USHULUNA: JURNAL ILMU USHULUDDIN
Vol. 12, No. 1, Juni 2026, (129-154)
ISSN: 2460-9692; E-ISSN: 2721-754X
http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/una

"Yang Tak Terucap" di Balik Dua Kitab *Ṣaḥīḥ*: Dialektika Otoritas Kanonik Kitab Hadis di Abad 5 H

Hilmy Firdausy
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
hilmy.firdausy@uinjkt.ac.id

Abstrak:

Artikel ini mengkaji pembentukan otoritas kanon hadis melalui perbandingan antara Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, dengan perhatian khusus pada hadis-hadis tentang ṭahārah. Penelitian ini mempertanyakan mengapa kitab-kitab hadis yang memiliki standar periwayatan yang secara umum sebanding menempati posisi berbeda dalam hierarki literatur hadis Sunni. Dengan menggunakan pendekatan komparatif, penelitian ini menganalisis pola periwayatan, hubungan antar riwayat, serta perbedaan dalam seleksi dan penyusunan hadis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, dalam batas materi yang dikaji, kedua kitab memperlihatkan standar periwayatan yang secara umum sebanding, meskipun terdapat perbedaan pada aspek teknis metodologi dan penyusunan teks. Temuan ini memunculkan pertanyaan terhadap penjelasan pembentukan kanon yang hanya bertumpu pada kritik tekstual dan konsensus keilmuan. Artikel ini berargumen bahwa kanonisasi hadis juga perlu ditelaah sebagai proses historis yang dipengaruhi oleh sirkulasi, penerimaan, legitimasi, dan pelembagaan karya-karya keilmuan. Alih-alih menjadikan Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah sebagai bukti definitif adanya penyingkiran yang disengaja melalui kekuasaan politik, penelitian ini menempatkannya sebagai kasus kritis untuk mengkaji bagaimana karya-karya tertentu memperoleh otoritas kanonik, sementara karya lainnya tetap berada di pinggiran. Artikel ini menyimpulkan bahwa sejarah kanon hadis tidak hanya berkaitan dengan penilaian atas kesahihan, tetapi juga dengan proses historis yang menjadikan penilaian dan kitab tertentu memperoleh kedudukan otoritatif.

Kata Kunci: kanonisasi hadis; otoritas hadis; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*; sejarah hadis

Abstract:

This article examines the historical formation of hadith canon authority by comparing Ṣaḥīḥ al-Bukhārī and Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, with particular attention to narrations concerning ṭahārah. It asks why hadith collections with broadly comparable standards of transmission came to occupy unequal positions in the hierarchy of Sunni hadith literature. Using a comparative approach, the study analyzes patterns of transmission, the relationships between narrations, and differences in the selection and organization of hadith. The findings indicate that, within the scope of the selected material, the two collections demonstrate broadly comparable standards of hadith transmission, although differences remain at the

level of technical methodology and textual arrangement. This finding raises questions about explanations of canon formation that rely exclusively on textual criticism and scholarly consensus. The article argues that hadith canonization should also be investigated as a historical process shaped by the circulation, reception, legitimation, and institutionalization of scholarly works. Rather than treating Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah as definitive evidence of deliberate political exclusion, the study positions it as a critical case for examining how certain works acquired canonical authority while others remained at the margins. It concludes that the history of the hadith canon involves not only judgments about authenticity but also the historical processes through which particular judgments and collections came to be authoritative.
Keywords: hadith canonization; hadith authority; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*; history of hadith

Pendahuluan

Pertanyaan pertama yang patut diajukan adalah apakah penulisan kitab hadis pada abad ke-3 H hanya diwakili, baik secara sistematis maupun metodologis, oleh *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, yang kemudian dikanonisasi dalam enam kitab utama (*al-Kutub al-Sittah*) dan memperoleh klaim sebagai dua kitab paling otentik setelah Al-Qur'an? Muhammad Mustafa Azami menyebutkan bahwa ada kepercayaan di kalangan ulama mengenai keberadaan *"al-Ṣaḥīḥ al-Mujarrad"*, yang menyimpang dan berbeda dalam kerangka metodologis dari *al-Ṣaḥīḥayn* bahkan *al-Kutub al-Sittah*.[1] *"Al-Ṣaḥīḥ al-Mujarrad"* merujuk pada sekelompok kitab yang berdiri sebagai oposisi dalam hal standar metodologis dan prinsip penyusunan hadis, yang sebagian besar dibentuk oleh penalaran *al-Ṣaḥīḥayn*. Salah satu dari tiga kitab *"al-Ṣaḥīḥ al-Mujarrad"*, dan pelopornya adalah *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*.[2]

Sejarah hadis tidak hanya menyangkut bagaimana riwayat-riwayat Nabi dihimpun, diuji, dan ditransmisikan, tetapi juga bagaimana sebagian koleksi memperoleh kedudukan otoritatif yang lebih tinggi daripada koleksi lainnya. Dalam tradisi Sunni, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* pada akhirnya

[1] Abū Bakr Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* vol. 1 (Makkah: al-Maktab al-Islāmī, 1390), 19-20.

[2] Karakteristik hadis otentik yang dianut oleh Ibn Khuzaymah berbeda dari standar keaslian yang dikodifikasikan oleh *al-Ṣaḥīḥayn*; akibatnya, banyak hadis yang dianggap otentik oleh Ibn Khuzaymah tidak termasuk dalam *al-Ṣaḥīḥayn*. Metodologi atau penalaran khusus ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Hibbān dalam tulisannya tentang al-Taqāsīm wa al-Anwā' dan oleh al-Hākim dalam al-Mustadrak-nya. Untuk penjelasan rinci tentang perkembangan intelektual ini, lihat pengantar oleh editor Shu'ayb Arnauṭ dalam: 'Alā'uddin Alī bin Balabbān al-Fārisī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn al-Balabbān* vol. 1, Shu'ayb Arnauṭ [*tahqīq*] (Bayrut: Mu'assasah al-Risālah, 1414/ 1993), 6.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

menempati posisi istimewa sebagai dua koleksi hadis paling otoritatif setelah Al-Qur'an. Akan tetapi, kedudukan tersebut tidak dapat dipahami sebagai keadaan yang hadir dengan sendirinya sejak kedua kitab disusun. Jonathan A. C. Brown menunjukkan bahwa otoritas *al-Ṣaḥīḥayn* terbentuk melalui proses penerimaan yang panjang: keduanya pernah menghadapi perdebatan, lalu secara bertahap menjadi rujukan bersama yang penting bagi beragam komunitas dan mazhab Sunni. Dengan demikian, "kanon" tidak semata-mata menunjuk pada kumpulan teks yang dianggap sahih, tetapi juga pada proses historis ketika suatu koleksi memperoleh kewibawaan, fungsi, dan daya pembentuk tradisi yang lebih besar daripada koleksi lain.[3]

Memahami kanonisasi sebagai proses historis membuka pertanyaan yang lebih luas daripada apakah sebuah hadis memenuhi kriteria kesahihan. Pertanyaan tersebut mencakup bagaimana kriteria keilmuan ditetapkan dan digunakan, bagaimana karya-karya tertentu diterima atau dirujuk oleh ulama, serta bagaimana otoritas teks dibentuk dan diwariskan melalui jaringan keilmuan dan praktik sosial. Kajian kanonisasi kontemporer mengingatkan bahwa kanon bukanlah daftar yang selalu tertutup atau dibentuk melalui satu keputusan tunggal; status kanonik dapat tumbuh secara bertahap, berbeda antarkomunitas, dan berubah seiring waktu.[4] Karena itu, pembentukan kanon hadis sebaiknya tidak direduksi menjadi dua penjelasan yang saling meniadakan—kemurnian epistemik di satu sisi atau rekayasa politik di sisi lain. Persoalan yang perlu diuji justru bagaimana pertimbangan keilmuan berinteraksi dengan sejarah penerimaan, otoritas sosial, institusi, dan konteks politik yang memungkinkan suatu koleksi menjadi lebih dominan.

Salah satu cara untuk menguji persoalan tersebut adalah membandingkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Keduanya lahir dalam lingkungan keilmuan hadis pada periode awal yang saling berdekatan. Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī wafat pada 256 H, sedangkan Muḥammad ibn Isḥāq Ibn Khuzaymah wafat pada 311 H. Keduanya bukan tokoh dengan masa hidup yang sepenuhnya sama, tetapi hidup sezaman selama beberapa dasawarsa dan berada dalam bentang perkembangan keilmuan hadis yang beririsan. Perbandingan ini penting karena *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* memuat tradisi

[3] Jonathan A. C. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007), khususnya bab 2, "The Study of Canons and Canonization,"

[4] Eirik Hovden, "Understanding and Framing Change in Islamic Law: Potentials and Possible Pitfalls of the Concepts of Canonization and Codification," *Oxford Journal of Law and Religion* 12, no. 3 (October 2023): 289–313, https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae020

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

penyusunan hadis sahih yang tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi duplikasi metodologi *al-Ṣaḥīḥayn*. Dalam pengantar edisi yang dirujuk penelitian sebelumnya, perbedaan standar dan pilihan hadis Ibn Khuzaymah juga dikemukakan sebagai salah satu alasan mengapa sejumlah riwayat yang dinilainya sahih tidak terdapat dalam *al-Ṣaḥīḥayn*.[5] Perbedaan itu mengundang pertanyaan: bagaimana hubungan antara kriteria kesahihan, bentuk penyajian ilmu, dan kedudukan yang kemudian diperoleh masing-masing koleksi dalam sejarah hadis Sunni?

