⁸ Ibid, 12-15, Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Qisṭ al-Mustaqīm: al-Mawāzīn al-Khamsah li al-Ma'rifah li al-Qur'ān*, taḥqīq Mahmūd Baijū (Damaskus: Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1413/1993), 55.

¹⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ayyi al-Furqān*, Vol. II (Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1980), 241-242.

Ketiga, Sunnah bukan sebagai shari'at (dasar hukum). Terdapat pro dan kontra di kalangan ulama tentang status Sunnah yang berdiri sendiri dan Sunnah menetapkan hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Kelompok pertama berpendapat bahwa seluruh Sunnah adalah shari'at,²³ sedangkan kelompok kedua berpendapat bahwa tidak seluruh Sunnah shari'at, karena Sunnah sekali kali tidak akan pernah bertentangan dengan al-Qur'an.²⁴

Tesis dan antitesis tentang apakah Sunnah dapat menentukan hukum atas al-Qur'an disintesiskan Mahmūd Abū Rayyah. Jika sunah dianggap pemutus ketentuan al-Qur'an, bukan berarti mendahulukan Sunnah atas al-Qur'an atau mengabaikan al-Qur'an sama sekali. Sebaliknya, apa yang diungkap dalam Sunnah itulah yang dimaksud al-Qur'an. Sunnah hanya penjelas makna hukum al-Qur'an seperti yang ditunjukkan al-Qur'an. Sunnah tidak sama dengan al-

²⁴ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduḥ bi Masr, 1357/1937), 576, Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. II, Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Vol. 1, 4.

Polemik kodifikasi Ḥadīth telah ada sejak masa sahabat dan masa *Khulafā' al-Rāshidīn*. Mayoritas sahabat membolehkan kodifikasi Ḥadīth dan sebagian sahabat menolak kodifikasi Ḥadīth.²⁸ Menurut al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H), ada tiga Ḥadīth yang melarang kodifikasi Ḥadīth. Masing-masing diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī (w. 74 H), Abū Hurayrah (w. 59 H) dan Zayd bin Thābit (w. 45 H).²⁹ Semua larangan kodifikasi Ḥadīth berkualitas *ḍa'īf* kecuali Ḥadīth Abū Sa'īd al-Khudrī berkualitas *mauqūf*,³⁰ sedangkan Ḥadīth perintah kodifikasi Ḥadīth berkualitas *ṣaḥīḥ*.³¹

ifikasi Ḥadīth berkualitas ṣaḥīḥ.³¹

ik pro dan kontra periwayatan secara makna

ian ahli Ḥadīth, Fiqh dan Uṣūl tidak membo

o dan Abū Bakar al-Rāzī.³² Akan tetapi, m

³² ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khūdārī al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, taḥqīq Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāh bin Muḥammad bin ‘Awīdah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1996), 152.

Ḥadith, Fiqh dan Uṣul membolehkannya sebelum masa kodifikasi Ḥadith yaitu pada masa sahabat dengan syarat tertentu sampai masa kodifikasi Ḥadith.³³

Merubah lafaz berarti mengubah makna. Lafaz Sunnah tidak terjaga dari penambahan, pengurangan. Oleh sebab itu, kodifikasi Hadith yang masih diperselisihkan tidak dianggap keotentikannya.⁴⁹

Menurut Maḥmūd Abū Rayyah, masa pentashīhan Ḥadīth yang dipelopori al-Bukhārī, dan Muslim, merupakan produk aklamasi ulama Sunni, bukan seluruh ulama. Keṣaḥīhan Ḥadīth dinilainya sebagai keṣaḥīhan sepihak yang diaklamasi kalangan Sunni saja.⁵⁰ Kodifikasi Ḥadīth sebagai bagian dari proses sejarah, tidak terlepas dari pengaruh faktor tertentu, terutama faktor ideologis politis yang mempengaruhi dan menjadi penyebab utama munculnya perbedaan historitas kodifikasi Ḥadīth.⁵¹ Kodifikasi Ḥadīth Sunni tidak menggunakan satu metode, tetapi berubah-ubah metodenya pada fase yang berbeda-beda.⁵²

Menyangkut metode kodifikasi Ḥadith, terjadi perbedaan antara Sunni dan Shi'ah dengan tawaran metode beragam yang tidak mudah diklarifikasi. Terlambatnya kodifikasi keṣāḥiḥān Ḥadith menjadi sebab meluasnya distorsi transmisi Ḥadith dengan bercampurnya Ḥadith ṣāḥiḥ dan palsu. Ḥadīth menjadikan senjata paling efektif dalam mengedepankan pendapat aliran untuk menolak oposannya. Selain itu, masuknya kisah-kisah *isrā'iliyyāt* dan *masīhiyyāt*

⁴⁹ Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā al-Ḥāzimī, *Shurūṭ al-A'immah al-Khamsah al-Bukhārī wa Muslim wa Abī Dāwūd wa al-Tirmizī wa al-Nasā'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1357), 48-49.

⁵⁰ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 241.

⁵¹ Ismā'īl al-Shāfi'ī al-'Ajlūnī, *Kashf al-Khaṣā' wa Muṣīl al-Ilbās 'Ammā Ishtahar min al-Aḥādīth 'alā Alsinat al-Nās*, Vol. IV (Kairo: Maktabah al-Madbulī al-Saghīr, 1414/1993), 409.

⁵² Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwāʾ ʿalā al-Sunnah*, 241.

Semakin jauh suatu Ḥadith dari Nabi, maka sanad semakin akan banyak. Kritik sanad menemukan momentumnya untuk diaplikasikan. Kondisi sanad Ḥadith berskala besar seperti itu tidak mungkin dipalsukan.⁵⁵ Berkenaan dengan *isnād*, selain rentang waktu, satu Ḥadith sering diriwayatkan banyak perawi. *Isnād* dapat digunakan untuk mencari penguat Ḥadith guna mencari *shawāhid* atau *tawābi*.⁵⁶

Tesis dan anti tesis keşahihan *Şahīh al-Bukhārī* baik dari sisi sanad maupun matan disintesiskan Maḥmūd Abū Rayyah. Al-Bukhārī tidak *ma'sūm* dan Ḥadithnya tidak terlepas dari kesalahan. Ia menyayangkan ulama al-Azhar yang suka mengkafirkan siapapun yang menolak keşahihan *Şahīh al-Bukhārī*

⁵⁶ Şubhî Şalih, *‘Ulūmal-Ḥadīth wa Muşṭalāhuh: ‘Araḍ wa Dirāsah* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 2009), Muḥammad bin Şalāh, *Muqaddimah Ibn Şalāh fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), 74-76.

⁵⁷ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Hadī al-Sārī*, 402, Abū al-Hasan ʿAlī bin ʿUmar al-Dāruqutnī, *al-Ilzāmāt wa al-Tatabbuʿ*, taḥqīq Muqbil bin Ḥādī al-Wādīʿī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1405/1985), 120.

⁶³ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1969), 32-36.

Dalam konteks historis, Mesir salah satu negara yang diangkat al-Qur'an sebagai tempat tinggal para Nabi, seperti Nabi Ibrāhīm, Nabi Yūsuf, Nabi Mūsā dan tempat turunnya wahyu.⁶⁸ Di antara sahabat Nabi yang tinggal di Mesir adalah 'Abd Allāh bin 'Umar bin al-Khaṭṭāb dan 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-Āṣ yang melahirkan para periwayat Ḥadīth dari kalangan *tābi'īn*, *tābi' al-tābi'īn* secara estafet menjadi periwayat Ḥadīth. Mesir dengan ibu kota Kairo menjadi pusat kajian keislaman, pusat penyebaran ilmu dan peradaban Islam sejak Baghdad runtuh pada abad ke-7 H hingga sekarang.⁶⁹

⁶⁸ Aḥmad ‘Abd al-Hamīd Yūsuf, *Miṣr fī al-Qur’ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah al-Usrah, 1421/2001), 260.

⁶⁹ Aḥmad ‘Umar Hāshim dan Husnī ‘Abd al-Majīd Hāshim, *al-Muḥadīthūn fī Miṣr wa al-Azhar wa Dawruhum fī Ihyā’ al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah* (Kairo: Maktabah al-Gharīb, 1402/1982), 260.

⁷⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1988), 121.

⁷⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 121.

Dalam bidang informasi, para pegawai dan karyawan menjadi corong pemerintah. Konsekwensi logisnya, berita-berita yang tidak selaras dengan

⁷⁸ M. Riza Syihbudi, *Profil Negara-negara Timur Tengah* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), 91.

Dalam konteks budaya intelektual pemikiran Mesir pada isu modernitas Barat, Albert Hourani memetakan ke dalam empat kelompok, yaitu: *pertama*, gerakan mengadopsi lembaga hukum dan politik Barat, *kedua*, gerakan re-interpretasi Islam, *ketiga*, gerakan fundamentalisme dan liberalisme Islam, *keempat*, gerakan nasionalisme Arab.⁸¹ Abdallah Laroui menyebut era baru kebangkitan intelektual Arab.⁸²

⁷⁹ Zikwan, *Konsep Sosialisme Arab: Kajian Pemikiran Gamal Abdun Nasser* (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1997), 13.

⁸⁰ M. Ali Hasan Nadwi, *Pertarungan Antara Alam Pikiran Islam dan Alam Pikiran Barat*, terj. (Bandung: Ma'arif, 1983), 131.

⁸¹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 1983).

⁸² Abdallah Laroui, *The Crisis of Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* (California: University of California Press, 1967), vii-viii.

⁸³ H. B. Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York: Oxford University Press, 1992), 94.

[illegible]

Pada level linguistik, gerakan kritisisme bertujuan untuk melakukan transformasi kosakata dengan menciptakan terminologi-terminologi baru. Pada level interpretatif, berupaya membongkar kategori-kategori tafsir dominan dalam membangun tafsir baru. Pada level ideologis, berupaya mendekonstruksi pemikiran ideologi dalam berbagai bentuknya dan membuka ruang dialog. Pada level praktis, mencoba melakukan delegitimasi tonggak teoritis otoritas teologis dan kekuasaan politis.⁸⁶

Mesir secara geografis dan politis mempunyai peran dan pengaruh strategis dengan negara Islam di Timur Tengah khususnya dan dunia Islam umumnya sebagai pusat informasi dan ilmu pengetahuan. Mesir juga berdampingan dan bertetangga dengan Israel yang pernah mengalahkan dan menduduki Mesir sejak tahun 1956 M. Sebagai konsekuensi politik, Kedutaan

⁸⁵ Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004), 63-92

⁸⁶ H. B. Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1992), 105.

Demikian pula Inggris dengan universitasnya mempunyai peran penting dalam memberikan pengaruh kepada kandidat doktor dari kalangan umat Islam dan bangsa Arab. Kaum orientalis Barat berkepentingan untuk menghentikan posisi strategis dan peran penting Mesir. Mereka telah lama meningkatkan perhatian pada studi perkembangan modern dunia Islam. Hasil penelitian mereka

⁸⁸ ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad al-Maṭ‘ānī, “Mawsim al-Hujūm ‘ala al-Sunnah al-Nabawīyyah”, dalam *al-Manār al-Jadīd*, No. 9, Januari 2000, 45-46.

Menurut J. Koren dan Y.D. Nevo, studi Barat tentang sejarah Islam awal, agama, dan Sunnah berkembang menjadi dua pendekatan, yaitu: 1) pendekatan tradisional yang membatasi bidang penelitiannya pada sumber-sumber Islam dan mengujinya dengan cara yang sesuai dengan asumsi dan tradisi keilmuan Islam. Para peneliti mempercayai apa yang dikatakan, diriwayatkan, ditafsirkan, dan ditulis oleh generasi Islam awal, dan 2) pendekatan revisionist yang menganalisa berbagai literatur Islam dengan menggunakan metode kritik sumber, menjadikan literatur non-Arab kontemporer, temuan arkeologi, epigrafi, serta numismatik sebagai bukti sejarah. Mereka tidak mempercayai keautentikannya sebelum terbukti bahwa sumber itu benar-benar teruji dengan metode kritik sumber. Penggunaan metode kritik sumber menjadi ciri khas aliran revisionis dalam mengkaji Hadith.⁹²

Menurut Noel J. Coulson, pada saat yang sama, metode kritik Ḥadīth di kalangan Muslim dan Barat tidak dapat didamaikan. Metode mereka berpijak

[illegible]

Aliran rasionalis melandaskan pemikiran pada rasionalitas mu'tazilah.⁹⁷

Modernisasi Sunnah Mesir dipelopori para reformis Mesir seperti ‘Abduh dan Rashīd Ridā membawa pengaruh besar dalam pengembangan kebebasan berfikir dan berijtihad setelah mengalami stagnasi sekian lama.⁹⁸ Menurut ‘Abduh, Ijtihad penting, tetapi bukan setiap orang boleh berijtihad. Hanya mereka yang memenuhi syarat dalam menafsirkan al-Qur’an dengan alat pendukung tafsir, memiliki potensi akal yang rasional dan kemampuan membedakan teks al-Qur’an dengan yang lainnya. Bagi yang belum memenuhi syarat, harus mengikuti pendapat ulama mujtahid yang ia setuju pendapatnya.⁹⁹

Di antara pengikut mereka ada yang liberal dalam memahami isu kebebasan berfikir sehingga menyimpang dari prinsip dasar ijtihad dan persyaratan yang digariskan oleh Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā.¹⁰⁰ Abū Islām Ahmad ‘Abd Allāh, Shaykh Mesir, pakar di bidang perkembangan inkar

1418/1998), 434-436, Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī Miṣr*, Vol. II (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1418/1998), 518- 521.

⁹⁷ Aḥmad Qushtī ‘Abd al-Raḥīm, *Hujjiyyah al-Dalīl al-Naqlī bayn al-Mu‘tazilah wa al-Ashā‘irah* (Mesir: Matba‘ah Jāmi‘ah Dār al-‘Ulūm al-Qāhirah, 1419/1998), 127-131, Abū Lubābah Ḥusayn, ‘Alī al-Shābī, ‘Abd al-Majīd al-Najjār, *al-Mu‘tazilah bayn al-Fikr wa al-‘Amal: Baḥth Mauqif al-Mu‘tazilah min al-Sunnah* (Tūnis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah, 1399/1979), 113-118.

⁹⁸ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI Press, 1985), 83, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 68.

⁹⁹ Muḥammad ‘Abduh, *al-A‘māl al-Kāmilah*, taḥqīq Muḥammad Imārah, Vol. I (Beirut: Dār al-Shurūq, 1413/1993), 184-187, ‘Abd al-Muta‘āl al-Ṣa‘īdī, *al-Mujaddidūn fī al-Islām min al-Qarn al-Awwal ilā al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar* (Kairo: Maktabah al-‘Ādāb li al-Turāth, 1416/1996), 375, ‘Abd al-Ghaffār ‘Abd al-Halīm, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah Dār al-Anshārī, 1399/1979), 19, Muḥammad Ṣālih Muḥammad al-Sayyid, *I‘ādah Binā‘ ‘Ilm al-Tauwhīd ‘Ind al-Ustādz al-Imām Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Maktabah Dār al-Qubā’ al-Islāmī, 1418/1998), 27.

¹⁰⁰ Khālīd bin Fawzī ‘Alī Hamzah, *Muḥammad Rashīd Riḍā: Juhūdūh fī Khidmah al-‘Aqīdah wa Āthāruh fī al-Ittijāhāt al-Mu’āṣirah* (Kairo: Muassasah al-Qurdubah al-Islāmiyyah, 1414/1993), 12-51, Muḥammad Aḥmad Darnīqah, *al-Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā: Islāhātuh al-Ijtīmā’iyyah wa al-Dīniyyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1406/1986), 15-33, Fawziyyah ‘Āshūr Hasan al-Mushtawī, *al-Ittijāh al-‘Aqlī fī Tafsīr al-Manār li al-Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā* (Kairo: Matba‘ah li Jāmi‘ah ‘Ayn al-Sham, 1411/1990), 140.

Ahmad Ṣubhī Maṣṣūr menulis artikel dalam *Mimbār al-Islām* mengkritik al-Azhar bahwa al-Azhar mengingkari al-Qur'an dengan judul *al-Azhar Munkir al-Qur'an*. Tulisannya sama dengan tulisan gurunya Rashad Khalīfah dalam *Muslim Prespective*, terbit di Masjid Tucson Amerika Serikat dengan judul *al-Azhar Disbelievies in al-Qur'an*.¹⁰⁶ Inti kritikan menunjukkan bahwa para ulama al-Azhar bodoh. Menganggap al-Qur'an kurang sempurna dan perlu penjelasan. Sejak dahulu al-Azhar bagaikan *masjid ḍirār*, berlandung pada warisan manusia biasa yaitu Sunnah. Mata mereka buta, hati dan telinganya tertutup bahwa al-Qur'an telah jelas dan sempurna. Bahkan terjadi saling mengkafirkan dan saling tuding sebagai setan antara dua kubu tersebut.¹⁰⁷

Berdasarkan konteks sosial, budaya dan iklim keilmuan Mesir, dapat diungkap kritik Maḥmūd Abū Rayyāh terhadap Ḥadīth sesuai pengaruh dinamika

¹⁰⁵ Muhammad Husayn Haykal, *Hayāt Muhammad* (Kairo: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1358), 49.

¹⁰⁷ Ṭahā Dasūki al-Hubayshī, *Shayṭān Munkir al-Sunnah* (Kairo: Matba'ah Dār al-Rishwān li al-Nasr wa al-Tawzī', 1424/2000), Abū Islām Aḥmad 'Abd Allāh, *Shubuhāt wa Shaṭahāt Munkir al-Sunnah* (Cairo: Bayt al-Hikmah, 1421/1999), 67.

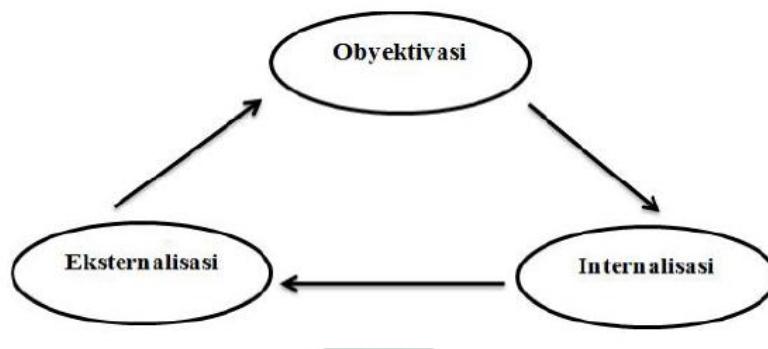
C. Kritik Maḥmūd Abū Rayyah terhadap Ḥadīth dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger

¹¹¹ Muḥammad Tawfīq Ṣīdqī, *al-Islām huwa al-Qurʾān Waḥduḥ* (Ārāʾ wa Afkār) dalam Muḥammad Rāshid Ridā, *al-Manār*, Vol. VII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1999), 906-925.

