

REKONSTRUKSI METODE KRITIK HADIS DENGAN PARADIGMA INTERDISIPLINER

Babul Ulum

STAI Sadra Jakarta

Email: ulum.babul@gmail.com

Abstract : The acceptance of the history of heresy *nāṣibī* is a serious problem for the methodology of traditional hadith science. Instead of solving the solution created it adds to the problem because it is *ad hoc*. There is a methodologic discretionary or dissimilarity between theory and practice caused by a single paradigm (mono-disciplinary) that makes the study of hadith the way in place. This article offers a new paradigm in approaching hadith, namely the interdisciplinary paradigm as an effort to overcome the stagnation of the methodology of hadith criticism. The problems that arise in hadith science are seen from various points of view; historical, social, and philosophical. As a result, the methodology of the old hadith criticism i.e. the science of *jarḥ wa ta'dīl* is subjective cannot be used as the only tool for assessing the quality of hadith. A new approach is needed, namely *abductive* as a judge for the subjectivity of traditional *jarḥ wa ta'dīl* clerics.

Keyword : Discretion, Methodology, Monodisciplinary, Interdisciplinary

Abstrak : Diterimanya riwayat ahli bid'ah *nāṣibī* menjadi problem serius bagi metodologi ilmu hadis tradisional. Alih-alih menyelesaikan solusi yang dibuat semakin menambah masalah karena bersifat *ad hoc*. Terjadi diskrepansi metodologis atau ketidaksamaan antara teori dengan praktik yang disebabkan oleh paradigma tunggal (mono-disiplin) yang membuat studi hadis jalan di tempat. Artikel ini menawarkan paradigma baru dalam mendekati hadis yaitu paradigma interdisipliner sebagai upaya mengatasi stagnasi metodologi kritik hadis. Problem yang muncul dalam ilmu hadis dilihat dari pelbagai sudut pandang; sejarah, sosial, dan filsafat. Hasilnya, metodologi kritik hadis lama yaitu ilmu *jarḥ wa ta'dīl* bersifat subyektif tidak dapat dijadikan satu-satunya alat untuk menilai kualitas hadis. Diperlukan pendekatan baru yaitu *abductive* sebagai hakim bagi subyektifitas ulama *jarḥ wa al-ta'dīl* tradisional.

Kata Kunci : Diskrepansi, Metodologi, Monodisiplin, Interdisiplin

PENDAHULUAN

Artikel ini mencoba untuk membumikan ide besar Prof. Amin Abdullah dalam mengatasi stagnasi metodologi ilmu-ilmu keislaman (Amin Abdullah, 2012), khususnya dalam bidang ulumul hadis. Dibandingkan dengan studi ilmu al-Qur'an, bidang studi ilmu hadis cenderung stagnan. Meski mengundang pro-kontra—justri inilah yang diperlukan dalam ranah akademik—studi ilmu Al-Qur'an mampu mendobrak stagnasi metodologi tafsir ayat-ayat suci dengan memakai pendekatan modern; hermeneutik. Sedangkan studi ilmu hadis masih berkuat dengan travelling theory ilmu hadis klasik yang sangat subyektif; yaitu 'ilmu rijal hadis (al-Karawi, 1431 H, al-'Alawi, 1427 H). Padahal sejatinya ilmu hadis lebih butuh pada hermeneutika daripada ilmu tafsir, karena selain hadis sebagai materi utama dalam menafsir kitab suci sejatinya lokus kajian hermeneutika Al-Qur'an ada pada riwayat sebagai tafsir ayat-ayat suci yang sudah berbentuk kodex atau mushaf buah tangan dan pikiran manusia yang tidak suci.

Secara teori ilmu hadis klasik baik dirayah maupun riwayat, sebenarnya cukup ideal untuk menjadi alat uji bagi laporan masa lalu (hadis) (Syakir, 2005, 7). Kaidah kesahihan sanad maupun matan yang dibuat oleh ahli hadis klasik secara normatif sudah memenuhi standar penelitian modern yaitu koherensi ilmiah antara *al-naqd al-dākhilī* dengan *al-naqd al-khārijī* (Qadur, 2021, Azami, 1982). Akan tetapi justeru ulama hadis sendiri, menurut Kamaruddin Amin, tidak konsisten dalam menerapkan kaidah tersebut. Kalau konsisten akan banyak hadis-hadis yang dianggap sahih menjadi tidak sahih. Demikian sebaliknya, akan banyak hadis yang semula dianggap tidak sahih berubah menjadi sahih. Hal ini terjadi karena alat ukur yang dipakai adalah keadilan rawi yang bersifat subyektif. Senada dengan Amin, Muhammad al-Ghazali menilai bahwa lokus perhatian ahli hadis lebih berat kepada sanad daripada matan, sehingga banyak riwayat dinilai sahih meskipun matannya syadz dan mengandung illah (al-Ghazali, 1989).

Ada inkonsistensi di kalangan ahli hadis dalam memakai kaidah yang mereka bangun sendiri. Dan ini menjadi problem utama ilmu hadis klasik yang kita warisi dari para pendahulu kita yang membuat studi ilmu hadis jalan di tempa (Nadia, 2011). Oleh karena itu diperlukan terobosan metodologis untuk menggairahkan kembali kajian ilmu hadis di lingkungan kesarjanaan Islam modern. Metode yang penulis tawarkan adalah metode abduktif. Yaitu kombinasi antara metode deduktif yang dominan dalam kesarjanaan Islam dengan metode induktif yang dominan dalam kesarjanaan barat (Rakhmat, 2013, Brown, 2019). Dengan the *logic of discovery*, metode abduktif berusaha untuk menemukan apa yang oleh Leopad von Ranke sebut sebagai "*wie es eigentlich gewesen*" (Motzki, 2005) dalam pelbagai teori klasik ilmu hadis tradisional yang menurut Kamaruddin Amin perlu diuji kembali keakuratannya terutama tentang subyektifitas konsep keadilan rawi dan keadilan sahabat yang lebih pas disebut sebagai dogma daripada teori ilmiah. Berangkat dari hasil studi Kamaruddin Amin artikel ini berusaha melihat kembali metodologi kritik hadis pada teori ahlulbid'ah (*nāsibī*) yang selama ini diterima secara *taken for granted* dengan memakai pendekatan interdisipliner.

METODE PENELITIAN

Interdisipliner adalah model kajian dengan menggunakan sejumlah pendekatan atau sudut pandang dalam kajian ilmu-ilmu keislaman baik ilmu serumpun maupun tidak serumpun. Hasil kajian Kamaruddin Amin (2009), Fuad Jabali (2010), dan Muhammad Zain (2007) menunjukkan urgensi pendekatan ini di ranah ilmu hadis. Sebagaimana akan dibuktikan artikel ini, ilmu hadis yang selama

ini memakai pendekatan monodisiplin tidak mampu menyelesaikan diskrepansi metodologis yang ada. Dibutuhkan pendekatan lain yaitu sosiologis dan historis sekaligus bahkan bila perlu hermeneutik. Inilah maksud dan tujuan interdisipliner menurut Amin Abdullah. Yang menurut Abuddin Nata, belum banyak dilakukan studi hadis dengan pendekatan model ini, terutama di kalangan sarjana Muslim (Nata, 2004). Artikel ini memandang metodologi kritik hadis tradisional yaitu ilmu rijal yang bersifat subyektif harus dilengkapi dengan pendekatan lain yaitu *historical critical method* yang berfungsi bukan sekedar suplemen bagi kritik sanad tapi hakim bagi subyektifitas ilmu rijal (Ulum, 2018, 200). Dalam artikel ini penulis akan menunjukkan diskrepansi metodologi ilmu rijal tradisional dalam konsep ahlibid'ah dari kelompok nashibi serta metodologi alternative yang penulis tawarkan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Diskursus Metodologi Kritik Hadis

Seperti halnya ilmu-ilmu keislaman lain yang bersifat repetitif, ilmu hadis bahkan mengalami stagnasi metodologis. Model kajian dan argumentasinya tidak beranjak dari sejak awal dikonsepsi secara sistematis oleh al-Ramahurmuzi hingga sarjana hadis modern. Mulai dari wilayah Timur Tengah yang berbahasa Arab (Syakir, 2005, al-Khatib, 2011), masuk ke Barat yang berbahasa Inggris (Kamali, 2005, Khan, 2010), hingga sampai Nusantara yang berbahasa Indonesia. Seperti sudah terbentuk pakem yang harus ditaati dalam mendekati hadis Nabi (Anggoro, 2019). Stagnasi metodologis ini disebabkan oleh banyak faktor. Utamanya, ketidakmauan dan ketidakmampuan dalam melihat historisitas ilmu hadis sebagai produk pemikiran berlatarbelakang sosial politik tertentu yang bersifat profan dengan normativitas hadis sebagai sumber agama yang bersifat sakral. Bahwa beberapa dari konsep utama ilmu hadis—untuk tidak menyebut semuanya—dirumuskan karena pengaruh politik identitas. Seperti tentang rumusan teori ahli bid'ah dan ahli sunah yang dipakai oleh Imam Muslim dalam menyusun adikaryanya, *al-Jāmi' al-Sahīh*.