Perbandingan tersebut tidak dimaksudkan untuk menempatkan Ibn Khuzaymah sebagai pengarang yang "lebih benar" atau al-Bukhārī sebagai penyusun yang semata-mata mewakili kepentingan dominan. Tujuannya ialah menghindari anggapan bahwa perbedaan status historis antarkoleksi dengan sendirinya mencerminkan perbedaan mutu epistemik yang sebanding. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dikenal melalui struktur bab dan judul-judulnya yang sering menampilkan penalaran fikih secara ringkas, sementara *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* kerap menyertakan pernyataan atau penjelasan yang memperlihatkan argumentasi penyusun dengan lebih eksplisit. Perbedaan format ini tidak otomatis membuktikan adanya perbedaan kualitas kritik sanad dan matan; ia menunjukkan bahwa karya hadis dapat mengartikulasikan otoritas keilmuan melalui strategi penyusunan dan penjelasan yang berlainan. Karena itu, kedua kitab perlu dibandingkan pada tingkat praktik tekstual yang dapat diamati, sebelum perbedaan kedudukan historisnya dijelaskan melalui faktor yang lebih luas.

Persoalan ini juga berhubungan dengan perdebatan mengenai orientasi kritik hadis pada masa awal. Sejumlah karya orientalis, terutama Joseph Schacht, sering dibaca sebagai bagian dari tradisi akademik yang menempatkan kritik sanad sebagai pusat perhatian ahli hadis dan meragukan perhatian yang setara terhadap matan.[6] Kritik terhadap generalisasi semacam itu telah diajukan oleh sarjana Muslim, antara lain Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī, yang menekankan perlunya membaca praktik kritik hadis melalui sumber dan perangkat keilmuan tradisi itu sendiri.[7] Namun, perdebatan ini tidak seharusnya diperlakukan sebagai pilihan sederhana antara menerima atau menolak keseluruhan tesis orientalis. Secara metodologis, yang diperlukan adalah pemeriksaan terhadap bagaimana sanad, matan, penyusunan bab, dan komentar penyusun bekerja dalam contoh-contoh konkret. Dalam artikel ini, perbandingan tekstual digunakan bukan untuk

[5] Muḥammad ibn Isḥāq, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, vol. 1, 19–20.

[6] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 99.

[7] Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 585.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

mengklaim bahwa satu kitab sepenuhnya berorientasi pada sanad dan yang lain pada matan, melainkan untuk menguji apakah perbedaan yang teramati cukup besar untuk menjelaskan ketimpangan otoritas keduanya.

Dimensi historis kanonisasi menjadi semakin penting ketika perhatian diarahkan pada abad ke-4 dan ke-5 H, masa ketika kedudukan *al-Ṣaḥīḥayn* memperoleh penguatan dalam tradisi Sunni. Brown memperlihatkan bahwa proses tersebut tidak dapat diterangkan hanya melalui satu faktor, seperti keputusan penguasa atau pertentangan sektarian; ia melibatkan penerimaan ulama, perdebatan tentang kualitas riwayat, serta penggunaan kedua koleksi dalam pembentukan wacana dan praktik Sunni.[8] Oleh sebab itu, klaim bahwa kanonisasi merupakan proyek politik harus dirumuskan secara hati-hati. Kedekatan antara suatu koleksi dan ideologi yang dominan, atau fakta bahwa teks kemudian digunakan untuk mengartikulasikan ortodoksi, tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa koleksi itu sejak awal disusun atas perintah penguasa atau sengaja dipilih oleh negara. Yang perlu diselidiki adalah mekanisme historis yang menghubungkan otoritas keilmuan, penerimaan sosial, dan struktur kekuasaan—serta batas bukti yang tersedia untuk menyatakan hubungan tersebut.

Berangkat dari persoalan itu, artikel ini mengajukan pertanyaan utama: sejauh mana perbedaan posisi kanonik antara *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dapat dijelaskan melalui perbedaan metodologi dan kualitas hadis, dan sejauh mana ia menuntut penjelasan melalui sejarah penerimaan serta pembentukan otoritas? Untuk menjawabnya, penelitian menggunakan pendekatan historis-komparatif dengan dua lapis analisis. Lapis pertama adalah analisis tekstual terhadap korpus hadis yang dapat dibandingkan secara terukur. Untuk membatasi cakupan dan menjaga keterbandingan, pembahasan difokuskan pada hadis-hadis dalam tema *ṭahārah*, terutama riwayat yang memiliki hubungan periwayatan atau kemiripan matan dalam kedua kitab. Unsur yang diamati mencakup susunan sanad, variasi matan, hubungan berupa shawāhid dan mutābaʿāt, serta cara penyusun menempatkan riwayat dalam struktur bab. Fokus pada satu tema tidak dimaksudkan sebagai sampel yang mewakili seluruh isi kedua kitab secara statistik; ia merupakan studi kasus tekstual yang memungkinkan perbandingan mendalam atas unit yang batasnya dapat dijelaskan.

Lapis kedua adalah analisis historis atas penerimaan dan pembentukan otoritas koleksi. Hasil komparasi tekstual diperlakukan sebagai dasar untuk

[8] Jonathan A. C. Brown, "The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 129 (2011): 169–81.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

menguji penjelasan, bukan sebagai bukti tunggal mengenai sebab kanonisasi. Apabila riwayat-riwayat yang dibandingkan memperlihatkan standar yang relatif berdekatan, temuan tersebut dapat menunjukkan bahwa kualitas tekstual saja belum memadai untuk menjelaskan perbedaan status kedua koleksi—tetapi tidak serta-merta membuktikan bahwa faktor politik adalah penyebabnya. Kesimpulan mengenai peran ideologi, patronase, institusi, atau otoritas sosial harus ditopang oleh sumber historis tersendiri, seperti karya ulama yang membahas kedua kitab, bukti pola penerimaan dan pengajaran, jaringan transmisi, atau dokumen yang relevan dengan konteks politik periode tersebut. Dengan cara ini, artikel membedakan antara temuan yang langsung diperoleh dari teks, inferensi yang dibangun dari perbandingan, dan hipotesis historis yang masih memerlukan bukti tambahan.

Kontribusi artikel ini terletak pada upaya mempertemukan kritik hadis pada tingkat teks dengan sejarah pembentukan otoritas pada tingkat koleksi. Alih-alih menganggap kanon sebagai hasil otomatis dari hierarki kesahihan yang telah mapan, artikel ini menempatkan status kanonik sebagai persoalan yang perlu dijelaskan secara historis. Pada saat yang sama, artikel ini tidak menyamakan "tidak kanonik" dengan "terpinggirkan secara sengaja", dan tidak menganggap setiap proses pembentukan otoritas sebagai konspirasi politik. Argumen yang hendak diuji lebih terbatas sekaligus lebih terukur: apabila perbedaan status dua koleksi yang berdekatan secara historis tidak sepenuhnya sejalan dengan perbedaan yang ditemukan pada korpus tekstual yang dibandingkan, maka sejarah kanonisasi perlu diterangkan melalui gabungan faktor epistemik dan faktor penerimaan sosial. Dengan demikian, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* bukan diperlakukan sebagai bukti final adanya oposisi politik terhadap al-*Ṣaḥīḥ*ayn, melainkan sebagai kasus pembanding yang membantu mengungkap bahwa otoritas hadis dibentuk melalui proses seleksi, penerimaan, dan pewarisan yang kompleks.

'Aṣr al-tadwīn dan Masalah Ideologis di Balik Kanonisasi

Pertanyaan pertama yang perlu diajukan adalah, faktor apa yang mendasari kemunculan *tadwīn*? Untuk menjawab ini, kita harus meninjau kembali pengamatan sejarah dari abad-abad awal yang ditandai oleh perpecahan politik di antara para Sahabat, yang kemudian menyebabkan kebingungan dan munculnya krisis nilai dalam tubuh Islam.[9]

[9] Dengan kata lain, yang ditangkap di sini adalah sejarah politik produksi kebenaran. Pengamatan ini didasarkan pada pertanyaan seperti: sejak kapan "kebenaran" itu disebut benar? Dan sejak kapan apa yang berada di luar "kebenaran" itu dianggap anomali, keliru, dan "salah"? Sejak kapan "kebenaran" memiliki legitimasi untuk mengecualikan sesuatu yang berbeda dari

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Setelah wafatnya Nabi, karena konflik politik, ucapan Nabi atau bahkan seluruh kumpulan teks agama menjadi senjata bagi kepentingan kelompok tertentu. Dalam situasi kacau ini, Syiah dan Khawārij adalah dua kelompok utama yang terus berjuang untuk menegakkan otoritas dan legitimasi politik. Selain kedua kelompok ini, muncul juga apa yang dikenal sebagai "faksi putih", terdiri dari ahl al-'ilm wa al-'ibādah, di antaranya adalah 'Abdullah bin 'Umar, Abū Mūsā al-Ash'arī, Sa'īd bin Abī Waqqāsh, dan Ibn Maslamah.[10] Secara umum, kelompok apolitis ini terdiri dari *mufassirīn* dan *muhaddith* yang berusaha menjauhkan diri dari konflik politik dan fokus pada pengembangan pengetahuan serta ibadah. Kelompok ini menghuni masjid, melakukan studi agama, dan memupuk nilai-nilai, yang secara tidak langsung melahirkan "imajinasi sosial"[11] mengenai kelompok politik alternatif di luar Syiah dan Khawārij.

