

KONTRIBUSI MUHAMMAD MUSTHAFA AZAMI DALAM PEMIKIRAN HADITS (COUNTER ATAS KRITIK ORIENTALIS)

Umayyatus Syarifah

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Email: umayyah.syarifah@gmail.com

Abstract

Struggle of contemporary thought about traditions (hadith), conducted by both the muslim scholars (insider) and the Orientalists (outsider), experienced significant dynamic growth. Undeniably, hadith has always been an interesting study for the thinkers and scholars, who studied the hadith either as the defenders (muslims) or as the opponents (Orientalists). The Orientalists perceived that hadith was made by comrade of prophet Muhammad (sahabat), not from the prophet. Hadith as the arguments (dalil) of Muslims is criticized by the orientalis, including its sequences (sanad) and its contents (matan). One of the popular orientalis as the reference among western scholars, was Joseph Schact with the projecting back, esilentio and common link theories. Criticism of orientalist on hadith got response from the muslim scholars like Azami to conduct the counter on their thesis.

Pergulatan pemikiran kontemporer mengenai hadits, baik yang dilakukan oleh para pemikir muslim (insider) maupun para orientalis (outsider) mengalami dinamika perkembangan yang cukup signifikan. Diakui atau tidak, hadits selalu menjadi kajian yang menarik bagi para pemikir dan cendekia, baik yang mengkajinya sebagai pembela (kalangan muslim) maupun sebagai penentanginya. Para orientalis mempunyai anggapan bahwa hadits Nabi adalah buatan para sahabat, bukan dari perkataan Nabi Muhammad SAW. Hadits sebagai dalil serta istinbat kaum muslim coba dibongkar ulang oleh para orientalis dengan sasaran sanad dan juga isinya (matan). Salah satu diantara orientalis yang cukup populer dan menjadi rujukan di kalangan sarjana barat adalah Joseph Schacht dengan teori projecting back, esilentio dan common link. Kritik orientalis atas

hadits mendapat respon dari kalangan sarjana muslim seperti Azami dengan melakukan tanggapan atas tesis mereka.

Keywords: Azami, hadits, orientalist

Pendahuluan

Dalam kajian hadits di era modern, Prof. Dr. Muhammad Musthafa al Adzami (selanjutnya ditulis Azami) adalah salah satu pengkaji hadits dalam pergulatan pemikiran hadits kontemporer. Azami adalah termasuk tokoh ulama kontemporer, satu dekade dengan Yusuf al Qardhawi, Muhammad al Ghazali, dan M. Syahrur. Walaupun popularitas Azami mungkin tidak setenar Dr. Yusuf Qardlawi dan ulama fatwa (mufti) lainnya, Namun kontribusi ilmiahnya sangat diperhitungkan terutama yang bersinggungan dengan kajian hadits di kalangan orientalis, terlebih jika dikaitkan dengan pemikiran Joseph Schacht.

Tulisan ini berangkat dari kesadaran penulis untuk melihat kontribusi salah satu ulama hadits yang memberikan sumbangsih besar dalam perkembangan pemikiran hadits di dunia Islam. Penulis akan mengupas sosok Azami dan pemikirannya melalui karya-karyanya, sehingga akan diketahui prinsip yang diterapkan dalam memahami hadits sekaligus menjadi langkah awal untuk melihat dan menerapkan prinsip otentisitas hadits dalam meng-*counter* kritik para *orientalis*.

Riwayat Hidup, Karir Akademik, dan Karya-karyanya

Nama lengkapnya adalah Muhammad Musthafa Azami, lebih dikenal dengan nama Azami. Azami adalah nisbah dari kota kelahirannya yaitu Azamgarh, Azami dilahirkan di kota Mau Nath Bhanjan, Azamgarh Uttar Pradesh India pada tahun 1932 dari pasangan Abd al Rahman dan Ayesha. Azami berasal dari keluarga yang sangat sederhana yang cinta ilmu, walaupun sejak berumur dua tahun Azami telah ditinggal ibunya, tetapi hal itu tidak mengurangi proses pertumbuhannya.

Azami memulai pendidikannya di Dar al Ulum di Deoband, sebuah lembaga pendidikan yang memprioritaskan ajaran agama, dengan sistem yang tidak jauh berbeda dengan lembaga pendidikan pada umumnya. Sekolah Deoband mendirikan perguruan tinggi dengan menjadikan Urdu sebagai bahasa perantara (Esposito, 2002: 301). Selain itu, kebijakan yang diambil lembaga tidak bergantung pada patronase negara, hal ini dikarenakan ulama yang ikut andil di dalamnya bersikap apolitis dan hanya menyebarkan tuntunan yang benar melalui pendidikan.

Setamat sekolah Islam, Azami melanjutkan studinya setingkat B.A dan selesai tahun 1952. Setelah itu, ia melanjutkan ke Fakultas Bahasa Arab jurusan Tadris di Universitas al Azhar Kairo, dan tamat pada 1955. Pada tahun 1956, ia diangkat sebagai dosen bahasa Arab untuk orang-orang non-Arab dan ditunjuk sebagai sekretaris perpustakaan nasional (*Dar al Kutub al Qathriyah*). Bersamaan dengan aktivitas di kampus, Azami melanjutkan belajar di Muslim Aligarh University. Kerjasama yang terjalin antara Aligarh University dengan Universitas Cambridge Inggris mengantarkan Azami melanjutkan kuliah di Cambridge, dan menyelesaikan studinya selama 2 tahun (Azami, 2008).

Selama menempuh pendidikan di Barat, Azami banyak memperoleh ilmu baru tentang metodologi keilmuan yang dikembangkan para sarjana Barat dalam menilai Islam (*orientalis*). Kegundahan Azami atas tradisi yang berkembang di dunia Barat menginspirasi Azami melihat kembali otentisitas kajian tersebut dari sudut pandang muslim. Hal ini yang kemudian mengarahkan Azami mengadakan studi silang terhadap apa yang dituduhkan sarjana Barat terutama Joseph Schacht atas sumber yang berkembang di dunia Islam dan dirumuskan dalam judul *Studies in Early Hadith Literature* yang menjadi *masterpeace*-nya (Wahid, 1987: 60).

Pada tahun 1968, Azami pindah ke Makkah untuk mengajar di Universitas Ummul Qura pada fakultas syariah, dan menjadi associate Professor. Pada tahun 1973, Azami pindah ke Riyadh untuk mengajar di Pasca Sarjana Jurusan Studi Islam Universitas Riyadh (King Saud University). Azami mencapai puncak karirnya dengan mendapatkan penghargaan International Raja Faisal untuk Studi Islam tahun dan memenangkan Award King Khalid. Beberapa tahun kemudian, ia pindah ke Amerika untuk mengajar di Universitas Denfer Colorado sebagai dosen tamu (Azami, 2005: 411). Selain itu, Azami pernah diangkat sebagai cendekiawan tamu pada Universitas Michigan (Ann Arbor), St. Cross College (Universitas Oxford), Universitas Princeton bidang Studi Islam, dan Universitas Colorado (Boulder), dan Professor kehormatan pada Universitas Wales (lampeter). Di Riyadh, Azami salah satu tokoh pertama yang menggagas komputerisasi hadits.