¹¹³ Muṣṭafā Maḥmūd, *al-Shafā'ah al-Muḥāwālah li Fahm al-Khilāf al-Qadīm bayn al-Mu'ayyidīn wa al-Mu'āṣirīn* (Kairo: Dār al-Akhbār al-Yawm, 1999), 98-101.

dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi, dan 3) internalisasi, yaitu individu mengidentifikasi diri dengan lembaga sosial atau organisasi tempat individu menjadi anggotanya. Dalam proses saling membentuk inilah realitas sosial bergerak.¹¹⁴

Pola hubungan manusia dengan lingkungannya bercirikan keterbukaan dunia. Dalam mengembangkan dirinya, manusia tidak hanya berhubungan secara timbal-balik dengan lingkungan alam tertentu tetapi juga dengan tatanan sosial dan budaya yang spesifik yang dihubungkan melalui *significant others*.¹¹⁵ Proses dialektika tiga momen simultan Peter L. Berger dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:



Pada tahap eksternalisasi, Berger menunjukkan manusia sebagai aktor dalam dunianya, maka tahap objektivasi Berger menunjukkan faktisitas dunia

¹¹⁴ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, First Edition (England: Penguin Books, 1966), 49.

¹¹⁵ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 65-66, George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), Anselm Strauss, ed., *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington: Public Affairs Press, 1956).

Eksternalisasi adalah proses pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus dalam dunia. Eksternalisasi merupakan keharusan antropologis. Sebagai produk sosial manusia memiliki karakter *sui generis*, baik dari dimensi organik maupun konteks lingkungannya.¹¹⁶ Maḥmūd Abū Rayyāh merupakan intelektual Muslim kontroversial. Pemikirannya sering dikategorikan inkar Sunnah.¹¹⁷ Ia tidak mendirikan organisasi politik atau pemimpin langsung dari pergerakan politik.

Berdasarkan keterangan Juynboll, proses eksistensi sosialnya bermula dari kekagumannya terhadap ‘Abduh dan Rashīd Ridā sebagai *significant others*. Pengaruh yang paling menonjol adalah penolakannya terhadap taklid mazhab. Ia tertarik melakukan penelitian tanpa tunduk pada teori para ulama senior.

¹¹⁷ ‘Abd al-Maujūd Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf, *al-Sunnah al-Nabawīyyah bayna Du‘ā’ al-Fitnah wa Ad‘iyā’ al-‘Ilm* (Mesir: Dār al-Tibāh li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1322/1991), 91.

Kesadarannya atas sikap jumud para ulama yang tidak ada imajinasi dan inspirasi, menjadi prateoritisnya dalam menerobos tradisi taklid yang kehilangan pijakan dan terperangkap dalam pemahaman yang tidak ramah realitas.¹¹⁸

Cadangan pengetahuan (*stock of knowledge*) Maḥmūd Abū Rayyah banyak diilhami keahliannya di bidang sastra. Ia berusaha membedah dan menganalisa literatur arab khususnya literatur Ḥadīth. Ketika menemukan Ḥadīth yang tidak sesuai dengan kaidah dan cita rasa sastra, ia mempertanyakan dengan serius apakah betul itu sabda kenabian. Menurutnya, Sabda kenabian mempunyai cita rasa yang tinggi dan mustahil tanpa makna.

Mahmūd Abū Rayyah mengkritik ulama al-Azhar yang selama ini tidak melakukan studi literatur Ḥadīth kecuali berkuat pada empat mazhab. Taklid dalam mempelajari fikih tidak diterima para pengikut ‘Abduh dan Riḍā. Para ulama lebih tunduk pada aturan fikih dibanding pada Ḥadīth sendiri. Menurutnya mereka tidak pernah mempertanyakan otentisitas sebuah perkataan yang diatributkan kepada Nabi. Mereka dengan buta mengikuti ijma‘. Mereka hanya mempersoalkan aspek-aspek remeh yang sudah tidak memiliki arti penting bagi kaum Muslim modern abad kedua puluh.¹¹⁹

Pergeseran radikal yang terjadi dalam kesadarannya berakar dari sektor problematis yang harus diintegrasikan ke dalam apa yang tidak problematis.

¹¹⁸ G.H.A. Juynboll, *The Aunthenticity of the Tradition Literature: Disussion in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 59.

¹¹⁹ ‘Imād al-Sayyid, *al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Kitābāt A’dāi al-Islām* (Tesis, Fakultas Uşul al-Dīn Universitas Cairo Mesir, 1999), 21, ‘Abd al-Majīd Khon, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Ḥadīth* (Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2011), 89-90. Mus’idul Millah, *Maḥmūd Abū Rayyah: Penggerak Inkar Sunnah, Yang membela dan Yang Menggugat* (Yogyakarta: CSS SUKA Press, 2012), 101-102.

Ketiga, pasca bekerja pada majalah al-Risālah sebagai editor sekaligus jurnalis sampai menjadi pegawai pemerintah hingga pensiun. Dalam periode ini ia mulai memunculkan teori dan metode baru yang dianggap konstruktif dalam studi Sunnah dengan menulis artikel di majalah *al-Fath al-Islāmiyah*. Ia membela al-Qur'an sembari merendahkan dan melecehkan Sunnah. Setelah turun ayat “*al-yawm akmaltu lakum dīnakum*,” agama ini tidak membutuhkan apa-apa selain al-Qur'an. Apalagi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, mayoritas Ḥadīthnya *isrāīliyyāt*, saduran dari kitab Yahudi dan Nasrani berdasarkan riwayat Ibn Kathīr. Ia menuai hujan kritik dari ulama yang menyarankan agar ia meralat tulisannya, tetapi dengan keteguhan pendiriannya ia tidak mengindahkan bahkan menolak dengan menulis artikel kedua yang tetap mempertahankan pendiriannya.¹²³

¹²³ Muḥammad bin Muḥammad Abū Shuhbāh, *Diḡā' 'an al-Sunnah wa Rad al-Shubuhāt al-Mustashriqīn wa al-Kātib al-Mu'āsirīn* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, t.th), 34-35.

Dalam muqadimmah ia mengatakan bahwa Sunnah Nabi memiliki kedudukan tinggi dan membutuhkan pemahaman serta perlakuan istimewa. Para ulama memahami Hadith selalu menggunakan paradigma lama, pasif dan tidak berubah. Ia tidak menyangkal nilai tinggi Hadith sahih. Seandainya saja perkataan Nabi tanpa distorsi atau perubahan, maka akan diperoleh yang bentuk yang masih ideal dan orisinal. Berkaitan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ia memberikan penegasan. Al-Bukhārī menyeleksi 2.600 Hadith dari 300.000 Hadith. Apa kesimpulan fakta ini? Dengan rasio 300.000:2600, berarti Hadith pada umumnya palsu. Dengan kata lain, pada era al-Bukhārī betapa pervasif dan luas sekali persebaran Hadith palsu. Begitu luasnya persebaran Hadith palsu sehingga ia membuat semacam hukum: Hadith palsu adalah *norm*, sementara Hadith sahih adalah *exception*.

Terbitnya buku ini menyulut protes. Pemikiran yang tertuang dinilai kontroversial. Setidaknya sepuluh karya terbit menanggapi terbitnya buku ini. Di antaranya: *Abū Hurayrah fī al-Mīzām* ditulis Muḥammad al-Samāḥī dari ulama al-Azhar, *Difā' ‘an al-Hadīth al-Nabawī wa Tafnīd Shubuhāt Khuṣūmih* ditulis

[illegible]

Khaythamah bin ‘Abd al-Rahmān dan beberapa kecurigaan lain.¹²⁷ Kecurigaan dilakukan semata-mata ingin mempertanyakan kembali prinsip keadilan sahabat dengan menggunakan pendekatan objektif dan ilmiah.

Di sinilah proses objektivasi mengalami makna ganda. Mengisyaratkan terjadinya proses dialektika antara *ego* dengan *the others* dalam realitas sejarah tertentu.¹²⁸ Pengendapan intersubjektif terjadi jika individu mengalami biografi bersama, menjadi cadangan pengetahuan bersama dan diobjektivasikan dalam sistem tanda yang memungkinkan berulangnya objektivasi pengalaman bersama. Proses pengendapan berpotensi mengalami reifikasi kenyataan menjadi faktisitas. Reifikasi dilukiskan Berger sebagai langkah ekstrem dalam proses objektivasi. Durkheim menyebutnya faktisitas kenyataan yang benar-benar otonom dan objektif serta koersif terhadap manusia. Jika sebelumnya manusia merupakan aktor dalam dunia sosial, sekarang berbalik manusia harus menyesuaikan diri dengan tuntutan proseduralnya atau dalam istilah Nietzsche dinyatakan sebagai kematian manusia.¹²⁹

Proses internalisasi Maḥmūd Abū Rayyāh tidak hanya memahami definisi orang lain tetapi turut mengkonstruksi definisi dalam membentuk dan mengambil alih dunia. Konstruksi pengetahuannya yang ia namakan *Aḍwā' 'alā al-Sunnah* (sorotan terhadap Sunnah) hendak mentransformasikan kesadaran studi historiografi Hadith sebagai pendekatan dan pisau analisis dalam menjelaskan

¹²⁷ Maḥmūd Abū Rayyah, *Shaykh al-Maḍī'rah: Abū Hurayrah* (Beirut: Muassasah al-A'lāmī li al-Matbū'at, 1413/1993), 134-138.

¹²⁸ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1969), 10.

¹²⁹ Berger and Luckmann, *The Social Construction*, 89-90.

Para *Uşuliyūn* mendefinisikan Sunnah sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan yang dapat dijadikan sebagai dalil dalam menetapkan hukum

¹³⁵ Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīth: ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 19, Muṣṭafā al-Sibā‘ī, *al-Sunnah wa Makānātuha*, 53, Saif al-Dīn ‘Alī bin Muḥammad al-Āmadī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, taḥqīq ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī, Vol. I (Mesir: Matba‘ah Dār al-Ma‘ārif, 1332/1914), 227, ‘Alī bin Sulaimān al-Mardāwī, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq wa ta‘līq Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Jabarain, Vol. III (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th.) 1421, Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-‘Uṣūl*, Vol. I (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1937), 186, ‘Abd Wahhāb Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khalāṣah al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Matba‘ah al-Madanī li al-Nasr, 1996), 36.

sahabatnya yang terdeteksi lewat prakek sahabat dan historitas mereka. Dalam redefinisinya ia menyatakan:

و سنن الرسول المتواترة وهى السنن العملية وما اجمع عليه مسلمو الصدر الاول , وكان معلوما عندهم بالضرورة . كل ذلك لا يسع احدا جهله أو رفضه بتأويل ولا اجتهاد , ككون الصلاة المعروفة خمسا , وكون الفجر ركعتين والمغرب ثلاثا , والبواقي أربعة , وكون كل ركعة تشمل على قيام وقراءة قران فيه , وركوع وسجودين الخ , مما هو معروف بالعمل من عهد الرسول الى اليوم . اما اطلاقها على ما يشمل الأحاديث فاصطلاح

حدث 140

Konstruksi redefinisi Sunnah hanya sebatas praktek kehidupan Nabi di usung bertitik tolak pada Sunnah hanya merupakan praktek shari'at Allah yang harus dilakukan Nabi sesuai dengan al-Qur'an pada masanya secara *mutawātir 'amali*. Dalam redefinisi Sunnahnya tidak memasukkan segala perkataan dan ketetapan Nabi sebagaimana definisi mayoritas ulama serta tidak memasukkan Sunnah Nabi yang tidak terdapat atau dianggap bertentangan dengan al-Qur'an.¹⁴¹

Redefinisi Sunnah sebatas praktek kehidupan Nabi berimplikasi pada *sunnah ‘amaliyyah* memiliki otoritas lebih tinggi dibanding *sunnah qawliyyah*. Dalam *Makānah al-Sunnah fī al-Dīn*, Maḥmūd Abū Rayyah mereposisi sumber otoritatif hukum Islam pertama adalah al-Qur’an, *sunnah ‘amaliyyah* menempati posisi kedua, dan *sunnah qawliyyah* menempati posisi ketiga.¹⁴²

¹⁴⁰ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah al-Muhammadiyah*, 379-380.

¹⁴¹ Ibid, 12-15, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Qisṣat al-Mustaḥsināt al-Mawāzīn al-Khamsah li al-Ma'rifah li al-Qur'ān*, tahqīq Maḥmūd Baijū (Damaskus: Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1413/1993), 55.

¹⁴² Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwāʾ ʿalā al-Sunnah*, 15, al-Ghazālī, *al-Qistāt al-Mustaqīm*, 55.

Menurut hemat penulis, Rashīd Riḍā memang mendefinisikan Sunnah sebagai praktek pengamalan Ḥadīth bahkan pengamalan al-Qur'an secara *mutawātir* 'amalī yang dilakukan Nabi dan para sahabat. Definisi ini dimunculkan Rashīd Riḍā dalam konteks membedakan Sunnah dengan Ḥadīth. Ḥadīth lebih umum dari Sunnah. *Sunnah qawliyyah* dimasukkan dalam definisi Ḥadīth, sedangkan periwayatan secara mutawatir dalam pengamalan Ḥadīth disebut Sunnah.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Muḥammad Rāshid Ridā, *Tahqīq Ma'nā al-Sunnah*, dalam *Majallah al-Manār*, Vol. XXX (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1366/1947), 683-684.

Menurut hemat penulis, pijakan redefinisi Sunnahnya lebih cenderung pada definisi etimologi Sunnah sebagaimana etimologi Sunnah yang dipakai para penyair jahiliyyah. Penegasan ini menjadi sangat penting dalam rangka membedakan definisi etimologi dan terminologi Sunnah, sekaligus berfungsi menolak pemutarbalikan definisi terminologi yang telah menjadi kesepakatan ulama.

¹⁴⁵ Abī Uthmān ‘Amr bin Baḥr al-Jāḥiz, *al-Bayān wa al-Tibyān*, taḥqīq ‘Abd al-Salām Maḥmūd Hārūn, Vol. II (Kairo: Maktabah al-Khanjī li al-Naṣr, 1418/1998), 14-15, Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi‘ī, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāghah al-Nabawīyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1373/1973), 422-424.

[illegible]

Menurut Ṭāhir al-Jazāirī, jika diperhatikan unsur perbedaan antara Sunnah dan Ḥadīth, sebenarnya hanya berkisar pada percampuran antara definisi etimologi dan terminologi sebagaimana pernyataan Ibn Taymiyyah *al-khilāf yarji' ilā ikhtilāf al-tanawwu' lā ikhtilāf al-tadād*.¹⁴⁷ Al-Tahānuwī menyatakan kesepakatan mayoritas ulama Ḥadīth dalam kesinoniman Sunnah dan Ḥadīth seperti pernyataan al-ʿIrāqī.¹⁴⁸ Ṣubḥī Ṣālīḥ menengahi perbedaan tersebut dengan pendapatnya bahwa subjek antara Sunnah dan Ḥadīth yang

¹⁴⁸ Zafar Aḥmad al-Tahānawī, *Kashf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Vol. I (Beirut: Maktabah al-Nahdah, 1394), 627.

Pemotongan tangan sebatas pergelangan dan benda curian dalam ukuran tertentu yang dijelaskan Sunnah adalah maksud ayat yang tidak dikatakan dalam al-Qur'an. Dengan demikian, Sunnah yang menetapkan hukum yang tidak ada dalam al-Qur'an menunjukkan ketentuan al-Qur'an harus ditinggalkan, dan yang diambil adalah ketentuan Sunnah. Ibn Jarīr dan Ibn Abī Ḥātim meriwayatkan melalui sanad 'Abd al-Mu'min dari Nadjah al-Ḥanafī, ia mengatakan: “Aku

¹⁵⁵ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. IV, 3.

‘Abbās Mutawālī Ḥammādah menyebut *al-ziyādah ‘alā al-kitāb* dengan *bayān tashrī‘*, berfungsi mewujudkan hukum atau ajaran yang tidak didapati dalam al-Qur’an atau di dalam al-Qur’an hanya terdapat pokoknya. Sunnah Rasul dalam segala bentuknya menunjukkan kepastian hukum berbagai persoalan yang muncul yang tidak terdapat dalam al-Qur’an.¹⁵⁸ Menurut Ibn Qayyim, Sunnah Rasul yang berupa tambahan terhadap al-Qur’an merupakan kewajiban atau aturan yang harus ditaati, tidak boleh menolak atau mengingkarinya. Ini

¹⁵⁸ ‘Abbās Mutawālī Hammādah, *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Makānatuha fi al-Tashrī‘* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah, t.th.), 141-148.

bukanlah sikap Rasul yang mendahului al-Qur'an melainkan semata-mata karena perintah Allāh.¹⁵⁹

Menurut al-Shāfi'ī, Sunnah yang menegakkan hukum sendiri dan tidak disebutkan dalam al-Qur'an harus dipatuhi karena Rasul mendapat tawfiq dari Allah. Sunnah tidak mencabang kecuali dari pokok al-Qur'an, seperti penjelasan bilangan shalat dan lain-lain. Sunnah sebagai *risālah Allāh* dan hikmah yang diwahyukan Allah.¹⁶⁰ Makkī al-Shāmī menegaskan bahwa seorang muslim tidak mungkin mengingkari kehujjahan Sunnah dan menolak hukum yang dihasilkan darinya.¹⁶¹ Kehujjahan Sunnah merupakan keharusan beragama dan konsensus para ulama, penyampaian misi kerasulan dan penjelasan al-Qur'an. Barang siapa memisahkan Sunnah dari al-Qur'an sama halnya memisahkan al-Qur'an dari nabinya.¹⁶²

Menurut Ṣaḥīḥ al-Yāfi’ī, jika *sunnah qawliyyah* tidak dianggap legalitasnya, maka tidak akan diketahui hukumnya Sunnah. Apakah wājib, ḥaram, nadb, mubah atau makruh.¹⁶³ Menurut Ṣāliḥ al-‘Uthaimin, jika terdapat *sunnah qawliyyah*, maka ia menjadi legal. Jika kita tidak mengamalkan *sunnah*

¹⁵⁹ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. II (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1995), 289.

¹⁶⁰ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākīr (Mesir: Maṭba‘ah Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduḥ bi Masr, 1357/1937), 91-93.

¹⁶¹ Makkī al-Shāmī, *al-Sunnah al-Nabawīyyah wa Maṭā'in al-Mubtadi'ah Fīhā* (Urdun: Dār 'Imār, 1999), 123.

¹⁶² Muḥammad al-Khudrī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Maṭba‘ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1389/1969), 239, Muḥammad Abū Zahrah, *Tāriḫ al-Madẓāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id wa al-Madẓāhib* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1357/1937), 285, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūfī, *Miftāḥ al-Jannah fī al-Ihtijāj bi al-Sunnah* (Mesir: Idārah al-Thibā‘ah al-Muniriyyah, t.th), 139, Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, taḥqīq Rif‘at Fawzi ‘Abd al-Muṭṭalib, Vol. X (Mesir: Dār al-Wafā’ li al-Nasr wa al-Tawzī‘, 1422/2001), 250, ‘Alī Aḥmad al-Sālūs, *Qīṣaṣāt al-Hujūm ‘alā al-Sunnah min al-Ṭāifah al-Dāllah fī al-Qarn al-Thānī ilā al-Ṭā’inīn fī al-‘Asr al-Hadīth* (Kairo: Dār al-Salām, 1408/1987), 35.

¹⁶³ Ṣaḥīḥ al-Yāfi'ī, al-Sunan wa al-Aḥādīth al-Nabawīyyah dalam *Majalah al-Manār*, Vol. XI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 142-143.