"Faksi putih" tersebut semakin terpojok dan terpinggirkan setelah Mu'awiyah bin Abi Sufyan merupa figur kultus bagi Kekhalifahan Umayyah yang terus mengagendakan upaya-upaya stabilitas tatanan politik berikut memperkuat basis legitimasi politiknya. Sebagai kelompok yang secara tradisional menyampaikan hadis dan pengetahuan terkait, "faksi kulit putih" secara otomatis dikeluarkan dari arena diskursus karena kekhawatiran mengenai kemungkinan munculnya suara-suara alternatif, bahkan subversif, yang mengganggu *status quo*.[12]

Imajinasi sosial ini kemudian berkembang dengan kedatangan Ḥasan al-Baṣrī, yang secara terbuka mewujudkan pandangan dunia *ahl al-'ilm wa al-'ibādah* sebagai dasar kritik dan tantangan terhadap ideologi Jabariyah-Umayyah.[13] Dari posisi "putih" dan "apolitis" mereka, kelompok embrionik Ahl

dirinya sendiri? Analisis semacam ini diperkenalkan oleh Foucault, seperti terlihat dalam: Michel Foucault, *Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon Books, 1980) which was further developed in: Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, Lawrence D. Kriztman (ed.) (New York: Routledge, 1988).

[10] Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 69-70; Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī: Dirāsah Taḥliliyah Naqdiyah li Nadhmi Al-Qiyām fi al-Thaqāfah al-'Arabiyah* (Bayrūt: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1998), 65.

[11] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī,* 57.

[12] Abu al-Fada' Ismail bin Umar bin Kathir al-Dimasyqi, *al-Bidayah wa al-Nihayah* vol. 11, Abdullah Abdul Muhsin (ed.) (Jizah: Hijr li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1997 M./ 1417 H.), 404; Abu Ya'la al-Fara' al-Hanbali, *al-Mu'tamad fi Usul al-Din*, Wadi' Zaydan Haddad (muhaqqiq) (Bayrut: Dar al-Mashriq, 1986), 235.

[13] Shamsuddin al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* vol. 2 (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 295-298. 'Ali Muḥammad Muḥammad al-Ṣalābī, *Al-Dawlah al-Umawiyyah: 'Awāmil al-Izdihār wa Tadā'iyāt al-Inhiyār* vol. 1 (Bayrūt: Dār al-

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

al-Sunnah wa al-Jamā'ah ini benar-benar menjadi "partai" oposisi melawan rezim yang mengklaim "otoritasnya berakar pada kehendak Tuhan." Dari percikan pemikiran Ḥasan al-Baṣrī, kelompok Mu'tazilah kemudian muncul.

Karena sejak *taḥkīm* (arbitrase), teks Al-Qur'an, hadis, atau doktrin Islam secara umum menjadi alat legitimasi yang semakin memperburuk stabilitas dan ketertiban sosial, di masa Abū Ja'far al-Manṣūr, akal memperoleh posisi istimewa. Akal dianggap mampu menimbang dan menyelesaikan secara menyeluruh konflik antara politik dan agama yang telah menjadi mimpi kelam bagi komunitas Muslim selama hampir dua abad. Selanjutnya, Ibn al-Muqaffā',[14] salah satu arsitek *tadwīn* muncul dan mulai menerjemahkan manuskrip politik Persia yang rasional. Selama periode ini, Mu'tazilah berkembang sebagai motor pemikiran Islam[15] sembari mendorong kelompok "Ahl al-'ilm wa al-'ibādah" kembali ke pinggiran, ke masjid-masjid, dan madrasah.

Meskipun kalah secara politik, kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ternyata mampu menunggangi arus kebudayaan, terutama ketika dinasti 'Abbasiyah meluncurkan proyek kodifikasi besar-besaran. Hal ini tentu menguntungkan bagi lingkaran *ahl al-hadīth* dan *ahl al-fiqh*. Mereka melihat jalan terbuka untuk membentuk sumber kekuasaan baru yaitu "teks." Sebuah kekuatan propaganda yang menjadi sarana efektif untuk mempengaruhi massa dan melaksanakan indoktrinasi. Tak hanya kelompok Sunni, kelompok Syiah dan faksi lain menyadari peluang yang sama bahwa kodifikasi mampu menjadi alat indoktrinasi dan stabilitas ideologis. Dari konteks inilah kitab hadis, termasuk *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* masuk dalam sebuah arena diskursif yang spesifik.

Al-Jābirī memberikan gambaran yang cukup taktis mengenai arena yang berlangsung di abad kodifikasi tersebut ketika melakukan amatan terhadap sebuah dokumentasi yang ditulis al-Dhahabi.[16] Melalui dokumentasi tersebut, al-Jābirī menunjukkan bahwa *aṣr al-tadwīn* bukan sekadar periode di mana semua bidang pengetahuan Islam didokumentasikan, tapi juga mewakili fase historis peradaban Islam yang bahkan menentukan "apa yang harus diketahui" tentang masa lalu. *Aṣr*

Ma'rifah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2008), 14. Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Aql al-Siyāsi al-Arabī: Muhaddidātuhu wa Tajliyātuhu*, cet. III (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1995), 306-311.

[14] Ahmad Baso, "NU Menulis-Ulang Fiqih Siyasah: Problem Militerisme dalam Islam", dalam *NU Studies*, 94-132.

[15] Ahmad Baso, *NU Studies*, 76.

[16] Jalaluddin al-Ṣuyūṭī, *Tārikh al-Khulafā'* (Kairo, 1959), 115, sebagaimana juga yang dikutip oleh Muhammad 'Ābid al-Jābirī dalam *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, 62-63.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

al-tadwīn adalah sebuah tahapan *i'ādah al-binā' al-thaqāfah al-'ām* (rekonstruksi budaya komprehensif).[17]

Ulasan al-Jabiri menyajikan beberapa poin: pertama, *aṣr al-tadwīn* yang dimaksud oleh al-Dhahabī adalah era kodifikasi yang dimulai pada abad ke-2 H (pada masa pemerintahan Khalifah Abbasiyah al-Manṣūr). Keterbatasan ini dimaksudkan untuk membedakan periode ini dari model *aṣr al-tadwīn* lainnya, seperti kodifikasi pada masa Nabi Muhammad.[18] Oleh karena itu, *aṣr al-tadwīn* yang disebutkan oleh al-Dhahabī bukan hanya tentang dokumentasi, pembatasan, dan penyelesaian masalah, tetapi juga proses rekonstruksi dan representasi berbagai bidang pengetahuan bersama dengan sejarah peradaban Islam.[19]

Kedua, al-Dhahabī membatasi fenomena kodifikasi hanya pada beberapa wilayah Sunni seperti Mekah, Madinah, Basrah, Kufah, dan Sham.[20] Dari penyebutan dan keterbatasan ini, al-Dhahabī tampaknya meminggirkan gerakan kodifikasi lain yang dilakukan di berbagai wilayah oleh kelompok kecil dari sekte-sekte yang terpinggirkan seperti gerakan kodifikasi Syiah yang dipimpin oleh Ja'far al-Ṣādiq (148 H) dan kelompok-kelompok kecil lainnya.[21]

Ketiga, al-Dhahabī tidak lupa menarik garis pemisah antara periode pra dan pasca *tadwīn*. Pada era pra-*tadwīn*, kehidupan intelektual Muslim masih kacau karena—seperti kata al-Dhahabī—"*yatakallamūna min hifdhihim aw yarwauna al-'ilm min ṣihāf ghayru murattabah*".[22] Sebaliknya, dialektika keilmuan Islam setelah *tadwīn* menjadi teratur, sistematisasi, dan dikodifikasi secara independen. Di sinilah pelabelan otoritas ilmiah menjadi relevan melalui perbedaan antara pengetahuan pra dan pasca-*tadwīn*. Secara politik, hal ini juga melahirkan otoritas yang menyatakan, "apa yang benar adalah apa yang tercatat dalam teks dan ditulis dengan tinta," bukan apa yang diucapkan atau didengar. Sejak titik ini, konsensus klasik mengenai tradisi lisan atau hafalan diubah dan didistorsi menjadi tradisi yang dianggap tidak lebih stabil daripada tradisi literal.