Sumbangan penting Azami adalah hasil disertasinya ketika di Universitas Cambridge, Inggris, yang berjudul "*Studies in Early Hadith Literature*" (1966), yang secara akademik dinilai mampu meruntuhkan pengaruh kuat dua *orientalis* Yahudi, Ignaz Goldziher (1850-1921) dan Joseph Schacht (1902-1969). Temuan naskah kuno hadits abad pertama Hijriah dan analisis disertasinya secara argumentatif menunjukkan bahwa hadits benar-benar otentik dari Nabi.

Azami secara khusus juga mengkritisi karya monumental Joseph Schacht, yang berjudul *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*.

Karya lain yang telah ia hasilkan dalam bidang hadits adalah, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, *Dirasat fi al Hadith al Nabawi*, *Kuttab al Nabi*, *Manhaj al Naqd Inda Muhadditsin* dan *Muhadditsin min al Yamamah*, Selain karya dalam bentuk buku, ada juga yang berupa suntingan: *al illah of Ibnu al Madini*, *Kitab at Tamyiz of Imam Muslim*, *Maghazi Rasulullah of Urwah bin Zubayr*, *Muwatha Imam Malik*, *Shahih Ibnu Khuzaimah*, *Sunan Ibnu Majah*, *Naskah Suhail bin Ab Shalih*, *Naskah Ubaidillah*, dan *Naskah Abu al Yaman*. Beberapa karya Azami telah diterbitkan ke beberapa bahasa lain (Azami, 2005: 411). Azami juga mengkaji al Quran melalui karyanya *The History of The Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testament* (2003). Selain dikenal dengan penelitian dan sumbangsihnya dalam menanggapi tuduhan orientalis, Azami juga dikenal sebagai sosok yang mempertahankan sunnah dari kalangan yang meragukannya (*inkar al sunnah*).

Penolakan Azami tersebut tidak hanya sekedar spekulasi, melainkan dengan megajukan bukti-bukti ilmiah, maka tidak berlebihan jika Ali Musthafa Yakub membandingkan jasa Azami dengan Syafii. Imam al Syafii pada masanya disebut *Nashir al Sunnah* sedangkan Azami pada masanya juga disebut sebagai *pembela eksistensi hadits* (al Umary, 1994:12).

Kontribusi Azami dalam Kajian Hadits

Pada dasarnya, pokok pemikiran Azami terhadap hadits dapat dilihat melalui karya-karyanya dalam bidang hadits. Oleh karena itu, untuk mengetahui kontribusi Azami dalam kajian hadits, akan dilakukan penelitian dengan seksama atas karya yang telah ditulisnya. Adapun pokok-pokok pemikiran Azami dapat dibagi menjadi dua tema besar antara lain, pertama, teori-teori Azami, tema ini terbagi menjadi dua, yaitu 1) penulisan hadits, 2) kritik hadits, yang meliputi kritik *sanad*, kritik matan, dan peran logika dalam kritik hadits. Kedua, tanggapan Azami terhadap Schacht, tema ini terbagi menjadi enam, yaitu: 1) konsep *fitnah*, 2) konsep *sunnah*, 3) *family isnad*, 4) *common link*, 5) *projecting back*, dan 6) *e silentio*.

Teori-Teori Azami

Berikut ini akan dijelaskan beberapa teori milik Azami:

1. Penulisan Hadits

Penulisan hadits sudah ada sejak masa awal Islam, karena pada waktu

itu sahabat sudah ada yang menekuni dunia tulis menulis. Adapun data yang dikumpulkan Azami untuk menunjukkan tradisi tersebut sekurang-kurangnya ada 52 sahabat yang mempunyai tulisan hadits. Tidak hanya itu, Azami juga berhasil meluruskan pemahaman yang selama ini telah mengakar dalam tradisi *muhadditsin* yang mengatakan bahwa penulisan hadits baru dimulai dari masa al Zuhri, Azami mengemukakan bahwa *awwala man dawwana al Ilmi Ibnu Syihab al Zuhri* yang selama ini dipakai landasan *muhadditsin* menunjukkan arti "pengumpul" bukannya "menulis" seperti yang selama ini difahami (Azami, 1986: 20). Selain itu, Azami juga menunjukkan kesalahan persepsi yang terbangun di kalangan *muhadditsin* mengenai hadits Rasulullah SAW tentang larangan penulisan hadits serta kerancuan yang terjadi dalam memahami *tahammul* dan *ada'nya* hadits (Azami, 1994: 20-21).

Pelarangan penulisan hadits pada masa awal merupakan bentuk kehati-hatian, bukan berarti tidak ada tulisan sama sekali dan hanya terbatas pada skala kecil. Larangan Nabi tentang penulisan hadits secara resmi lebih disebabkan oleh beberapa faktor: pertama, Nabi khawatir ada salah tulis jika dibolehkan secara umum, oleh karena itu Nabi hanya membolehkan sahabat tertentu. Kedua, sahabat lebih fokus pada penulisan al Quran, dan hadits sebatas dihapal dan melihat langsung praktek yang dilakukan Nabi. Ketiga, adanya kekhawatiran terjadinya *iltibas* antara ayat al Quran dan hadits.

2. Kritik Hadits

Kritik hadits terambil dari bahasa arab yaitu **نقد**, seperti dalam kalimat **نقد الكلام ونقد الشعر** yang berarti *dia telah mengkritik bahasa dan puisinya*. Sedangkan secara istilah kritik hadits adalah ilmu yang membahas dan menetapkan adanya ke-*tsiqah*-an atau kecacatan pada diri pribadi periwayat sehingga dapat dipisahkan hadits yang shahih dan hadits dhaif. Objek kritik hadits adalah *sanad* atau *naqd al khariji* (kritik ekstern), dan matan atau *naqd al dakhili* (kritik intern) (Azami, 1982: 5). Dalam karya haditsnya, Azami meletakkan dasar-dasar kritik hadits untuk menentukan keshahihan hadits baik dinilai dari *sanad* maupun matan hadits sebagaimana yang telah dilakukan oleh ulama sebelumnya.

3. Kritik Sanad Hadits

Pada prinsipnya, Azami telah membuktikan bahwa kaidah kesahihan *sanad* hadits memiliki akurasi yang cukup tinggi untuk menentukan keshahihan hadits. Pentingnya penyelidikan atas *sanad* selain karena adanya *fitnah* yang terjadi di tengah-tengah umat Islam sehingga banyak menimbulkan hadits palsu, juga karena adanya asumsi bahwa suatu berita akan dinilai shahih

(benar) jika kriteria seorang perawi terpenuhi. Adapun secara aplikasi, kritik *sanad* ini sudah terjadi sejak zaman Nabi dan terus berlangsung sampai masa *mukharrij*, karena semakin jauh suatu hadits dari Nabi maka *sanad* semakin akan banyak. Oleh karena itu, kritik *sanad* menemukan momentumnya untuk diaplikasikan. Dalam kondisi *sanad* yang berskala besar seperti itu hadits tidak mungkin dipalsukan (Azami, 2003: 76). Sementara berkenaan dengan berkembangnya *isnad*, selain karena rentang waktu juga karena satu hadits sering kali diriwayatkan banyak perawi yang kemudian dikoleksi oleh *mukharrij*, hal itu juga dapat digunakan untuk mencari penguat hadits tersebut guna mencari *syawahid* atau *tawabi* (Shalah, 1989: 74-76).