Menurut ‘Alī al-Shayrāzī, jika terjadi pertentangan antara perkataan Rasul dan perbuatan Rasul dalam sebuah penjelasan, maka perkataan Rasul harus lebih utama untuk didahulukan dari pada perbuatan Rasul. Menurut ‘Alī al-Shayrāzī, argumen didahulukannya perkataan Rasul dari perbuatan Rasul, karena perkataan Rasul bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya, sementara perbuatan Rasul tidak bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya kecuali dengan perantara lain. Perkataan Rasul yang bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya, lebih utama untuk didahulukan dari pada perbuatan Rasul yang tidak bisa menunjukkan hukum dengan sendirinya kecuali dengan perantara.¹⁷⁵

Menurut hemat penulis, realitas redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah memang ada. Terlepas dari definisi-definisi tandingan yang lahir, redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah diadopsi dan dikembangkan oleh sarjana muslim kontemporer seperti: Maḥmūd Shaltūt dalam karyanya *al-Islam ‘Aqīdah wa Sharī‘ah*,¹⁷⁶ Sulaymān al-Nadawī dalam karyanya *Tahqīq Ma‘nā al-Sunnah wa Bayān al-Hājah ilayhā*,¹⁷⁷ Muḥammad Shaḥrūr dalam karyanya *al-Kitāb wa al-*

¹⁷⁴ Muḥammad bin al-‘Azīz ‘Alī al-Futūhī, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr al-Musammā bi Mukhtasar al-Tahrīr*, taḥqīq Muḥammad al-Zuhailī dan Naziyyah Hammād, Vol. IV (Arab Saudi: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1413/1992), 656.

¹⁷⁵ İbrāhīm bin ‘Alī al-Fairūzbadī al-Shairāzī, *al-Tabşirah fî Uşûl al-Fiqh*, taḥqîq Muḥammad Hasan Haitu (Damaskus: Dār al-Fikr, 1403/1983), 246.

¹⁷⁶ Mahmūd Shaltūt, *al-Islam 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 380-491.

¹⁷⁷ Sulaimān al-Nadawī, *Tahqīq Ma'nā al-Sunnah wa Bayān al-Hājah ilaiḥā*, dalam *Majalah al-Manar*, Vol. 30, 682-683.

²⁰⁰ Mūsā Shāhīn Lāshīn, *al-Sunnah wa al-Tashrī'* (Kairo: Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah, 1987), 38.

²⁰¹ Mūsā Shāhīn Lāshīn, *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'*, taḥqīq wa ta'līq 'Alī Aḥmad al-Khaṭīb (Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1411), 54, 'Abd Wahhāb Khalaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh wa Khalāṣah al-Tashrī' al-Islāmī*, (Kairo: Matba'ah al-Madanī li al-Nasr, 1996), 111.

²⁰² 'Alī Muhyī al-Dīn al-Qīrahādāghī, *al-Tashrīʿ min al-Sunnah wa Kayfiyyah al-Istinbāt minhā* (Qatar: Markaz Buhūth al-Sunnah wa al-Sīrah, 1407/1987), 329.

Hubungan dialektis antara redefinisi Sunnah dan delegitimasi Sunnah mengarah pada kritik metodologis kodifikasi Ḥadīth di kalangan *muḥaddithīn*. Pijakan dasarnya adalah Ḥadīth larangan kodifikasi Ḥadīth dari Rasul sendiri dan periwayatan kodifikasi Ḥadīth secara makna. Kodifikasi Ḥadīth harus sesuai dengan Kodifikasi al-Qur'an yang ditopang mata rantai transmisi akurat secara historis ilmiah hingga terbebas dari unsur pemalsuan²¹⁰ dan kodifikasi Ḥadīth

²¹⁰ Mahmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah*, 218-228.

Shi'ah yang valid sejak periode Nabi yang dilakukan langsung 'Alī bin Abī Ṭālib (w. 40 H).²¹¹

Secara garis besar Maḥmūd Abū Rayyah mengkatagorikan dalam dua tingkatan, yaitu: 1) larangan Rasul sendiri berdasarkan Ḥadith Abī Sa'īd al-Khudrī yang diriwayatkan Muslim,²¹² al-Dāmīrī,²¹³ al-Tirmīdzī,²¹⁴ dan al-Nasā'ī,²¹⁵ 2) kontek 'amal mutawātir sahabat yang melarang kodifikasi Ḥadith setelah wafatnya Rasul berdasarkan *Marāsīl bin Abī Malīkah*,²¹⁶ riwayat al-Bayhaqī,²¹⁷ riwayat Yaḥyā bin Ja'dah,²¹⁸ riwayat bin Sa'ad dari 'Abd Allāh bin al-A'lā',²¹⁹ riwayat 'Abd al-Muṭṭalib bin 'Abd Allāh,²²⁰ riwayat Jābir bin 'Abd

²¹¹ Muḥammad Ṣadiq al-Najmī, *Ta'ammulāt fī Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-'Ulūm al-'Arabī, 1408/1988), 32-53, Asad Haidar, *al-Imām al-Ṣādiq wa al-Madzāhib al-'Arba'ah*, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1390/1969), 546-547, Muṣṭafā Qushayr al-'Āmirī, *Kitāb 'Alī 'Alayh al-Salām wa al-Tadwīn al-Mubakkir li sunnāt al-Nabawiyyah al-Sharīfah* (t.t: Rābiṭah al-Thaqāfāt wa al-'alāqāt al-Islāmiyyah, 1417/1996), 21, Al-Sayyid Hasan Sadr, *Ta'sīs al-Shi'ah li 'Ulūm al-Islām* (Baghdad: Shirkah al-Ṭibā'ah wa al-Nasr al-'Irāqīyyah, 1361), 27-28.

²¹² Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. IV, 2298.

²¹³ 'Abd Allāh bin 'Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin Bahrān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Vol. I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ālamīyah, t.th.), 549.

²¹⁴ Abū 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Thawrah al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, taḥqīq wa ta'līq Bashār 'Awwād Ma'rūf, Vol. II (Beirut: Dār al-'Arab al-'Islāmī, 1996), 91.

²¹⁵ Muslim al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairi al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, Vol. IV (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1426/2005), 2298.

²¹⁶ Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad al-Dzahabī, *Tadzkirah al-Huffādz*, taḥqīq 'Abd al-Raḥmān bin Yaḥyā al-Ma'lamī, Vol. III (Makkah: Maktabah al-Haram al-Makkī, 1374), 3, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Lukhāmī al-Shāṭibī, *al-I'tiṣām*, taḥqīq Abū 'Abīdah bin Hasan 'Alī Salmān, Vol. I (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār bin 'Affān li al-Nasr wa al-Tawzī', 1417/1997), 30.

²¹⁷ Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abd al-Bar, *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍlih*, Vol. I (Mesir: Idārah al-Maṭba'ah al-Munīrah, t.th.), 64-65, Muḥammad bin Sa'ad bin Manī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, taḥqīq 'Alī Muḥammad 'Umar Sālim Bazāmul, Vol. III (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1421/2001), 206, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, taḥqīq Sa'ad 'Abd al-Ghaffār 'Alī dan Muḥammad bin 'Umar Sālim Bazāmul (Damaskus: Dār al-Istiḳāmah, 1332), 49.

²¹⁸ Ibn 'Abd al-Bar, *Jāmi' Bayān al-'Ilm*, Vol. I, 64-65, Ibn Sa'ad, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol. III, 206, al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, 53.

²¹⁹ Ibn Sa'ad, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, Vol. III, 140, al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, 52.

²²⁰ Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), 222, Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Vol. V, 14.

Ḥadīth Abū Hurairah yang diriwayatkan ‘Abd al-Raḥmān bin Zayd bin Aslam, dari ayahnya, dari ‘Aṭā’ bin Yasār, dari Abū Hurairah dan riwayat ‘Alī bin Sahl, dari ayahnya, dari ‘Abd al-Raḥmān bin Zayd bin Aslam, dari Abū Hurairah,²³¹ menurut al-Dzahabī, riwayat ‘Abd al-Raḥmān bin Zayd bin Aslam tidak dapat diterima karena rawinya sangat lemah,²³² sebagaimana telah dikaji pendapat para kritikus Ḥadīth tentang ‘Abd al-Raḥmān bin Zayd bin Aslam. Oleh

²²⁹ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uṣmān al-Dzahabī, *Mīzān al-ʿIṭḍāl fī Naqd al-Rijāl*, taḥqīq 'Alī Muḥammad Mu'awwad, 'Ādil Aḥmad Muḥammad Maujūd, 'Abd al-Fattāh Abū Sinnah, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/1995), 564-566.

²³¹ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-‘Ilm*, 34-35, Mustāfā al-‘Azamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh* (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Wizārah al-Ta‘līm al-‘Ālī Jāmi‘ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009), 77.

Ḥadith, Abū Rayyah melegitimasi *āthār kibār al-ṣaḥābah* seperti Abū Bakar al-Ṣiddīq, ‘Umar bin Khaṭṭāb, ‘Alī bin Abī Ṭālib, Zayd bin Thābit dan ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd.²³⁷ Menurut al-Dzahabī, riwayat ini tidak ṣaḥiḥ.²³⁸ Dalam *Musnad al-Ṣiddīq* disebutkan bahwa dalam sanadnya terdapat ‘Ālī bin Ṣāliḥ dan ia tidak diketahui identitasnya.²³⁹ Al-Mu’allimī al-Yamānī juga menambahkan bahwa sanadnya terdapat orang-orang yang masih perlu ditinjau kembali.²⁴⁰

Berkaitan tiga peristiwa yang dilakukan ‘Umar bin Khaṭṭāb, yaitu: 1) riwayat ‘Urwah bin al-Zubayr dan dalam riwayat al-Bayhaqī,²⁴¹ maka riwayat ‘Urwah bin al-Zubair dari ‘Umar adalah terputus sanadnya. Oleh karena itu riwayat ini lemah dan tidak dapat di jadikan argumen, 2) riwayat Yaḥyā bin Ja‘dah,²⁴² riwayat Yaḥyā bin Ja‘dah dari ‘Umar terputus sanadnya. Oleh karena itu riwayat ini lemah, dan tidak dapat dijadikan argumen, dan 3) riwayat al-Qāsim bin Muḥammad,²⁴³ riwayat al-Qāsim dari ‘Umar juga putus sanadnya. Oleh karena itu riwayat ini lemah, tidak dapat dijadikan argumen.

Riwayat lain yang menentang kodifikasi Ḥadīth adalah riwayat Zayd bin Thābit. Ḥadīth Zayd bin Thābit diriwayatkan melalui dua jalur sanad, yaitu: 1)

Adapun riwayat ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd dari Aswad bin Hilāl,²⁴⁸ menurut Ibn ‘Abd al-Bar, riwayat ini tidak diketahui dengan pasti, begitu pula isi *ṣaḥīfah*. Apakah cerita-cerita, apakah *ṣaḥīfah* milik umat Islam atau *ṣaḥīfah* milik Ahli Kitab. Mereka sering menggunakan kata *al-kitāb* padahal yang dimaksud adalah *ṣaḥīfah* milik ahli kitab. Abū ‘Ubayd salah seorang yang meriwayatkan peristiwa di atas berpendapat bahwa maksud *ṣaḥīfah* di sini adalah *ṣaḥīfah* milik ahli kitab. Ia mengatakan: “Yang dimaksud dengan *ṣaḥīfah* disitu adalah *ṣaḥīfah* yang diambil dari ahli kitab. Oleh karena itu, ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd tidak menyukainya.”²⁴⁹

²⁴⁴ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, 34-35.

²⁴⁶ Ibn Sa'ad , *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. II, 117, al-Dzahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, Vol. II, 313.

²⁴⁸ Al-Dzahabī, *Tadzkirah al-Huffādz*, Vol. I, 5.

[illegible]

Imtiyāz Ahmad berkesimpulan bahwa kodifikasi Ḥadith secara tertulis dimulai sejak masa Nabi berdasarkan penelitiannya terhadap dokumen-dokumen awal Ḥadith.²⁵¹ Nabia Abbott setelah menguji sejumlah papirus mengenai Ḥadith berkesimpulan bahwa Ḥadith telah dicatat sejak periode Nabi.²⁵² Fuad Sezgir setelah meneliti secara kritis naskah-naskah Ḥadith dari abad ke-1 H sampai abad ke-4 H berketetapan bahwa Ḥadith telah dicatat sejak periode Nabi.²⁵³

Menurut Abū Shuhbah, kegiatan kodifikasi Ḥadīth yang bersifat umum belum dilaksanakan selama periode Nabi,²⁵⁴ tetapi yang bersifat khusus justru telah dimulai sejak periode Nabi.²⁵⁵ Sejumlah ulama Ḥadīth belakangan mengamini teori ini bahwa Ḥadīth mulai dicatat dan dihimpun sejak periode

²⁵⁵ Muḥammad bin Muḥammad Abū Ṣūbhah, *Diḡā' 'an al-Sunnah wa Rad al-Shubuhāt al-Mustashriqīn wa al-Kātib al-Mu'āsirīn* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, t.th), 23.

Dalam *Tajāfā al-Riwāyah ‘an Aḥl al-Ra’yī wa Aḥl al-Bayt*, Maḥmūd Abū Rayyāh menyatakan bahwa al-Bukhārī tidak meriwayatkan Ḥadīth dari kalangan *aḥl al-ra’yī* dan dari kalangan *aḥl al-bayt*.²⁶² Ia menvonis al-Bukhārī tidak mengambil hukum dan tidak meriwayatkan Ḥadīth satupun dari kalangan *aḥl al-bayt* tetapi malah meriwayatkan dari perawi Khawārij yang sangat membenci *aḥl*

²⁶² Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Kitāb al-Jarh wa Ta'dīl*, tahqīq wa ta'līq Muḥammad 'Abd al-Hakīm al-Qādī (Kairo: Dār al-Hadīth, 1383/1964), 34.

Kenyataan al-Bukhārī tidak mengeluarkan Ḥadīth dari jalur Ja‘far al-Ṣādiq tidak mengurangi penilaian al-Bukhārī terhadap Ja‘far al-Ṣādiq. Al-Bukhārī tidak meriwayatkan Ḥadīth dari al-Shāfi‘ī dan Aḥmad bin Ḥanbal harus difahami dengan kesimpulan yang sama yang berarti al-Bukhārī bukan tidak suka dengan al-Shāfi‘ī dan Aḥmad bin Ḥanbal.²⁶⁶ Realita ini disebabkan adanya

²⁶⁶ Abū Muḥammad ‘Abd al-Mālik bin Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, taḥqīq wa ta’līq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmīrī, Vol. I (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1410/1990), iv, Muḥammad bin Muḥammad Abū Ṣuhbah, *al-Sīrah al-Nabawiyyah fī ‘Daw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah: Dirāsah Muḥarrarah Jāma’āt baina ‘Aṣālah al-Qadīm wa Jiddah al-Hadīth*, Vol. I (Damascus: Dār al-Qalam, 1412/1992), 11.

perbedaan kaidah antara syarat ahli fiqh dan ahli Ḥadīth.²⁶⁷ Maka dari itu, kesimpulan Maḥmūd Abū Rayah harus disangsikan.

Data menunjukkan bahwa al-Bukhārī meriwayatkan banyak jalur Ḥadīth dari *aḥl al-bayt*, seperti: ‘Alī bin Abū Ṭālib,²⁶⁸ Ja’far al-Ṣādiq,²⁶⁹ Zayn al-‘Ābidīn ‘Alī bin al-Ḥusayn bin Abū Ṭālib (kakek Ja’far al-Ṣādiq),²⁷⁰ al-Ḥusayn bin Muḥammad bin ‘Amrū bin al-Ḥasan bin ‘Alī bin Abū Ṭālib,²⁷¹ Muḥammad bin ‘Alī bin Abū Ṭālib yang lebih populer dengan Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah,²⁷² al-Ḥasan bin Muḥammad bin ‘Alī bin Abū Ṭālib.²⁷³

Dalam *Aḥādith al-Bukhārī wa Ḥukm man Ankara Minhā* Maḥmūd Abū Rayyah menyatakan bahwa menolak keṣaḥiḥan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak bisa dihukumi kafir. Al-Bukhārī tidak *ma'sūm* dan Ḥadithnya tidak terlepas dari kesalahan. Ia melegitimasi otoritas dua pernyataan Rashīd Riḍā. *Pertama, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memiliki kedudukan tinggi dan semua ulama sepakat akan keautentikannya, tetapi ia tidak luput dari kritik. *Kedua*, adanya indikasi Ḥadith palsu yang termuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* seperti yang diindikasikan al-Jaṣṣās dari kalangan ulama klasik dan Muhammad ‘Abduh dari kalangan ulama modern karena bertentangan dengan al-Qur’ān.²⁷⁴

²⁶⁷ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Vol. I, 212, Al-Dzahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, Vol. VIII, 535, 537, al-Dzahabī, *Mizān al-I'tidāl*, Vol. III, 513.

²⁶⁸ *Sahīh al-Bukhārī*, hadīth no. 2375, 2089, 1127

²⁶⁹ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīth no. 252 dari Abū Ishāq, no. 255 dari Makhūl bin Rashīd, no. 256 dari Ma'mar bin Yaḥyā, no. 2296 dari Amrū bin Dīnār, no. 6586 dari al-Zuhri.

²⁷⁰ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīth no. 2089, 2038, 2035, 1588, 1127, 926 dari al-Zuhrī, no. 6715 dari Zayd bin Aslam, no. 1563 dari jalur Shu'bah dari Hakam dari Marwān bin al-Hakam.

²⁷¹ *Sahīh al-Bukhārī*, hadīth no. 1946, 565, 560.

²⁷² Ibid, hadīth no. 3671, 3112, 178, 132.

²⁷³ Ibid, ḥadīth no. 4890, 4274, 4216, 3007.

²⁷⁴ Muhammad Rāshid Ridā, *al-Manār*, Vol. XXIX (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1366/1947), 104-105.

Klaim Abū Rayah tidak mengakui *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai kitab Ḥadīth paling ṣaḥīḥ dan autentik setelah al-Qurʿan pada dasarnya berseberangan dengan pendapat mayoritas ulama seperti Ibn Ṣalāḥ,²⁷⁵ Badr al-Dīn al-ʿAynī,²⁷⁶ al-Dzahabī,²⁷⁷ al-Shawkānī,²⁷⁸ dan Wali Allāh al-Dahlawī²⁷⁹ sebagaimana telah penulis paparkan dalam bab III.

Menurut Jum'ah Fathī 'Abd al-Ḥalīm, klaim Abū Rayah bahwa Ḥadīth yang diriwayatkan al-Bukhārī berbeda beda jumlahnya perlu ditinjau dari dua hal. *Pertama*, dari para perawi pada tiap tingkatan yang menyebabkan terjadinya perbedaan jumlah periwayatannya. *Kedua*, dari apa yang diriwayatkan secara

²⁷⁶ Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd al-‘Aynī, *Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad Maḥmūd ‘Umar, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421), 5.

²⁷⁸ Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Nayl al-Awṭār Sharh Muntaqā al-Akhbār*, taḥqīq wa ta’līq Rāid bin Shabrī bin Abū ‘Ulfat, Vol. I (Yordania: Dār al-Afkāe al-Dawliyyah, 1420/1998), 22.