Dalam Mukaddimah, Imam Muslim menjelaskan bahwa hadis-hadis yang ia terima hanya riwayat ahlisunah saja. Adapun riwayat ahlibid'ah, ia tolak (al-Nisaburi, 2008, 10). Ahlibid'ah yang dimaksud dalam konsepsi ilmu hadis tradisional adalah selain penganut madzhab penguasa. Mereka adalah orang khawarij, nashibi, rafidhah/shiah, mu'tazilah. Akan tetapi faktanya ahli hadis seperti Bukhari dan Muslim tidak konsisten dengan teorinya sendiri karena banyak riwayat ahlibid'ah (shiah) yang masuk ke dalam kodex hadis mereka, seperti dikatakan oleh al-Baghdadi (n.d, 195), dan diperkuat oleh Alwi (2021). Pada bagian ini kita akan menguji konsistensi teori ahlibid'ah nashibi dengan prinsip konsistensi logis, koherensi ilmiah dan korespondensi empiris sebagai alat uji metodologi ilmiah modern (Amin Abdullah, 2012, 79-80).

Menurut ijma' ulama hadis, keadilan rawi menjadi satu dari beberapa syarat kesahihan hadis. Dan bid'ah menjadi sebab gugurnya keadilan seorang rawi. Al-Hakim memaknai *'adālah rāwī* dengan bukan penyeru bid'ah dan bukan pelaku maksiat. "*wa aṣlu 'adālat al-muḥaddīth an yakūna musliman lā yad'ū ilā bid'ah, wa lā yu'lin min anwā'i al-ma'aṣī mā tasquṭuhu bihī 'adālatuhu*".

Senada dengan itu, al-Khatib al-Baghdadi menyebut kriteria keadilan rawi yang diterima hadisnya adalah istiqamah dalam beragama dan selamat dari bid'ah. Bila tidak, harus dijauhi dan hadisnya ditolak. "*Hādha wa ba'da istiqāmah al-ṭarīqah wa thubūt al-'adālati wa al-salāmati min al-bid'ah. Fa ammā man lam*

yakun ‘alā hādhihi al-ṣifāh, fa yajib al-‘udūl ‘anhu wa ijtinābi al-simā’ minhu.” Demikian komentar al-Baghdadi dalam menanggapi pernyataan Shu’bah yang menyebut kewajiban mengambil hadis dari orang mulia yang tidak berdusta. “*Haddithū ‘an ahli sharaf; fa inna hum lā yakdhibūn.*” Menurutnya, orang mulia pasti bukan ahli bid’ah.

Ibnu Hajar al-Asqalani dan al-Sakhawi juga memaknai kata *al-‘adālah* dengan karakter taqwa yang melekat kuat dalam diri seorang rawi yang terbebas dari bid’ah. “*al-murād bi al-‘adl: man lahu malakah taḥmiluhu ‘alā al-taqwa wa al-murū’ah. Wa al-murād bi al-taqwā: ijtināb al-a’ māl al-sayyi’ah min shirkin aw fisqin aw bid’atin.*”

Paparan di atas jelas bahwa bukan penganut dan bukan penyeru bid’ah (*‘adam al-bid’ah*) menjadi syarat utama bagi keadilan rawi. Meskipun ada banyak persyaratan lain seperti tidak fasik dan tidak syirik, namun diskusi kita di bagian ini fokus pada kata bid’ah yang menjadi sebab gugurnya keadilan seorang rawi. Seperti kata Ibnu Hajar: “*Asbāb al-Jarḥ mukhtalifah, wa madāruha ‘alā khamsati ašyā’: al-bid’ah, aw al-mukhālafah, aw al-ghalaṭ, aw jahalat al-ḥāl, aw al-inqīṭā’ fī sanad.*” Meskipun ahli bid’ah termasuk cacat (*jarḥ*) yang menurut prinsip konsistensi logis seharusnya ditolak, namun faktanya banyak ahlibid’ah yang diterima. Penerimaan riwayat ahlibid’ah jelas bertabrakan dengan konsep keadilan rawi yang dirumuskan oleh ahli hadis itu sendiri. Hal ini yang saya sebut di awal tulisan ini sebagai problem utama metodologi kritik hadis yang berlaku selama ini. Ahli hadis terjebak dalam diskrepansi metodologis. Penerimaan riwayat ahlibid’ah seperti yang terjadi pada Sahih Muslim menyalahi prinsip konsistensi logis, korespondensi empiris, dan koherensi ilmiah. Oleh karena itu tidak salah bila Kamaruddin Amin melihat konsep keadilan rawi lebih pas disebut sebagai dogma dan bukan teori ilmiah. Karena seperti disebut oleh Fuad Jabali tidak lempang di hadapan analisis ilmiah.

Contoh paling nyata dan terang benderang dari diskrepansi metodologi kritik hadis ada pada teori *tawthīq ahli bid’ah min nawāshib*. *Nawāshib* bentuk jamak dari kata *nāshibī*. Menurut ahli bahasa seperti Ibnu Mandzhur dan al-Zabidi, istilah ini dipakai untuk menyebut siapa yang membenci dan memusuhi Ali bin Abi Thalib dan Ahlulbait (Mandzur, t.th, 157). Pemahaman yang sama juga dianut oleh ahli hadis lain seperti al-Dzahabi dan Ibnu Hajar al-‘Asqalani sehingga kata *nāshibi* dalam tradisi *islamic studies* menjadi *trade mark* bagi pembenci Ali dan keluarganya yang menurut teori ilmu hadis tradisional wajib di-*taḍ’īf* dan ditolak (al-Asqalani, 420). Namun praktiknya tidak demikian. Banyak ahli bid’ah dari kelompok Nawashib yang di-*tawthīq* dan diterima. Menurut teori ilmiah modern, hal tersebut bertentangan dengan prinsip korespondensi empiris. Yaitu samanya teori dengan praktik, antara konsep dengan terapan. Dan diterimanya riwayat kaum nashibi berarti tidak samanya antara teori dengan praktik. Terjadi diskrepansi metodologis.

Al-Suyuti menyebut beberapa nama dari kaum Nawashib yang diterima oleh Bukhari Muslim, “*Aradtu an usrid huna man rumiya bid’atihi min-man akhrajā lahum al-bukhārī wa muslim aw aḥaduhuma, wa hum: ...ishāq bin Suwaid al-‘Adawi, Bahaz bin Asad, Qais bin Abī Ḥāzim, hāulāi ramū bi al-naṣb wahuwa bughḍu ‘alī wa taqḍimi ghairihi ‘alaihi.*” (al-Suyuthi, 328). Menurut al-Suyuthi orang disebut nashibi bila ia tidak hanya membenci Ali bahkan mengutamakan selain Ali itupun termasuk nashibi. Bila benar demikian, betapa mayoritas ahli hadis adalah Nawashib yang seharusnya ditolak. Senada dengan al-Suyuthi,

Ibn Hajar al-‘Asqalani juga memandang mengutamakan selain Ali sebagai ahlibid’ah nashibi, yang seharusnya ditolak. “...*wa al-naṣb bughḍu ‘alī wa taqḍīmi ghairihi ‘alaihi. Wa hādhihi asmā’uhum. Ishāq bin Suwaid al-‘Adawī rumiya bi al-naṣb*” (al-Asqalani, 429)

Ibnu Hajar walaupun dengan tegas dan lugas menyebut *al-naṣb* sebagai bid’ah yang menggugurkan keadilan rawi, faktanya ia banyak mengendorse kaum nashibi walaupun dengan alasan tidak propagandis (*ghairu dā’in libid’atihi*). Tentang perbedaan antara ahlibid’ah yang propagandis dan non propagandis yang menjadi tameng diskrepansi metodologis, kita akan membahasnya nanti. Di bagian ini *wajhu al-istidlāl* kita ada pada penerimaan riwayat kaum *naṣb* yang bertentangan dengan prinsip keadilan rawi. Sekali lagi, hal ini menunjukkan inkonsistensi ahlihadis yang bertentangan dengan prinsip korespondensi empiris dalam metodologi penelitian ilmiah modern. Al-Shan’ani pun mengkritik inkonsistensi Ibnu Hajar juga ahlihadis lain, dalam menjelaskan syarat keadilan rawi sebagai berikut:

Hunā abhāth: al-Awwal annahum fī rasm al-ṣaḥīḥ wa al-ḥasan ‘adālat al-rāwī. Kamā sabaqa li al-ḥāfidh fī al-nukhbah wa mithluhu fī kutub ṣāḥib al-‘awāsim wa fī jamī’i kutub uṣūl al-ḥadīth. Wa fassara al-ḥāfidz al-‘adālah biannah malakah tahmilu ‘alā mulāzamat al-taqwā wa al-murū’ah. Wa fassara al-taqwā innaha ijtināb al-a’māl al-sayyiah min shirkin wa fisqin aw bid’atin. Faafāda anna al-‘adālatu syarṭun li al-rāwī, wa qad ‘arafta anna tarka al-bid’ati min māhiyatil al-‘adālah. Fa-al-‘adl lā yakūnu ‘adlān illa bijtinābi al-bid’ati bi anwā’iha. Wa lā yakhfā anna hādha yunāqīḍu mā qarrarahu al-ḥāfidh, min al-qaṭl biqabūl al-mubtadi’, munāqīḍatan dzāhiratan.”