Adapun pokok pemikiran Azami dalam menentukan kaedah keshahihan *sanad* hadits ada tiga kategori, yaitu: 1) kesinambungan mata rantai, 2) tidak ada *syaz* dalam hadits tersebut, dan 3) tidak ada *illat*. Walaupun demikian Azami tidak banyak mengelaborasi semua kaedah tersebut, ia lebih banyak meneliti tentang kualitas pribadi perawi (*adalah*), kapasitas intelektual perawi (*dhabt*), dan cara untuk menentukan ketersambungan *sanad* dengan membahas *tahammul wa al ada* (Azami, 1982: 25).

Adalah merupakan mereka yang dipercaya baik dari perilaku maupun keberagamaannya, sedangkan seseorang dapat dikatakan *adil* jika dia seorang muslim, baligh, berakal, selamat dari sifat fasiq, dan menjaga *muru'ah* (Azami, 1982: 25). Adapun cara untuk mengetahui keadilan seorang perawi dapat diketahui melalui buku-buku biografi perawi hadits. Sedangkan *Dhabt* merupakan penguasaan perawi atas literatur hadits. Jika seorang perawi hanya terpenuhi dari sisi kualitas pribadinya (*adil*), namun penguasaan literturnya kurang berbobot maka derajatnya hanya sebatas *shadq* (hasan) dan jika sering melakukan kesalahan maka disebut *shadq yahim*. Sehingga dapat disimpulkan bahwa seorang perawi selain harus mempunyai kualitas pribadi yang tinggi (*adil*) juga harus mumpuni dalam penguasaan literturnya. (*dhabt*) (Azami, 2003: 104). Ketidak-*adalah*-an seorang perawi (berdusta atas Nabi) tidak dapat ditolerir karena berakibat pada kemunkaran dan kepluasan sebuah hadits. Sementara kekurangan dalam penguasaan literatur (*dhabt*) dalam kasus tertentu dapat diatasi sekalipun ditempatkan pada tingkat yang paling rendah.

Tahammul wa al ada al hadits masuk dalam kategori *Ilmu dirayah al hadits* yaitu bagian dari ilmu hadits yang membahas tentang macam-macam riwayat, hukum-hukumnya, syarat-syarat rawi, dan macam-macam yang diriwayatkan. Ilmu ini dibutuhkan khususnya untuk mengetahui otentisitas hadits baik dari segi *sanad* maupun matan. Azami dalam hal ini telah memberikan sumbangsih

atas standar otentisitas hadits melalui kaidah yang tercakup dalam *dirayah al hadits*.

Prinsip yang harus dilihat dari *tahammul wa al ada* adalah dengan menggunakan salah satu term-term transmisi sebagaimana yang disepakati ulama hadits, meliputi *sima'*, *ardh*, *ijazah*, *munawalah*, *mukatabah*, *i'lam al syaikh*, *washiyah*, dan *wijadah*. Pencantuman aspek ini selain untuk mengetahui katersambungan *sanad* dengan melihat istilah yang digunakan, juga untuk menunjukkan adanya proses periwayatan sejak masa awal Islam sampai hadits dibukukan dalam kitab resmi. Prinsip ini digunakan untuk mengetahui penyebaran hadits dan penerimaan baik dari guru maupun murid.

Selain menggunakan kaedah kritik intern di atas, Azami juga menaruh perhatian terhadap kaedah kritik ekstern yaitu ilmu sejarah (Azami, 2003: 90). Jika kritik sejarah dapat diakui sebagai metode yang ilmiah maka kaedah keshahihan *sanad* hadits juga sebaliknya, sehingga kedua-duanya dapat dijadikan sebagai metode penelitian hadits karena meneliti tentang sesuatu yang telah lalu. Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa kaidah keshahihan *sanad* hadits melalui kritik ekstern telah memiliki kriteria sebagai suatu kaedah yang ilmiah untuk menilai suatu informasi, berita, atau fakta yang berkenaan dengan informasi dari Nabi.

4. Kritik Matan Hadits

Jika kaedah keshahihan *sanad* hadits dinyatakan memiliki tingkat akurasi yang tinggi. Begitu juga halnya kritik matan, karena tujuan akhir dari penelitian *sanad* adalah mendapatkan matan hadits yang berkualitas shahih. Kritik *sanad* maupun kritik matan sama-sama penting, hanya saja penelitian matan baru mempunyai arti apabila *sanad* bagi matan hadits telah jelas memenuhi syarat yakni berkualitas shahih atau minimal tidak berat kedhaifannya.

Dalam kritik matan, Azami mengklasifikasikannya dengan menggunakan metode perbandingan. Adapun metode-metode tersebut adalah: 1) perbandingan hadits-hadits dari berbagai murid seorang ulama, 2) perbandingan pernyataan-pernyataan seorang ulama pada berbagai waktu, 3) perbandingan pengucapan lisan dengan dokumen tertulis, dan 4) perbandingan hadits dengan teks al Quran yang berkaitan (Azami, 1982: 93).

Pertama, Perbandingan hadits-hadits dari berbagai murid seorang ulama adalah untuk menelusuri hadits yang diprediksi ada kesalahan dalam matan. Azami menerapkan metode perbandingan dengan murid perawi untuk mengetahui sumber kesalahan, sehingga dapat diambil kesimpulan apakah sumber pertama yang melakukan kesalahan atau di antara murid tersebut

yang terjadi perbedaan dalam menerima hadits. Metode ini juga dipraktekkan sejak generasi awal yaitu masa Abu Bakar dan diteruskan Ibnu Main.

Kedua, Perbandingan pernyataan seorang ulama setelah berselang beberapa waktu. Hal ini dapat dilakukan dengan menanyakan kembali kepada sumber asal atas kebenaran hadits tertentu dengan diselangi waktu yang berfungsi untuk meyakinkan adakah perubahan atau penambahan, seperti kasus Aisyah yang menanyakan tentang hadits pengetahuan dan pencabutannya dari bumi kepada Umar setelah berselang waktu satu tahun.

Ketiga, Perbandingan pengucapan lisan dengan dokumen tertulis, cara ini ditempuh ketika hadits yang diriwayatkan oleh rawi tertentu ada keraguan bagi pendengarnya terutama karena ada perbedaan periwayatan antara satu rawi dengan yang lain. Keempat, perbandingan teks hadits dengan teks al Quran yang berkaitan. Metode ini juga diterapkan kalau sekiranya teks matan hadits tidak sejalan dengan al Quran. Metode ini pernah dipraktekkan Aisyah dalam beberapa kasus, diantaranya penyiksaan terhadap mayat yang ditangisi keluarganya dan juga Umar dalam menolak hadits Fatimah bint Qais tentang uang pesangon bagi wanita cerai. Metode kritik matan tidak hanya dapat didekati dengan keempat metode tersebut, namun juga dapat melalui potensi akal yang dimiliki (Azami, 2003: 93-97).