---

[17] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, 70.

[18] Ibrāhīm Amīn al-Jāf al-Shahrāwarzī, *Manāhīj al-Muḥaddithīn; fī Naqd al-Riwāyah al-Tārikhiyyah li al-Qurūn al-Hijriyah al-Thalāthah al-Ūlā* (Dubay: Dār al-Qalam, 2014), 37.

[19] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, 63.

[20] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwīn al'Aql al-'Arabi*, 63..

[21] Selama abad kodifikasi, kelompok lain—selain Syiah—juga melakukan upaya kodifikasi serupa. Salah satu kelompok tersebut adalah Khawārij. Meskipun masih diperdebatkan di kalangan ulama, Musnad al-Rabī' bin Ḥabīb dianggap sebagai salah satu produk kodifikasi hadis di kalangan ulama Khawārij pada era kodifikasi. Muhammad Subhan Zamzami, "Ideologi dan Politik dalam Proses Awal Kodifikasi Hadis", dalam *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama* 3, no. 1 (Maret 2013): 24-36.

[22] Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā*, 115.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Dari kritik sejarah di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-Ṣaḥīḥayn*, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, dan kitab hadis lainnya muncul sebagai oposisi dan kekuatan alternatif terhadap legalisasi akal (*'aql*) sebagai kontrol dan kekuasaan. Namun, pertanyaannya tetap: mengapa, dalam abad-abad berikutnya, kanonisasi terjadi bersamaan dengan marginalisasi beberapa kumpulan yang berasal dari rahim kontekstual yang sama? Selain itu, dalam bukunya, Jonathan Brown menunjukkan bahwa kanonisasi al-Bukhārī dan Muslim tidak terpisahkan dari kepentingan politik para penguasa, yang secara otomatis melibatkan proses standarisasi yang sangat ideologis. Dalam paragraf pembuka pengantarnya, Brown dengan jelas menyajikan data yang menunjukkan bahwa pada abad ke-5 H, Niẓām al-Mulk mendengar tentang kumpulan hadis bernama *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan kemudian menjadikannya referensi utama dan bahan pengajaran bagi pangeran mahkota, hakim, komandan militer, dan ulama secara umum.[23] Pada dasarnya, yang ia nyatakan adalah bahwa kekuasaan politik dan faktor-faktor berada di balik produksi "kebenaran" *al-Ṣaḥīḥayn*, yang kemudian menyebabkan karya-karya lain terpinggirkan.

Penjelasan al-Dhahabī memberikan gambaran bahwa pembungkaman dan marginalisasi memang terjadi dalam konteks sejarah peradaban Islam, termasuk dalam sejarah hadis. Yang telah disajikan sejauh ini adalah buku-buku yang secara komprehensif mewakili arus ideologis yang dominan pada masa itu, terutama di beberapa wilayah seperti yang disebutkan oleh al-Dhahabī. Sementara itu, data sejarah juga turut menunjukkan bahwa kelompok lain juga melakukan upaya *tadwīn* yang sama maraknya, yang tentu saja disesuaikan dan didasarkan pada kepentingan mereka sebagai institusi ideologis.

Sunni dan Syiah adalah dua kekuatan besar yang bersaing pada abad ke-3 H. Keduanya bercita-cita melegitimasi ideologi masing-masing dengan mengkodifikasi hadis pada abad itu. Sementara Sunni dikenal dengan al-Kutub al-Sittah sebagai bentuk akhir dari sejarah panjang wacana hadis, Syiah dikenal dengan al-Kutub al-Arba'ah, yang merupakan puncak wacana hadis yang mereka kembangkan pada abad ke-2 dan ke-3 H.[24]

[23] Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, 3.

[24] Al-Kutub al-Arba'ah yang disebut dalam tradisi Syiah adalah: al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn oleh al-Kulayni (wafat 329 H), Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh oleh Ibn Bābawayh (wafat 381 H), dan Tahdhīb al-Ahkām dan al-Istibṣār oleh al-Ṭūsī (wafat 460 H). Muhammad 'Ali, "Collection and Preservation of Hadîth", dalam P. K. Koya, ed., *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 36 dan dalam: al-Sayyīd Muḥsīn al-Āmīn, *A'yān al-Shī'ah* vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Ma'ārif li al-Matbū'āt, 1406 H/1986 M), 144.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Itu di satu sisi. Di sisi lain, muncul anggapan bahwa proses kodifikasi dipicu oleh gesekan antara wacana hadis dan fiqh, atau antara sanad dan matan. Sebagai contoh, komentar al-Khaṭīb al-Baghdādī (wafat 463 H) yang sering dikutip untuk menempatkan masalah diskursif kritik hadis dalam ketegangan antara hadis dan fiqh.[25] Apa yang ditulis al-Khaṭīb al-Baghdādī pada abad ke-5 H, meskipun jelas menyoroti konflik antara hadis dan fiqh, pada dasarnya adalah ledakan emosi yang lahir dari berbagai ketegangan dan masalah yang muncul. Ini tidak berarti bahwa subjek yang dikritik tidak menggunakan perspektif fiqh untuk memahami isi hadis. Kutipan di atas bukanlah afirmasi atau kritik terhadap penyangkalan, melainkan berkaitan dengan proses legalisasi dan subjektifikasi.[26]

Al-Khaṭīb al-Baghdādī hidup pada masa ketika kejayaan Islam yang dibangun oleh 'Abbasiyah mulai menurun akibat disintegrasi politik, baik internal maupun eksternal. Hal ini semakin diperparah oleh pergerakan suku nomaden Turki yang masuk, menyusup, dan mengganggu stabilitas di berbagai distrik pinggiran yang mulai mendapat perhatian yang lebih sedikit dari pemerintah pusat. Kebangkitan faksi Syiah yang menguasai Baghdad juga diduga sebagai salah satu faktor yang memicu konflik, yang menyebabkan kemunduran Islam setengah abad kemudian.

Al-Khaṭīb juga hidup di masa keputusasaan dan bayang-bayang gelap masa lalu gemilang Islam. Karenanya, bisa dimaklumi ketika kondisi psikologis seseorang yang putus asa terdorong untuk mengingat masa-masa indah itu. Kondisi psikologis seperti itu kemudian meledak, meluap dan menjadi kontur emosional. Pada akhirnya, ini menyebabkan semua karya akademik dan intelektual dipenuhi aroma kepentingan ideologis-politik. Semua karya yang dihasilkan secara tidak langsung menyerap keputusasaan ini dan menyajikannya kepada pembaca, seperti yang terlihat dalam kutipan dari al-Khaṭīb al-Baghdādī di atas.

Ibrāhīm Āmīn dalam Manāhij al-Muḥaddithīn juga mengakui hal ini.[27] Ia menyatakan bahwa studi hadis pada abad ke-3 H mirip dengan studi sejarah, yang berfokus pada penyortiran informasi tentang masa lalu. *Sanad* dan *matn* adalah dua alat yang membentuk proses terpadu dalam memilah informasi ini.[28] Ibrāhīm Āmīn menambahkan lebih lanjut bahwa al-Bukhārī, sebagai muhaddith sekaligus

[25] 'Abdul Majīd Maḥmūd 'Abdul Majīd*, al-Ittijāhāt al-Fiqhiyyah 'Inda Aṣḥāb al-Hadīth fi al-Qarn al-Thālith al-Hijrī* (Maktabah al-Khānijī, 1399/1979), 5-6.

[26] Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth,* 55.

[27] Ibrāhīm Amīn al-Jāf al-Shahrāwarzī, *Manāhīj al-Muḥaddithīn; fī Naqd al-Riwāyah al-Tārikhiyyah li al-Qurūn al-Hijriyah al-Thalāthah al-Ūlā* (Dubai: Dār al-Qalam, 2014), 50.

[28] Ibrāhīm Amīn al-Jāf al-Shahrāwarzī, *Manāhīj al-Muḥaddithīn,* 54.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

sejarawan, adalah yang pertama mempertimbangkan pentingnya membahas matan secara mendalam dan melakukan kritiknya.[29] Secara implisit, *al-Kutub al-Sittah*, terutama al-*Ṣaḥīḥ*ayn, tidak menunjukkan kecenderungan fiqhī karena apa yang dicatat murni transmisi tanpa penjelasan yang cukup mengenai makna hadis yang disertakan. Ini adalah kekurangan lain dari asumsi bahwa format wacana dan format penulisan kitab hadis pada abad ke-3 H adalah tunggal. Dalam konteks ini, menengok format penulisan alternatif menjadi sangat relevan untuk menguji pola metodologis penulisan dan seleksi hadis yang berlangsung.