Al-Shan’ani menyebut penerimaan ahli hadis terhadap riwayat kaum nashibi sebagai pertentangan yang sangat nyata, *ceto elo-elo*, antara teori dengan praktik yang menjadi problem utama metodologi kritik hadis selama ini. Namun sayang bagaimana menyelesaikan problem metodologis ini hanya melahirkan perdebatan sirkular yang tidak berujung pangkal. Sebenarnya, solusinya simple. Ada pada dua pilihan. Pertama, apakah dengan menghilangkan syarat *al-‘adālah* yang sudah disepakati bersama. Dengan demikian berarti riwayat siapa saja boleh dipakai baik ahli bid’ah atau bukan, baik fasik atau bukan. Karena syarat ini hanya diberlakukan pada rawi selain sahabat. Yang faktanya banyak rawi dari sahabat yang tidak memenuhi persyaratan ini, seperti dibuktikan oleh Kamaruddin Amin, Muhammad Zain, dan Fuad Jabali. Atau pilihan kedua, konsisten dengan prinsip *jarḥ ahli al-bid’ah* dengan mencacat nashibi—dan ahlibid’ah yang lainnya. Dan bila ini yang terjadi, maka akan banyak hadis sahih yang gugur statusnya menjadi tidak sahih dan judul *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* bagi karya al-Bukhari perlu ditinjau ulang. Nyatanya, tidak yang pertama, tidak pula yang kedua. Hal ini terjadi karena ahlihadis tradisional tidak mampu memilah dan memilih mana produk pemikiran islam yang *qābilun li al-niqāsh wa al-taghyīr wa al-naqd* termasuk ilmu hadis dengan segala konsep dan teori tradisionalnya, dan mana ajaran islam yang bersifat sakral.

Prinsip keadilan rawi adalah produk pemikiran, dan karena itu boleh dikritik bahkan dirubah. Sama dengan kitab Sahih Bukhari yang juga ijtihad penulisnya dalam menghimpun riwayat yang ia yakini sahih. Walaupun yang diyakini sahih itu belum pasti berasal dari Nabi. Sifatnya tetap *dzannī al-wurūd wa al-thubūt*. Tidak seperti wahyu al-Qur’an yang bersifat *qaṭ’ī*. Kitab hadis sahih sekalipun tetap tidak tahan kritik. Tidak boleh disakralkan. Karena itu, ungkapan *Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī aṣaḥḥu al-kutub taḥta adīmi al-samā ba’da kitābillah*,

sangat berlebihan dan tidak ilmiah. Karena terbukti banyak riwayat ahlibid'ah nashibi—juga ahlibid'ah lain—dalam Sahih Bukhari. Yang mana hal ini bertentangan dengan prinsip koherensi empiris sebagai standar metodologi penelitian ilmiah modern.

Metode *Tauthīq al-Naṣb*

Setelah terbukti bahwa apresiasi terhadap nashibi (*tauthīq al-naṣb*) bertentangan dengan prinsip dasar metodologi kritik hadis yaitu '*adālat rāwī*'. Berikut kita akan melihat metodologi ahlihadis dalam menguatkan ahlibid'ah nashibi. Ada dua cara yang dilakukan. Pertama, *Tauthīq al-āmmah*, apresiasi umum. Kedua, *tauthīq al-khāṣṣah*, apresiasi khusus pada beberapa nama perawi.

a. Tauthīq 'Ām

Tauthīq 'Ām adalah apresiasi kepada ahlibid'ah tertentu secara umum. Kita akan mulai dengan statemen Abu Dawud yang menyebut khawarij adalah ahlibid'ah yang paling jujur daripada ahlibid'ah yang lainnya. "*Laysa fi ahl al-ahwā' aṣaḥḥu ḥadīthan min al-khawārij.*" Khawarij adalah kelompok yang memusuhi Ali bin Abi Thalib. Kelompok ini sebagai misdaq dari konsep *naṣb* dari ahlibid'ah yang seharusnya ditolak. Namun demikian Abu Dawud menilainya sebagai perawi yang jujur dalam berhadis dan karena itu hadisnya boleh diambil. Statemen ini bentuk *tauthīq* Abu Dawud terhadap ahlibid'ah khawarij secara umum. Setelah itu Abu Dawud menyebut nama 'Imran ibn Hattan dan Abu Hasan al-A'raj sebagai contoh dari ahlul ahwa' (lebih dahsyat dari bid'ah) yang menurutnya *thiqah*.

Statemen Abu Dawud bertentangan dengan syarat *laysa min ahl al-bid'ah wa al-ahwā'* dalam kriteria keadilan rawi yang telah disepakati. Kaum khawarij jelas tidak memenuhi syarat ini. Apresiasi Abu Dawud terhadap khawarij juga bertentangan dengan pendapat A'masy, seperti dinukil oleh al-Baghdadi berikut. Muhammad ibn al-Husain al-Qattan meriwayatkan dari Abdullah ibn Ja'far, dari Ya'qub ibn Sufyan berkata: Ibnu Numair menyampaikan padaku, ia berkata memuji Ibn Idris yang berkata: Aku mendengar A'masy berkata: Aku duduk bersama Iyas bin Mu'awiyah lalu ia sampaikan sebuah hadis. Aku bertanya: Hadis ini dari siapa, sebutkan rawinya! Ia sebut nama seseorang bagiku ia dari kelompok khawarij. Aku berkata: darimana kamu peroleh nama itu? Kamu ingin aku menyapu jalan dengan pakaianku, atau membawa semua kotoran?! (al-Baghdadi, 40)

Dalam riwayat tersebut A'masy menjadikan hadis kaum Khawarij seperti kotoran binatang di jalanan. Hal ini jelas bertentangan dengan apresiasi Abu Dawud terhadap khawarij atau siapa saja yang me-*tauthīq* mereka. Anehnya pendapat Abu Dawud diadopsi sebagai *travelling theory* yang diimani sepanjang masa. Terbukti Ibnu Hajar al-'Asqalani yang hidup beberapa abad setelahnya menggemakan kembali konsep *tauthīq al-naṣb* bahkan dengan statemen yang lebih bombatis dari Abu Dawud. Ibnu Hajar berkata, "*Fa-aktharu man yuṣafu bi al-naṣb yakūnu masyhūran biṣidqi al-lahjati wa al-tamassuki bi-umūri al-diyānah.*" Menurutnya, mayoritas mereka yang diberi label nashibi terkenal jujur dan teguh memegang ajaran agama.

Statemen dua maestro ahli hadis dari dua generasi yang berbeda tersebut di atas tidak saja bertentangan dengan prinsip koherensi empiris antara teori dengan praktik, akan tetapi juga bertentangan dengan hadis-hadis sahih yang

menjadi dasar agama. Seperti berulang kali kita diskusikan di atas bahwa *al-naṣb* adalah sikap membenci Ali bin Thalib. Bahkan bukan hanya membenci, menurut al-Suyuti dan al-Asqalani, lebih mengutamakan selain Ali termasuk nashibi. Sikap ini bertentangan dengan hadis-hadis sahih yang menyebutkan membenci Ali bin Abi Thalib adalah tanda nifak, hipokrit. Dan nifak menurut konsepsi ahli hadis tradisional sebagai salahsatu sifat yang menggugurkan keadilan karena bertabrakan dengan kriteria *mulāzamat al-taqwa wa ḥifdz al-murūah*. Berikut akan kita lihat hadis-hadis sahih yang telah ditahqiq oleh banyak ahli hadis tradisional maupun modern yang menyebutkan pembenci Ali sebagai munafik. Muhammad Nashiruddin al-Albani dalam kumpulan hadis-hadis Sahih-nya meriwayatkan dari Ummu Salamah yang berkata (al-Albani, 287):

“*Anni sami’ tu rasūlallāhi shallallāhu alaihi wa ālihi wasallama yaqūlu: man aḥabba alīyan faqad aḥabbānī, wa man aḥabbānī faqad aḥabballah azza wajalla, wa man abghaḍa alīyan faqad faqad abghaḍānī, waman abghaḍānī faqad abghaḍallāha azza wajallah.*” Hadis ini diriwayatkan juga oleh al-Hakim (al-Nisaburi: 141) dan dinilai sahih oleh al-Dzahabi.

Dalam riwayat al-Nasai disebutkan bahwa di masa Nabi untuk mengetahui siapa orang munafik cukup dengan melihat sikapnya kepada Ali bin Abi Thalib. Bila ia membenci Ali, berarti munafik. “*Kunnā lina’rifā al-munāfiqīn fī zamāni al-nabī bi-bughḍihim li’alī.*” Menurut riwayat lain yang dibawakan oleh al-Hakim, membenci Ali sama dengan menyakiti Nabi. Seorang penduduk negeri Syam mencacimaki Ali di hadapan Ibnu Abbas. Ibnu Abbas melemparinya dengan kerikil sambil berkata, “Wahai musuh Allah, kamu telah menyakiti Rasulullah Saw. Sesungguhnya orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya baginya laknat Allah di dunia dan akhirat. Dan baginya azab yang pedih. Sekiranya Rasulullah hidup, kamu pasti menyakitinya.” (al-Mustadrak. 131)

Dalam kesempatan lain, Ibnu Abbas bercerita, “Rasulullah melihat Ali, lalu bersabda: Tidak mencintaimu kecuali mukmin, dan tidak membencimu kecuali munafik. Mencintaimu berarti mencintaiku. Membencimu berarti membenciku. Yang aku kasihi adalah kekasih Allah. Yang aku benci adalah yang dibenci Allah. Celakalah siapa yang membencimu sepeninggalku.” Hadis ini diriwayatkan oleh al-Thabrani dalam mu’jam *al-awsaṭ* dan seluruh *rijāl* nya *thiqāt*, tulis al-Haitami. (al-Haitsami, 1982, 132-133)

Imam Muslim dengan sanad bersambung kepada Ali meriwayatkan: Demi yang memecah biji-bijian dan menumbuhkan tumbuh-tumbuhan. Sungguh janji Nabi al-Ummi kepadaku: tidak mencintaiku kecuali mukmin, dan tidak membenciku kecuali munafik.” (al-Nisaburi, 85)

Beberapa riwayat tersebut di atas hanya sekedar contoh dari banyaknya riwayat tentang keutamaan Ali yang menurut Ibnu Hanbal tidak dimiliki oleh sahabat Nabi yang lain. *Mā jā’a li aṣḥāb al-nabī min al-faḍāil kamā jā’a li’alī.* Dengan demikian jelas bahwa apresiasi kepada para pembenci Ali yang diberikan oleh ahli hadis bukan hanya melanggar prinsip dasar ilmu jarh wa ta’dil bahkan melanggar Sunah Nabi.

b. Tauthīq Khāṣ

Adalah apresiasi khusus kepada seorang rawi ahlibid’ah. Pada bagian ini kita akan melihat contoh nama perawi nashibi yang dikenal sangat membenci Ali tapi dinilai *thiqah* oleh mayoritas ahli hadis bahkan ditahbiskan sebagai imam ahli jarh wa ta’dil. Contoh nama berikut menunjukkan inkonsistensi ahli hadis dalam menerapkan prinsip keadilan rawi dalam metodologi kritik hadis.