Pendekatan Rasio dalam Kritik Matan Hadits

Penggunaan rasio dalam kritik hadits laik untuk diterapkan. Sejak awal, akal diberi tempat dalam literatur hadits baik dalam mempelajari atau mengajarkan hadits. Selain itu, akal dapat digunakan dalam memahami matan hadits. Banyak hadits yang dinilai shahih dari segi *sanad* tetapi matan hadits tidak sejalan dengan akal, maka hal tersebut tidak dapat dibilang hadits shahih (Azami, 2003: 101). Hal ini juga senada dengan apa yang dikatakan Ibnu Jauzi bahwa hadits yang bertentangan dengan akal adalah *maudhu* (Jauzi, 1983: 106).

Selain itu, akal juga dapat digunakan untuk mengetahui kepalsuan suatu hadits. Adapun batasan yang dapat diterapkan untuk memanfaatkan fungsi akal ketika memahami matan hadits adalah: 1) hadits tersebut mengandung pernyataan berlebihan yang mustahil dikatakan oleh Nabi SAW, 2) pengalaman menolaknya, 3) jenis penisbahan yang tidak masuk akal, 4) tidak sesuai dengan sunnah yang sudah jelas, 5) menisbahkan pernyataan kepada Nabi seolah pernyataan itu tidak dibuat di hadapan sahabat tapi seolah mereka semua menyembunyikannya, 6) hadits itu sendiri adalah bathil, 7) pernyataan

itu tidak ada kemiripan dengan pernyataan para Nabi, 8) hadits tidak sesuai dengan kenyataan medis, 9) bertentangan dengan al Quran, 10) gaya bahasa tidak pantas (al Jauziyyah, tt: 20).

Kesepuluh pendekatan di atas menunjukkan pentingnya penggunaan akal dalam kajian kritik matan hadits (Azami, 1982: 88-89). Meskipun demikian, penggunaan rasio dibatasi dengan tidak digunakan sebebas-bebasnya, karena kebenaran dengan ukuran akal adalah sangat subyektif sehingga diperlukan pendekatan lain selain akal (Azami, 2003: 100). Sementara batasan penggunaan akal dalam kritik hadits adalah dengan adanya kriteria yang sudah ditentukan baik dalam kaedah kritik *sanad* maupun matan hadits. Akal akan berperan ketika dibutuhkan pendekatan akal, tetapi akal tidak berperan ketika berbenturan dengan kaedah yang sudah 'paten' di kalangan *muhadditsin*, serta berbenturan dengan ruh ajaran Islam yang mengajarkan keadilan, perdamaian, dan kasetaraan.

Tanggapan Azami Terhadap Orientalis

Pada penulisan ini akan dikaji mengenai beberapa tanggapan Azami mengenai beberapa konsep para *orientalis*:

1. Tanggapan Azami atas Konsep Fitnah

Fitnah adalah peristiwa terbunuhnya khalifah Walidd bin Yazid (126 H), yaitu menjelang surutnya daulat Umayyah dan dijadikan sebagai tolak ukur akhir kejayaan masa lampau dimana pada masa itu sunnah-sunnah Nabi masih berlaku secara umum dan pemikiran hukum Islam baru dimulai (Schacht, 1950: 5). Oleh karena itu, Pemakaian *sanad* baru diterapkan sejak abad kedua yaitu sejak adanya *fitnah* yang terjadi pada peristiwa terbunuhnya Walid bin Yazid, sehingga bagi Schacht tidak ada alasan untuk menyatakan bahwa *sanad* telah digunakan sebelum awal abad kedua ((Schacht, 1950: 36). pendapat yang mengatakan tentang penggunaan *isnad* sudah dimulai sebelum awal abad kedua Hijriyah sama sekali tidak terbukti (Schacht, 1950: 37).

Dalam memahami peristiwa *fitnah* yang diperdebatkan di kalangan orientalis termasuk Schacht, Azami lebih menitikberatkan pada kritik sejarah. Dalam sejarah Islam terdapat berbagai 'fitnah' sebelum tahun 126 H seperti fitnah antara Ibnu Zubair dengan Abd al Malik bin Marwan sekitar tahun 70 H, juga sebelumnya ada antara Muawiyah dengan Ali ra Sebuah kejadian besar yang terjadi di kalangan Muslim dan masih ada pengaruhnya sampai sekarang (Azami, 2003: 535). Oleh karenanya, asumsi Schacht terkait fitnah yang terjadi dalam Islam itu adalah terbunuhnya al-Walid bin Yazid patut

dipertanyakan. Kesimpulan Schacht hanyalah berdasarkan penafsiran yang subyektif, ceroboh dan tidak berdasar seperti halnya pemahaman Schacht yang menyatakan bahwa masa kejayaan dalam Islam adalah tahun 126 H. (Azami, 1986: 216).

Peristiwa fitnah dalam keterangan Ibnu Sirin adalah fitnah antara Ali dan Muawiyah. Pernyataan ini didasarkan pada dua hal. Pertama, Pernyataan Robson yang menggambarkan adanya transmisi *isnad* untuk penyampaian hadits di kalangan umat Islam pada pertengahan abad pertama, dan semakin diperketat sejak terjadinya fitnah yang terjadi pada dekade keempat dari abad pertama, dimana pemalsuan hadits mulai muncul untuk mendukung pendapat atau aliran terutama yang berhubungan dengan politik. Kedua, tradisi pemakaian *sanad* sudah berlaku sebelum masa Ibnu Sirin hidup (Azami, 1986: 216). Oleh karena itu, pemakaian *sanad* sudah ada sejak abad pertama Hijriyah bahkan sebelum Islam datang sudah ada metode yang mirip dengan pemakaian *sanad* yaitu dalam menyusun buku, meskipun tidak jelas sejauh mana metode itu diperlukan (Azami, 1986: 212).

Pemakaian *sanad* dalam hadits sudah ada sejak masa Nabi, walaupun dalam bentuk yang sederhana dan dalam skala yang sangat terbatas pula. Namun, menjelang akhir abad pertama Hijriyah ilmu tentang *sanad* berkembang cukup signifikan, bahkan dalam perkembangannya metode *isnad* dijadikan standar untuk menilai shahih dan tidaknya suatu hadits. Metode *isnad* pada akhirnya memunculkan sebuah ilmu baru tentang penilaian atas *isnad*, seperti ilmu *jarh wa al-ta'dil* dan *rijal al-hadits*.