²⁸⁰ Abū Bakr al-Hāzimī, *Shurūt al-ʿAʿimmah al-Khamsah*, 58-59, Abū ʿAlī al-Jayyānī al-Ghasānī, *al-Tanbīh ʿalā al-Awhām al-Wāqīʾah fī Musnad al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, taḥqīq wa taʿlīq Muḥammad Abū al-Faḍl (Mesir: Matbaʾah al-Najāh al-Jadīdah, 1419/1998), 21-22.

dengan sanad Abū Dzar al-Harawī,²⁸⁴ dan Abū al-Ḥusayn ‘Abd al-Malik bin al-Ḥusayn al-Kāzarūnī dengan sanad Ibn Naqtah.²⁸⁵

Burhān al-Dīn al-Abnāsī memberikan komentar terhadap jumlah Ḥadīth al-Nasafī dan al-Firabrī,²⁸⁶ sebagaimana Ibn Ṣalāḥ,²⁸⁷ al-‘Irāqī,²⁸⁸ al-Sakhāwī,²⁸⁹ Zakariyyā al-Anṣārī,²⁹⁰ yang menunjukkan bahwa riwayat al-Firabrī lebih lengkap dan lebih sempurna dibanding riwayat Ḥammād bin Shākir dengan 200 Ḥadīth. Demikian pula riwayat al-Firabrī lebih lengkap dari Ma‘qil al-Nasafī dengan 300 Ḥadīth.

Abū al-Walīd al-Bājī menunjukkan orisinilitas riwayat al-Firabrī dengan menyatakan bahwa nuskahnya asli seperti nuskahnya al-Bukhārī dengan sanad Abū Dzar bin Aḥmad al-Harawī, dari Abū Ishāq al-Mustamlī bin Aḥmad, dari Muhammad bin Yūsūf bin Matar al-Firabrī.²⁹¹ Riwayat ini dinukil oleh Ibn Hajar

²⁸⁴ Muhib al-Dīn bin ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin Rashīd al-Sabṭī al-Andalusī Al-Fahdī, *Ifādah al-Naṣīh bi al-Ta’rīf bi Sanad al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad Habib bin al-Haujah (Tunis: Matba’ah al-‘Atīqah, 1413/1993), 126.

²⁸⁵ Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abd al-Ghanī bin Naqṭah, *al-Taḡyīd li Ma‘rifah Ruwāt al-Sunan wa al-Masānid*, taḥqīq wa ta‘līq Kamāl Abū Yūsuf al-Hūt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408/1988), 126.

²⁸⁶ Burhān al-Dīn al-Abnāsī, *al-Shadzā al-Fayāh min ‘Ulūm Ibn Ṣalāh*, tahqīq wa ta’līq Ṣalāh Fathī Hillāl, Vol. I (Riyadh: Maktabah al-Rush wa Shirkah al-Riyādh, 1418/1998), 90.

²⁸⁷ Ibn al-Ṣalāh, *Maʿrifat Anwāʾ ʿUlūm al-Hadīth*, 317-318.

²⁸⁸ Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahīm bin al-Husayn al-‘Irāqī, *Fath al-Mughīth Sharh Alfiyah al-Hadīth*, taḥqīq Maḥmūd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Rabī‘ (Beirut: Maktabah ‘Alam al-Kutub li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1408/1988), 16.

²⁸⁹ Shams al-Dīn Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhawī, *Fath al-Mughūth Sharh Alfiyah al-Hadīth li al-‘Irāqī*, taḥqīq ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān al-Khudair dan Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Fahaid ‘Alī Fahaid, Vol. I (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.th), 32.

²⁹⁰ Aḥmad bin ‘Abd Allāh Aḥmad bin Ishāq bin Mahrān Zakariyā al-Anṣārī, *Fath al-Bāqī bi Sharh Alfiyah al-Hadīth li al-‘Irāqī*, taḥqīq Ḥāfidz Thanā’ Allāh al-Zāhidī, Vol. I (Saudi Arabia: Dar ibn Hazm li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1420/1999), 60.

²⁹¹ Abū Walīd Sulaymān bin Khalaf bin Ayyūb al-Bājī, *al-Ta'dīl wa al-Tajrīh Liman Kharraj 'Anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi'* *al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad al-Bazzār, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403/1983), 310.

bahwa seluruh Ḥadīth yang dikritik al-Dāruqūṭnī tidak terdapat *illat qāḍīhah* yang bisa menda'īfkan keṣahīḥan Ḥadīth al-Bukhārī, bahkan mayoritas klaim itu dapat dijawab dengan argumentasi yang jelas dan klaim cacat itu tertolak.³⁰³

Berkaitan *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*,³⁰⁴ al-Dzahabī menyatakan bahwa dalam kitab tersebut terdapat banyak Ḥadīth yang sesuai kriteria al-Bukhārī dan Muslim atau salah satunya. Jumlahnya sekitar separuh isi kitab. Seperempatnya memiliki sanad ṣaḥīḥ, sedangkan seperempat lagi merupakan Ḥadīth munkar, dan sebagian lagi palsu. Hal itu disebabkan al-Ḥākim menulis kitabnya pada akhir masa hidupnya di saat sudah mulai agak pelupa. Meski al-Dzahabī membuat ringkasan kitab al-Ḥākim, tetapi al-Dzahabī menyayangkan dan berkata: “Akan lebih baik seandainya al-Ḥākim tidak menyusunnya.”³⁰⁵

Ibn Hajar al-‘Asqalānī menyatakan: “al-Ḥākim bersikap *tasāhul*, ia mengkonsep kitab tersebut untuk diralat kemudian, tetapi al-Ḥākim meninggal sebelum sempat meralat dan membetulkannya.” Banyak periwayat Ḥadīth yang berkata: “Sesungguhnya sikap al-Ḥākim yang menyendiri dari para Imam Ḥadīth dalam menṣaḥīḥkan suatu Ḥadīth perlu dikaji, sehingga dapat diketahui mana yang ṣaḥīḥ, ḥasan, dan *ḍa‘īf*.”³⁰⁶

³⁰³ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Hadī al-Sārī*, 402.

³⁰⁴ Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, 409, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥaynī*, taḥqīq wa ta’līq Abū ‘Abd Allāh al-Muqbil al-Ḥādī Vol. I (Kairo: Dār al-Haramayni li al-Nasr wa al-Tawzī’, 1417/1997), 10.

³⁰⁵ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Utmān al-Dzahabī, *Talkhīṣ al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, taḥqīq Abū ‘Abd al-Raḥmān Muslim, Vol. I (India: Dāirah al-Ma‘ārif al-Nidzāmiyyah al-Kāinah, 1341/1898), 8-9, al-Dzahabī, *Siyār A‘lām al-Nubalā’*, Vol. XVII, 176, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Utmān Al-Dzahabī, *Tarikh al-Islam*, taḥqīq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmīrī, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1403/1983), 307.

³⁰⁶ Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khūlī, *Miftāḥ al-Sunnah aw Tārīkh Funūn al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1351/1932), 98.

Sampai tahap ini, jika tahap eksternalisasi Berger menunjukkan manusia sebagai aktor dalam dunianya, maka tahap objektivasi Berger menunjukkan faktisitas dunia sosial yang otonom terhadap manusia. Dualitas tatanan sosial kemudian disintesiskan Berger secara cemerlang dalam tahap internalisasi. Pada tahap internalisasi Berger menunjukkan dunia sosial objektif dan otonom terhadap manusia, kemudian diambil-alih manusia. Manusia cenderung bersifat adaptif, selanjutnya membuka kemungkinan bagi transformasi tatanan yang tadinya objektif dan otonom terhadap manusia menjadi tatanan yang bersifat subjektif. Di titik inilah triad dialektika Berger menemukan momentumnya yang penting dalam problem dualisme manusia dan struktur dunia sosial yang menjadi kontroversial dalam wacana sosiologi modern dan kontemporer.

³⁰⁷ ‘Abd al-Raḥmān al-Ma‘lamī al-Yamānī, *al-Anwār al-Kāshifah limā fī Kitāb Aḍwā* ‘alā al-Sunnah min al-Zulal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah (Beirut: Mathbū‘āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996), 34.

[illegible]

Para ulama berpandangan bahwa redefinisi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah bersifat sempit secara substantif pada awal perkembangan Islam, tanpa melihat perkembangan proses dan esensi Sunnah yang disampaikan dan

Kedua, delegitimasi Sunnah. Delegitimasi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah dibangun atas dasar tiga pijakan pokok, yaitu: Sunnah bukan wahyu, Sunnah bukan hujjah, dan Sunnah bukan sebagai shari‘at. Jika berfungsi sebagai tambahan terhadap al-Qur’an, maka Sunnah tidak bisa dianggap hukum dalam proses legislasi. Selain itu, perkataan Rasul hanyalah pendapat Rasul semata, tidak termasuk taklīf. Para Rasul hanya ma‘ṣūm dalam tablīgh al-risālah tetapi tidak ma‘ṣūm dalam tablīgh ghair al-risālah. Posisi sunnah irshādiyyah hanya pada hukum mubah yang tidak masuk dalam tashrī‘ dan sumber tashrī‘.

kan hujjah, dan Sunnah bukan sebagai tambahan terhadap al-Qur'an, maka Sunnah dalam proses legislasi. Selain itu, perkataan Rasulullah, tidak termasuk *taklīf*. Para Rasul hanya menetapkan tidak *ma'ṣūm* dalam *tabligh ghair al-maklūf* hanya pada hukum mubah yang tidak memuat *ḥrī'*. Para ulama berpandangan bahwa hukum shari'at dari Allah. Berkaitan dengan perbuatan mukallaf, pilihan, anjuran untuk tidak melakukan, atau berbuat atau tidak berbuat. Hukum shari'at tidak

Ketiga, rekonstruksi metodologis kodifikasi Ḥadīth. Pijakan dasar Maḥmūd Abū Rayyāh adalah Ḥadīth larangan kodifikasi Ḥadīth. Secara garis besar dikategorikan dalam dua tingkatan, yaitu: larangan Rasul sendiri berdasarkan Ḥadīth Abī Sa‘īd al-Khudrī yang diriwayatkan Muslim, al-Dāmirī, al-Tirmīdzī, dan al-Nasā‘ī, dan konteks ‘*amal mutawātir*’ sahabat yang melarang kodifikasi Ḥadīth setelah wafatnya Rasul berdasarkan *Marāsīl Ibn Abī Malīkah*, riwayat al-Bayhaqī, riwayat Yahyā bin Ja‘dah, riwayat Ibn Sa‘ad dari ‘Abd Allāh bin al-A‘lā’, riwayat ‘Abd al-Muṭṭalib bin ‘Abd Allāh, riwayat Jābir bin ‘Abd Allāh, dan riwayat Aswad bin Hilāl. Dengan riwayat ini, pendapat yang menyatakan bahwa para sahabat mentransmisikan Ḥadīth pada masanya dengan sendirinya tertolak.

Para Ulama berpandangan bahwa Ḥadīth larangan menasakh Ḥadīth perintah terkesan tidak mendalami ilmu uṣūl fiqh, ilmu Ḥadīth *dirāyah* dan *riwāyah*. Ḥadīth Abū Shāh jelas terjadi belakangan saat penaklukan Makkah. Selain itu, kualitas Ḥadīth perintah lebih ṣaḥīḥ sebagaimana riwayat al-Bukhārī. Tidak ada satu Ḥadīth ṣaḥīḥ yang melarang penulisan Ḥadīth kecuali Ḥadīth Abū Sa‘īd al-Khudrī yang masih dipersoalkan.

Dalam konteks *‘amal mutawātir* sahabat yang melarang keras kodifikasi Hadith seperti Abū Bakar al-Ṣiddīq, ‘Umar bin Khaṭṭāb, ‘Alī bin Abī Ṭālib, Zayd bin Thābit dan ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd. Menurut al-Dzahabī, riwayat ini tidak sahīḥ, dalam sanadnya terdapat ‘Ālī bin Ṣāliḥ yang tidak diketahui identitasnya. Al-Mu‘allimī al-Yamānī juga menambahkan bahwa sanadnya terdapat orang-orang yang masih perlu ditinjau kembali.

Keempat, kritik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Maḥmūd Abū Rayyah menyatakan bahwa al-Bukhārī meninggal sebelum menyelesaikan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berdasarkan riwayat Ibn al-Ḥajar al-‘Asqalānī, Abū al-Walīd al-Bājī Abū Muḥammad al-Sarkhasī, Abū al-Haytham al-Kushmīhanī, dan riwayat Abū Zayd al-Marwazī. Dalam pandangan Muwaffiq bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Qādir, asumsi Maḥmūd Abū Rayyah adalah asumsi yang lemah. Aḥmad al-Mustamlī termasuk salah seorang dari tujuh perawi tingkat ketiga yang meriwayatkan dari perawi tingkat kedua.

al-Firabrī lebih lengkap dan lebih sempurna dibanding riwayat Ḥammād bin Shākir dengan 200 Ḥadith. Demikian pula riwayat al-Firabrī lebih lengkap dari Ma‘qil al-Nasafī dengan 300 Ḥadith. Selain itu, kitab-kitab *Tarājim* tidak ada yang menyebutkan tahun berapa Ḥammād bin Shākir mendengarkan Ḥadith al-Bukhārī. Data yang ada hanya menyatakan bahwa riwayat Ḥammād bin Shākir kurang 200 Ḥadith dibanding riwayat al-Firabrī. Riwayat Ḥammād bin Shākir tidak sampai pada kita karena tidak ditemukannya naskah asli Ḥammād bin Shākir.

Maḥmūd Abū Rayyah menyatakan bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memuat Ḥadīth kontradiktif, baik secara makna maupun antara satu Ḥadīth dengan Ḥadīth lainnya. Dalam sanad al-Bukhārī terdapat 80 rawi tidak *thiqah* yang mendapat sorotan kritik sebagaimana pendapat Aḥmad Amīn. Para ulama dan para peneliti Ḥadīth sepakat bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* seluruhnya berkualitas ṣaḥīḥ. Tidak ada satupun yang *ḍa'īf*. Ḥadīth yang dikritik al-Dāruqutnī adalah penurunan standar keṣaḥīḥan Ḥadīth menurut standar al-Bukhārī. Keṣaḥīḥan Ḥadīth yang dikritik al-Dāruqutnī mayoritas klaim dapat dijawab dengan argumentasi yang jelas dan klaim cacat itu tertolak. Demikian pula dengan *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* kitab karya al-Ḥākim

2. Struktur rasionalitas yang digunakan Maḥmūd Abū Rayyah adalah teologis Hegelian dan taktik kritik Nietzschean melalui pengajuan *difference*. Memulai dari masa kini, bergerak mundur ke masa lalu sampai perbedaan ditemukan, bergerak maju kembali menelusuri proses transformasi dan berusaha mempertahankannya baik berkesinambungan dengan sebelumnya maupun

ketidaksinambungan. Analisis genealogisnya berusaha membangun dan mempertahankan singularitas peristiwa, meninggalkan peristiwa spektakuler yang diabaikan serta keseluruhan fenomena yang sering ditolak sebagai sejarah.

Teori persatuan hal-hal yang bertentangan (*the theory of the union of opposites*) Hegel digunakan Mahmūd Abū Rayyah dalam rangka melengkapi konsep tesis dan antitesis agar tercipta konsep baru yang lebih ideal tanpa meniadakan tesis maupun antitesis yang memiliki kebenaran masing-masing kemudian diangkat menjadi kebenaran yang lebih tinggi.

Tesis dan antitesis redefinisi Sunnah para ahli Ḥadīth, ahli Fiqh, dan ahli Uṣūl disintesis. Sintesis redefinisi Sunnah hanya sebatas praktek kehidupan Nabi bertitik tolak pada Sunnah praktek shari‘at Allah yang harus dilakukan Nabi sesuai dengan al-Qur‘an secara *mutawātir ‘amalī* berimplikasi pada Sunnah tidak memasukkan segala perkataan dan ketetapan Nabi sebagaimana definisi mayoritas ulama.

Tesis dan antitesis apakah Sunnah dapat menentukan hukum atas al-Qur'an disintesiskan Maḥmūd Abū Rayyāh. Apa yang diungkap dalam Sunnah itulah yang dimaksud al-Qur'an. Sunnah hanya penjelas makna hukum al-Qur'an seperti yang ditunjukkan al-Qur'an. Sunnah tidak sama dengan al-Qur'an, baik dalam kedudukan dan tingkatannya. Al-Qur'an sudah jelas, maka al-Qur'an tidak perlu dijelaskan.

Tesis dan antitesis Ḥadīth perintah dan Ḥadīth larangan disintesisan Mahmūd Abū Rayyah. Kodifikasi Ḥadīth harus sesuai dengan Kodifikasi al-

Tesis dan anti tesis keşahihan *Şahīḥ al-Bukhārī* baik dari sisi sanad maupun matan disintesiskan Maḥmūd Abū Rayyah. Meski *Şahīḥ al-Bukhārī* memiliki kedudukan tinggi dan semua ulama sepakat akan keautentikannya, tetapi ia tidak luput dari kritik serta adanya indikasi Ḥadīth palsu seperti yang diindikasikan ulama klasik dan ulama modern.

- Dalam konteks budaya intelektual, lahir empat kelompok intelektual. *Pertama*, kelompok intelektual yang menginginkan perubahan masyarakat Arab secara fundamental. Pandangan agama harus dihilangkan dan diganti pemikiran sekuler yang berpijak pada rasionalisme, ilmu pengetahuan, dan ekonomi sosialis. *Kedua*, kelompok intelektual yang menilai kebudayaan Arab tradisional masih sesuai dengan era modern jika diinterpretasikan dan

dipahami secara baik dengan melihat kebutuhan modern atas dasar pengalaman negara-negara Barat. *Ketiga*, kelompok intelektual yang memperhatikan pada aspek-aspek agama dalam kebudayaan Arab sebagai elemen prinsipil. *Keempat*, kelompok intelektual pragmatis dalam melihat peran agama dan lebih menonjolkan rasa persatuan nasional.

Dalam konteks studi Ḥadīth di Mesir lahir empat aliran, yaitu: aliran Jumhur ahli Ḥadīth, aliran salafī, aliran rasionalis, dan aliran inkar Sunnah. Dekonstruksi dan rekonstruksi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah terpengaruh *role specific knowledge* aliran rasionalis dalam membangun struktur rasionalitasnya dan aliran inkar Sunnah dalam membangun kembali kenyataan baru (*de novo*). Redefinisi Sunnahnya terpengaruh pemikiran Ṣubhī Maṣṣūr, delegitimasi Sunnahnya terpengaruh pemikiran Ṣubhī Maṣṣūr, Kassem Ahmad, dan Tawfīq Ṣidqī, dan Rekonstruksi metodologis kodifikasi Ḥadīthnya terpengaruh pemikiran Ṣubhī Maṣṣūr, Muṣṭafā Maḥmūd, dan Tawfīq Ṣidqī.

4. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan Berger, selalu ada dialektika diri dengan dunia sosio-kultural. Dialektika berlangsung dalam proses tiga momen simultan, eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi Maḥmūd Abū Rayyāh memiliki karakter *sui generis* sebagai perlawanan terhadap mayoritas ulama yang cenderung bersikap *reserve* dalam pengembangan studi Sunnah. Rekonstruksi Sunnahnya diarahkan kepada eliminasi studi Sunnah yang lebih tunduk kepada aturan fiqh yang diturunkan dari Ḥadīth dibanding Ḥadīth sendiri tanpa mempertanyakan otentitas perkataan yang diatributkan kepada

Proses internalisasi dan transformasi Maḥmūd Abū Rayyāh ke dalam struktur kesadaran subjektif melahirkan definisi-definisi tandingan sebagai cermin tidak adanya hubungan simetri antara kenyataan objektif dan subjektif. Rekonstruksi Sunnahnya membawa perubahan definisi tentang kenyataan dari kerangka sakral kepada kerangka rasional yang merefleksikan runtuhnya struktur rasionalitas dunia sosial yang bersifat parokhial dengan aspek sekularisasi dan pluralitas. Pluralistik cenderung menjerumuskan agama ke dalam krisis kredibilitas, menjadikannya sulit mempertahankan dan

Berdasarkan perspektif triad dialektika Berger yang menemukan momentum penting dalam problem dualisme manusia dan struktur dunia sosial yang menjadi kontroversial dalam wacana sosiologi modern dan kontemporer menunjukkan bahwa dua asumsi ini mendasari tingginya tingkat anomitas pola hubungan manusia dan dunianya. Selalu ada kemungkinan dekonstruksi bagi tatanan yang ada. Dekonstruksi dan rekonstruksi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyāh membawa perubahan definisi tentang kenyataan dari kerangka sakral kepada kerangka rasional dengan aspek sekularisasi dan pluralitas yang cenderung menjerumuskan agama ke dalam krisis kredibilitas sebagai universum simbolik. Legitimasi agama hanya sebagai ornamen yang tidak memiliki realitas sosial, karena kandungan religius menjadi tunduk pada mode.

[illegible]

325

Dualitas tatanan ini dapat disintesiskan dengan dialektika simentris. Keduanya mengakui Sunnah sebagai sumber hukum otoritatif secara substantif dan praktis. Perbedaan transformasinya hanya pada Sunnah formalitas dan teoritis yang bersifat *ijtihādī*. Keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan yang perlu disikapi secara moderat. Hendaknya ada langkah kongret dalam dialektika selanjutnya dalam merekonstruksi studi Sunnah, baik dalam buku-buku induk Sunnah maupun lainnya hingga terkonstruksi struktur rasionalitas yang objektif, suatu pendekatan baru yang dapat membawa Timur dan Barat dalam dialog yang bermakna dan terlibat dalam proyek bersama.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian ini hanya penelitian perspektif sosiologi pengetahuan Berger yang menunjukkan adanya dialektika diri dengan dunia sosio-kultural dengan tiga momen simultannya: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi, namun belum menyentuh wilayah gagasan yang lahir dari dialektika internal yang tidak lepas dari sejarah yang mewarnai, perkembangan intelektualitas secara metodologis dalam analisa gagasan, epistemologis pengetahuan sebagai teori penentu eksistensi pemikiran aktual bahwa sejarah telah bertransformasi menjadi sebuah kesadaran hingga lahir gagasan dalam suatu masyarakat.

Penelitian ini juga belum mengkaji perspektif sosiologi pengetahuan lain seperti teori ideologi Marx bahwa lapisan sosial dan kelas-kelas sosial

Penelitian ini masih menyisakan beberapa persoalan yang patut dikaji dan ditindaklanjuti. Studi rekonstruksi Sunnah dengan pendekatan sosiologi pengetahuan diharapkan dapat dilakukan lebih banyak lagi dengan mengambil topik aktual sebagai sumbangan ilmiah-akademik baru. Pendekatan sosiologi pengetahuan memberikan horizon yang lebih luas dalam memahami seluk-beluk suatu ilmu atau pengetahuan.

Kajian terhadap rekonstruksi Sunnah Maḥmūd Abū Rayyah yang diklaim Mustafā al-Ṣibā'ī semu ilmiah (*pseudo scientific*) sebagai konstruksi dari kutipan lima sumber referensi yang berbeda, yaitu: pendapat imam Mu'tazilah, pendapat ulama Shi'ah ekstrem, sebelas karya orientalis, hikayat dan buku sastra yang penulisnya diragukan kejujurannya belum memperoleh kajian yang komprehensif dalam penelitian ini. Begitu pula konstruksi redefinisi Sunnahnya yang tidak fair, mengutip pendapat Rashīd Ridā tanpa memberitahukan

Kajian terhadap reposisi Sunnah formalitas sebagai sumber otoritatif ketiga, diklaim ‘Abd al-Rahman al-Ma‘lamī al-Yamānī sebagai kutipan yang ia kaburkan, khususnya al-Ghazālī dengan karyanya *al-Qisṭāt al-Mustaqīm* dan al-Shātibī dengan karyanya *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī‘ah* padahal penulisnya berkesimpulan dengan kesimpulan yang berbeda, distingsi *sunnah tashrī‘iyyah* dan *sunnah irshādiyyah* yang diklaim Fathī ‘Abd al-Karīm tidak eksplisit walau secara implisit menginspirasi ulama berikutnya membuat distingsi *sunnah tashrī‘iyyah* dan *sunnah ghair tashrī‘iyyah*, *sunnah muttaṣilah* dan *sunnah munfaṣilah* yang masih polemetis dengan munculnya varian definisi dan tidak ada pedoman rambu yang jelas, perlu dikaji dan dikembangkan dengan perspektif sosiologi pengetahuan lain.

[illegible]

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1364.
- ‘Abd al-Ḥalīm, ‘Abd al-Ghaffār, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduḥ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah Dār al-Anshārī, 1399/1979.
- ‘Abd al-Ḥalīm, Jum‘ah Fathī, *Riwāyāt al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa Nuskhahu: Dirāsāt Nadzariyyah Taṭbīqiyyah*, Vol. I, Qatar: Dār al-Falāḥ li Bath al-‘Ilmī wa Taḥqīq al-Turāth, 1434/2013.
- ‘Abd al-Khālīq, ‘Abd al-Ghanī, *Ḥujjiyyah al-Sunnah*, Washington: *al-Ma‘had al-Alamy li al-Fikr al-Islāmī*, 1998.
- ‘Abd al-Laṭīf, ‘Abd al-Mawjūd Muḥammad, *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Du‘āt al-Fitnah wa Ad‘iyā’ al-‘Ilm*, Mesir: Dār al-Ṭibah li al-Nasr wa al-Tawzī‘, 1322/1991.
- ‘Abd al-Laṭīf, ‘Abd al-Mawjūd Muḥammad, *Kashf al-Lithām ‘an Asrār Takhrīj Aḥādīth Sayyid al-Anām*, Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyah, 1404/1984.
- ‘Abd al-Muṭṭalib, Rif‘āt Fawzī, *Tawthīq al-Sunnāt fī al-Qarn al-Thānī al-Hijrī: Usūsuh wa Ittijāhātuh*, Mesir: Maṭba‘ah al-Khanjī, 1400/1981.
- ‘Abd al-Qādir, bin ‘Abd al-Muhdī, *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1428/2007.
- ‘Abd al-Qādir, Muwaffiq bin ‘Abd Allāh bin, *Ikhtilāfāt al-Riwāyāt wa Atharuh fī Tawthīq al-Nuṣūṣ wa Ḍabṭihā*, dalam *Majalah al-Dār‘iyyah*, Riyāḍ, Vol. VII, Bulan Shawwal 1420 H.
-, *Tawthīq al-Nuṣūṣ wa Ḍabṭihā ‘Inda al-Muḥaddithīn*, Riyāḍ: Dār al-Makkiyyah, 1426/2005.
- ‘Abd al-Raḥīm, Aḥmad Qushtī, *Ḥujjiyyah al-Dalīl al-Naqlī bayn al-Mu‘tazilah wa al-Ashā‘irah*, Mesir: Maṭba‘ah Jāmi‘ah Dār al-‘Ulūm al-Qāhirah, 1419/1998.
-, *Manāḥij al-Istidlāl ‘alā Masāil al-‘Aqidah al-Islāmiyyah bi Miṣr fī ‘Aṣr al-Ḥadīth*, Mesir: Maṭba‘ah Jāmi‘ah Dār al-‘Ulūm al-Qāhirah, 1418/1998.
- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukmī*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1962.

- ‘Abduh, Muḥammad, *al-A‘māl al-Kāmilah*, taḥqīq Muḥammad Imārah, Vol. I, Beirut: Dār al-Shurūq, 1413/1993.
- ‘Ainī (al), Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd, ‘*Umdah al-Qārī*’ *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta‘līq Muḥammad Maḥmūd ‘Umar, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421.
- ‘Ajāj al-Khatīb, Muḥammad, *Abū Hurayrah Rāwiyah al-Islām*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1402/1982.
-, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1408/1988.
-, *al-Mukhtaṣar al-Wajīz fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1391/1971.
-, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1391/1971.
- ‘Ajlūnī (al), Ismā‘īl al-Shāfi‘ī al-Shāfi‘ī, *Kashf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās ‘Ammā Ishtahar min al-Aḥādīth ‘alā Alsinat al-Nās*, Vol. IV, Kairo: Maktabah al-Madbūlī al-Ṣaghīr, 1414/1993.
- ‘Āmilī (al), al-Sayyid Ja‘far Murtaḍā, *al-Ṣaḥīḥ min Ṣīrah al-Nabī al-A‘ẓam*, Vol. IV, Beirut: Dār al-Sīrah, t.th.
- ‘Āmirī (al), Muṣṭafā Qushayr, *Kitāb ‘Alī ‘Alayh al-Salām wa al-Tadwīn al-Mubakkir li sunnāt al-Nabawiyyah al-Sharīfah*, t.t: Rābiṭah al-Thaqāfāt wa al-‘Alāqāt al-Islāmiyyah, 1417/1996.
- ‘Aṣbahānī (al), Aḥmad bin ‘Abd Allāh Aḥmad bin Ishāq bin Mahrān, *Ma‘rifat al-Sahābah*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin Yūsuf al-‘Azīzī, Vol. V, Saudi Arabia: Dār al-Wathan li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1419/1997.
- ‘Aṣbahānī (al), Fath Allāh al-Namāzī, *al-Qawl al-Ṣarrāḥ fī al-Bukhārī wa Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq Husayn al-Harsāwī, Qam: Maktabah al-I’timād li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1419/1997.
- ‘Askarī (al), Ḥasan bin ‘Abd Allāh bin Sa‘ad, *Tashīfāt al-Muḥaddīthīn*, taḥqīq Maḥmūd ‘Abd Allāh al-Mayrah, Vol. I, Mesir: Maktabah al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah, 1421/2001.
- ‘Atṭār (al), Rashīd al-Dīn ‘Abd al-Ḥusayn Yaḥyā bin ‘Alī al-Rashīd, *al-Fawāid al-Majmū‘ah fī Sha’n mā Waqa’ fī Muslim min Aḥādīth al-Maqṭū‘ah*, taḥqīq ‘Abd Allāh ‘Alī Ḥumayd, Saudi Arabia: Maktabah al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah, 1421/2001.
- ‘Azami, Muḥammad Muṣṭafā, *Studies in Early Ḥadīth Literature*, Indianapolis: American Truhs Publication, 1969.

- ‘Abbād (al), ‘Abd al-Muhsin, *Iṭāf al-‘Ābid bi Fawāid Durūs al-Shaykh ‘Abd al-Muhsin bin Hamad al-‘Abbād*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-‘Umaysān, Madinah: Dār al-Imām Aḥmad, 1425.
- ‘Aḍlābī (al), al-Sharīf Maṣṣūr bin ‘Aun, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Basā’ir al-Islāmiyyah, 2001.
- A’zamī (al), Muḥammad Mustāfā, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh*, al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ūdiyyah: Wizārah al-Ta’līm al-‘Ālī Jāmi‘ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009.
-, *Manhaj al-Naqd ‘Inda al-Muḥaddithīn: Nash’atuh wa Tārīkhuh*, Riyādh: Maktabah al-Kauthar, 1410/1990.
- Abbott, Nabia, Ḥadīth Literature, Collection and Transmission of Ḥadīth, dalam A.F.L. Beeston and Others (eds.) *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
-, *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition*, Chicago: The University of Chicago press, 1967.
- Abdullah, Amin, Agama, Kebenaran dan Relativitas, dalam pengantar Gregory Baum, *Agama Dalam Bayang-bayang Relativisme*, terj. Achmad Murtajbil Chaeri dan Masyhuri Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abnāsī (al), Burhān al-Dīn, *al-Shadzā al-Fayāh min ‘Ulūm Ibn Ṣalāh*, taḥqīq wa ta’līq Ṣalāh Fathī Hillāl, Vol. I, Riyādh: Maktabah al-Rush wa Shirkah al-Riyādh, 1418/1998.
- Abū Dāwud, Sulaymān bin al-Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwud*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad Shu‘aib al-Arnaūd dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balbalī, Vol. V, Saudi ‘Arabiyyah: Dār al-Risālah al-‘Ilmiyyah, 1430/2009.
- Abū Ḥanīfah, al-Nu’mān bin Thābit, *al-Fiḥ al-Akbar*, taḥqīq Malā ‘Alī al-Ḥanafī, Mesir: Dār al-kutub al-Kubrā, 1403/1983.
- Abū Ḥātim, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Ḥātim Muḥammad bin al-Idrīs bin al-Mandzur al-Tamīmī al-Rāzī, *al-Jarh wa al-Ta’dīl*, taḥqīq Khalīl bin Ma’mūn Shaiḥān, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1371/1952.
- Abū Islām, Aḥmad ‘Abd Allāh, *Shubuhāt wa Shaṭahāt Munkir al-Sunnah*, Kairo: Bayt al-Hikmah, 1421/1999.
- Abū Lubābah Ḥusayn, ‘Alī al-Shābī, ‘Abd al-Majīd al-Najjār, *al-Mu’tazilah bayn al-Fikr wa al-‘Amal: Baḥth Mauqif al-Mu’tazilah min al-Sunnah*, Tūnis: al-Shirkah al-Tūnisiyyah, 1399/1979.

- Abū Lubābah Ḥusayn, *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, Riyadh: Dār al-Liwā' li al-Nāshrī wa al-Tawzī', 1399.
- Abū Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London: Pluto Press, 2004.
- Abū Rayyah, Maḥmūd, *Adwa 'Ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Abū Rayyah, Maḥmūd, *Shaykh al-Maḍī'rah: Abū Hurayrah*, Beirut: Muassasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1413/1993.
- Abū Shuhbah, Muḥammad bin Muḥammad, *Diḡā' 'an al-Sunnah wa Rad Shubuhāt al-Mustashriqīn wa al-Kātib al-Mu'āṣirīn*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, t.th.
- Abū Shuhbah, Muḥammad bin Muḥammad, *al-Waṣṡ fī 'Ulūm wa Mustalah al-Ḥadīth*, Jeddah: Maktabah 'Ālam al-Ma'rūf, 1385/1966.
- Abū Shuhbah, Muḥammad bin Muḥammad, *al-Sīrah al-Nabawiyyah fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah: Dirāsah Muharrarah Jāma'āt baina 'Aṣālah al-Qadīm wa Jiddah al-Ḥadīth*, Vol. I, Damascus: Dār al-Qalam, 1412/1992.
- Abū Shuhbah, Muḥammad bin Muḥammad, *Fī Riḡāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḡḡāḡ al-Sittah*, Kairo: Majma' al-Buḡūth al-Islāmī, 1389/1969.
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Aḡmad bin Ḥanbal*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1418/1997.
-, *Tāriḡh al-Madzāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa al-Madzāhib*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1357/1937.
- Abū Zahw, Muḥammad bin Muḥammad, *al-Ḥadīth wa al-Muḡaddithūn wa 'Ināyah al-Ummah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Mesir: al-Maushū'ah al-Masriyyah, t.th.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḡḡūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
-, *Naqḡ al-Khitāb al-Dīnī*, Kairo: Sinai li al-Nasr, 1994.
- Ahdal (al), Ḥasan Muḥammad Maqbūlī, *Mushṡalāḡ al-Ḥadīth wa Rijālulḡ*, San'ā: Maktabah al-Jīl al-Jadīd, t.th.
- Aḡmad 'Umar Ḥāshim dan Husnī 'Abd al-Majīd Ḥāshim, *al-Muḡaddithūn fī Miṣr wa al-Azhar wa Dawruhum fī Iḡyā' al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah*, Kairo: Maktabah al-Gharīb, 1402/1982.

- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, London: Dār al-Sāqī, 1990.
-, *Rethinking Islam: Common Questions, Ancommon Answers*, Boulder San Fransisco: Westview Press, 1994.
- Ash'arī (al), Abū al-Ḥasan, *al-Luma' fī al-Radd 'Alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*, taḥqīq 'Alī Hamūdah Gharābah, Mesir: Maṭba'ah al-Masriyyah Shirkah Sāhamah, 1413/1993.
- Ashqar (al), Muḥammad Sulaimān, *Af'āl al-Rasūl wa Dilālatuhā 'alā al-Aḥkām al-Shar'iyyah*, Vol. I, Kairo: Ma'assasah al-Risālah, 1424/2003.
- Aswad, Muḥammad 'Abd al-Razzāq, *al-Ittijāhāt al-Mu'āsirah fī Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Misr wa Bilād al-Shām*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
- Azamī, Muḥammad Mustafā, *Studies in Early Ḥadīth Literature with A Critical Edition of Some Early Texts*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968.
-, *Studies in Hadits Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publications, 1977.
- Azra, Azyumardi, "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hasan Hanafi", dalam pengantar Hasan Hanafi, *Dāri Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk., Jakarta: Paramadina, 2003.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd, *Sharḥ al-Sunnah*, taḥqīq 'Alī Muḥammad Mi'waḍ dan 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Maujūd, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403/1983.
- Bāhī (al), Muḥammad, *al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth wa Ṣilatuh bi al-Isti'mār al-Gharbī*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1410/1991.
- Bahrānī (al), Yūsūf bin Aḥmad, *Lu'lu' al-Bahrānī fī al-Ijāzāt wa Tarājim Rijāl al-Ḥadīth*, taḥqīq Muḥammad Sādiq Bahr al-'Ulūm, Kairo: Dār al-Haramayn li al-Nashr wa al-Tibā'ah, 1415/1994.
- Bājī (al), Abū Walīd Sulaymān bin Khalaf bin Ayyūb, *al-Ta'dīl wa al-Tajrīḥ Liman Kharraj 'Anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad al-Bazzār, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403/1983.
- Bastī (al), Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad, *Mashāhir 'Ulamā' al-Amṣār*, Saudi: Jāmi'ah Um al-Qurā Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, 1402/1982.

- Baum, Gregory, *Truth Beyond Relativism: Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Jerman: Pere Marquette theology lecture, 1977.
- Bayhaqī (al), Abū Bakar Aḥmad bin Ḥusayn bin ‘Alī, *al-Asmā’ wa al-Sifāt*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Kawtharī, Vol. X, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1375/1965.
- Bayhaqī (al), Abū Bakar Aḥmad bin Ḥusayn bin ‘Alī, *al-Sunan al-Kubrā*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Vol. IV, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421.
- Berger, Peter L., “From Secularity to World Religions”, dalam J. M. Wall, *Theologians in Transition*, New York: Grand Rapids, 1992.
-, *Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*, England: Penguin Books, 1977.
-, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London: Collin, 1980.
-, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books, 1969.
-, *The Social Reality of Religion*, first edition, USA: Penguin University Booka, 1973.
- Bertens, Kees, *Fenomenologi Eksistensial*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Boullata, Issa J., *Challenges to Arab Cultural Authenticity, The Next Arab Decade: Alternative Futures*, Boulder: Westview Press, 1988.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Bukhārī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il bin al-Mughīrah, *al-Tārīkh al-Kabīr*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Mu’īd Khān, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421.
-, *Al-Adab al-Mufrad*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad Fuād ‘Abd al-Baqī, Kairo: Maktabah al-Salafiyyah li al-Nashr, 1375/1965.
-, *Khuluq Af’āl al-‘Ibād*, taḥqīq wa ta’līq ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Jeddah: Dār al-‘Ukkāz li al-Nashr, 1402/1982.