1. Ibrahim bin Ya'kub al-Juzjani.

Nama lengkapnya Abu Ishaq Ibrahim bin Ya'kub al-Juzjani al-Jariri. Berasal dari Iraq kemudian hijrah dan menetap di Damaskus. Dan menjadi pendukung setia madzhab penduduk Damaskus yaitu *bughḍu 'alī* (membenci Ali) yang diwarisi dari pendiri dinasti Umayyah, Muawiyah bin Sufyan yang mewajibkan setiap khathib mencacimaki Ali di setiap mimbar. Al-Juzjani tidak ragu untuk menampakkan kebenciannya kepada Ali bin Abi Thalib. Meski demikian ia dinilai thiqah bahkan menjadi imam jarh wa ta'dil. Adz-Dzahabi menyebutnya sebagai *al-thiqah al-ḥāfidz aḥad aimmat al-jarḥ wa al-ta'dīl* (al-Dzahabi, 1963, 75). Menurut Ibn Hajar, meski al-Juzjani *ghālī fi al-naṣb*, ia menjadi guru dari para ahlihadis terkemuka seperti Abu Dawud, Tirmidzi, Nasai, Abu Zur'ah al-Dimasyqi, dan Abu Zur'ah al-Razi. Ibnu Hanbal bahkan sangat memuliakannya (*yukrimuhu ikrāman shadīdan*). Ibnu Hibban memasukkan ke dalam kelompok *al-thiqāt*. Menurut Ibnu Adi ia sangat cenderung kepada madzhab penduduk Damaskus dalam membenci Ali. Imam al-Dar Quthni setelah menyebutnya *thiqah* berkata: *fīhi inḥirāf 'an 'alī* (al-Asqalani, 158).

Menurut al-Sakhawi, al-Juzjani tidak hanya menampakkan kebencian kepada Ali sebagai tanda nifak seorang rawi, ia bahkan mendepresiasi (*jarḥ*) ahlihadis dari Kufah dengan alasan *tashayyu'* dan kecenderungan kepada Ali (al-Sakhawi, 362). Sampai sekarang, pendapatnya ini menjadi ijmak di kalangan ahli hadis. Membenci Ali, boleh dan hadisnya diterima. Sementara mencintai Ali, tidak boleh dan hadisnya ditolak. Pendapat al-Sakhawi ini akan tampak jelas dalam biografi Abd Salam bin Shalih (Abu al-Silat al-Harawi) yang oleh Al-Dzahabi disebut sebagai *al-rajul al-ṣāliḥ* dan diapresiasi (*ta'dīl*) oleh Yahya bin Main (al-Dzahabi, 1995, 616), tetapi didepresiasi (*dijarḥ*) oleh al-Juzjani dengan kata-kata yang sangat bombatis, "*kāna abū ṣilat zā'ighan 'an al-ḥaq, mā'ilan 'an al-qasḍ, sami'tu man ḥaddathanī 'an ba'dhi al-a'immah annahu qāla fīhi: huwa akdhabu man waratha himār al-dajjāl, wa kāna qaḍīman mutalawwīthan fi al-aqdḥār.*"

Ibn Hajar al-Asqalani juga menyebut nama rawi *thiqah* lain, yang dilemahkan oleh al-Juzjani karena motif ideologis (*naṣb*) yang bertentangan dengan kaidah *'adālat al-rāwī*. Yaitu Said bin Umar bin Asywa' al-Kufi termasuk fuqaha yang dikuatkan oleh Ibnu Ma'in, al-Nasa'i, al-Ijli dan Ishaq bin Rohawaih. Tapi dilemahkan oleh Abu Ishaq al-Juzjani, tentangnya ia berkata: *kāna zāighan ghāliyan, ya'nī fi al-tashayyu'*. *Wa qultu (ibn ḥajar): al-Juzjānī ghālin fi al-naṣb fata'aradhā. Wa qad iḥtajja bihi al-shaikhāni wa al-tirmīdzi.*

Keterangan di atas menunjukkan bahwa al-Juzjani tidak hanya dinilai thiqah bahkan dianggap sebagai imam jarh wa ta'dil meski berpaham nashibi. Hal ini bertentangan dengan kriteria *'adam al-bid'ah* dalam syarat *'adālat al-rāwī*. Idiologinya ini mempengaruhi sikap dan penilainya terhadap ahlihadis lain yang tidak sepaham dengannya. Hal ini membuktikan karakteristik ilmu rijal yang bersifat subyektif. Sesuai dengan kaidah yang berlaku dalam metodologi jarh wa ta'dil, "*Lā yajtami' ithnāni min 'ulamā hādha al-sya'ni 'alā tauthīq al-da'īf aw 'alā taḍ'īf al-thiqah*" (al-Mayādin, 1986).

Selain mempengaruhi penilaian terhadap perawi lain, bid'ah *nāshibī* mendorong penganutnya membuat riwayat palsu tentang orang yang ia benci yaitu Ali bin Thalib dan bahkan melemahkan hadis sahih yang diriwayatkan secara mutawatir, seperti yang akan kita lihat dalam biografi Hariz bin Usman berikut.

2. Hariz bin Usman bin Jabr bin As'ad al-Rahbi al-Hamshi

Al-Dzahabi menilainya terpercaya dengan idiom: *kāna mutqinan thabatan, lakinahu muḥtadi'un*. Menurut Abu Dawud, Imam Ahmad juga mengapresiasi dengan idiom: *thiqatun, thiqatun*. Demikian juga Ibnu Main dan beberapa ulama lain. Menurut Ibnu Falas ia pembenci Ali (*yanālu min 'alī*) yang hafal hadis (*ḥāfiḍan li al-ḥadīth*). Ketika ditanya mengapa membenci Ali? Ia menjawab, “Karena Ali membunuh datuk-datuknya (*qatala ābā'ī*).” Menurut Ibnu Hibban sebagaimana dilaporkan oleh Ibnu Hajar, Hariz adalah propagandis ahli bid'ah. “*kāna yal'ānu 'alīyan bi al-ghadāti sab'īna marrah, wa bi al-'ashīyyī sab'īna marrah. Faqīla lahu fī dhālika, faqāla: huwa al-qāḍī'u ru'ūsa ābā'ī wa ajdādī. Wa kāna dā'iyyatan 'ilā madhhabihī, yatanakkabu ḥadīthuhu.*”

Hariz bukan sekedar ahli bid'ah saja tapi juga propagandis. Menurut kaidah keadilan rawi hanya sekedar ahli bid'ah saja sebenarnya sudah masuk kriteria *jarḥ* apalagi ahli bid'ah propagandis yang berarti *double jarḥ* (al-Jauzi, 197). Ideologi bid'ah inilah yang membuatnya membuat hadis palsu tentang orang yang ia benci. Seperti disebutkan oleh Ibn al-Jauzi, “Abu al-Fath al-Azdi menyebutkan bahwa Hariz bin Usman meriwayatkan bahwa Nabi ketika hendak menaiki baghalnya, Ali datang dan melepas sabuk baghalnya sehingga Nabi jatuh tersungkur. Dalam riwayat lain seperti dinukil oleh Ibn Abi al-Hadid, Hariz pernah berkisah bahwa Nabi saat sebelum wafat berwasiat untuk memotong tangan Ali (al-Hadid, 70). Riwayat Hariz ini jelas bertentangan dengan banyaknya riwayat tentang keutamaan Ali yang tidak dimiliki oleh Sahabat Nabi yang lain, seperti diriwayatkan oleh Ibn Hanbal. *Mā jā'a liṣṣḥābi al-nabī min al-faḥā'il kamā jā'a li-'alī*.

Menurut Ibn al-Hajar, pemalsu hadis seperti Hariz ini seharusnya riwayatnya tidak diambil. Namun faktanya, ia dianggap *ḥafidzan mutqinan*, termasuk salahsatu *Syaikh al-Bukhārī*. Tentang kebenciannya kepada Ali, Yahya bin Saleh ketika ditanya alasan mengapa menolak Hariz, ia menjawab: bagaimana aku mencatat dari seseorang aku salat subuh bersamaanya selama tujuh tahun dan ia tidak keluar masjid sampai melaknat Ali sebanyak tujuh puluh kali (al-Asqalani, 209).