Signifikansi perkembangan *isnad* tersebut pada awalnya juga dapat dilihat dari sikap Syu'bah yang selalu memperhatikan gerak mulut gurunya Qatadah (w.117 H). Ketika Qatadah meriwayatkan hadits selalu mengatakan '*haddatsana*', dan Syubah selalu menulis hadits itu. Apabila Qatadah berkata '*qala*', maka Syubah tidak mencatatnya. Pemakaian istilah-istilah tersebut menunjukkan adanya tingkat kualitas hadits yang diriwayatkan, karena dalam tradisi *muhadditsin* ketika meriwayatkan hadits pasti memakai salah satu lafadz dari delapan *tahammul wa al-ada* hadits, yaitu *sima'*, *ard*, *ijazah*, *munawalah*, *mukatabah*, *i'lam al-syaikh*, *wasiyah* dan *wijadah*. Kedelapan lafadz diatas menjadi indikator untuk mengetahui bersambung tidaknya periwayatan hadits antara guru dan murid.

Untuk meriwayatkan dan mengajarkan hadits dibutuhkan metode *isnad*, karena hadits akan terjaga otentisitasnya dari segala keraguan. Ilmu atau tradisi yang telah diciptakan sahabat adalah dengan selalu mempertanyakan sumber

hadits dan menjadi disiplin ilmu teoritis yang semakin diperketat terutama sejak terjadinya fitnah. Fitnah memunculkan perpecahan di kalangan umat Islam yang berakibat pada lahirnya hadits palsu (Azami, 1986: 213).

2. Tanggapan Azami atas Konsep Sunnah

Sunnah mempunyai otoritas tertinggi setelah al Quran karena langsung disandarkan pada Nabi sebagai *syari'*. Sunnah secara etimologi diartikan dengan tata cara atau jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti oleh orang-orang belakangan, baik maupun buruk (Azami, 1980: 1-5). Adapun sunnah bagi ulama hadits adalah sabda, perkataan, ketetapan, sifat atau tingkah laku yang langsung disandarkan pada Nabi Muhammad SAW. Menurut ulama ushul fiqih, sunnah adalah sabda, pekerjaan dan ketetapan Nabi Muhammad SAW yang tidak berasal dari al Quran (Khalaf, 1972: 36). Sedangkan menurut Ulama Fiqih, sunnah adalah hal-hal yang berasal dari Nabi baik ucapan maupun pekerjaan, tetapi hal itu tidak wajib dikerjakan.

Hal ini berbeda dengan pendapat *orientalis* yang diwakili oleh Schacht, sunnah menurut Schacht adalah sebuah praktek yang hanya dapat diapresiasi tanpa perlu dianggap sebagai suatu ajaran yang patut diamalkan karena sama sekali tidak mendapat legitimasi dari Nabi. Sementara istilah yang sering dipakai Schacht ketika mengungkapkan hadits adalah sunnah itu sendiri, oleh karenanya tidak jelas perbedaan antara hadits dan sunnah. Sedangkan sunnah bagi Schacht adalah tradisi yang hidup "*living tradition*" atau "*hal-hal kebiasaan atau adat-istiadat masyarakat*" dan tidak berhubungan langsung dengan Rasulullah SAW (Schacht, 1950: 3), karena dalam tradisi klasik kebiasaan atau praktek yang disepakati secara umum (*amal al amr al mujtama alaih*) itu hanya sebagai *living tradition* dan konsep ini sama sekali tidak berhubungan dengan apa yang dilakukan Nabi SAW (Schacht, 1950: 58).

Dalam tradisi umat Islam antara sunnah dan hadits memang dibedakan, meskipun keduanya memiliki titik kesamaan yang cukup signifikan. Secara garis besar hadits lebih umum dari sunnah, karena meliputi segala perbuatan, ucapan, dan ketetapan Nabi. Sedangkan sunnah adalah khusus yang menggambarkan perbuatan atau kebiasaan Nabi (al Khatib 1989: 25). Akan tetapi, juga dikatakan bahwa sunnah lebih sempit dari hadits, karena sunnah adalah sebuah manifestasi dari hadits. sementara itu banyak juga hadits yang belum terealisasi dan belum membentuk sunnah. Meskipun demikian, hal ini tidak menjadi perdebatan panjang di kalangan ulama hadits, karena keduanya tetap saja dimaknai sebagai sesuatu yang bersumber dari dan yang disandarkan kepada Nabi SAW.

Tanggapan Azami atas Family Isnad (Isnad keluarga)

Isnad keluarga adalah segala bentuk periwayatan yang dalam rangkaian *sanadnya* ada hubungan. Kata keluarga di sini tidak hanya menyangkut hubungan darah tetapi juga hubungan *mawali* yaitu hubungan budak dengan tuannya (Masrur, 2007: 37). Menurut Schacht, *sanad* keluarga adalah kelompok yang hubungannya didasarkan karena hubungan darah atau hubungan perkawinan (Schacht, 1964: 206). Seperti periwayatan seorang anak dari ayahnya, dari kakeknya dan seterusnya (Schacht, 1950: 170). Sementara dalam studinya Schacht mengelaborasi tentang otentisitas *isnad keluarga* cukup panjang dan menarik untuk dikritisi.

Semua *isnad* yang diriwayatkan oleh orang yang mempunyai hubungan (*isnad keluarga*) adalah palsu dan bukan sebagai indikasi keshahihan, tetapi hanya sebagai alat untuk melindungi kemunculan hadits-hadits (Schacht, 1950: 170). Adanya *isnad* keluarga diasumsikan terjadinya persekongkolan antar pihak keluarga, sehingga tidak dapat mengeluarkan berita atau hadits yang otentik (Schacht, 1950: 165).

Salah satu contoh *isnad* keluarga diantaranya adalah Ma'mar bin Muhammad dari ayahnya, Isa bin Abdullah dari ayahnya, Katsir bin Abdullah dari ayahnya, Musa bin Mathir dari ayahnya, Yahya bin Abdullah dari ayahnya, Nafi' dari tuannya Ibnu Umar, dan Muhammad bin Sirin dari tuannya Anas bin Malik.

Dalam mengelaborasi *isnad* keluarga, Azami mengacu pada klaim Schacht atas otentisitasnya. Oleh karena itu, menarik untuk dilihat dari sisi teori lain yang dikritik Azami yaitu permasalahan palsunya *isnad keluarga*. Tidak semua *isnad* keluarga adalah palsu dan juga tidak semuanya benar. Kredibilitas *isnad* keluarga masih dikembalikan pada kondisi masing-masing (Azami, 1986: 246), karena dalam sejarah *muhadditsin* tidak sedikit hadits yang diriwayatkan melalui *isnad-isnad* keluarga, bahkan Ibnu Shalah membuat bab tersendiri perihal riwayat keluarga seperti *riwayat al abna an al aba* (Shalah, 1989: 156).

Sementara menanggapi tuduhan Schacht mengenai kredibilitas riwayat yang dikeluarkan Malik Nafi Ibnu Umar suatu *sanad* yang dikategorikan sebagai untaian emas (*silsilah al zahab*) di kalangan ulama hadits, Azami menolak dengan argumen bahwa Schacht tidak mencantumkan berapa umur Malik ketika Nafi wafat. tapi sebaliknya, Schacht justru mencantumkan meninggalnya Malik dengan menegaskan bahwa tanggal lahirnya tidak dapat diandalkan dan seumur anak. Di sisi lain, Schacht tidak merujuk pada buku-buku yang membahas biografi ahli hadits. Dalam biografi ahli hadits dijelaskan bahwa

Malik lahir pada 93 H, ada pula yang menyebutkan bahwa Malik lahir pada 97 H.