Pada akhirnya, yang tersisa untuk kita telaah adalah asumsi gesekan ideologis seperti yang diangkat oleh Jonathan Brown di atas. Merujuk pada diskusi sebelumnya tentang kodifikasi sebagai masalah epistemik, proses penyusunan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak didukung secara politik atau didukung oleh negara dan otoritas penguasa. Sebaliknya, kelompok al-Bukhārī, ahl al-hadīth, dan ahl al-fiqh menjadi oposisi yang hanya memiliki kekuatan budaya di luar istana. Ini berarti kodifikasi yang terjadi di kalangan Sunni, meskipun ideologis, tetap apolitis dalam arti tidak tersentuh oleh dukungan kekuatan penguasa. Situasinya kemudian berbeda pada akhir abad ke-4 atau abad ke-5 H. Pada masa itu, Islam Sunni menjadi ideologi resmi negara dan penguasa, Mu'tazilah diusir dari istana, dan Sunni mengambil posisi ideologis dan politik sejak Khalifah Abbasiyah al-Qādir mengeluarkan traktat politik pada tahun 407 H/1017 M.[30] Ketika ideologi negara adalah Sunni, dapat dimengerti bahwa referensi utama yang digunakan adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Perpecahan periodik ini tentu tidak dapat dijadikan dasar untuk mengklaim bahwa label "kebenaran" yang dipegang *oleh al-Ṣaḥīḥayn*—yang Brown anggap sebagai "kanon"—terbentuk semata-mata karena dinamika politik sektarian. Abad-abad pasca-kodifikasi mewakili periode di mana keinginan untuk menjadikan teks sebagai sumber kekuasaan dan kontrol terwujud secara internal melalui legislasi. Isu ini melampaui masalah sektarian yang umum ditemukan antara Sunni-Syiah atau Sunni-Mu'tazilah dan lainnya. Gagasan teks sebagai kekuasaan dan kontrol diciptakan untuk mencapai stabilitas dalam tatanan sosial

[29] Ibrāhīm Amīn al-Jāf al-Shahrāwarzī, *Manāhīj al-Muḥaddithīn,* 53. Contoh kritik matan yang dilakukan oleh al-Bukhārī dapat ditemukan dalam Kitāb al-Nikāḥ, bab 94, di mana al-Bukhārī menamai diskusi "mā yukrāhu min ḍarb al-nisā'" (apa yang tidak disukai tentang memukul wanita). Muḥammad bin 'Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009/1430), 980.

[30] 'Abdurrahman bin 'Ālī al-Jawzī, *al-Muntaẓam fi Tārīkh al-Umam* vol. 7 (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1358287.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

dan integrasi peradaban Islam yang sudah lama mendekam sebagai impian pasca rentetan krisis di masa-masa sebelumnya.

Proses kanonisasi, karena itu, merupakan bentuk sistematis atau absolutis dari misi penguasa untuk menetapkan teks sebagai satu-satunya otoritas kebenaran. Pada abad-abad pasca-kodifikasi, untuk benar-benar membersihkan dinamika budaya Islam dari “penyakit ideologis” yang telah lama menjadi sumber perpecahan, teks-teks yang dikanonisasi adalah yang murni tekstual dan tidak memberi ruang untuk apa pun selain teks itu sendiri. *Al-Ṣaḥīḥayn* adalah jawabannya, bukan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Di tahap ini, menengok *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* lagi-lagi mampu menunjukkan dan mengungkapkan beberapa poin penting:

Pertama, sejak awal, sebelum abad kodifikasi dimulai, ahl al-hadis dan wacana hadis sudah menjadi oposisi yang hanya memiliki kekuatan budaya di luar istana. Sejak fenomena *taḥkīm* hingga abad kodifikasi dimulai, sekelompok perawi hadis yang terkait dengan faksi *ahl al-’ilm wa al-’ibādah* cenderung menjadi anomali, hanya memiliki ruang di pinggiran kota, di masjid, dan madrasah kecil, di mana mereka secara ideologis dimarjinalkan oleh negara. Dalam kelompok ini, ahl al-hadis dan ahl al-fiqh berbagi momentum yang sama. Kedekatan historis mereka secara tidak langsung membentuk pola studi yang saling melengkapi dan tak terpisahkan. Sejak kedatangan Ḥasan al-Baṣrī, embrio kelompok Sunni mulai terbentuk. Karena sejak awal “faksi putih” terdiri dari ahl al-hadis dan ahl al-fiqh, kedua cara berpikir ini kemudian mengisi wadah ideologis Sunnisme. Dari sini, asumsi ketegangan antara ahl al-hadis dan ahl al-fiqh, yang kemudian menimbulkan gesekan antara studi sanad dan matan, jelas tidak bersifat historis.

Kedua, selama abad kodifikasi, kelompok Sunni yang sangat kosmopolit memiliki kekuatan budaya yang lebih besar dibandingkan kelompok lain. Meskipun secara politik Mu’tazilah menjadi ideologi resmi negara, di tingkat akar rumput kelompok Sunni tetap membentuk dan mempertahankan ideologi masyarakat. Oleh karena itu, ketika kodifikasi diumumkan, melalui kekuatan teks, mereka melihatnya sebagai jalan terbuka menuju sistem kontrol dan pengaruh yang lebih besar. Dalam momen perlawanan inilah *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dan al-*Ṣaḥīḥ*ayn muncul. Keduanya tidak muncul dari ketegangan diskursif internal antara hadis dan fiqh atau sanad dan matan, melainkan dari tonggak ideologis yang—demi kesinambungannya—perlu dibungkus dalam kerangka diskursif yang sudah mapan.

Ketiga, teks sebagai alat kontrol terbukti efektif dan berhasil mengusir kekuatan akal yang didukung oleh Mu’tazilah dari istana. Setelah kodifikasi,

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

ideologi Sunni semakin kuat dalam kekuatan politiknya. Politik dan ketegangan yang tersisa dengan kelompok lain membuat misi ini semakin mutlak dan memperkuat kebenaran otoritatifnya. Akibatnya, tidak hanya ideologi lain yang berlawanan, berbagai format karya dalam payung ideologi yang sama juga turut tersingkirkan. Fakta ini secara tidak langsung merevisi tesis Jonathan Brown dan menunjukkan bahwa sektarianisme tidak sepenuhnya menjadi penyebab utama agenda kanonisasi secara keseluruhan, yang terselubung dalam nuansa politik.

Dua Kitab *Ṣaḥīḥ* dan Otoritas Kanonik di abad ke-5 H

Berdasarkan edisi naskah yang diedit oleh Muhammad Mustafa Azami, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* memuat 3.079 hadis. Hadis-hadis ini disusun secara sistematis dalam struktur organisasi kitab, tema utama, dan sub-tema. Seluruhnya adalah hadis fikih yang hanya membahas isu-isu ibadah seperti penyucian, doa, puasa, zakat, dan ibadah haji. Tema lain seperti transaksi (*mu'āmalah*) dan pernikahan (*munākahāh*) tidak dibahas dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Ini adalah salah satu perbedaan antara *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Meskipun tidak memuat hadis sebanyak *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (yang memuat sekitar 7.564 hadis), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* cenderung cukup tebal karena masih menyisakan banyak halaman untuk berbagai penjelasan fiqh dari hadis yang dicantumkan. Dan hal ini tidak ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang tampak lebih ringkas dan tidak berusaha menjelaskan secara komprehensif isi hadis yang disertakannya.

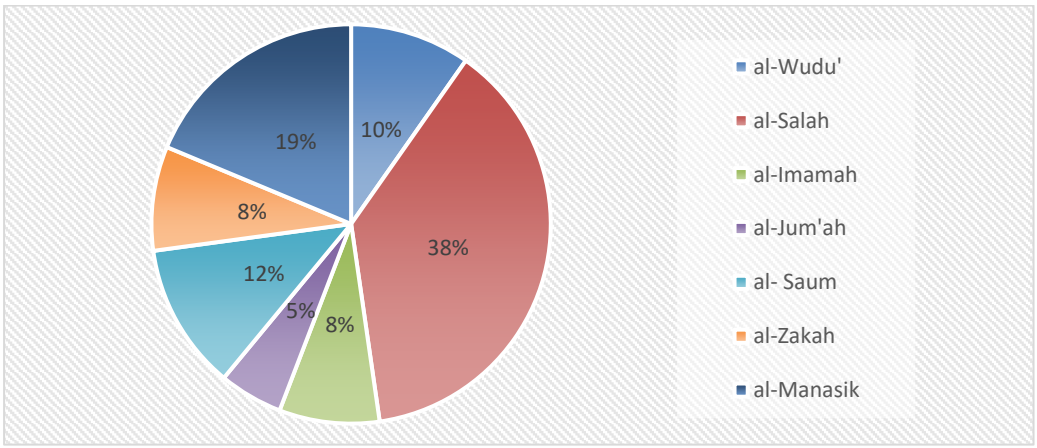
Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah memulai pembahasannya dari bagian-bagian dalam bab *ṭahārah*. Bagian berjudul "*Kitāb al-Wuḍū'*", meskipun memuat beberapa peraturan yang secara teknis melampaui pembahasan tentang wudhu itu sendiri tetapi tetap berada di bawah topik yang lebih luas tentang prosedur dan metode bersesuci dalam Islam. Bagian ini terdiri dari sebelas bagian utama (*jummā' al-abwāb*), yang dibagi menjadi banyak bab kecil. Dalam *Kitāb al-Wuḍū'*, Ibn Khuzaymah memuat 300 hadis yang dibagi ke sekitar 250 bab kecil.

