

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Oleh :

Hatib Rachmawan

Program Studi Ilmu Hadist, Fakultas Agama Islam - Universitas Ahmad Dahlan
Alamat: JL. Kapas No.9, Semaki, Kec. Umbulharjo, Kota Yogyakarta, Daerah Istimewa
Yogyakarta (55166).

Korespondensi Penulis: hatib.rahmawan@ilha.uad.ac.id

Abstract. *Early Muslims understood the Sunnah in different ways and methods to us. In this way, understanding of the Sunnah becomes very dynamic, depending on the periodization it goes through. The dynamics of the Sunnah in this historical period give rise to a very important problem, namely its authenticity or origin, whether it comes from the Prophet or not. Some orientalist believe that hadith did not originate from the Prophet, but were created by the third generation after the Prophet. Traditional scholars then denied this with historical evidence, that the recording of hadith had existed since the Prophet was still alive. However, this answer still leaves several more problems, namely, if the recorder existed from the start, does this indicate that the hadith is equivalent to the Koran? Why do mutawatir hadiths have so many different pronunciations? Why are there so many more narrations on bil m'na than narrations on bil lafdzi?. Such facts cannot be disputed. Therefore, in understanding the Sunnah of the Prophet, one cannot use only one scientific discipline from Ulumul Hadith. Because the hadith that has come down to us has become a narrative, which intersects with the sciences of history, language and communication. This article attempts to reread the sunnah from a narrative perspective, the aim of which is to refresh contemporary readers' understanding of the sunnah.*

Keywords: *Sunnah, Hadith, Narrative.*

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Abstrak. Muslim periode awal memahami sunnah dengan cara dan metode yang berbeda dengan kita. Dengan begitu pemahaman terhadap sunnah menjadi sangat dinamis, tergantung periodeisasi yang dilaluinya. Dinamika sunnah dalam rentang sejarah tersebut menimbulkan satu permasalahan yang sangat penting, yakni otentisitas atau asal-usul kelahirannya, bersumber dari Nabi atau bukan. Sebagian orientalis meyakini bahwa hadis tidak bersumber dari Nabi, melainkan diciptakan oleh generasi ketiga setelah Nabi. Ulama tradisional kemudian membantahnya dengan bukti sejarah, bahwa pencatatan hadis sudah ada sejak Nabi masih hidup. Namun jawaban tersebut masih menyisakan beberapa problem lagi, yakni kalau pencatat sudah ada sejak awal, apakah hal tersebut menandakan hadis setara dengan Al-Qur'an? Mengapa dalam hadis-hadis mutawatir memiliki perbedaan lafadz yang sangat banyak? Mengapa periwayatan bil m'na jauh lebih banyak ketimbang periwayatan bil lafdzi?. Fakta-fakta seperti itu tidak dapat dibantah. Oleh sebab itu dalam memahami sunnah Nabi tidak dapat menggunakan satu disiplin ilmu dari ulumul hadis saja. Sebab hadis yang sampai kepada kita, telah menjadi sebuah narasi, yang beririsan dengan ilmu sejarah, bahasa, dan komunikasi. Artikel ini mencoba membaca ulang sunnah dalam perspektif narasi, yang tujuannya untuk menyegarkan kembali pemahaman pembaca kontemporer mengenai sunnah.

Kata kunci: Sunnah, Hadist, Narasi.

LATAR BELAKANG

Antara kita (pembaca kontemporer) dengan Nabi terdapat sekat sejarah yang sangat jauh selama 14 abad. Cara kita saat ini dalam memahami dan memperlakukan hadis tentu saja sangat berbeda dengan muslim awal yang bertemu langsung dengan Nabi. Mereka muslim awal tidak membutuhkan unsur kesejarahan dalam memahami hadis. Sementara kita pasti melibatkan unsur kesejarahan dalam memahami hadis. Padahal sejarah, menurut Kuntowijoyo, selalu dinarasikan kembali oleh sejarawan dengan melibatkan interpretasinya.¹ Meskipun berangkat dari interpretasi, sebuah sejarah harus ditulis berdasarkan bukti-bukti (*evidences*).