Ketika Nafi wafat, umur Malik kurang lebih sudah mencapai 20 tahun, sehingga apa yang dituduhkan Schacht dengan alasan umur Malik tidak terbukti. Selain itu, dalam *muwatha* disebutkan bahwa Malik meriwayatkan dari Nafi sekitar 80 hadits dengan *sanad* yang *muttashil* yang sampai pada Nabi SAW. Sementara hal yang lain diketahui pula bahwa baik Nafi maupun Malik keduanya tinggal di Madinah, dan hidup dalam satu masa sampai Malik kira-kira berumur 24 tahun (Azami, 1986: 245). Jadi, *sanad* yang diriwayatkan oleh *sanad* keluarga Malik Nafi Ibnu Umar adalah otentik.

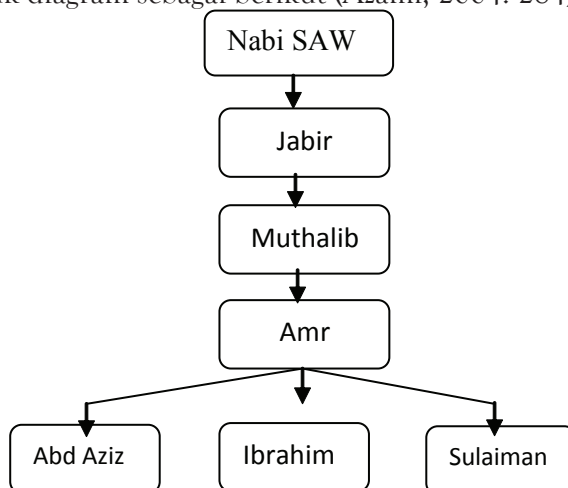
Tanggapan Azami atas Teori Common Link

Common link adalah istilah yang dipakai untuk seorang periwayat hadits yang mendengar suatu hadits dari seorang yang berwenang, lalu mengajarkannya kepada sejumlah murid yang pada gilirannya kebanyakan dari mereka mengajarkannya kembali kepada dua atau lebih dari muridnya. Keberadaan *common link* (tokoh penghubung/*common trasmitter*) dalam rantai periwayatan mengindikasikan bahwa hadits itu berasal dari masa tokoh tersebut. Dengan kata lain, *common link* adalah periwayat tertua yang disebut dalam bundel *isnad* yang meneruskan hadits kepada lebih dari satu murid. Dengan demikian, ketika bundel *isnad* hadits itu mulai menyebar untuk pertama kalinya, di sanalah ditemukan *common link*-nya (Masrur, 2007: 3). Teori ini berangkat dari asumsi bahwa semakin banyak jalur periwayatan yang bertemu pada seorang rawi (periwayat hadits), maka semakin besar pula jalur periwayatan tersebut mempunyai klaim kesejarahan atau shahih. Artinya, jalur periwayatan yang dapat dipercaya secara otentik adalah jalur periwayatan yang bercabang ke lebih dari satu jalur, sementara yang hanya bercabang satu jalur (*single strand*), tidak dapat dipercaya kebenarannya (dhaif).

Azami secara eksplisit tidak membenarkan teori tersebut. Tetapi, secara implisit Azami mengakuinya dengan rekonstruksi yang berbeda dari Schacht. Azami mengkritik bahwa pendekatan yang dilakukan Schacht terlalu general, Schacht hanya menyinggung satu hadits untuk membuktikan kebenaran teorinya kemudian diterapkan ke semua hadits yang ada, sehingga hal itu dinilai tidak ilmiah. Kemudian, mengamati contoh yang diajukan Schacht, Azami berkesimpulan bahwa teori Schacht tidaklah valid berdasarkan dua alasan. Pertama, pembuatan diagram yang salah oleh Schacht, karena di situ digambarkan seolah Amr meriwayatkan dari tiga orang guru, padahal Schacht

menyebut nama al Muthalib yaitu guru Amr bin Abu Amr sebanyak dua kali dan dari seorang suku Bani Salamah (Azami, 1986: 233).

Kedua, tampaknya Schacht tidak teliti ketika memahami teks tersebut yang diambilnya dari *ikhtilaf al hadits*. Dalam buku tersebut, Syafi'i sebenarnya membandingkan tiga murid Amr dan menyalahkan Abd al-Aziz ketika menyebut seorang dari Bani Salamah sebagai guru Amr. Sementara Ibrahim, lebih kuat periwayatannya dari pada Abd al Aziz dan hal ini diperkuat juga oleh Sulaiman. Maka, kebenarannya adalah al Muthalib bukan seorang dari Bani Salamah, jadi hanya ada satu jalur *sanad* yakni Muthalib Jabir Nabi, atau dengan bentuk diagram sebagai berikut (Azami, 2004: 284):



Keberatan lain Azami atas Schacht juga didasarkan pada kesimpulannya yang terlalu cepat dalam menganalisa ada tidaknya periwayat *common link*. Seharusnya seluruh jalur periwayatan terlebih dahulu dikumpulkan sehingga akan didapatkan *common link* yang sesungguhnya, tetapi yang dilakukan Schacht adalah menarik suatu periwayatan yang hanya terdapat jalur parsial, asalkan dalam tingkatan tabiin sehingga berakibat kesalahan dalam mengidentifikasi riwayat *common link* (Schacht, 1950: 175). *Common link* merupakan suatu rekayasa, karena dalam naskah Suhail dinyatakan bahwa fenomena seperti itu sangat jarang bahkan tidak pernah (Masrur, 2007: 171). Kalaupun ada fenomena seperti itu bukan berarti hadits yang diriwayatkan perawi *common link* adalah palsu, tetapi terlebih dahulu harus dilihat kualitas perawi dalam buku biografi yang ditulis oleh kritikus hadits. Karena dalam periwayatan hadits, banyak periwayat yang meriwayatkan hadits secara sendiri (*infirad* atau *gharib*) (Azami, 1986: 235).

Terlepas dari pendapat Schacht atau Azami, penulis berasumsi bahwa teori *common link* tidak selamanya salah sehingga harus ditolak tetapi juga tidak selamanya benar sehingga harus diterima, melainkan yang menjadi persoalan adalah bagaimana menilai *common link* tersebut. Dengan adanya *common link*, mungkin hadits yang diriwayatkan hanya diterima satu orang kemudian dia meriwayatkan kepada lebih dari satu murid dan juga tidak dinilai sebagai awal peyebaran hadits yang harus dianggap palsu, melainkan dinilai sebagai hadits *gharib* (yang statusnya tidak seperti hadits shahih (al Suyuthi, tt: 129). Dalam disiplin ilmu hadits dijelaskan bahwa hadits *gharib* tidak harus ditolak karena bukan hadits *maudhu*, hadits *gharib* akan diperhitungkan sebagai hadits yang otentik tapi aneh (al Dzahabi, 1963: 140).