-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta‘līq Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Shaybah al-Ḥamd, Vol. VI, Saudi Arabiyyah: Maktabah al-Fahd al-Waṭaniyyah athnā’ al-Nasr, 1429/2008.
-, *Ṣaḥīḥ al-Adab al-Mufrad*, taḥqīq wa ta‘līq al-Albānī, Kairo: Maktabah al-Salafiyyah li al-Nashr, 1375/1965.
- Chaetani, Leone, *Annali Dell’Islam*, Vol. I, Milan: Ulrico Hoepli, tth.
- Collin, Finn, *Social Reality*, London: Routledge & New York, 1997.
- Coulson, Noel J., European Criticism of Hadith Literature, dalam A.F.I. Boeston and Others (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Dahlāwī (al), Aḥmad Shāh Wali Allāh bin ‘Abd al-Rahīm, *Hujjah Allāh al-Bālighah fī Asrār al-Aḥadīth wa ‘Ilal al-Ahkām*, taḥqīq Sayyid Sābiq, Vol. I, Mesir: Dār al-Jail, 1322.
- Dainūrī (al), Abū Muḥammad bin Qutaybah, *al-Shi’r wa al-Shu’arā’*, taḥqīq Muḥammad Shākir, Vol. I, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1990.
- Dārimī (al), ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin Bahrān, *Sunan al-Dārimī*, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ālamiyyah, t.th.
- Dārimī (al), ‘Uthmān bin Sa’īd, *al-Radd ‘Alā al-Jahmiyyah*, taḥqīq Badār bin ‘Abd Allāh al-Badr, Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1405/1987.
- Dārmalaksana, Wahyudin, *Ḥadīth di Mata Orientalis*, Bandung: Benang Merah Press, 2004.
- Dārniqah, Muḥammad Aḥmad, *al-Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā: Iṣlāḥātuḥu al-Ijtīmā’iyyah wa al-Dīniyyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1406/1986.
- Dāruqṭnī (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Umar, *al-Ilzāmāt wa al-Tatabbu’*, taḥqīq Muqbil bin Ḥādī al-Wādī’ī, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1405/1985.
-, *al-Mu’talif wa al-Mukhtalif*, taḥqīq Mawfaq bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Qādir, Vol. IV, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyyah, 1406/1986,
-, *Sunan al-Dāruqṭnī*, Vol. IV, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416/1995.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Dessouki, A.E.H., “Arab Intellectuals and Al-Nakba: The Search for Fundamentalism,” *Middle Eastern Studies*, 1973, 9, 187-195.

- Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, edited and Introduction by Steven Lukes, first edition, New York: The Free Press, 1982.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Tadzkirah al-Huffādz*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Yahyā al-Ma‘lamī, Vol. III, Makkah: Maktabah al-Haram al-Makkī, 1374.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *al-Ibar fī Khabar Man Ghabar*, taḥqīq Abū Hājir Muḥammad al-Sa‘īd bin Basyūnī Zaghlūl, Vol. II, Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1403/1983.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *al-Kāshif fī Ma‘rifah Man Lahu al-Riwāyah fī Kutub al-Sittah*, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403/1983.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *al-Muntaqā min Minhāj al-I’tidāl min Naqd Kalām Ahl al-Radd wa al-I’tizāl wa Huw min Minhāj al-Sunnah*, taḥqīq Abū Muḥammad Muhib al-Dīn al-Khatīb, Vol. II, Riyādh: Shirkah al-Riyādh li al-Nasr wa al-Tawzī‘, 1419/1998.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Vol. I, Kairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1976.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Mizān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, ‘Ādil Aḥmad Muḥammad Maujūd, ‘Abd al-Fattāh Abū Sinnah, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416/1995.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Mu‘jam al-Shuyūkh: al-Mu‘jam al-Kabīr*, taḥqīq Muḥammad al-Habīb al-Haylah, Vol. II, Saudi Arabia: Maktabah al-Šādiq li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1408/1988.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Siyār A‘lām al-Nubalā’*, taḥqīq Shu‘ayb al-Arnaūt dan Husayn al-Asad, Vol. II, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1401/1981.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Talkhīsh Kitāb al-Maudhū‘āt li Ibn al-Jauzī*, taḥqīq Abū Tamīm Yāsir bin Ibrāhīm bin Muḥammad, Riyādh: Shirkah al-Riyādh li al-Nasr wa al-Tawzī‘, 1419/1998.
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Talkhīsh al-Mustadrak ‘alā al-Šaḥīḥayn*, taḥqīq Abū ‘Abd al-Raḥmān Muslim, Vol. I, India: Dāirah al-Ma‘ārif al-Nidzāmiyyah al-Kāinah, 1341/1898.

- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad, *Tārīkh al-Islām*, taḥqīq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmīrī, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1403/1983.
- Fahdī (al), Muhib al-Dīn bin ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar Bin Rashīd al-Sabī al-Andalūsī, *Ifādah al-Naṣīh bi al-Ta’rīf bi Sanad al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad Ḥabīb bin al-Haujah, Tunis: Maṭba’ah al-‘Atīqah, 1413/1993.
- Falātah, ‘Umar bin Ḥasan ‘Uthmān ‘Umar, *al-Waḍ’ fī al-Ḥadīth*, Vol. I, Beirut: Muassasah Manāhil al-‘Irfān, 1401/1981.
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2010.
- Faqī (al), Muḥammad Hāmid, *Athar al-Da’wah al-Wahābiyyah fī al-Islāh al-Dīn*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
- Farera, Frans M., Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber, dalam Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Ḥasan Basyari, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Fasāwī (al), Abū Yusūf Ya’qūb bin Sufyān, *al-Ma’rifah wa al-Tārīkh li al-Fasāwī*, taḥqīq Ikrām Dhiyā’ al-‘Umarī, Vol. II, Baghdad: Maṭba’ah al-Irshād, 1394/1974.
- Fathī ‘Abd al-Karīm, *al-Sunnah Tashrī’ Lāzim wa Dāim*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1985.
- Fayyāḍ, ‘Abd Allāh, *Tārīkh al-Imāmiyyah wa Aslāfihim min al-Shī’ah mund Nash’ah al-Tashyī’ ilā Matla’ al-Qarn al-Rābi’ al-Hijrī*, Beirut: Muassasah al-‘A’lāmī li al-Mathbū’āt, 1406/1986.
- Futūḥī (al), Muḥammad bin al-‘Azīz ‘Alī, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr al-Musammā bi Mukhtasar al-Taḥrīr*, taḥqīq Muḥammad al-Zuhailī dan Naziyyah Hammād, Vol. IV, Arab Saudi: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1413/1992.
- George Ritzer and Barry Smart (editor), *Handbook of Social Theory*, first edition, London: Sage Publications Ltd, 2001.
- Ghasānī (al), Abū ‘Alī bin Muḥammad al-Jayyānī, *al-Tanbīh ‘alā al-Awhām al-Wāqi’ah fī Musnad al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad Abū al-Fadl, Mesir: Maṭba’ah al-Najāh al-Jadīdah, 1419/1998.

-, *Taqyīd al-Muḥmal wa Tamyīz al-Mashākil*, taḥqīq wa taʿlīq ʿAlī Muḥammad ʿImrā dan Muḥammad ʿAzīz al-Shams, Vol. I, Saudi Arabia: DMaṭbaʿah al-Najāh al-Jadīdah, 1412/1993.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Muṣṭafā min ʿIlm al-Uṣūl*, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Qisṭāt al-Mustaḳīm: al-Mawāzīn al-Khamsah li al-Maʿrifah li al-Qurʿān*, taḥqīq Maḥmūd Baijū, Damaskus: Maṭbaʿah al-ʿIlmiyyah, 1413/1993.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, taḥqīq Maḥmūd Baijū, Vol. I, Damaskus: Maṭbaʿah al-ʿIlmiyyah, 1413/1993.
- Gibb, HAR, *Muhammedanism*, london: Sage Publications Ltd, 1964.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structuration*, East Sussex: Polity Press, 1984.
- Goldziher, Ignaz, *Moslem Studies*, translated and edited by C.R. Barber and S. M. Stern, London: George Allen & Unwin Ltd, 1971.
- Gottschalk, Louis, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, New York: Alfred A. Knopf, 1964.
- Hadīd (al), bin Abū, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, Vol. III, Baghdad: Dār al-Kutub al-ʿArabī al-ʿIlmiyyah, 1428/2007.
- Haidār, Asad, *al-Imām al-Ṣādiq wa al-Madzāhib al-ʿArbaʿah*, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1390/1969.
- Ḥākim (al) al-Naysābūrī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin ʿAbd Allāh, *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥaynī*, taḥqīq wa taʿlīq Abū ʿAbd Allāh al-Muqbil al-Hādī, Vol. III, Kairo: Dār al-Ḥaramayni li al-Nasr wa al-Tawzīʾ, 1417/1997.
- Ḥākim (al) al-Naysābūrī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin ʿAbd Allāh, *Maʿrifah ʿUlūm al-Ḥadīth wa Kammiyah Ajnāsīh*, taḥqīq Aḥmad bin Fāris al-Salūm, Mesir: Dār bin Hazm, 1371.
- Ḥalābī (al), ʿAlī bin Ḥasan bin ʿAlī bin al-Ḥamīd, *al-Nukat ʿalā Nuzḥah al-Nazar fī Tawdīh Nukḥbah al-Fikr li Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī*, Saudi: Dār Bin al-Jawziyyah, 1419.
- Ḥamīd Allāh, Muḥammad, *Majmūʿāt al-Wathāʾiq al-Siyāsiyyāt li al-ʿAhd al-Nabawī wa al-Khulafāʾ al-Rāshidīn*, Kairo: Maṭbaʿah Lajnah al-Taʿlīf wa al-Tarjamah, 1376/1956.

- Ḥammādah, ‘Abbās Mutawālī, *al-Sunnah al-Nabawīyyah wa Makānatuha fī al-Tashrī‘*, Kairo: Dār al-Qawmiyyah, t.th.
- Hamzah, Khālīd bin Fawzī ‘Alī, *Muḥammad Rashīd Riḍā: Juhūdih fī Khidmah al-‘Aqīdah wa Āthāruh fī al-Ittijāhāt al-Mu‘āṣirah*, Kairo: Muassasah al-Qurthubah al-Islāmiyyah, 1414/1993.
- Hanafī, Ḥasan, *Dāri Akidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen & Unwa Ltd, 1970.
- Ḥasan al-Sadr, al-Sayyid, *Nihāyah al-Dirāyah fī Sharh al-Risālah al-Mauwsūmah bi al-Wajīzah li al-Bahā‘ī*, taḥqīq Mājīd al-Gharbāwī, Baghdad: Shirkah al-Thibā‘ah wa al-Nasr al-‘Irāqiyyah, 1417/1996.
-, *Ta’sīs al-Shī‘ah li ‘Ulūm al-Islām*, Baghdad: Shirkah al-Thibā‘ah wa al-Nasr al-‘Irāqiyyah, 1361.
- Ḥasan, Muḥammad ‘Umar Muḥammad, *Asrār al-Ṣuhyūniyyah wa al-Māsūniyyah*, Kairo: Dār al-Tibā‘ah al-Muḥammadiyyah, 1412/1992.
- Ḥasanī (al), Hāshim Ma‘rūf, *Sīrah al-Muṣṭafā: Naẓrah al-Jadīdah*, Qum: Maṭba‘ah Amīr, 1394.
- Ḥasanī (al), Muḥammad bin ‘Alawī al-Malikī, *al-Manhal al-Laṭīf fī Uṣūl al-Ḥadīth al-Sharīf*, Jeddah: Sahar, 1982.
- Hashīm, Aḥmad ‘Umar, *Manhaj al-Difā’ ‘an al-Ḥadīth al-Nabawī*, Kairo: Wizārah al-Auqāf li Majlis al-A’lā li al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah Markaz al-Sīrah wa al-Sunnah, 1410/1989.
-, *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1410/1989.
- Hāshim, al-Ḥusayn ‘Abd al-Mājīd, *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddithan wa Fāqihan*, Kairo: Dār al-Qiyyamah, 1424/2003.
- Hautsma, et. al., *Dāirah al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Sha‘ab, 1398/1969.
- Haykal, Muḥammad Husayn, *Ḥayāt Muḥammad*, Kairo: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1358.

- Ibn ‘Athīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abū al-Kirām Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Shaibānī, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, taḥqīq Abū al-Fidā’ ‘Abd Allāh al-Qādī, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- Ibn ‘Uqail, Abū al-Wafā’ ‘Alī, *al-Wāḍih fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muhsin al-Turkī, Vol. III, Kairo: Ma’assasah al-Risālah, 1420/1999.
- Ibn ‘Uqail, Burhān al-Dīn bin Ibrāhīm bin Abū Bakr, *Irshād al-Sālik ilā Hill alfiyah bin Mālik*, taḥqīq Maḥmūd bin ‘Iwad bin Muḥammad al-Sahlī, Damaskus: Aḍwā’ al-Salaf, 1422/2002.
- Ibn Abū Ya’lā, Abū al-Ḥusayn Muḥammad, *Tabaqāt al-Hanābilah*, taḥqīq Muḥammad Hāmid al-Fāqī, Vol. II, Kairo: Dār Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1420/1998.
- Ibn al-‘Ādī, Abū Aḥmad ‘Abd Allāh al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Du‘afā’ al-Rijāl*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Mun’im Khalīl Ibrāhīm, Vol. VII, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424/2004.
-, *Asāmī man Rawā ‘anhum Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī min Mashāyikhīh*, taḥqīq ‘Amir Ḥasan Ṣabrī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1414/1994.
- Ibn al-‘Imād, Shihāb al-Dīn Abū al-Falāh bin al-Hay bin Aḥmad Muḥammad bin al-‘Akarī al-Hanbalī, *Shadzarāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*, taḥqīq ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūd dan Maḥmūd al-Arnā’ūd, Vol. II, Beirut: Dār Bin Kathīr, 1408/1988.
- Ibn al-Jauzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān, *Manāqib Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1402/1982.
- Ibn al-Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram, *Lisān al-‘Arab*, Vol. IV, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1990.
- Ibn al-Ṣalāh, Uthmān Bin ‘Abd al-Raḥmān, *Ma’rifat Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth*, taḥqīq Nūr al-Dīn ‘Itr, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āsir, 1986.
-, *Ṣiyānah Ṣaḥīḥ Muslim min al-Ikhlāl wa al-Ghalaṭ wa Himāyatuh min al-Isqād wa al-Saqad*, taḥqīq Muwaffaq bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Qādir, Mesir: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1404/1984.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad, *Mu‘jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, taḥqīq ‘Abd al-Salām Hārūn, Vol. III, Beirut: Dār al-fikr, 1994.

- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Tahdzīb al-Tahdzīb*, taḥqīq Ibrāhīm al-Zaybaq dan ‘Ādil Murshid, Vol. X, Mesir: Muassasah al-Risālah, 1416/1995.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Hadī al-Sārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, Beirut: Mu’assasat al-‘Ālamī li al-Matbū’ah, 1315/1983.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Lisān al-Mizān*, taḥqīq Maktab al-Taḥqīq li Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Vol. I, Mesir: Maktab Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1416/1995.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *al-Durar al-Kāminah fī A’yān al-Mi’ah al-Thāminah*, Vol. III, Turki: Majlis Dāirah al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyyah, 1372/1973.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *al-Nukat ‘alā Nuzḥah al-Nazar fī Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikr*, taḥqīq ‘Alī bin Ḥasan ‘Alī bin ‘Abd al-Ḥamīd al-Halbī al-Atharī, Saudi Arabia: Dār Bin al-Jawziyyah, 1413/1992.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. I, Mesir: al-Maṭba’ah al-Kubrā al-Mīriyyah Miṣr al-Maḥmiyyah, 1300.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Al-Isābah fī Tamyīz al-Sahābah*, taḥqīq ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad al-Mu’awwad, Vol. I, Beirut: Dāral-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Abū Fadl Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Nuzḥah al-Nazar fī Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin Ḍayf Allāh al-Rahīlī, Riyād: Maktabah al-Malik al-Fahd li al-Nasr wa al-Tawzī’, 1422/2001.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Radd ‘Alā al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah Fīmā Shakū Fīh min Mutashābih al-Qur’ān*, taḥqīq wa ta’līq Sabrī bin Salāmah Shāhin, Riyadh: Dār al-Thibāt li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1424/2003.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad, *Kitāb al-‘Ilāl wa Ma’rifah al-Rijāl*, taḥqīq Wash Allāh bin Muḥammad ‘Abbās, Beirut: Dār al-Fikr, 1418.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Vol. VIII, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971.

- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd, *al-Ihkām fi ‘Uṣūl al-Ahkām*, taḥqīq wa ta’līq Aḥmad Muḥammad Shākir, Vol. I, Beirut: Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Ḥadīthah, 1412.
- Ibn Ḥibbān, Abū Hātim Muḥammad, *Kitāb al-Majrūhīn min al-Muḥaddithīn*, taḥqīq wa ta’līq Hamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī, Vol. I, Beirut: Manshūrāt Dār al-Āfāq al-Ḥadīthah, 1420/2000.
- Ibn Ḥibbān, Abū Hātim Muḥammad, *Kitāb al-Thiqāt*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Mu’īd Khān, Vol. I, India: Maṭba‘ah Majlis Dāirah al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah al-Ḥadīthah, 1393/1973.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mālik, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, taḥqīq wa ta’līq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmīrī, Vol. I, Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1410/1990.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Isma’īl al-Dimashqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. VIII, Beirut: Maṭba‘ah al-Ma‘ārif, 1351/1973.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Isma’īl al-Dimashqī, *Ikhtishār ‘Ulūmal-Ḥadīth*, taḥqīq Māhir Yāsīn al-Fahl, Riyādh: Maktabah Dār al-Maimān, 1434/2012.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Isma’īl al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Vol. III, Jeddah: Dār al-Ḥaramain, 1434/2012.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad, *Muqaddimah Bin Khaldūn*, taḥqīq ‘Abd Allāh Muḥammad al-Dārwish, Beirut: Dār al-Fikr, 1405/1985.
- Ibn Khalikān, Abū ‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad Abū Bakar, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā Abnā’ al-Zamān*, taḥqīq Ihsān ‘Abbā, Vol. I, Beirut: Dār al-Thaqāfah al-‘Ilmiyyah, 1397/1978.
- Ibn Ma’in, Abū Zakariya Yahyā, *Ma’rifah al-Rijāl*, taḥqīq Muḥammad Kāmil al-Qassār, Vol. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1405/1985.
- Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin Yāzid, *Sunan Ibn Mājah*, taḥqīq Shu’aib al-Arnūd, ‘Ādil Murshīd dan ‘Abd al-Latīf Hizr Allāh, Vol. III, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1405/1985.
- Ibn Mālik, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh, *Shawāhid al-Tawdīh wa al-Taṣhīh li Mushkilāt al-Jāmi’ al-Ṣaḥīh*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1992.
- Ibn Naqṭah, Abū Bakar Muḥammad bin ‘abd al-Ghanī, *al-Taqyīd li Ma’rifah Ruwāt al-Sunan wa al-Masānid*, taḥqīq wa ta’līq Kamāl Abū Yūsuf al-Hūt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408/1988.