Selanjutnya adalah pembahasan tentang shalat yang terbagi menjadi tiga bagian: *Kitāb al-Ṣalāh*, *Kitāb al-Imāmah fī al-Ṣalāh*, dan *Kitāb al-Jum'ah*. Dalam *Kitāb al-Ṣalāh*, Ibn Khuzaymah membagi hadis menjadi 27 bagian utama, termasuk tentang masjid, pembangunannya, dan perilaku di dalamnya. Bagian ini juga membahas berbagai jenis shalat, seperti *ṣalāt al-khawf*, *ṣalāt al-istisqā'*, (*ṣalāt al-kusūf*), dan lainnya. Dalam *Kitāb al-Imāmah fī al-Ṣalāh*, Ibn Khuzaymah membaginya menjadi tiga bagian utama, dan dalam *Kitāb al-Jum'ah*, menjadi enam bagian utama.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

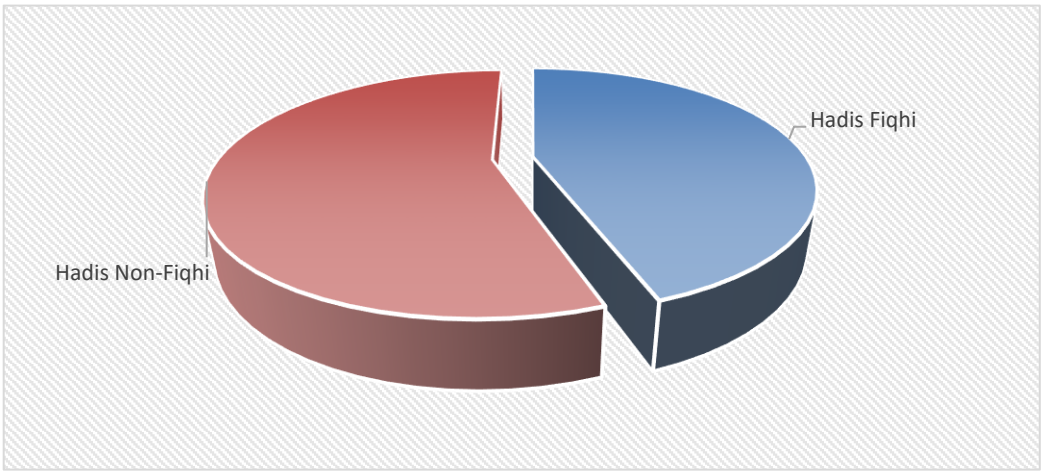
Topik berikutnya yang dibahas dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* meliputi persoalan tentang puasa, zakat, dan ziarah. Masing-masing diwakili oleh bagian kitab yang persis sesuai dengan topik yang dibahas. *Kitāb al-Ṣawm* terdiri dari sebelas bagian utama, *Kitāb al-Zakah* terdiri dari sembilan bagian utama, dan *Kitāb al-Manāsik* terdiri dari dua bagian utama. Seperti kitab-kitab lain, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* juga menunjukkan distribusi hadis yang bervariasi di berbagai "kitab"-nya. Dalam *Kitāb al-Wuḍū'*, yang membahas metode dan aturan pemurnian, terdapat 300 hadis. *Kitāb al-Ṣalāh* memuat 1.169 hadis. *Kitāb al-Imāmah fī al-Ṣalāh* mencakup 250 hadis. *Kitāb al-Jum'ah* memuat 159 hadis. *Kitāb al-Ṣawm* memiliki 365 hadis. *Kitāb al-Zakah* memuat 260 hadis, dan *Kitāb al-Manāsik* mencakup 576 hadis.

Berikut adalah diagram yang menunjukkan distribusi hadis di setiap bagian;



Ṣaḥīḥ al-Bukhārī juga memuat sebagian besar hadis terkait fiqh. Al-Bukhārī memasukkan sekitar 3.363 hadis fiqh atau 44% dari total 7.564 hadis dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Jumlah ini juga lebih banyak daripada hadis yang tercantum dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* yang tercatat sebanyak 3.079 hadis. Perbedaan kecil ini menunjukkan bahwa memang ada sekitar 3.000 sebaran hadis fiqh yang benar-benar otentik di masa itu. Angka ini diperoleh dari perhitungan sederhana berdasarkan susunan bab atau kitab dengan tema fiqh dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jumlah ini tentu bisa meningkat mengingat banyaknya hadis terkait fiqh yang ditemukan dalam bab non-fiqh, yang secara khusus dimasukkan oleh al-Bukhārī untuk ditafsirkan secara berbeda. Angka ini juga dapat berkurang karena al-Bukhārī kadang mengulangi hadis yang sama di tempat yang berbeda. Namun, secara umum, angka ini mencerminkan proporsi kasar keberadaan hadis fiqh dalam al-*Ṣaḥīḥ* sendiri.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

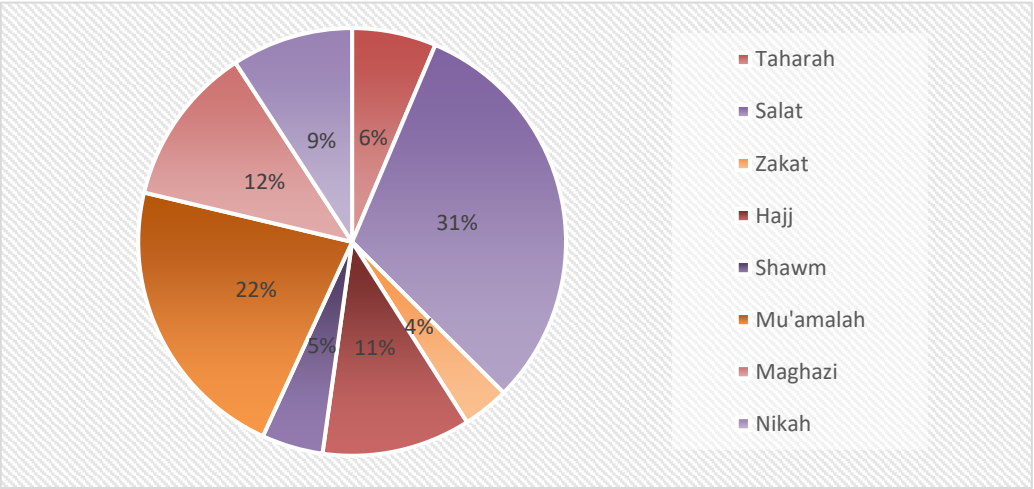


Ṣaḥīḥ al-Bukhārī memiliki skema organisasi bab yang hampir identik dengan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Perbedaannya hanya terletak pada penempatan topik tertentu dan jumlah bagian utama (*jummā' al-abwāb*). Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 3.363 hadis fiqh dibagi menjadi tiga tema besar yaitu *ibādah*, *mu'āmalah*, dan *munākahāh*. Di tema pertama, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* membahas beberapa topik penting seperti prosedur taharah, shalat, zakat, haji, dan puasa. Semua disusun secara berurutan tanpa batasan atau pemisahan yang jelas antara topik. Dalam bagian taharah, al-Bukhārī memuat beberapa kitab seperti *Kitāb al-Wuḍū'*, *Kitāb al-Ghusl*, dan *Kitāb al-Tayammum*. Di bagian shalat, al-Bukhārī memuat lima belas judul kitab yang mencakup berbagai hadis, mulai dari yang membahas shalat secara umum hingga imbalan shalat di masjid-masjid di Mekah dan Madinah. Di bagian zakat, al-Bukhārī hanya memuat satu kitab yaitu *Kitāb al-Zakah*. Dalam bagian haji, beberapa kitab muncul seperti *Kitāb al-Ḥajj*, *Kitāb al-'Umrah*, *Kitāb al-Muḥṣar*, *Kitāb Jazā' al-Sayd*, dan *Kitāb Faḍā'il al-Madīnah*. Pada bagian terakhir dengan tema ibadah, al-Bukhārī mencantumkan lima kitab yang berkaitan dengan puasa. Di tema kedua, ada dua topik utama dapat diidentifikasi yaitu aturan tentang pembelian dan penjualan, serta kerumitan yurisprudensi perang. Masing-masing mencakup beberapa judul kitab seperti pada tema sebelumnya. Dan di tema ketiga, diskusi tentang pernikahan hanya diwakili oleh tiga kitab yakni *al-Nikāḥ*, *al-Ṭalāq*, dan *al-Nafaqāt*.