3. Limazah bin Zubar al-Jahdhami

Kuniyahnya Abu al-Walid al-Basri. Ikut perang Jamal bersama Aisyah melawan Ali bin Abi Thalib. Termasuk satu dari yang gemar mencacimaki Ali dan memuji Yazid bin Muawiyah (al-Dzahabi, 419). Meski demikian sosoknya digolongkan ke dalam *al-thiqāt*. Ia meriwayatkan dari Umar dan Abu Musa al-'Asy'ari. Hadisnya diriwayatkan oleh al-Zubair ibn Kharit dan Ya'la bin Hakim. Ibnu Sa'ad menilainya *thiqah*. Tentangnya Ahmad bin Hanbal berkomentar: *ṣalīḥ al-ḥadīth*, walaupun *yashtumu 'alīyan* dan hobi minum khamar.

Berdasarkan laporan dari biografi rijal hadis, sangat jelas muru'ah dan moral sosok ini bermasalah yang berarti tidak memenuhi standar dasar *'adālat al-ruwāt*. Meskipun demikian Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam *al-thiqāt* dan hadisnya diriwayatkan para tokoh hadis seperti Abu Dawud, Tirmidzi, Ibnu Majah.

Tiga nama tersebut di atas hanya sekedar contoh. Masih banyak sekali nama-nama ahli bid'ah dalam biografi rijal yang dinilai thiqah oleh *mainstream* ahli hadis. Hal ini jelas bertabrakan dengan syarat *'adālat al-rāwī* yang mereka sepakati. Yaitu bahwa diantara tanda keadilan rawi adalah tidak melakukan perbuatan yang dilarang Allah dan Rasul-Nya dan bukan ahli bid'ah. Sementara *al-naṣb* (membenci Ali) seperti dibuktikan oleh banyak hadis sahih di atas selain

bertentangan dengan sunah Nabi untuk mencintai Ali, juga menjadi *misdāq* yang jelas bagi perbuatan *bid'ah* yang dilarang. Ada kontradiksi antara teori dengan praktik. Keduanya tidak koheren. *Tauthīq al-naṣb* tidak lempang di hadapan analisis ilmiah.

Menyadari adanya kontradiksi seperti ini, ahli hadis bingung, pusing tujuh keliling. Sebagian mencoba untuk mencari jalan keluar. Tidak mengapa perawi ahlibid'ah asal tidak propagandis (*ghairu dā'in libid'atihi*). Teori ahlibid'ah non-propagandis ini pun tidak menyelesaikan diskrepansi metodologi ilmu rijal. Karena faktanya banyak ahlibid'ah propagandis yang diterima tanpa *reserve*. Seperti Hariz bin Usman di atas, atau 'Imran bin Khatthān al-Sadusi, salahsatu ahlibid'ah propagandis dalam rijal Bukhari, yang sosoknya dinarasikan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani sebagai berikut: *dā'iyatan 'ilā madhhabihī, wahuwa al-ladhī rathā 'abd al-raḥmān bin muljam qātilu 'alī bitilka al-abyāt al-sāirah. Wa qad waththaqahu al-'ijli. Wa qāla qatādah: kāna lā yuttahamu fī al-ḥadīth. Wa qāla Abu Dawud: laysa fī ahl al-ahwā' aṣaḥḥu ḥadīthan min al-khawārij, thumma dhakara 'imrān hādha wa ghairuhu...*" (al-'Asqalani, 432)

Dalam ilmu psikologi munculnya teori *qabūl riwayati ahli al-bid'ah al-ghairu dā'iyah libid'atihi* karena ulama rijal terjebak ke dalam problem *cognitive dissonance*. Yaitu teori psikologi yang oleh Festinger di bawah ke ranah psikologi sosial. Menurut teori ini manusia *by nature* adalah makhluk yang suka mencari justifikasi atau membela diri untuk menjaga keajegan dalam sistem kepercayaannya, dan antara sistem kepercayaan dengan perilaku (Rakhmat, 2021, 29).

Disonansi kognitif artinya ketidakcocokan antara dua kognisi (pengetahuan). Disonansi membuat orang resah dan gelisah. Menyebabkan perang batin. Dalam keadaan seperti ini, orang berusaha mengurangi disonansi dengan pelbagai cara. Contohnya berikut ini: kognisi "bid'ah menggugurkan keadilan rawi hadisnya wajib ditolak," disonan dengan "banyaknya ahlibid'ah yang hadisnya diterima." Dihadapkan pada situasi disonan seperti itu ahlihadis memperkuat salahsatu kognisi yang disonan: "Tidak mengapa riwayat ahlibid'ah asal tidak propagandis." Apakah justifikasi ini menyelesaikan problem ini? Ternyata tidak. Faktanya, banyak ahlibid'ah propagandis yang riwayatnya diterima tanpa *reserve*. Masih terjadi diskrepansi metodologis dalam ilmu rijal hadis. Dari sini dapat dipahami mengapa sarjana revisionis barat meragukan otentitas kitab Rijal karena beberapa alasan. Pertama, penilaiannya subyektif seperti dalam beberapa contoh nama di atas dan berdasarkan asumsi asal sezaman dianggap terjadi liqa'. Kedua, atas dasar apa ulama abad III dan IV mendasarkan penilaiannya pada ulama abad I. Dan karena itu, ketiga, sumber yang otentisitasnya diperdebatkan hanya melahirkan perdebatan sirkular yang tidak berujungpangkal (Amin, 29, 56).

Dalam paradigma Kuhn, aktifitas keilmuan di atas (*tauthīq ahli al-bid'ah wa qabūl ahli al-bid'ah al-ghairu dā'iyah*) sebagai ilmu pengetahuan yang normal (*normal science*) (Kuhn, 1970). Problem yang muncul dalam *normal science* seringkali diselesaikan dengan cara *ad hoc*. Seperti tampak dalam *tauthīq ahlibid'ah non propagandis* yang lahir dari teori '*adālat al-ruwāt*, seperti yang penulis paparkan di atas. Menurut Popper (1987), penerimaan riwayat ahlibid'ah nashibi dengan idiom Abu Dawud (*laysa fī ahl al-ahwā' aṣaḥḥu ḥadīthan min al-khawārij*) maupun Ibnu Hajar (*fā-aktharu man yūsafu bi al-naṣb yakūnu masyhūran biṣidqi al-lahjati wa al-tamassuki bi-umūri al-diyānah*) dalam rangka mengamankan teori mereka dari pembuktian yang menunjukkan kesalahan teori

'*adam al-bid'ah*' yang menjadi syarat keadilan rawi. Penyelesaian yang bersifat *ad hoc* ini tidak menyelesaikan masalah, hanya menutup-nutupi persoalan pelik yang muncul dari ilmu rijal yang dogmatik dan tidak ilmiah, sebagai karakteristik *normal science*.

Dalam perspektif filsafat islam, *qubūl riwayat ahli al-bid'ah* dapat dibaca melalui konsep *al-aḥkām al-aql al-nazharī* (hukum akal teoritis) dan *al-aḥkām al-'aqlī al-'amālī* (hukum akal praktis). Konsep ini dibuat oleh para filosof Muslim untuk membagi cara kerja otak manusia dalam memahami sesuatu termasuk teori ilmiah. Maksud konsep ini adalah bahwa akal manusia memiliki dua jenis pemahaman, yaitu pemahaman terhadap sesuatu yang telah ada (*das sein*) dan pemahaman terhadap sesuatu yang harusnya ada (*das solen*). Yang pertama disebut akal teoritis. Dan yang kedua disebut akal praktis. Sebuah teori bahkan doktrin apapun (agama, sosial, politik, dll) akan kokoh berdiri di tengah hantaman badai kritik bila mengandung kesesuaian antara dua hukum tersebut. Bila tidak, maka konsep tersebut rapuh yang, walau dalam batas-batas tertentu, menjadi benar karena sebab lain. Dalam istilah ilmu hadis, kesahihannya *li ghairihi* dan bukan *li dhātihi*, seperti kaidah *qabūl riwayat ahli bid'at al-nawāṣib* ini.

Seperti diuraikan di atas, *tauthīq al-nawāṣib* bukan karena materinya, karena nashibi jenis bid'ah yang seharusnya ditolak. Akan tetapi karena selalu dikampanyekan secara terstruktur, masif, dan sistematis dengan idiom yang disebut oleh Abu Dawud dan Ibnu Hajal al-Asqalani di atas sehingga menjadi sebuah kebenaran yang diterima. Kata-kata Hitler kiranya tepat untuk menggambarkan konsep *tauthīq al-nawāṣib*, "*If you tell a big enough lie and tell it frequently enough, it will be believed.*" Bukan hanya teori ini saja yang sesuai dengan sabda hitler ini bahkan menurut hemat penulis paradigma ilmu hadis tradisional bersesuaian dengan sabda sang tokoh yang kontroversional ini.

Oleh karena itu sarjana hadis modern harus meninggalkan paradigma tradisional ini dan menggantinya dengan paradigma baru. Yaitu paradigma interdisipliner yang diharapkan mampu melahirkan teori baru untuk menggairahkan studi hadis dan ilmu hadis sehingga tidak lagi mengecer *travelling theory* yang tidak lempang di hadapan analisis ilmiah.

Tawaran Metodologi

Berbeda dengan sarjana barat yang menolak kitab rijal hadis, dan berbeda pula dengan sarjana muslim tradisional yang menerima tanpa kritik, makalah ini mencoba untuk menjembatani keduanya dengan metode abduktif sebagai metode alternatif dalam menyelesaikan diskrepansi teori ahlibid'ah Nawashib. Bagaimana operasionalisasi metode ini dalam ilmu rijal, kita akan melihatnya setelah ini. Di sini perlu penulis jelaskan terlebih dahulu latarbelakang mengapa ilmu rijal klasik perlu direkonstruksi dengan *logic of discovery*-nya metode abduktif.