Tanggapan Azami atas teori Projecting Back

Projecting Back atau *backward projection* adalah teori Schacht guna menelusuri asal-usul serta otentisitas hadits didasarkan pada perkembangan *sanad* yang ada dalam tradisi *muhaddisin*. Ketika hadits sudah dinyatakan sebagai doktrin yang dipalsukan maka kemungkinan telah dilakukan *projecting back*. Pada intinya *backward projection* adalah upaya baik dari aliran fikih klasik maupun dari para ahli hadits untuk mengaitkan berbagai doktrin mereka pada otoritas yang lebih tinggi di masa lampau, seperti para tabiin, sahabat, dan akhirnya pada Nabi Muhammad SAW. *Projecting back* adalah *isnad-isnad* meningkat secara bertahap oleh pemalsuan, *isnad* yang tidak lengkap sebelumnya dilengkapi pada waktu koleksi-koleksi klasik (Schacht, 1950: 165).

Upaya ini dilakukan dengan sengaja oleh para *muhaddisin* agar doktrin-doktrin mereka dipercaya oleh generasi berikutnya dan dianggap berasal dari tokoh-tokoh yang dipercaya, atau dengan kata lain penyebaran *isnad* (*the spread of isnad*) sengaja dilakukan dengan menciptakan *isnad* tambahan untuk mendukung matan hadits yang sama (Schacht, 1950: 166). Dalam kondisi seperti itu, *isnad* cenderung membesar, jumlah perawi semakin membengkak pada generasi belakangan (*proliferation of isnad*). Setiap hadits yang dinyatakan berasal dari Rasulullah kecuali jika ada bukti yang menunjukkan hal sebaliknya- dinilai tidak otentik yang berasal dari masa Nabi atau masa para sahabat, melainkan sebagai ekspresi fiktif dari doktrin hukum tertentu yang dirumuskan belakangan (Schacht, 1950: 149). Oleh karena itu, semua tradisi intelektual ulama hadits yang didasarkan terutama kepada kritik *sanad* dianggap sebagai sesuatu yang tidak relevan bagi tujuan analisa historis (Schacht, 1950: 163).

Teori tersebut tidak dapat dijadikan sebagai alat untuk kritik hadits

dalam meneliti otentisitasnya, karena teori ini menyisakan beberapa pertanyaan berdasarkan analisa yang telah dilakukannya atas argumen Schacht. Pertama, penyandaran kepada sahabat yang lebih muda, artinya jika seorang periwayat hadits ingin memalsukan *isnad* hadits, kenapa tidak menyandarkan pada tokoh yang lebih tua yaitu sahabat yang lebih terkemuka, melainkan pada para sahabat yang lebih muda, seperti hadits yang diriwayatkan oleh sahabat kecil yaitu Abu Hurairah dan Ibnu Abbas dari pada kepada Abu Bakar atau Utsman (Azami, 1986: 242). Kedua, banyak hadits yang sama, baik dalam susunan maupun kandungannya dalam literatur hadits yang dimiliki oleh aliran-aliran teologi, seperti Sunni, Syiah, dan Khawarij. Padahal, aliran-aliran ini telah berperang satu sama lain dan saling menolak ide dan kepercayaan mereka. Ketiga, mayoritas para periwayat hadits berasal dari berbagai negeri yang berbeda dan saling berjauhan sehingga sulit rasanya membayangkan adanya pertemuan dan persetujuan mereka untuk sama-sama memalsukan *isnad* (Azami, 1986: 243).

Selain itu, contoh-contoh yang diangkat Schacht dicatat secara parsial atau tidak lengkap, sehingga kesimpulan yang dihasilkan salah. Para ulama sangat berhati-hati dalam menulis sebuah hadits beserta *sanad*nya, sehingga tidak dapat digeneralikan bahwa *sanad* yang valid adalah hasil dari perbaikan (Azami, 2004: 266). Selain itu, penilaian kritikus hadits terhadap seluruh periwayat hadits menunjukkan kejelian dan ketatnya *muhadditsin* menjaga otentisitas hadits.

Tanggapan Azami atas Teori E Silentio

E silentio adalah alat pokok yang dipakai Schacht untuk menguji kebenaran hadits Nabi berdasarkan data yang cukup yang akan mengarahkannya pada kesimpulan bahwa "kita tidak akan menemukan hadits-hadits hukum dari Nabi yang dapat dipertimbangkan sebagai hadits shahih (Schacht, 1950: 149).

Sedangkan argumen *e silentio* berawal dari asumsi Schacht bahwa cara terbaik untuk membuktikan hadits tidak ada pada masa tertentu adalah dengan menunjukkan hadits tersebut tidak dipergunakan sebagai argumen hukum (padahal hadits itu ada) (Schacht, 1950: 140). Artinya hadits dinyatakan tidak ada pada saat tertentu jika tidak dipakai sebagai argumen hukum. Hal ini beranjak dari premis dasar, jika suatu hadits tidak dirujuk dalam diskusi hukum maka hadits itu pasti telah dipalsukan pada masa antara dua ulama.

Schacht mengeluarkan teori *e silentio* hanya berdasarkan asumsi belaka bahkan asumsi itu dinilai tidak berdasar dan juga tidak ilmiah (Azami, 2004:

167). Penilaian Azami tersebut didasarkan pada beberapa argumen Schacht sendiri yang dinilai tidak konsisten. Pertama, dua generasi sebelum al-Syafii, referensi kepada hadits Nabi adalah pengecualian (Schacht, 1950: 3). Kedua, semua mazhab fiqih klasik memberikan perlawanan kuat terhadap hadits-hadits Nabi (Schacht, 1950: 57). Dari argumen tersebut, Schacht secara tidak langsung sepakat bahwa hadits pernah digunakan sebagai argumen hukum. Jadi argumen *e. silentio* yang digunakan Schacht disalahkan oleh Schacht sendiri (Azami, 2004: 168).

Selain itu, ada beberapa poin yang ditawarkan Azami yang perlu dibuktikan untuk meneliti argumen Schacht dengan obyektif (dalam hal baik dan buruknya). Pertama, jika ada hadits yang tidak disebutkan oleh ulama, maka terbukti adanya pengabaian terhadap hadits tersebut. kedua, mayoritas karya ulama masa awal telah dicetak dan tidak ada yang hilang, sehingga ditemukan semua kompilasi mereka. Ketiga, pengabaian seorang ulama terhadap hadits tertentu cukup sebagai bukti bahwa suatu hadits tidak ada. Keempat, ilmu pengetahuan yang diketahui oleh seorang ulama pada masa tertentu pasti diketahui oleh ulama yang sezaman dalam cabang ilmu pengetahuan tersebut. Kelima, ketika seorang ulama menulis suatu obyek, maka dia menggunakan semua bukti yang ada pada masa itu (Azami, 2004: 168).