Sekarang, cakupan pemeriksaan akan dipersempit hanya pada hadis fiqh dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Karena tujuannya adalah analisis komparatif, artikel ini akan menghitung ulang untuk menemukan tema yang paling cocok di antara dua *kitab Ṣaḥīḥ* ini . Setiap tema memiliki jumlah hadis yang berbeda dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*: 214 hadis terkait wudhu', 1.046 terkait shalat, 118 zakat, 378 ibadah

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

haji, 156 puasa, 735 jual beli, 407 hadis perang, dan 309 terkait pernikahan. Berikut adalah persentase topik fiqh dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*:



Berdasarkan perhitungan perbandingan di atas, jumlah hadis taharah dan zakat lebih stabil dibandingkan dengan jumlah hadis tentang topik lain. Sementara itu, dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, pembahasan tentang taharah diwakili oleh 300 hadis atau 10% dari total hadis yang tercantum. Terkait hadis zakat, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memuat 118 hadis, sedangkan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* memuat 259 hadis. Perbedaan jumlah hadis antara keduanya sangat kecil yaitu selisih 86 hadis untuk *taharah* dan 142 hadis untuk zakat. Selisih jumlah hadis cantuman ini jauh lebih kecil dibanding selisih yang muncul di tema yang lain seperti shalat, puasa, dan haji.

Untuk itu, artikel ini hanya akan fokus membandingkan hadis-hadis dalam topik taharah. Topik ini dipilih karena memiliki margin perbedaannya yang sempit, yang secara tidak langsung menunjukkan bahwa transmisi hadis dalam kedua kitab *Ṣaḥīḥ* ini hampir sama. Dan melalui hadis-hadis taharah tersebut, artikel ini kembali akan mempersempitnya hanya pada hadis-hadis dengan redaksi yang serupa, yang secara tidak langsung merupakan indikator dari kesamaan rumpun periwayatan, baik *shawāhid*[31] atau *tawābi'*.[32] Karena tujuannya adalah memeriksa kesamaan mode dalam setiap *Ṣaḥīḥ* ketika memilih hadis untuk dicantumkan, hal yang sama pada akhirnya juga akan menghasilkan gambaran implisit mengenai titik perbedaannya. Konvergensi atau kesamaan

[31] Mahmūd Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Hadīth*, 75. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1986/1406), 48.

[32] Mahmūd Ṭahhān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Hadīth*, 75. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, 48.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

episteme ini kemudian yang akan menjadi alat uji hipotesis awal bahwa tidak ada perbedaan signifikan dalam konteks tandar penerimaan dan penyantuman hadis dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Dalam proses uji, hadis-hadis taharah dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* akan disusun sesuai urutan nomor aslinya lalu dibandingkan berdampingan dengan hadis serupa dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Hadis cantuman *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* yang juga ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*—baik shawāhid maupun mutāba'āt—akan dianalisis dan dibandingkan secara langsung baik kualitas dan isinya. Karena kualitas dan otoritas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* terkait otentisitas hadis sudah menjadi konsensus, hanya hadis *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* yang akan dipelajari. Sementara itu, hadis *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* yang tidak ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hanya akan disajikan dengan riwayat serupa dari kitab hadis al-Kutub al-Sittah tanpa analisis lebih lanjut seperti yang dilakukan untuk hadis yang disertakan.

Sebagai contoh, dalam kasus hadis nomor satu dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, hadis tersebut tidak ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Namun, dari segi isi, hadis yang menggambarkan Jibril datang kepada Nabi Muhammad dalam wujud manusia dan mengajarkan soal iman adalah hadis yang masyhur dan tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.[33] Dalam redaksi Ibn Khuzaymah, hadis tentang iman ini memuat beberapa elemen yang tidak ada dalam versi teks hadis al-Bukhārī, yaitu, taghtasilu min al-janābah dan an tatimma al-wuḍu'.[34]

Hadis nomor dua dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* adalah tābi' dari hadis nomor 160 dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Teks hadis yang membicarakan persoalan wudu' dan shalat ini berpusat pada riwayat 'Urwah dari Ḥimrān. Perbedaannya adalah Ibn Khuzaymah memasukkan hadis ini di dalam bab fadā'il al-wuḍū', sementara al-Bukhārī menempatkannya di dalam bab al-wuḍū' thalāthan-thalāthan. Selain itu, kedua riwayat ini memiliki sedikit perbedaan redaksional dan periwayat setelah tābi'. Rantai sanad al-Bukhārī dianggap lebih tinggi ('āli) dibandingkan dengan Ibn Khuzaymah.

Versi al-Bukhārī:

لا يتوضأ رجل يحسن وضوءه ويصلي الصلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة حتى يصليها.[35]

[33] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Iman*; Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Kitab al-*Iman chapter 1 and 4.

[34] Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* vol. 1, 46.

[35] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* 48.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Versi Ibn Khuzaymah:

من توضأ فأحسن الوضوء وصلى غفر له ما بينه و بين الصلاة الأخرى.[36]

Hadis nomor tiga dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* juga merupakan riwayat tābi' yang sesuai dengan nomor hadis 159 dan 164 dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Pada dasarnya, kedua hadis ini (nomor dua dan tiga) bergantung pada pola transmisi yang sama mengenai praktik wudu' yang sama-sama bersumber dari Ḥimrān. Namun, dalam riwayat ini, rantai periwayatan Ibn Khuzaymah memiliki tiga ṭabaqāt yang sama dengan rantai periwayatan hadis al-Bukhārī: Ḥimrān, 'Atā' bin Yazīd, dan Ibn Shihāb. Berdasarkan rantai riwayat tersebut, hadis nomor 2 dan 3 dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dianggap otentik. Berikut adalah perbedaan tekstual kecil antara hadis nomor 3 dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* dan hadis nomor 159 dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*;

Versi al-Bukhārī:

من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه.[37]

Versi Ibn Khuzaymah:

من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه.[38]

Secara umum, dari 300 hadis taharah yang dicantumkan Ibn Khuzaymah, 107 di antaranya terdaftar dalam 214 hadis cantuman al-Bukhārī. Namun, dari 107 hadis tersebut, hanya 4 riwayat yang memiliki kemiripan redaksional dengan riwayat al-Bukhārī, yaitu hadis nomor 75 yang sesuai dengan hadis nomor 161 dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; nomor hadis 162 yang sesuai dengan hadis nomor 165; nomor hadis 170 sesuai dengan nomor hadis 158; dan hadis nomor 216 yang sesuai dengan hadis nomor 247 dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sisanya, meskipun terdapat perbedaan redaksional, masih memiliki relasi *mutāba'āt* atau *shawāhid*.

Setelah melakukan perbandingan terhadap hadis-hadis tersebut, artikel ini mendapati bahwa dari 107 hadis Ibn Khuzaymah yang ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 31 hadis di antaranya memiliki relasi *shāwahid* dan 76 lainnya memiliki relasi *mutāba'āt*. Dari 76 hadis yang memiliki relasi *mutāba'āt* tersebut, 3 hadis memiliki kecocokan di 6 level periwayatan, 3 hadis memiliki kecocokan

[36] Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* vol. 1, 46.
[37] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* 48.
[38] Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* vol. 1, 47.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

di 5 level periwayatan, 16 hadis memiliki kecocokan di 4 level periwayatan, 25 hadis memiliki kecocokan di 3 level periwayatan, 12 hadis memiliki kecocokan di 2 level periwayatan, dan 17 hadis yang hanya memiliki kecocokan di level sahabat.

Berikut adalah tabel rekapitulasi hasil perbandingan relasi periwayatan antara hadis-hadis *ṭahārah* cantuman Ibn Khuzaymah dan al-Bukhārī.

Hadis Ibn Khuzaymah	**Hubungan Transmisi dengan al-Bukhārī**						
	Level *Mutāba'āt*						***Shawāhid***
	1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	
No. 2		X					
No. 3			X				
No. 8							X
No. 9							X
No. 10							X
No. 11				X			
No. 18			X				
No. 19							X
No. 20							X
No. 21							X
No. 22							X
No. 23							X
No. 24							X
No. 25				X			
No. 26							X
No. 27							X
No. 28							X
No. 29							X
No. 38							X
No. 39							X
No. 40							X
No. 41			X				
No. 42							X
No. 44							X
No. 46							X
No. 47		X					
No. 52				X			
No. 55	X						
No. 56	X						
No. 57			X				
No. 59				X			

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

No. 61			X				
No. 63							X
No. 64		X					
No. 66	X						
No. 94	X						
No. 68			X				
No. 78			X				
No. 79			X				
No. 70			X				
No. 75				X			
No. 84	X						
No. 85			X				
No. 86			X				
No. 87					X		
No. 95	X						
No. 96			X				
No. 97	X						
No. 98	X						
No. 113				X			
No. 271				X			
No. 116		X					
No. 117							X
No. 120			X				
No. 121							X
No. 205			X				
No. 123	X						
No. 124		X					
No. 126		X					
No. 136			X				
No. 141				X			
No. 155				X			
No. 156		X					
No. 161	X						
No. 162							X
No. 163							X
No. 166				X			
No. 170					X		
No. 171			X				
No. 180							X
No. 181						X	
No. 182						X	
No. 183							X
No. 190		X					