- Ibn Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Muḥammad al-Maqdisī, *Hikāyah al-Munāẓarah fī al-Qur’ān ma’a Ba’d Ahl al-Bid’ah*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin Yūsuf Abū al-Judā’ī, Riyadh: Maṭba‘ah al-Rashd li al-Nashr wa al-Tawzī, 1418/1997.
- Ibn Qutaibah, ‘Abd Allāh bin Muslim al-Dainūrī, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, taḥqīq Muḥammad ‘Abd Raḥīm, Beirut: Dār al-‘Arab al-Islāmī, 1403/1983.
-, *Ishlāh Ghalad Abī ‘Ubayd fī Tafsīr Gharīb al-Ḥadīth*, taḥqīq ‘Abd Allāh al-Jābūrī, Beirut: Dār al-‘Arab al-Islāmī, 1403/1983.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Muslim, *al-Ikhtilāf fī al-Alfāz wa al-Radd ‘Alā al-Jahmiyyah wa al-Mushabbahah*, taḥqīq ‘Umar Abū Maḥmūd bin ‘Umar, Riyadh: Dār al-Rāyah li al-Nasr wa al-Tawzī’, 1412/1991.
- Ibn Sa’ad, Muḥammad bin Manī’ al-Zuhrī, *Kitāb al-Tabaqāt al-Kubrā*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad ‘Umar Sālim Bazāmul, Vol. III, Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1421/2001.
- Ibn Salām, Abū ‘Ubayd Salām al-Qāsim, *Kitāb al-‘Amwāl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1408/1988.
- Ibn Taghrī, Jamāl al-Dīn Abū al-Mahāsin Yūsuf, *al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah*, Vol. I, Kairo: al-Ma’assasah al-Masriyyah al-‘Āmmah, 1380/1961.
- Ibn Taimiyyah, Abū al-‘Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin ‘Abd al-Hākīm, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, taḥqīq Muḥammad Rashād Sālim, Vol. I, Tāif: Maktabah al-Siddīq, 1406/1986.
-, *Iqtidā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, taḥqīq dan ta’līq Nāṣir al-Dīn ‘Abd al-Karīm al-‘Aql, Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th.
-, *Majmū’ al-Fatāwā Shaikh al-Islām bin Taymiyyah*, Vol. XVIII, Madinah al-Munawwarah: Majma’ Malik al-Fahd li Ṭibā’ah al-Mushaf al-Sharīf, 1425/2004.
- Ibn Zanjawayh, Ḥamīd, *Kitāb al-‘Amwāl*, Beirut Lebanon: ‘Ālam al-Kutub, 1403.
- Ibrāhīm Anis, et al, *al-Mu’jam al-Wasīd*, Vol. I, Mesir: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1972.
- Ibrāhīm, Muḥammad Ismā’il, *Mu’jam al-Alfāz wa al-‘Alām al-Qur’āniyyah*, Kairo: Dār al-Fikr, tt.

- ‘Imād al-Sayyid, *al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Kitābāt A’dāi al-Islām*, tesis, Fakultas Uşul al-Dīn Universitas Cairo Mesir, 1999.
- ‘Imārah, Muḥammad, *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
- ‘Irāqī (al), Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahīm bin al-Ḥusayn, *Fath al-Mughīth Sharh Alfiyah al-Ḥadīth*, taḥqīq Maḥmūd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Rabī’, Beirut: Maktabah ‘Alam al-Kutub li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1408/1988.
- ‘Irāqī (al), Zayn al-Dīn ‘Abd al-Rahīm al-Ḥusayn, *al-Taḡyīd wa al-Īdāh limā Uṭliq wa Uḡhliq min Muqaddimah bin Ṣalāh*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
-, *Alfiyah al-‘Irāqī al-Musammāt bi al-Tabṣirah wa al-Tadzkirah fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, taḥqīq ‘Abd al-Karīm ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān al-Hidr, Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1419/1998.
-, *al-Tabṣirah wa al-Tadzkirah*, taḥqīq ‘Abd al-Latīf Hamīm dan Māhir Yāsīn al-Fahl, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409/1988.
-, *al-Taḡyīd wa al-Īdāh Sharh Muqaddimah Ibn Ṣalāh*, Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1409/1988.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn, I’jāz al-Nubuwwat al-‘Ilmī, dalam Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Rihlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, taḥqīq wa ta’līq Nūr al-Dīn ‘Itr, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1395/1975.
-, *Lamahāt Mūjazah fī Manāhij al-Muhaddithīn al-‘Āmmah fī al-Riwāyah wa al-Tashnīf*, Damaskus: Dār al-Farfūr, 1999.
-, *Manāhij al-Muhaddithīn al-‘Āmmah*, Damaskus: t.p., 1420/1999.
-, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979.
- J. Koren and Y.D. Nevo, Methodological Approaches to Islamic Studies, dalam *Der Islam* 68, tahun 1991.
- Jābirī (al), Muḥammad Abed, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, Yogyakarta: IRCisod, 2003.
- Jāḥiẓ (al), Abī Uthmān ‘Amr bin Baḥr, *al-Bayān wa al-Tibyān*, taḥqīq ‘Abd al-Salām Maḥmūd Hārūn, Vol. II, Kairo: Maktabah al-Khanjī li al-Nashr, 1418/1998.

- Jalālī (al), al-Sayyid Muḥammad Ridlā al-Husainiy, *Tadwīn al-Sunnah al-Sharīfah*, Qum: Markaz al-Nasyr al-I'lām al-Islāmī, 1413 H.
- Jamāl, Asṭūrī, *al-Taṣḥīf wa Atharuh fī al-Ḥadīth wa al-Fiqh wa Juhūd al-Muḥaddithīn fī Mukāfahatihā*, Kairo: Dār al-Muḥaddithīn li Bahth al-'Ilm wa al-Tarjamah wa al-Nasr, 1432/2011.
- Jamīhī (al), Muḥammad bin Salām, *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu'arā'*, taḥqīq Ṭaha Aḥmad Ibrāhīm, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422.
- Jawharī (al), Ismā'īl bin Ḥammād, *al-Ṣaḥḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣaḥḥāḥ al-'Arabiyyah*, taḥqīq 'Abd al-Ghafūr 'Aṭār, Vol. V, Beirut: Dār al-fikr, 1994.
- Jawziyyah (al), bin al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Ālāmīn*, Vol. I, Saudi Arabia: Dār al-Jawziyyah, 1423/2009.
- Jazāirī (al), Tāhir, *Taujīh al-Naẓr ilā Uṣūl al-'Ātsār*, Kairo: Thibā'ah al-Masr, 1329.
- Jazīrī (al), 'Izz al-Dīn bin al-Athīr Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad, *Usud al-Ghābah fī Ma'rifah al-Sahābah*, Vol. III, Kairo: Maṭba'ah al-Halwānī, 1368/1949.
- John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk., Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Jundī (al), 'Abd al-Ḥalīm, *Intiṣār al-Manhaj al-Salafī*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
- Jurjānī (al), 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Ṣādiq al-Minshāwī, Kairo: Dār al-Fāḍilah li al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-Taṣdīr, t.th.
- Juwaynī (al), 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq 'Abd al-Mun'im al-Daib, Vol. I, Qatar: Khalīfah Bin Hamdāl Thānī li al-Nasr wa al-Tawzī', 1399.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
-, Some Isnad analytical methods illustrated on the basis of several women: demeaning sayings from hadith literatur, dalam *al-Qantara*. Ravista de estudos arabes, 10 (1989), dicetak kembali dalam *Studies on the Origins and uses of Islamic Hadith*, Aldershot, 1996.
-, Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled from Early Ḥadīth Literature, dalam *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, 292.

-, *The Authentcity of the Tradition Literature: Disussion in Modern Egypt*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kāfī, Abū Bakr, *Manhaj al-Imām al-Bukhārī fī Tashīh al- 'Ahādīth wa Ta' līlūhā min Khilāl al-Jāmi' al-Sahīh*, taḥqīq Hamzah 'Abd Allāh al-Malībārī, Beirut: Dār bin Hazm li al-Thibā'ah wa al-Nasr wa al-Tawzī', 1421/2000.
- Kasshānī (al), Mulla Muḥsin al-Mufīd, *al-Wāfi*, Vol. I, Saudi Arabia: Dār al-Jawziyyah li Ihyā al-Turāth, 1423/2009.
- Khalaf, 'Abd Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khalāṣah al-Tashrī' al-Islāmī*, Kairo: Maṭba'ah al-Madanī li al-Nasr, 1996.
- Khalīfah, Ḥājī, *Kashf al-Ẓunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Vol. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1402/1976.
- Khalīfāt, Marwān, al-Muqāranah bayn al-Bukhārī wa al-Kāfī fī al-Riwāyah 'an Ahl al-Bayt dalam Jurnal *al- 'Aqīdah*, Vol. VI, Dzulhijjah, 1436 H.
- Khan, Muḥammad A. R., *A Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*, Delhi: IDārah-i Adabiyat-i Delli, 1993.
- Khatīb (al) al-Bagdadī, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit, *al-Kifāyah fī al- 'Ilm al-Riwāyah*, Mesir: Maktabah al-'Ilmiyah, 1414/1993.
-, *al-Rihlah fī Ṭalab al-Ḥadīth*, taḥqīq wa ta' līq Nūr al-Dīn 'Itr, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1395/1975.
-, *Taqyīd al- 'Ilm*, taḥqīq Sa'ad 'Abd al-Ghaffār 'Alī dan Muḥammad bin 'Umar Sālim Bazāmul, Damaskus: Dār al-Istiḳāmah, 1332.
-, *Tārīkh Baghdād*, Taḥqīq Bashshār 'Iwād Mahmud Alī, Vol. V, Damaskus: Dār Gharb al-Isām, 1422/2001.
- Khiṭābī (al), Abū Ja'far bin Muḥammad, *Islāh Ghalad al-Muḥaddithīn*, taḥqīq wa ta' līq Ḥatīm Sālih al-Dhāmin, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1351/1932.
-, *Ma'ālim al-Sunan Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq wa ta' līq Muḥammad Rāghib al-Ṭibākḥ, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1351/1932.
- Khiṭābī (al), Abū Sulaymān Hamdān bin Muḥammad, *A' lām al-Ḥadīth fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq wa ta' līq Muḥammad bin Sa'ad bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī Sa'ūd, Vol. I, Madinah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1351/1932.

- Khon, ‘Abd al-Majīd, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Ḥadīth*, Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2011.
- Khudrī (al) Bik, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Maṭba’ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1389/1969.
- Khūlī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz, *Miftāh al-Sunnah aw Tārīkh Funūn al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Kirmānī (al), Shams al-Dīn Muḥammad bin Yūsūf bin ‘Alī, *al-Kawākib al-Dararī fī Sharḥ al-Bukhārī*, 15 Vol, Beirut: Dār ihyā’ Turāth al-‘Arabī, 1356/1937.
- Kuhn, Thomas S, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, London: The University of Chicago Press, LTD, 1962.
- Kulaynī (al), Muḥammad bin Ya’qūb al-Rāzī, *al-Kāfī*, Vol. I, Beirut: Manshūrāt al-Fajr li ihyā’ Turāth al-‘Arabī, 1428/2007.
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Bentang, 1995.
- Lālikā’ī (al), Abū al-Qāsim Hibah Allāh bin Ḥasan Maṣṣūr al-Tabarī, *Sharḥ Uṣūl I’tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā’ al-Sahābah*, taḥqīq Nash’at bin al-Kamāl al-Masrī, Vol. I, Alexanderia: Maktabah Dār al-Bashīrah, 1368/1952.
- Lammens, Hanry, *L’Islam: Croyances et Institutions*, Beirut: Imprimerie Chatolique, 1926.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Pres, 1988.
- Laroui, Abdallah, *The Crisis of Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*, California: University of California Press, 1967.
- Lāshīn, Musā Shāhin, *al-Sunan Kulluhā Tashrī’*, taḥqīq wa ta’līq ‘Alī Aḥmad al-Khaṭīb, Kairo: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1411.
-, *al-Sunnah wa al-Tashrī’*, Kairo: Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah, 1987.
- Leeuw, Van der, *Religion in Essence and Manifestation*, New York: Gloucester, 1967.
- Leininger, Madeleine, Evaluation Criteria and Critique of Qualitative Research Studies, dalam Janice M. Morse (ed.), *Critical Issue in Qualitative Research Methods*, California, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc, 1994.

- Lellan, D. Mc, *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, second edition, London: The Mac Millan Press Ltd., 1971.
- Lerner, W., *A History of Socialism and Communism in Modern Times: Theorists, Activists and Humanists*, London : Prentice-Hall International Inc, 1982.
- Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.
- Luijpen, William A., *A First Introduction to Existential Phenomenology*, New York: Duquesne Univ. Press, 1960.
- M. Agus Solahudin dan Agus Suyadi, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Madīnī (al), ‘Alī bin ‘Abd Allāh bin Ja‘far al-Sa’dī, *al-‘Ilāl*, taḥqīq Muḥammad Mustafā ‘Azamī, Vol. I, Beirut: Mathbū‘āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996.
- Madkhalī (al), Rabī’ bin Hādī ‘Umair, *Ḥujjiyyah Khabar al-Āḥād fī al-‘Aqā’id wa al-Aḥkām*, Kairo: Dār al-Minhāj, 1426/2005.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, Beirut: Mansyurāt al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1977.
- Maidānī (al), ‘Abd al-Raḥmān Habnakah, *Ajniḥah al-Makar al-Thalāthah wa Khawāfihā al-Tabshīr wa al-Ishtishrāq wa al-Isti’mār*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1402/1982.
- Mālikī (al), Muḥammad ‘Alwī, *al-Manḥal al-Laṭīf fī Uṣūl al-Ḥadīth al-Sharīf*, Jeddah: Maktabah al-Sahr, 1414/1990.
- Mānī’, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Safārīniyyah Sharḥ al-Durrah al-Muḍī‘ah fī ‘Aqd al-Firqah al-Marḍiyyah*, taḥqīq Muḥammad bin Ṣālih al-‘Uthaimīn, Vol. II, Beirut: Dār al-‘Arab al-Islāmī, 1403/1983.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, translated from the Germany by Louis Wirt and Edward Shils, New York: Harcourt Brace and CO, INC, 1954.
- Maqdisī (al), al-Ḥasanī, *Fath al-Raḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur’ān*, Jeddah: al-Ḥaramain, t.th.
- Mardāwī (al), ‘Alī bin Sulaimān, *al-Taḥbīr Sharḥ al-Tahrīr fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq wa ta’līq Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Jabarain, Vol. III, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, t.th.

- Margoliouth, D.S., *The Early Development of Mohamadesm*, London: Williams and Norgate, 1914.
- Marx, Karl, *Karl Marx: The Essential Writing*, editor Frederic L. Bender, London: Westview Press, 1972.
- Marzūqī (al), Jamāl, *Dirāsāt al-Naqdiyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*, Kairo: Maktabah Dār al-Āfāq al-‘Arabī, 1421/2001.
- Masrur, Ali, *Teori Common Link*, Yokyakarta: PT. LKis Pelangi Aksara, 2007.
- Maṭ‘ānī (al), ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad, *Hādzā Bayān li al-Nās al-Shubuhāt al-Thalāthūn al-Muthārah li Inkār al-Sunnah al-Nabawīyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1420/1999.
-, “Mawsim al-Hujūm ‘ala al-Sunnah al-Nabawīyyah”, dalam al-Manār al-Jadīd, No. 9, Januari 2000, 45-46.
- Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, Jakarta: UI-Press, 2007.
- Max Weber, Talcott Parsons (Introduction), *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, New York: Oxford University Press, 1947.
- Mead, George H., *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Millah, Mus’idul, *Maḥmūd Abū Rayyah: Penggerak Inkar Sunnah, Yang membela dan Yang Menggugat*, Yogyakarta: CSS SUKA Press, 2012.
- Mizzī (al), Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj Yūsuf, *Tahdzīb al-Kamāl fī ‘Asmā’ al-Rijāl*, taḥqīq Shar’awād Ma’rūf, Vol. X, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1403/1983.
-, *Tuhfah al-Ashrāf bi Ma’rifat al-Atrāf*, taḥqīq Bashshār ‘Iwād Ma’rūf, Vol. III, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1413/1993.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Montgomery Watt, W., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Mubārkaḥfūrī (al), Abū ‘alā ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Rahīm, *Tuhfah al-Ahwadzī bi Sharh Jāmi’ al-Tirmidzī*, taḥqīq wa ta’līq ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Latīf, Vol. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419/1989.

- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhammad Makmun Abha (ed.), *Yang Membela dan Yang Menggugat*, Yogyakarta: CSS SUKA Press, 2012.
- Muhid, Abu Hurairah dan *Hadīth-hadīth Riwayatnya dalam Pandangan Abu Rayyah*, Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2012.
- Muir, William, *The Life of Mohammed and the History of Islam to the Era of Hegira*, Vol. I, London: Oxford University Press, 1861.
- Mujamma' al-Malik al-Fahd, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Kerajaan Arab Saudi: Kompleks percetakan al-Qur'ān Raja Fahd, Kementerian Urusan KeIslaman, Wakaf, Da'wah dan Bimbingan Islam, 1430.
- Muqbili (al), Šālih bin al-Mahdī, *al-'Ilm al-Shāmikh fī Tafdīl al-Haq 'alā al-Ābā' wa al-Mashāyikh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1420/1999.
- Muqryī (al), Abū al-Faraj Muḥammad bin 'Abd al-Rahmān, *Kitād al-Arba'in fī al-Jihād wa al-Mujādīn*, taḥqīq Fawwāz Aḥmad Zumarī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1406/1986.
- Mushtawī (al), Fawziyyah 'Āshūr Hasan, *al-Ittijāh al-'Aqlī fī Tafsīr al-Manār li al-Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā*, Cairo: Maṭba'ah li Jāmi'ah 'Ayn al-Sham, 1411/1990.
- Muslim, al-Hajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairi al-Naisābūrī, *Kitāb al-Tamyīz*, Saudi Arabia: Maktabah al-Kauthar, 1410 H/1990 M.
-, *Ṣaḥīh Muslim*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, Vol. IV, Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1426/2005.
- Nadwī (al), Sayyid Abū al-Ḥasan 'Alī al-Husnī, *Rijāl al-Fikr wa wa al-Da'wāt fī al-Islām*, Vol. I, Beirut: Dār bin Kathīr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasr wa al-Tawzī', 1420/1999.
- Najmī (al), Muḥammad Ṣadīq, *Aḍwā' 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, taḥqīq Yahyā Kamālī al-Bahrānī, Beirut: Dār al-'Ulūm al-'Arabī, 1408/1988.
- Najmī (al), Muḥammad Ṣadīq, *Ta'ammulāt fī Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-'Ulūm al-'Arabī, 1408/1988.
- Nasā'i (al), Abū 'Abd al-Rahmān Aḥmad bin Shu'aib, *Sunan al-Kubrā*, taḥqīq Ḥasan Bin al-Manā'im al-Shalbī, Vol. III, Beirut: Muassasah al-Risālah al-'Ilmiyyah, 1421/2001.