Menurut al-Suyuthi dan al-'Asqalani bid'ah *naṣb* adalah membenci Ali atau lebih mengutamakan selain Ali. Mengapa muncul kebencian kepada Ali? Jawaban Hariz bin Usman di atas menyingkap alasan *mā warā'a al-bughḍu li-'alī* yaitu dendam politik yang ia warisi dari para leluhurnya karena Ali telah membunuh leluhur Hariz. Dalam perang apa Ali membunuh leluhur Hariz? Apakah dalam perang tersebut Ali dalam posisi benar atau salah? Mengapa Nabi menyebut pembenci Ali adalah munafik? Jawaban dari pertanyaan tersebut yang adalah motif kebencian Hariz ini menjadi domain *logic of discovery* dari metode abduktif untuk menyingkapnya.

Ada tiga perang besar antar dalam sejarah kalam umat Islam yang pengaruhnya terus berlanjut hingga hari ini dan memengaruhi bangunan ilmu-ilmu keislaman termasuk ilmu hadis. Yaitu perang Jamal, Siffin dan Nahrawan. Ketiga perang tersebut bukan semata-mata karena politik sesaat *an sich*. Ada dendam masa lalu dari para penentang Ali. Menurut Fuad Jabali, mereka yang bersama Ali adalah yang dulu membela dakwah Nabi. Sementara, mereka yang melawan Ali adalah yang dulu melawan Nabi. Dalam banyak perang Nabi melawan Quraisy Makkah, Ali selalu tampil sebagai pahlawan. Para jawara Quraisy yang tak terkalahkan seperti Amr bin Abd al-Wud takluk di tangan Ali, di saat sahabat Nabi yang lain desersi atau lari, seperti dalam perang Uhud dan Hunain. Nabi pun sering menyanjung Ali sedemikian rupa hingga membuat orang lain hasad. Ada dua model kedengkian kepada Ali sebagai *mishdāq* dari *bid'at al-nashb*. Yang kafir karena dendam kepada Ali, yang beriman karena mengharap kemuliaan yang, seperti diungkapkan oleh Ibnu Hanbal, tidak dimiliki oleh sahabat Nabi yang lain.

Dalam perang Siffin melawan Muawiyah bin Abu Sufyan, meski Ali benar tapi ia kalah. Singkat cerita, Muawiyah menjadi penguasa tunggal dunia Islam yang menurut Harus Nasution dicapai dengan cara licik (Nasution, 1986, 7). Ia hanya seorang *ṭāliq* bukan dari Muhajirin dan Anshar yang jangankan menjadi khalifah bahkan menjadi anggota formatur yang memilih khalifah pun ia tidak berhak. Legitimasi Muawiyah sangat lemah. Untuk memperkuatnya ia memakai politik *machiavillian*, menghalalkan segala cara. Ali dicacimaki di setiap mimbar. Tradisi memaki Ali menjadi sunah Muawiyah yang menjadi ritual wajib di setiap Jum'at (al-Alawi, 136). Walaupun Muawiyah secara politik kuat tetapi lemah secara teologis betapapun telah terjadi banyak perubahan ajaran agama (al-Bukhari, 1981, 64). Maka untuk memberikan legitimasi teologis, Muawiyah membayar sekelompok orang untuk membuat hadis-hadis palsu tentang keutamaan sahabat yang mendukung kekuasaannya (Rakhmat, 2008). Sebagai penguasa tunggal, tidak sulit bagi Muawiyah menjadikannya bagian dari ideologi negara. Hadis-hadis yang mendukung kekuasaannya dianggap sahih. Sebaliknya, hadis-hadis yang mendukung lawan politiknya dianggap lemah.

Satu hal yang lazim dalam sebuah persaingan politik adalah jargon bersama kami atau lawan kami. *With us or against us*. Logika yang dipakai adalah logika persaingan (*al-uqūl al-mutanāfisah*) yang menumbuhkan *karāhiyatul ghair wa rafḍul ghair*, teori *minnā walaysa minnā*. Yang *minnā* diterima sebagai kawan, yang *laysa minnā* diberlakukan sebagai lawan. Konsep ahlussunah dan ahlibid'ah yang dipakai Imam Muslim dalam menyusun kodexnya adalah imbas dari paradigma ini. Riwayat ahlussunah diterima, karena bagian dari *minnā* dan riwayat ahlibid'ah ditolak karena *laysa minnā*.

Dalam paradigma ilmu hadis klasik ahli bid'ah adalah lawan dari ahlussunah. Dan ahlibid'ah dianggap sebagai biangkerok pemalsuan hadis untuk mendukung kebid'ahannya, sehingga riwayat mereka ditolak. Meskipun, sekali lagi, seperti diuraikan di atas, prinsip ini tidak sejalan antara teori dan praktik karena faktanya ahlibid'ah nashibi yang propagandis pun diterima. Padahal dari kelompok ahlussunah pun banyak yang memalsukan hadis untuk mendukung madzhabnya. Akan tetapi hampir dalam semua pembahasan pemalsuan hadis, jarang dan bahkan hampir-hampir tidak ditemukan kalimat ahlussunah sebagai salahsatu pihak yang juga berkontribusi dalam pemalsuan hadis. Mengapa terjadi? Ada dua kemungkinan. Apakah ahlussunah yang ditunggangi penguasa. Atau elit ahlussunah yang mencari dukungan penguasa.

Baik yang pertama atau kedua, terjadi simbiosis mutualisme dalam menghadapi pihak yang dianggap lawan yang distigma sebagai ahlibid'ah. Kasus ahli sunnah versus ahli bid'ah menjadi contoh dominasi kekuatan penguasa saat itu terhadap teori ilmu hadis klasik. Dalam perspektif seperti ini Edward Said menyebut bahwa *knowledge is power, and studying an object is an act of establishing control over it* (Brown, 198). Bukan sesuatu yang kebetulan bila stigma ahlibid'ah yang hadisnya ditolak adalah mereka yang berada di luar lingkaran kekuasaan. Menurut Farouq al-Nabhani sebagaimana disebut Jalaluddin Rakhmat, campur tangan penguasa menyebabkan stagnasi pemikiran di dunia Islam (Rakhmat, 2007, 202). *Idhā dakhlat al-siyāsatu fī al-shayī' afsadathu*, kata Badruddin al-Hasun, Mufti Suria. Ilmu pengetahuan dikooptasi oleh penguasa untuk tujuan politik, dan ini menjadi karakteristik ilmu hadis paradigma lama dan juga ilmu keislaman lain yang menjadikan aliansi politik sebagai ukuran penilaian kualitas rawi. Ke-thiqahan dan ke-dhaifan rawi ditentukan oleh kesetiaan kepada penguasa. Perawi yang mendukung penguasa dianggap thiqah, hadisnya diterima. Sebaliknya, perawi yang berseberangan dengan penguasa dianggap dhaif, hadisnya ditolak.

Dalam hipotesis penulis, ilmu hadis klasik atau ilmu hadis paradigma lama adalah ilmu hadis yang dikonstruksikan dan disosialisasikan oleh penguasa secara sistematis dan terstruktur sehingga menjadi *taken for granted* yang memengaruhi cara berpikir kita. Nyaris tidak ada yang berani menyoal beberapa teori ilmu hadis klasik yang oleh Kamaruddin Amin lebih pas disebut sebagai dogma dan bukan teori ilmiah. Yang menurut Amin Abdullah karena takut *for being accused not to be muslim anymore (infidel)* (Amin Abdullah, 77), atau dianggap sebagai corong orientalis sebagaimana tuduhan yang diarahkan kepada Harun Nasution (Rasyid, 2021, 191-220).

Berbeda dengan paradigma lama, dalam kacamata sosio-historis, hadis sebagai sumber utama karya historis Islam awal dapat didekati dengan memakai pendekatan ilmu-ilmu sosial. Syuhudi Ismail menyebutnya dengan metode kritik sejarah (*historical critical method*) (Ismail, 1995). Menurut Azyumardi Azra, sejarah yang dikonstruksikan dan disosialisasikan pada masyarakat pada umumnya adalah sejarah politik. Dan sejarah politik adalah sejarah penguasa, sejarah para elit, sejarah *mainstream* atau yang dipandang sebagai *mainstream* (Azra, 1999). Dalam sejarah ini, tidak ada tempat bagi gerakan di luar *mainstream*, mereka adalah orang-orang pinggiran yang tersisih dari kehidupan. Ilmu hadis klasik menyebut mereka sebagai *ahlibid'ah* yang menyimpang. Mereka dianggap sebagai manusia tanpa sejarah. Oleh karena itu, sejarah sosial lahir sebagai protes atas sejarah elitis tersebut.

Dalam bahasa Karl Popper, Thomas S. Kuh, dan Imre Lakatos yang dinarasikan kembali oleh Amin Abdullah, teori *ahli bid'ah dā'i'ah* dan *ghairu dā'i'ah* berada dalam wilayah orbit *context of justification* dari *normal science* islamic studies yang bersifat repetitif (Amin Abdullah, 30). Dengan teori *mainstream-non-mainstream* dalam metode kritik sejarah, dan dengan *logic of discovery*-nya metode abduktif penulis yakin ilmu hadis dengan paradigma baru (interdisipliner) mampu mengungkap apa di balik pelbagai teori ilmu hadis klasik yang saling bertentangan antara satu dengan yang lainnya, seperti tentang *qubul riwayat ahli bid'ah* yang sedang kita diskusikan ini. Maupun teori ilmu hadis yang lain, seperti teori *tadwīn* hadis, pemalsuan hadis, bahkan teori keadilan sahabat yang berbeda dengan *mainstream* ahli hadis klasik (Ulum, 2018).