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

No. 191		X					
No. 211			X				
No. 212	X						
No. 213							X
No. 214			X				
No. 216			X				
No. 224		X					
No. 227							X
No. 229	X						
No. 230		X					
No. 231				X			
No. 235	X						
No. 236	X						
No. 250	X						
No. 241				X			
No. 242			X				
No. 243		X					
No. 244					X		
No. 245				X			
No. 261			X				
No. 262				X			
No. 268						X	
No. 269							X
No. 270				X			
No. 274	X						
No. 275			X				
No. 276	X						
No. 285			X				
No. 286			X				
No. 287				X			
No. 293							X
No. 296							X
No. 297			X				

Sebagaimana ditunjukkan oleh distribusi hadis di atas, riwayat-riwayat yang dihimpun Ibn Khuzaymah dalam *Ṣaḥīḥ*-nya pada dasarnya memperlihatkan pola yang tidak jauh berbeda dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Namun perlu ditegaskan bahwa perbandingan antara kedua koleksi tersebut dalam artikel ini dibatasi pada satu tema, yaitu *ṭahārah*. Dengan demikian, dari sekitar 300 hadis yang dihimpun Ibn Khuzaymah dalam tema tersebut, terdapat sejumlah riwayat yang juga ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tetapi ditempatkan dalam bab-bab di luar

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

pembahasan fikih. Riwayat-riwayat tersebut tidak termasuk dalam cakupan analisis artikel ini.

Selain memiliki kesejajaran dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, sejumlah riwayat Ibn Khuzaymah juga ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan kitab-kitab al-Sunan lainnya. Akan tetapi, keterbatasan cakupan penelitian membuat riwayat-riwayat tersebut tidak dibahas lebih lanjut. Secara umum, meskipun terdapat sejumlah hadis yang kualitas atau statusnya masih dapat dipersoalkan, riwayat-riwayat yang dihimpun Ibn Khuzaymah dalam *Ṣaḥīḥ*-nya menunjukkan standar kualitas yang sebanding dengan hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Koleksi ini juga memperlihatkan keragaman bentuk redaksi (*matn*) serta keluasan jalur transmisi (*isnād*) yang menopang riwayat-riwayatnya.

Keseluruhan temuan tersebut mengindikasikan bahwa praktik penghimpunan dan evaluasi hadis pada abad ke-3 H, khususnya sebagaimana tercermin dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, memiliki kedekatan metodologis yang kuat dengan tradisi yang direpresentasikan oleh kedua koleksi *Ṣaḥīḥ* tersebut. Perbedaan di antara ketiganya, dengan demikian, tidak serta-merta menunjukkan adanya kesenjangan mendasar dalam standar penerimaan hadis, melainkan perlu ditelaah melalui aspek-aspek teknis yang lebih spesifik, termasuk seleksi riwayat, evaluasi sanad, variasi *matn*, dan penggunaan jalur transmisi pendukung.

Kesimpulan

Artikel ini menunjukkan bahwa pembentukan kanon hadis tidak dapat dipahami semata-mata sebagai hasil ketatnya metodologi kritik hadis atau akumulasi konsensus keilmuan. Perbandingan antara *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, khususnya pada hadis-hadis tentang *ṭahārah*, memperlihatkan bahwa keduanya memiliki standar periwayatan yang secara umum sebanding, meskipun terdapat perbedaan dalam penyusunan, seleksi hadis, dan penerimaan historisnya. Meskipun perbandingan ini terbatas pada tema tertentu dan tidak membuktikan kesetaraan metodologis secara menyeluruh, temuan tersebut memunculkan pertanyaan mendasar: mengapa karya-karya hadis yang sama-sama memiliki bobot keilmuan justru menempati posisi yang berbeda dalam hierarki otoritas hadis?

Atas dasar itu, artikel ini mengajukan bahwa kanonisasi hadis perlu dipahami sebagai proses historis yang mempertemukan pertimbangan keilmuan dengan dinamika otoritas keagamaan. Kedudukan istimewa sejumlah kitab hadis dan keterpinggiran karya lainnya tidak cukup dijelaskan melalui kritik sanad dan matan semata, tetapi juga perlu ditelusuri melalui proses transmisi, penerimaan, legitimasi, dan pelembagaan karya-karya tersebut. Dalam konteks ini, *Ṣaḥīḥ Ibn*

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Khuzaymah bukanlah bukti definitif bahwa suatu karya sengaja disingkirkan melalui rekayasa politik, melainkan kasus penting yang membantu mempertanyakan anggapan bahwa hierarki kanon yang mapan dengan sendirinya mencerminkan perbedaan kualitas tekstual. Dengan demikian, sejarah kanon hadis bukan hanya sejarah tentang hadis-hadis yang dinilai sahih, melainkan juga sejarah tentang bagaimana penilaian tertentu memperoleh otoritas, sementara tradisi keilmuan lainnya berangsur-angsur kehilangan visibilitas. Perspektif ini membuka ruang bagi penelitian lebih lanjut mengenai peran lembaga, jaringan transmisi keilmuan, dan konteks politik dalam pembentukan hierarki otoritas hadis pada periode klasik Islam.

Daftar Pustaka

Al-Aʿẓamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Diterjemahkan oleh Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Al-Āmīn, al-Sayyid Muḥsin. *Aʿyān al-Shīʿa*h. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Maʿārif li-al-Maṭbūʿāt, 1406 H/1986.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2009.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-al-Aʿlām*. Vol. 2. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Al-Fārisī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Balabbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-Tartīb Ibn al-Balabbān*. Diedit oleh Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. Vol. 1. Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 1414 H/1993.

Al-Farrāʾ, Abū Yaʿlā Muḥammad ibn al-Ḥusayn. *Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Dīn*. Diedit oleh Wadīʿ Zaydān Ḥaddād. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986.

Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. *Al-ʿAql al-Akhlāqī al-ʿArabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li-Nuẓum al-Qiyam fī al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1998.

———. *Al-ʿAql al-Siyāsī al-ʿArabī: Muḥaddidātuhu wa-Tajalliyātuhu*. Edisi ke-3. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1995.

———. *Naḥnu wa-al-Turāth: Qirāʾāt Muʿāṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1993.

———. *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Edisi ke-10. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 2009.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Al-Jāf al-Shahrāwarzī, Ibrāhīm Amīn. *Manāhij al-Muḥaddithīn fī Naqd al-Riwāyah al-Tārīkhiyyah li-al-Qurūn al-Hijriyyah al-Thalāthah al-Ūlā*. Dubai: Dār al-Qalam, 2014.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa-al-Umam*. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā dan Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (ed). Vol. 7. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1992.

Al-Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar al-Dimashqī. *Al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*. Vol. 11. Diedit oleh ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin. Jīzah: Hajr li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1417 H/1997.

Al-Maḥmūd, ʿAbd al-Majīd Maḥmūd. Al-Ittijāhāt al-Fiqhiyyah ʿinda Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālith al-Hijrī. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1399 H/1979.

Al-Ṣalābī, ʿAlī Muḥammad Muḥammad. *Al-Dawlah al-Umawiyyah: ʿAwāmil al-Izdihār wa-Tadāʿiyāt al-Inhiyār*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Maʿrifah li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2008.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tārīkh al-Khulafāʾ*. Kairo, 1959.

Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Edisi ke-10. Riyāḍ: Maktabat al-Maʿārif li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1425 H/2004.

Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Istibṣār fī-mā Ikhtalafa min al-Akhbār*. Diedit oleh Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān. 4 vols. Bayrūt: Dār al-Aḍwāʾ, 1985.

———. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqniʿah lil-Shaykh al-Mufīd*. Diedit oleh Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān. 10 vols. Ṭihrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1970

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.

Brown, Jonathan A. C. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill, 2007.

———. "The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 129 (2011): 169–181. https://www.drjonathanbrown.com/wp-content/uploads/2011/11/Canonization-of-Ibn-Majah-REMMM.pdf.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Foucault, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. Diedit oleh Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

———. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Diedit oleh Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

Hovden, Eirik. "Understanding and Framing Change in Islamic Law: Potentials and Possible Pitfalls of the Concepts of Canonization and Codification." *Oxford Journal of Law and Religion* 12, no. 3 (2023): 289–313. https://doi.org/10.1093/ojlr/rwae020.

Ibn Khuzaymah, Abū Bakr Muḥammad ibn Isḥāq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Vol. 1. Makkah: al-Maktab al-Islāmī, 1390 H.

Ibn al-Ṣalāḥ, ʿUthmān ibn ʿAbd al-Raḥmān. *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 1406 H/1986.

Koya, P. K., ed. *Ḥadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Diedit oleh Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. 5 vols. Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1374–1375 H/1955–1956.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Zamzami, Muhammad Subhan. "Ideologi dan Politik dalam Proses Awal Kodifikasi Hadis." *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 3, no. 1 (2013): 24–36. https://doi.org/10.15642/religio

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.