Azami berkesimpulan bahwa Schacht telah gagal dalam membuktikan poin-poin di atas. Selain mengajukan beberapa opsi untuk membuktikan kebenaran teori Schacht, Azami juga meneliti kitab serta tokoh yang diajukan Schacht sebagai awal munculnya hadits hukum tertentu. Tradisi di kalangan para ulama dengan menghilangkan nama-nama tertentu bahkan sumber hadits, terutama yang terdapat dalam karya yang muncul belakangan, bukan berarti ulama melalaikan hadits-hadits tersebut. hal ini dilakukan karena mereka faham apa yang harus disebutkan dan mana yang tidak perlu dicantumkan, akan tetapi Schacht tidak menyadari motivasi para ulama tersebut (Azami, 2004: 169).

Teori *e silentio* dinilai tidak konsisten, karena Schacht menggunakan sumber-sumber belakangan (yakni sumber abad kelima) untuk mendukung pendapatnya mengenai doktrin-doktrin tertentu yang terdapat pada abad pertama dan kedua hijriyah (Minhaji, 2000: 41). Dalam pandangan Schacht, ketika suatu doktrin tidak tercantum dalam perdebatan pada masa awal, kemudian dipakai pada masa belakangan maka hal tersebut termasuk *e silentio*. Schacht mungkin tidak menyadari atau bahkan tidak merujuk pada sebuah teks lain untuk menganalisa. Tidak disebutkannya hadits pada masa

awal oleh ahli fikih maupun hadits dikarenakan mereka menulis karyanya bukan untuk mengumpulkan hadits melainkan untuk menghimpun berbagai doktrin aliran fikih yang sudah disepakati dan diterima secara umum serta diikuti oleh para pendahulu mereka. Oleh karena itu, sering kali penyebutan sebuah hadits untuk mendukung berbagai doktrin fikih dipandang tidak begitu penting. Akibatnya, mereka tidak selalu menyebutkan hadits-hadits yang relevan dengan doktrin-doktrin hukum yang dihimpun meskipun dalam faktanya hadits-hadits tersebut ada (Masrur, 2007: 102).

Simpulan

Pemikiran Azami dapat dibagi menjadi dua tema besar. Pertama: teori-teori Azami, tema ini terbagi menjadi dua. Pertama, Penulisan hadits. Kedua, kritik hadits, yang meliputi kritik *sanad*, kritik matan, dan penggunaan logika dalam kritik hadits. Ketiganya memiliki peran penting dalam menentukan otentitas hadits. Tema besar kedua Azami adalah tanggapannya atas kritik hadits yang dilontarkan oleh *orientalis* yang diwakili oleh Schacht. Tema ini terbagi menjadi enam, yaitu: 1) konsep fitnah, 2) konsep sunnah, 3) family *isnad*, 4) *common link*, 5) *projecting back*, dan 6) *e silentio*. Inti kritik Azami atas *orientalis* terutama Schacht adalah berdasarkan pada sikap skeptis para *orientalis* terhadap hadits. Penilaian *orientalis* yang subyektif atas hadits mengantarkan mereka pada keraguan akan otentisitas hadits yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW.

Dalam menanggapi konsep-konsep di atas, Azami lebih menitikberatkan pada aspek sejarah yang mengacu pada karya klasik sementara Schacht berdasarkan pada metode kritik sumber (*source critical methode*). Pada dasarnya kritik yang dilakukan Joseph Schacht maupun Azami untuk menentukan otentisitas suatu hadits tidak jauh berbeda, keduanya menggunakan kritik *sanad*, karena kritik matan yang diklaim Schacht tidak pernah dijelaskan. Sementara konsep-konsep yang ditawarkan Schacht untuk membuktikan otentisitas hadits berdasarkan kritik *sanad* seperti fenomena *common link*, *projecting back*, *e silentio* dan *family isnad* tampaknya kurang meyakinkan, terutama jika dibandingkan dengan kritik *sanad* yang ada dalam kritik hadits konvensional (ulama klasik).

Daftar Pustaka

- Azami, M. Musthafa. 2005. *Sejarah Teks al Quran dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*. Diterjemahkan oleh Sohirin Solihin, Anis Malik Thaha, Ugi Suharto, Lili Yulyadi. Jakarta: Gema Insani Press.
- Azami, M. Musthafa. 1402 H/1982 M. *Manhaj al Naqd 'Inda al Muhadditsin: Nasy'atuhu wa Tarikhuhu*. Riyadh: Syirkah al Tab'ah as Su'udiyah al Mahdudah.
- Azami, M. Musthafa. 1986. *Studies in Early Hadith Literature*. Beirut: al Maktab al Islami.
- Azami, M. Musthafa. 1400 H/1980 M. *Dirasat fi al Hadits al Nabawi wa Tarikh Tadwinih*. Beirut: Maktabah al Islami.
- Azami, M. Musthafa. 2003. *Memahami Ilmu Hadits: Telaah Metodologi dan Literatur Hadits*. Diterjemahkan oleh Meth Kieraha. Jakarta: Lentera Basritama.
- Azami, M. Musthafa. 1994. *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Diterjemahkan oleh Ali Mushthafa Yakub. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Azami, M. Musthafa. 2004. *Menguji Keaslian Hadits-hadits Hukum: Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence Joseph Schacht*. Diterjemahkan oleh Asrofi Shadri. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Azmi, Aqil. 18 Maret 2008. Hasil Wawancara. Melalui email.
- Al Dzahabi, Syamsudin Muhammad. 1963. *Mizan al I'tidal*. Kairo: Tanpa Penerbit.
- Al Suyuthi, Jalal al Din. Tt. *Al Mundzir fi 'Ulumi al Lughah wa Anwa'iha*. Kairo: Maktabah Dar al Turats.
- Al Jauziyyah, Ibnu Qayyim. Tt. *Al Manar al Munif fi al Shahih wa al Dhaif*. Dar Alim al Fawaid.
- Al Khatib, Muhammad Ajjaj. 1989. *Ushul al Hadis wa Mushthalah*. Beirut: Dar al Fikr.
- Al Umary, Akram Dhiya. 1994. *Buhuts fi Tarikh al Sunnah al Musyarafah*. Madinah: Maktabah al Ulum wa al Hikmah.

- Al Syafii, Muhammad bin Idris. Tt. *Al Umm*. Dar al Sya'b
- Esposito, John L. 2002. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam*. Jakarta: Mizan.
- Jauzi, Ibnu. *Al Maudhu'at*. 1403 H/1983 M . Beirut: Dar al Fikr.
- Khalaf, Wahab. 1972. *Ilmu Ushul al fiqh*. Johor: Maktabah Li al Dakwah al Islamiyah.
- Minhaji, Akh. 2000. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*. Yogyakarta: UII Press.
- Masrur, Ali. 2007. *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadits Nabi*. Yogyakarta: LkiS.
- Shalah, Ibnu Muhammad. 1989. *Muqaddimah Ibnu Shalah Fi Ulum al Hadits*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah.
- Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Wahid, Abd al Rahman. 1987. Sumbangan Azami Terhadap Penyelidikan Hadits. *Majalah Tebuireng*. No. XV. Jombang: Pesantren Tebuireng.