- Nasā'ī (al), Abū Khaithamah Zuhair bin Harb, *Kitāb al-'Ilm*, taḥqīq Muḥammad Nāsir al-Dīn al-'Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403/1983.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World*, Kula Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987.
- Nasution, Harun, *Islam ditinjau Dāri Berbagai Aspek*, Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Natanson Maunce, (ed.), *Philosophy of the Social Sciencis*, New York: Random House, 1963.
- Natanson Maunce, (ed.), *The Social Dynamics of George H. Mead*, Washington: Public Aff airs Press, 1956.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadzdzab li al-Shayrāzī*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Najīb al-Muṭī'ī, Vol. III, Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.th.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf, *al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma'rifat al-Sunan al-Bashīr al-Nadzīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405/1985.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf, *Tahdzīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Vol. I, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405/1985.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. XVI, Kairo: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā bin Sharaf, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, taḥqīq Muḥammad Muḥammad Tāmir, Vol. XVIII, Kairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 1999.
- Nicholson, R. A., *A Literary of the Arabs*, Cambridge: Oxford University Press, 1962.
- Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, first edition, England: Penguin Books, 1966.
- Peter L. Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, England: Penguin Books, Ltd, Harmoodsworth, 1973.

- 30/1961.
- Kitāb al-Dīn, *al-Aḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā min al-Qādī wa al-Imām*, taḥqīq wa ta'līf al-Shaykh al-Islām al-Hafṣah al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1387/1967.
- Muṣūf, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Sunnah* al-Nabawiyah, Muṭba'at Wahbah, 1992.
- Kitāb al-Nabawiyyah maṣDāran li al-Ma'rifah al-Sunnah, Taḥqīq al-Shaykh al-Islām al-Hafṣah al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1417/1997.
- Kitāb al-Ta'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah, Muṭba'at Wahbah, 1992.
- Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Kitāb al-Jarh wa Ta'dīb al-Rijāl*, Kitāb al-'Abd al-Hakīm al-Qādī, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1380/1960.
- Kitāb al-Taḥdīth min Funun Mustalah al-Ḥadīth, Taḥqīq al-Shaykh al-Islām al-Hafṣah al-Bashāir al-Islāmiyyah, Baitārī, Mesir: Thibā'ah al-Qāhirah, 1380/1960.
- Kitāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Khatīb, *Kitāb al-Bukhārī*. Vol. I. Mesir: al-Matba'ah al-Islamiyyah, 1380/1960.

- Qureshi, I. H., *Historiography dalam M. M. Syarif (ed.), A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, Pakistan: Royal Book Company, 1983.
- Qurtubī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin Limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ayyi al-Furqān*, Vol. II, Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1980.
- Rāfi‘ī (al), Mustafā Sādiq, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1393/1973.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Studies, 1965.
- Rahman, Yusuf, *A Modern Western Approach to the Qur’ān: A Study of John Wansbrough's Qur’anic Studies and Its Muslim Replies*, dalam *McGill Journal of Middle East Studies*, Vol. IV, tahun 1996.
- Rāmahurmuzī (al), Abū Muḥammad, *al-Muḥaddith al-Fāṣil Bayn al-Rāwī wa al-Wā‘ī*, taḥqīq Tahā Jābir Fayyad al-‘Ālwanī, Kairo: Ma’assasah al-Risālah, 1424/2003.
- Ramdānī, Muḥammad bin Ramadān, *‘Ārā’u Muḥammad Rashīd Ridā fī Qadāyā al-Sunnah al-Nabawiyyah min Khilāl Majallah al-Manār: Dirāsah Tahlīliyyah*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1387.
- Rayyān (al), Nizār ‘Abd al-Qādir, al-Imām al-Yūnīnī wa Juhuduh fī Hifz Sahīh al-Imām al-Bukhārī wa Taḥqīq Riwayatih, dalam *Majallah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah*, Palestin, vol. 10, bil. 1, 2002.
- Rāzī (al), Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Ḥātim Muḥammad bin Idrīs al-Hanzalī, *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1373/1953.
-, *Kitāb al-‘Ilal*, taḥqīq Sa’ad bin ‘Abd Allāh al-Humaid dan Khālīd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Juraisī, Vol. I, Riyādh: Fahrasah Maktabah Fahd al-Wataniyyah ‘Athnā al-Nasr, 1427/2006.
- Rāzī (al), Muḥammad bin ‘Umar, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq Tahā Jābir Fayyad al-‘Ālwanī, Vol. II, Kairo: Ma’assasah al-Risālah, 1424/2003.
- Ridā, Muḥammad Rāshid, *Majallah al-Manār*, Vol. XXIX, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1366/1947.
-, *Tafsīr al-Manār*, Vol. IX, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
-, Tarjamah al-Ṭabīb Tawfīq Ṣidqī, dalam *Majallah al-Manār*, Vol. XXII, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1366/1947.

- Rippin, Andrew, *Literary Analysis of Qur'ān, Tafsīr, and Sīrah: The Methodologies of John Wansbrough*, dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Ritzer, George, *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, first published, USA: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
-, *Postmodern Social Theory*, New York: The Mc Graw Hill Companies, Inc, 1976.
-, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Boston: Allyn and Bacon, 1975.
- Robert Bogdan and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method*, New York: John Wiley & Sons, 1975.
- Rūmī (al), Fahd, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadīthah fī Miṣr*, Vol. II, Riyaḍ: Maktabah al-Rushd, 1418/1998.
- Rūmī (al), Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh bin 'Abd Allāh al-Hamūdī al-Baghdādī, *Mu'jam al-Buldān*, taḥqīq 'Alī Muḥammad Mi'wad 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Maujūd, Vol. IV, Beirut: Dār al-Sadr al-'Ilmiyyah, 1397/1977.
-, *Mu'jam al-Udabā': Irshād al-Arif ilā Ma'rifah al-Adīb*, taḥqīq Ihsān 'Abbās, Vol. XVIII, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1397/1977.
- Ṣa'īdī (al), 'Abd al-Muta'al, *al-Mujaddidūn fī al-Islām min al-Qarn al-Awwal ilā al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*, Kairo: Maktabah al-'Ādāb li al-Turāth, 1416/1996.
- Ṣābir, Hilmī 'Abd al-Mun'im, *Manhajīyyāt al-Baḥth al-'Ilmī wa Ḍawābituhā fī al-Islām*, Makkah: Rābithah al-'Ālam al-Islāmī, 1418/1998.
- Sabtī (al), Abū al-Fadl 'Iyād bin Mūsā bin 'Iyād al-Yahsubī, *Mashāriq al-Anwār 'alā Ṣaḥḥah al-Āthār*, Vol. II, Tunis: Maṭba'ah al-'Atīqah, 1413/1993.
- Ṣafadī (al), Ṣalāh al-Dīn Khalīl bin Aybak, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, taḥqīq wa ta'līq Majmū'ah min al-Bāhithīn, Vol. VII, Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1361/1947.
- Safārainī (al), Muḥammad bin Aḥmad bin Sālim bin Sulaimān, *Sharḥ 'Aqīdah al-Safārainī*, taḥqīq 'Abd al-Karīm bin 'Abd Allāh, Vol. II, Damaskus: Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1413/1993.
- Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

- Sakhawī (al), Shams al-Dīn Abū al-Khair Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān, *Fath al-Mughīth Shahr alfiyah al-Ḥadīth li al-‘Irāqī*, taḥqīq ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān al-Khudair dan Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Fahaid ‘Alī Fahaid, Vol. I, Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.th.
- Şālih, Şubhī, *‘Ulūmal-Ḥadīth wa Muştalāhuh: ‘Araḍ wa Dirāsah*, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 2009.
- Sālim, Muḥammad ‘Aṭiyyah, *Tatimmah Aḍwā al-Bayān fī I’dhāh al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Vol. I, Kairo: Dār al-fath al-Islāmī, 1400/1980.
- Sālūs (al), ‘Alī Aḥmad, *Qiṣaṣāt al-Hujūm ‘alā al-Sunnah min al-Ṭāifah al-Ḍāllah fī al-Qarn al-Thānī ilā al-Ṭā’inīn fī al-‘Asr al-Ḥadīth*, Kairo: Dār al-Salām, 1408/1987.
- Sam’ānī (al), Abū al-Muḍaffar Maṣṣūr bin Muḥammad ‘Abd al-Jabbār, *Qawāṭi’ al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq ‘Abd Allāh bin Hāfidz bin Aḥmad al-Hakkāmī, Vol. III, Riyad: Thibā’ah Malik al-Fahd al-Wathaniyyah, 1419/1998.
- Sam’ānī (al), Abū Sa’īd ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Maṣṣūr al-Tamīmī, *al-Ansāb*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Yahyā al-Ma’lamī al-Yamānī, Vol. IX, Riyad: al-Fāruq al-Ḥadīthah li al-Nashr wa al-Tibā’ah, 1419/1998.
- Samuel, Hanneman, *Peter L. Berger: Sebuah Pengantar Ringkas*, Depok: Kepik, 2012.
- Şan’ānī (al), Muḥammad bin Ismā’īl al-Amīr al-Husnī, *Tawḍīh al-Afkār li Ma’ānī Tanqīh al-Anzār*, taḥqīq Muḥammad Muhy al-Dīn ‘Abd al-Hamīd, Vol. II, Madinah Munawwarah: Thibā’ah al-Salafiyyah, 1419/1998.
- Sartono Kartodirdjo, *Metode Penggunaan Bahan Dokumen, dalam Koentjaraningrat et al., Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1981.
- Sarup, Madan An, *Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, second edition, British: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Sayyid (al), Muḥammad Şālih Muḥammad, *I’ādah Binā’ ‘Ilm al-Tauwhīd ‘Ind al-Ustādz al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, Kairo: Maktabah Dār al-Qubā’ al-Islāmī, 1418/1998.
- Sayyid Ali, al-Shahrastānī, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, Qum: Ansariyan Publications, 2004.
- Sazkīn, Fuād, *Tarīkh al-Turāth al-‘Arabī*, terj. Maḥmūd Fahmī Hijāzī, taḥqīq ‘Arafah Mustafā dan Sa’īd ‘Abd al-Rahīm, Riyād: Idārah Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1411/1991.

- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
-, *The Oigins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern: Francke, 1960.
- Schoeler, Gregor, *The Biography of Muḥammad Nature and Authenticity*, translated by Uwe Vagelpohl Edited by James E. Montgomery, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001.
-, *The Oral and The Written in Early Islam*, translated by Uwe Vagelpohl, editing James E. Montgomery, London and New York: Routledge Taylor and Franch Group, 2006.
- Schutz, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna : Springer, 1960.
- Sezgir, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Shāfi'ī (al), Muḥammad bin Idrīs, *al-Risālah*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir, Mesir: Maṭba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduh bi Masr, 1357/1937.
-, *al-Umm*, taḥqīq Rif'at Fawzi 'Abd al-Muṭṭalib, Vol. X, Mesir: Dār al-Wafā' li al-Nasr wa al-Tawzī', 1422/2001.
-, *Musnad al-Shāfi'ī*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir, Mesir: Maṭba'ah Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduh bi Masr, 1357/1937.
- Shāhīn, 'Abd al-Ṣabūr, *Tārīkh al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mashriyyah, 2007.
- Shairāzī (al), Ibrāhīm bin 'Alī al-Fairūzubadī, *al-Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq Muḥammad Ḥasan Haitu, Damaskus: Dār al-Fikr, 1403/1983.
- Shākir, Aḥmad Muḥammad, *al-Bā'ith al-Hathīth Sharh 'Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth li al-Hāfīz bin Kathīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1370/1951.
- Shāmī (al), Makkī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Maṭā'in al-Mubtadi'ah Fīhā*, Urdun: Dār 'Imār, 1999.
- Sharaf al-Dīn, 'Abd al-Ḥusayn, *Abū Hurayrah*, Beirut: Dār al-'Ālamī li Ahl al-Bayt, 1431/2010.
-, *al-Fuṣūl al-Muhimmah fī Ta'līf al-Ummah*, Beirut: Dār al-'Ālamī li Ahl al-Bayt, 1431/2010.
-, *al-Murāja'āt*, Beirut: Dār al-'Ālamī li Ahl al-Bayt, 1431/2010.

- ‘Abd al-Fattāh al-Halwī, Vol. II, Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1368/1952.
- Suhailī (al), ‘Abd al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Ḥasan al-Khath’amī, *al-Raud al-Anf fī Tafsīr al-Sīrah al-Nabawiyyah li bin Hishām*, taḥqīq Majd bin Sayyid al-Shūrī, Vol. IV, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah li al-Nasr wa al-Tawzī’, t.th.
- Suriasumantri, Jujun S., “Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan” dalam *Tradisi Baru Penelitian agama Islam Tinjauan antar Disiplin*, Bandung: Nuansa, 1998.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Tafsīr Jalālain*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1996.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Tārīkh al-Khulafā’*, taḥqīq Muḥammad Ghassān Ghazqīl al-Ḥusaynaynī, Qatar: Dār al-Hurmayn li Nasr wa al-Thibā’ah, 1417/1996.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *al-Sunnah Ghāyah al-Wuṣūl ilā Taḥqīq al-Daqā’iq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Dzahabī, 1999.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Miftāḥ al-Jannah fī al-Ihtijāj bi al-Sunnah*, Mesir: Idārah al-Thibā’ah al-Munīriyyah, t.th.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Tabaqāt al-Huffāz*, Mesir: al-Maṭba’ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1417/1996.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, taḥqīq Abū ‘Abd al-Raḥmān Ṣalāh bin Muḥammad bin ‘Awīdah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417/1996.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *Tanwīr al-Hawālik Sharḥ Muwaṭṭa’ li Imām Mālik*, Mesir: al-Maṭba’ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1417/1996.
- Suyūṭī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Abi Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn al-Khuḍarī, *al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, Suriyah: Dār al-Ḥadīth, t.th.
- Ṭabarī (al), Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. VII, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

- Ṭabrānī (al), Abū al-Qāsim Ismā‘īl Sulaymān bin Aḥmad, *al-Mu‘jam al-Kabīr*, taḥqīq Abū Mu‘ādz Tāriq bin ‘Iwad bin Muḥammad dan Abū al-Fadl ‘Abd al-Muhsin Ibrāhīm bin al-Ḥusayn, Vol. III, Beirut: Dār al-Hurmayn li Nasr wa al-Thibā’ah, 1415/1994.
- Tahānawī (al), Zafar Aḥmad, *Kashf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Vol. I, Beirut: Maktabah al-Nahdah, 1394.
- Ṭahhān (al), Maḥmūd, *Taisīr Mustalah al-Ḥadīth*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif li Nasr wa al-Tawzī’, 1413/2010.
-, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd* Vol. I, Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif li Nasr wa al-Tawzī’, 1417/1996.
- Tājībī (al), al-Qāsim bin Yūsuf al-Sabtī, *Barnāmij al-Tājībī*, taḥqīq ‘Abd al-Hafīd al-Mashhūr bin Ḥasan ‘Alī Salmān, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arab al-‘Islāmī, 1413/1992.
- Teeuw, A., *Sastra dan ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Turmudzī (al), Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Thawrah, *Sunan al-Turmudzī*, taḥqīq wa ta’līq Bashār ‘Awwād Ma’rūf, Vol. V, Beirut: Dār al-‘Arab al-‘Islāmī, 1996.
- ‘Uluwī (al), Al-Sharīf Murtadā ‘Alī bin al-Husein al-Musāwī, *‘Amālī al-Murtadā Ghurar al-Fawā’id wa Durar al-Qalā’id*, taḥqīd Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, Vol. I, t.tp: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah ‘Isā al-Bābī al-Halabī wa Shirkāh, 1373/1954.
- ‘Umarī (al), Ikrām Dhiyā’, *Buhūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah*, Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hikm, 1405/1984.
-, *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn Muqaranan bi al-Manhaj al-Naqd al-Gharbī*, Yordania: Dār Ashbāliyyā Markaz al-Dirāsāt wa al-I‘lām, 1417/1997.
- ‘Umarī (al), Muḥammad ‘Alī Qāsim, *Dirāsāt fī Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn*, Yordania: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1385/1984.
- ‘Utaybī (al), Abū ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz bin Nadā bin ‘Abd al-Raḥmān, *Makanah al-Ṣaḥīḥayn*, Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Tharāyā li al-Nasr, 1430/2009.
- ‘Uthaimin (al), Muḥammad bin Ṣāliḥ, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil Shaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimin*, Vol. XVIII, Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Tharāyā li al-Nasr wa al-Tawzī’, 1430/2009.

- ‘Uthmān, Muḥammad Fathī, *al-Salafiyyah fī Mujtama’āt al-Mu’āsirah*, Mesir: Dār al-Kalām al-Tayyib, 1429/2008.
- ‘Uwayḍah, Kāmil Muḥammad bin Muḥammad, *Aḥmad bin Ḥanbal: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1992.
-, *al-Imām al-Bukhārī Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il al-Ju’fī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1992.
- Yāfi’ī (al), Ṣaḥīḥ, al-Sunan wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah dalam *Majalah al-Manār*, Vol. XI, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Yamānī (al), ‘Abd al-Raḥmān al-Ma’lamī, *al-Anwār al-Kāshifah limā fī Kitāb Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah min al-Zulal wa al-Taḍlīl wa al-Mujāzafah*, Beirut: Mathbū’āt al-Maktab al-Islāmī, 1417/1996.
- Yamānī (al), Muḥammad bin Ibrāhīm al-Wazīr, *al-Raud al-Bāsim fī al-Zibb ‘an Sunnah Abī al-Qāsim*, taḥqīq Bakr bin ‘Abd Allāh Abū Zaid dan ‘Alī bin Muḥammad al-‘Umrān, Vol. I, ttp: Dār ‘Ālam al-Fawā’id li al-Nasr wa al-Tawzī’, t.th.
- Yūsuf, Aḥmad ‘Abd al-Hamīd, *Miṣr fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah al-Ussrah, 1421/2001.
- Zabadī (al), Muḥammad bin al-Murtaḍā al-Ḥusainī, *Tāj al-‘Ūrūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Vol. XXV, Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Halabī wa Shirkāh, 1306.
- Zahrānī (al), Muḥammad bin Maṭār, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah Nash’atuh wa Taṭawwaruh min al-Qarn al-‘Awwal ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī*, Arab Saudi: Dār al-Hijrah li Nasr wa al-Tawzī’, 1417/1996.
- Zaidān, ‘Abd al-Karīm, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1998.
- Zakariyā al-Anṣārī, Aḥmad bin ‘Abd Allāh Aḥmad bin Ishāq bin Mahrān, *Fath al-Bāqī bi Sharh Alfiyah al-Ḥadīth li al-‘Irāqī*, taḥqīq Hāfidz Thanā’ Allāh al-Zāhidī, Vol. I, Saudi Arabia: Dār bin Hazm li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1420/1999.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādūr bin ‘Abd Allāh, *al-Baḥr al-Muḥīd*, taḥqīq ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī, Vol. IV, Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1413/1992.
- Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Sharḥ al-Zarqānī ‘ala Muwaṭṭa’ al-Mālik*, Vol. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1936.