Aplikasi Metode Kritik Sejarah

Seperti disebut di awal tulisan ini bahwa metodologi kritik hadis klasik (ilmu *jarḥ wa ta'dīl*) sangat subyektif. Oleh karena itu, tidak dapat dipakai untuk menentukan kualitas hadis tetapi sekedar suplemen bagi *historical critical method* yang dengan metode ini, menurut Jonathan Brown, Erasmus berhasil menyingkap kepalsuan doktrin trinitas dalam Bible (Brown, 201). Metode ini melihat hadis sebagai sumber sejarah secara kritis. Lalu diverifikasi dengan prinsip konsistensi, analogi dan disimiliariti. Prinsip konsistensi sudah kita pakai untuk menguji teori ahlibid'ah di atas. Prinsip analogi kita pakai untuk membaca peristiwa masa lalu dengan masa kini. Dimana ada hukum sosial yang berlaku abadi. Yaitu bahwa interaksi sosial di didorong oleh motif-motif duniawi. Bahwa dalil agama seringkali dipakai untuk tujuan duniawi. Bila ia berkuasa, untuk melanggengkan kekuasaannya. Bila ia berharta, untuk menumpuk hartanya. Adapun prinsip *dissimilarity* menetapkan bahwa laporan yang tampak bertentangan dengan ortodoksi besar kemungkinan benar. Karena bisa jadi laporan yang bersesuaian dengan ortodoksi dibuat oleh pihak yang berkekuatan, dan tidak menunjukkan apa yang sebenarnya terjadi tetapi untuk mendukung ortodoksi (Rakhmat, 2014).

Oleh karena itu, untuk menemukan *what really happen* diperlukan laporan non-ortodoksi. Atau cara baca *non-mainstream* seperti yang akan kita lihat dalam contoh kasus di bawah nanti, penulis yakin bahwa metode ini mampu menyingkap apa yang sebenarnya terjadi di balik periwayatan hadis. Tidak seperti sarjana barat yang menolak kitab rijal dengan alasan yang sudah disebut di atas, di sini kita masih memakai kitab rijal, *tahdhīb al-Tahdhīb* karya Ibn Hajar al-'Aqalani, sebagai informasi awal yang masih mentah. *Al-Jarḥ wa ta'dīl* dipakai sebagai sumber data sejarah untuk mengumpulkan hadis tetapi bukan untuk menentukan otentisitasnya.

Sebagai contoh dari penerapan metode kritik sejarah terhadap riwayat yang diasumsikan sebagai hadis Nabi. Mari kita lihat dalam riwayat keutamaan Sahabat Usman bin Affan yang diriwayatkan oleh Muslim berikut ini.

حدثنا عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد. حدثني أبي عن جدي. حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب، عن يحيى بن سعيد بن العاص: أن سعيد بن العاص أخبره أن عائشة زوجة النبي وعثمان حدثاه: أن أبا بكر استأذن على رسول الله وهو مضطجع علي فراشه لابس مرط عائشة. فأذن لأبي بكر وهو كذلك. ففضى إليه حاجته ثم انصرف. ثم استأذن عمر. فأذن له وهو على تلك الحال ففضى إليه حاجته ثم انصرف. قال عثمان: ثم استأذنت عليه فجلس. وقال لعائشة: اجمعي عليك ثيابك، ففضيت إليه حاجتي ثم انصرفت. فقالت عائشة: يا رسول الله! مالي أم أرك فزعت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما كما فزعت لعثمان؟ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن عثمان رجل حي وإني خشيت إن أذنت له على تلك الحال أن لا يبلغ إلي حاجته .

'Abdul Malik bin Syu'aib bin al-Laiths bin Sa'ad menyampaikan kepadaku. Ayahku dan kakekku menyampaikan kepadaku. 'Uqail bin Khalid menyampaikan kepadaku dari Ibn Syihab, dari Yahya bin Sa'id bin al-'Ash: Bahwa Said bin al-'Ash memberitahukannya bahwa isteri Nabi, Aisyah, dan Usman keduanya menyampaikan kepadanya bahwa Abu Bakar meminta izin bertemu

Nabi saat sedang berbaring di ranjangnya sambil berselimut dengan Aisyah. Beliau izinkan Abu Bakar menemuinya dalam keadaan seperti itu. Ia sampaikan keperluannya, lalu pergi. Kemudian Umar meminta izin. Nabi mengizinkannya dalam keadaan seperti itu. Ia sampaikan hajatnya, lalu pergi. Usman berkata, "Kemudian aku meminta izin menemuinya. Tiba-tiba beliau duduk dan berkata kepada Aisyah, "Kumpulkan pakaianmu." Aku sampaikan hajatku, lalu pergi. Aisyah bertanya, "Wahai Rasulullah! Mengapa aku tidak melihatmu terkejut saat kedatangan Abu Bakar dan Umar seperti kamu terkejut saat kedatangan Usman? Nabi menjawab, "Sesungguhnya Usman seorang pemalu dan aku takut sekiranya aku mengizinkannya dalam keadaan seperti itu, ia tidak jadi menyampaikan hajatnya kepadaku."

Menilai hadis tersebut dilakukan melalui dua cara. Pertama, cara tradisional dengan membaca biografi para perawinya dalam kutub rijal. Informasi yang kita peroleh dari ulama *al-jarḥ wa ta'dīl* tidak diterima secara *taken for granted* tetapi masih harus diolah dengan prinsip *dissimilarity* sebagai bagian dari metode kritik sejarah. Dalam konteks *'ilmu jarḥ wa ta'dīl* ortodoksi yang berkembang adalah kedekatan dengan penguasa. Perawi yang mendukung kebijakan penguasa akan dinilai *thiqah*, dan hadisnya diterima. Demikian *vice versa*. Oleh karena itu hadis yang mendukung ortodoksi tidak menunjukkan *what really happened*, karena bisa jadi hasil dari rekayasa politik. Untuk mencari apa yang sebenarnya terjadi disini letak urgensi *the logic of discovery* dari metode abduktif sebagai hakim bagi subyektifitas ilmu *jarḥ wa ta'dīl*.

Pertama, mari kita lihat kualitas para perawi hadis ini.

1. Abdul Malik bin Syu'aib bin al-Laits bin Sa'ad al-Fahmi. Ia meriwayatkan dari ayahnya, Syu'aib bin al-Laits. Disamping namanya tertulis huruf *mim, dāl, dan sīn*. Yang berarti hadisnya diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud dan Nasai. Abu Hatim al-Razi dan al-Nasai menilainya *thiqah*.
2. 'Uqail bin Khalid bin 'Aqil al-'Aili, Abū al-Khalid al-Umawi, Maulā Usman bin Affan. Guru-guru hadisnya antara lain adalah Hasan al-Basri dan Ibn Shihab al-Zuhri. Disamping namanya tertulis huruf *'ain*, dengan demikian riwayatnya terdapat dalam enam kanonik hadis. Di antara murid yang meriwayatkan hadisnya adalah al-Laiths bin Sa'ad. Menurut al-Majishun, Uqail adalah polisi (*syurṭah*) di Madinah dan meninggal di Mesir pada tahun yang diperdebatkan antara 140-144. Semua ahli hadis seperti al-Nasai, Ibn Hanbal, Abu Zur'ah menilainya *thiqah*.
3. Yahya bin Said. Nama lengkapnya Yahya bin Sa'id bin al-'Ash bin Sa'id bin al-'Ash bin Umayyah al-Qurashi al-Umawi. *Kunyah*-nya Abu Haris al-Madani. Disebelah namanya tertulis huruf *ba'-kha', mim*. Yang berarti hadisnya diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim. Selain dari ayahnya, ia juga meriwayatkan dari Usman, Muawiyah, dan Aisyah. Al-Nasai, Ibn Hibban, dan Ibn Hajar menilainya; *thiqah* (al-'Asqalani, 1994, 189).

Hadis ini bila dibaca dengan ilmu rijal *an sich* dihukumi sahih, karena menurut biografi rijal hadis seperti disebut di atas, semua rijal sanadnya *thiqah*. Akan tetapi dengan metode sosio-historis dalam arti sejarah *non-mainstream*, dapat dihasilkan kesimpulan yang berbeda. Kita lihat pada sanad di atas ada nama Yahya bin Sa'id bin al-'Ash dan Uqail bin Khalid. Keduanya tercatat sebagai pendukung bani Umayyah. Uqail adalah budak Usman bin Affan. Menurut tesis artikel ini, keduanya termasuk *rijāl* istana. Oleh karena itu, juga dengan kritik *rijāl*, sanadnya bisa di-*jarḥ* pada dua nama tersebut sebagai pendukung utama Bani Umayyah. Dengan kacamata sosio-historis, *historical certainty* dari riwayat di

atas dibuat untuk mendukung kebijakan penguasa waktu itu dalam menghadapi lawan politik, yaitu Ali bin Abi Thalib.

Seperti diceritakan oleh Ali al-Madini bahwa setelah ‘*Ām al-Jamā’ah*, Muawiyah mengeluarkan dekrit larangan penyebaran riwayat keutamaan Ali, dan membuat riwayat tandingan tentang keutamaan Usman. Diceritakan bahwa setiap orang berlomba untuk membuat riwayat tentang keutamaan Usman. Setiap satu riwayat dibayar dengan harga yang sangat mahal. Setelah riwayat tentang Usman menyebar, ia keluaran perintah lain untuk membuat riwayat lain tentang keutamaan para khalifah sebelum Ali. Dan riwayat di atas dibuat untuk memenuhi keinginan Muawiyah tersebut (al-Alawi, 126).

Terhadap riwayat jenis ini, kita dapat memanfaatkan ‘*ilm rijāl*’ yang telah ada tapi dibaca secara berbeda. Inilah yang dimaksud dengan prinsip *disimilarity* dalam *historical critical method*. Dalam dunia hukum ada istilah pembuktian terbalik, maka dalam dunia ilmu rijal dengan paradigma interdisipliner, penulis mengusulkan istilah pembacaan terbalik terhadap rijal istana. Dan Ilmu rijal yang dibaca secara terbalik kita sebut sebagai ilmu rijal revisionis, antitesa dari ‘ilmu rijal istana. Ilmu rijal yang selama ini dipakai untuk menyeleksi hadis adalah ilmu rijal *mainstream* atau penguasa. Atau, dalam bahasa Muslim, *rijāl ahl al-sunnah*, lawannya *rijāl ahl al-bid’ah*. Di sini terbukti tesis artikel ini bahwa hadis yang mendukung kebijakan penguasa diterima, dan perawinya diapresiasi, sedangkan hadis yang mendukung oposisi ditolak, dan perawinya dipersekusi. Temuan ini mendukung tesis Edward Said yang disebut oleh Jonathan Brown bahwa ilmu pengetahuan adalah kekuatan. Mempelajarinya adalah upaya untuk membangun kontrol terhadapnya. *Knowledge is power, and studying an object is an act of establishing control over it*.

Berangkat dari pelbagai fakta di atas, sarjana hadis modern harus berpikir untuk membangun ilmu hadis yang egaliter. Ilmu hadis yang sesuai dengan prinsip HAM yang sejalan dengan pesan Tuhan yang tidak membeda-bedakan antara *ahl al-sunnah* dengan *ahl al-bid’ah*. Kedua istilah ini menurut hemat penulis adalah istilah karet yang dibuat oleh pihak yang menang untuk menjustifikasi kekuasaan dengan label *ahlu al-sunnah* dan mendiskreditkan lawan dengan stigma *ahlu al-bid’ah*.

KESIMPULAN

Artikel ini berhasil membuktikan inkonsistensi ilmu *jarḥ wa ta’dīl* dalam men-*tauthīq* ahli bid’ah kelompok Nashibi. Ada dua cara dalam men-*tauthīq* ahli bid’ah Nashibi. *Tauthīq* umum dengan menyebut mereka sebagai kelompok yang paling jujur dibanding ahli bid’ah yang lainnya. Dan *tauthīq* khusus dengan mengapresiasi para tokoh yang dikenal kebenciannya kepada Ali bin Abi Thalib. Baik apresiasi umum ataupun apresiasi khusus kedua-duanya bertentangan dengan prinsip ‘*adam al-bid’ah* dalam kaidah keadilan rawi. Tidak ada kesesuaian antara teori dengan praktik. Terjadi diskrepansi metodologi yang menyalahi prinsip konsistensi logis dan korespondensi empiris sebagai standar metodologi ilmiah modern. Ilmu *jarḥ wa ta’dīl* sudah *out of date* untuk menjadi satu-satunya metodologi kritik hadis di zaman modern. Diperlukan pendekatan lain yaitu *abductive* untuk mendobrak stagnasi metodologi ilmu hadis tradisional yang selama ini hanya merepitisi *travelling theory* lama. Ilmu hadis dengan paradigma interdisipliner ini bisa disebut dengan Ilmu Hadis Revisionis yang dikonsepsi untuk merevisi pelbagai teori tradisional ilmu hadis klasik yang dipengaruhi oleh kondisi

sosial politik zaman dulu yang berbeda dengan kondisi sosial politik di zaman modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Al-Alawi, Muhammad ibn Aqil, *al-‘Atbu al-Jamīl ‘alā Ahl al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* (Qum: al-Majma’ al-‘Alamī li Ahl al-Bayt, 1427).
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Bandung: Hikmah, 2009).
- Anggoro, Taufan, “Perkembangan Pemahaman Hadis di Indonesia: Analisis Pergeseran dan Tawaran di Masa Kini,” *Ḍiyā al-Afkār*, Vol. 7, No. 1, Juni 2019.
- Al-‘Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb, taḥqīq* Musthafa Abdul Qadir ‘Atha (Beirut: Dār al-Fikr, 1425 H/1994 M).
- , *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī taḥqīq* Muhibuddin al-Khatib (Beirut: Dār al-Ma’rifah)
- Azami, Muhammad Mushtafa, *Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muḥaddithīn Nash’atuhu wa Tārīkhuhu* (Riyadh: Maktabah al-Kawthar, 1982).
- Azra, Azyumardi Azra, Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci; Hijaz 1800-1925* (Jakarta: Logos, 1999)
- Brown, Jonathan A.C. *Hadith Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009).
- Al-Dzahabi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Usman, *Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Kairo: Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Isā al-Bābī al-Halabī wa Shurakā’uhu, 1963)
- Al-Dzahabi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Usman, Muhammad bin Ahmad bin Usman bin Qaimaz, *Man Tukullima Fīhi Wahuwa Muwaththaq*, taḥqīq Muhammad Syakir Amrī al-Mayādin (Beirut: Maktabah al-Manār, 1986)
- Ghazali, Muhammad, *al-Sunnah al-Nabawīyah baina Ahli al-Ḥadīth wa Ahl al-Ra’yi* (Beirut: Dar al-Shurūq, 1989)
- Haitami, Nuruddin Ali bin Abi Bakar, *Majma’ al-Zawāid wa Manba’ al-Fawāid* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1982)
- Husein, Alwi, “Periwayat Shiah dalam Sahih Bukhari,” *Mutawatir*, Vol 11, No. 01, Juni 2021. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2021.11.01.99-126>
- Ismail, Syuhudi, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995)
- Ibnu Mandzur, Muhammad bin Mukrim, *Lisān al-‘Arab* (Beirut; Dār al-Ṣādir)
- Jabali, Fuad, *Sahabat Nabi, Siapa, Ke Mana, dan Bagaimana* (Bandung: Mizan, 2010).
- Kamali, Mohammad Hashim, *A Textbook of Hadith Studies: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith* (United Kingdom: The Islamic Foundation, 2005).
- Khan, Israr Ahmad, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (New York: The International Institute of Islamic Thought, 2010).
- Khathib, Muhammad ‘Ajaj, *Ushūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Musḥalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011).
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution* (Chichago: University Press, 1970).

- Laknowi, Abu al-Hasanat Muhammad al-Hay, *al-Rafa' wa al-Takmil fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Beirut: Dār al-Aqshā, 1987)
- Mal-Karawi, Muhammad, *Faqd al-I'tidāl fi Naqd al-Rijāl; Dirāsah al-Taḥlīfiyah li-Sharṭiyah 'Adālah al-Rāwī 'Inda al-Jumhūr* (Tehran: Dar Mash'ar, 1432).
- Motzki, Harald, "Dating Muslim Tradition: A Surveey." <http://www.jstor.org/stable/4057795>.
- Nadia, Zunly, "Quo Vadis Studi Hadis," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, Vol 12, No. 1, Januari 2011.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986).
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam* (Grafindo: Jakarta, 2004).
- Nisaburi, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajaj al-Qusyairi, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 1: 10.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* (London: Unwin Hymann, 1987)
- Qudur, Manshuriyah, "al-Naqd al-Tārīkhī wa Ahammiyatuhu fi Ibrāzi al-Ḥaḳīqah al-Tārīkhīyah," *Majalah al-Ruwwāq li al-Dirāsah al-Ijtimā'iyah wa al-Insānīyah*, Vol. 7, no. 1 (2021).
- Rakhmat, Jalaluddin, "Asal-Usul Sunnah Sahabat; Studi Historiografi atas Tarikh Tasyri'," *Disertasi*, UIN Alauddin Makasar, 2014.
- Rakhmat, Jalaluddin, *al-Mushthafa Manusia Pilihan yang Disucikan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008).
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak Di Atas Fikih* (Bandung: Mizan Publika, 2007), 202.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2021), 29.
- Rasyid, Daud, *et al*, "The Writing of Hadith in The Era of Prophet Muhammad A Critique on Harun Nasution's Thought." *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*. Vol.59, no.1 2021, 191-220.
- Sakhawi, Syamsuddin Muhammad bin Abd Rahmah, *Fatḥ al-Mughīth Sharḥ Alfīyat al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah)
- Syakir, Ahmad Muhammad, *al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005).
- Al-Suyuthi, 'Abd al-Rahman bin Abi Bakar, *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī, Taḥqīq* Abd al-Wahab 'Abd al-Lathif (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah)
- Ulum, Muhammad Babul, *Genealogi Hadis Politis Al-Muawiyat dalam Kajian Islam Ilmiah* (Bandung: Penerbit Marja', 2018)
- Zain, Muhammad, "Profesi Sahabat Nabi dan Hadis yang Diriwayatkan (Tinjauan Sosio-Antropologis)", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007.
- Al-Zabidi, Muhammad Murtadha al-Husaini, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H)