Tulisan mengenai asal-usul hadis, setidaknya terdapat tiga pendekatan yang beredar di dalam literatur-literatur: Pertama, pendekatan ilmiah-objektif. Pendekatan ini

¹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, 2nd edn (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018), hlm. 78-80.

dibawa oleh para orientalis, baik yang tidak beragama Islam ataupun seorang muslim sendiri, seperti Jonathan Brown. Pendekatan ilmiah ini meletakkan hadis sebagai objek dan para penelitiannya mengambil jarak sebagai observer. Adapun basis epistemologi yang digunakan adalah keilmuan barat. Kedua, pendekatan *apologetic*. Pendekatan ini dibawa oleh ulama-ulama hadis tradisional, sebagai bentuk reaksi dan bantahan terhadap temuan para orientalis tersebut. Terkesan agak doktrinal, dengan dalil “untuk menjaga kemurnian hadis dari orang-orang yang mencoba merusak Islam”. Jadi tulisan dan argumentasi yang dibuat terlihat sangat sentimentil. Meskipun tidak dapat dimungkiri, bahwa orientalis periode awal memuat misi zending dan pesan kolonialisme, sehingga narasinya cenderung menyerang dasar-dasar keyakinan umat Islam. Gerakan orientalis baru memasuki fase objektif memasuki abad 20. Pendekatan keilmuan yang digunakan murni dari internal umat Islam sendiri. Ketiga, pendekatan sintetik-objektif, yakni mencoba memadukan temuan-temuan dari dua belah pihak dengan pertimbangan-pertimbangan rasional objektif. Kelompok ini diwakili oleh muslim progresif. Artikel yang ada dihadapan pembaca ini berada di titik tersebut.

Isu sentral dari penulisan asal-usul hadis dari kalangan orientalis seputar otentisitas (keaslian) hadis. Kesimpulan orientalis yang paling terkenal dan menjadi penyebab reaksi keras ulama-ulama hadis adalah dari Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, dan Juynboll. Mereka berada pada satu titik yang sama, yakni menyimpulkan bahwa hadis diproduksi pada generasi ketiga, atau di abad kedua hijriyah.² Beberapa bukti yang menjadi acuan mereka adalah: (1) di era itu terjadi peningkatan jumlah hadis, yang hal tersebut menandakan terjadi produksi hadis besar-besaran; (2) mereka memahami bahwa titik percabangan hadis (*common link*) merupakan bukti adanya perkembangan hadis; (3) untuk melegitimasi keaslian hadis ditambahkan sistem *isnād* yang menunjukkan bentuk *projecting back* (penelusuran ke belakang), yakni sebuah periwayatan disandarkan kepada perawi-perawi di atasnya sehingga sampai kepada Nabi.³

Ulama-ulama hadis tradisional kemudian membantah orientalis dengan memberikan beberapa argumen: (1) tradisi pencatatan hadis sudah ada sejak Nabi masih

² Harald Motzki, ‘Introduction: Hadith: The Origins and Development’, in *Hadith: The Origins and Development* (London and New York: Routledge, 2004), pp. xvii–xx.; perhatikan juga Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, 5th edn (London: Oxford University Press, 1975), hlm. 176-179.

³ Joseph Schacht, hlm. 163-170. Bandingkan juga dengan pendapat Juynboll, G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship in Early Hadith* (London and New York: Cambridge University Press, 1985), hlm. 30-39.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

hidup, hal ini dibuktikan dengan ditemukannya *shahifah* (catatan-catatan pribadi) milik sahabat. Meskipun awalnya ada pelarangan penulisan hadis, tetapi banyak juga hadis yang membolehkan pencatatan hadis. Menurut mereka hadis larangan penulisan hadis kemudian dimansukh dengan diperbolehkannya pencatatan hadis;⁴ (2) dari adanya bukti tersebut, maka salah apabila dikatakan bahwa hadis baru dibakukan pada penghujung abad kedua hijriah. Dengan argumentasi tersebut jelas sekali bahwa hadis benar-benar otentik berasal dari Nabi;⁵ (3) masih terkait dengan argumen tersebut, mereka menegaskan bahwa penulisan hadis bukan seperti *projecting back*, hanya sekedar dicantolkan kebelakang untuk mendapatkan legitimasi dari Nabi, melainkan benar-benar disebarkan dan diajarkan sejak Nabi. Nabi sendiri yang bertindak sebagai guru. Adapun sistem *isnād* menandakan, pola hubungan antara guru dengan murid. Para sahabat yang mendengarkan pelajaran dari Nabi kemudian menyebarkan pelajaran tersebut kepada orang-orang yang berada di sekelilingnya. Sepeninggal Nabi, sahabat-sahabat inilah yang menggantikan Nabi sebagai pengajar dan menyebarkan hadis. Dalam proses tersebut melibatkan lisan dan tulisan sekaligus. Proses tersebut terus berjalan sampai di penghujung abad kedua hijriyah. Adapun bentuk percabangan (*common link*) tidak lain menunjukkan adanya relasi yang kuat guru dan murid dan pusat-pusat pembelajaran hadis.⁶

Konstruksi argumentasi tersebut secara kasat mata sangat kuat, tetapi justru menunjukkan kelemahannya sekaligus, antara lain:

1. Kemutawatiran hadis menjadi setara dengan Al-Qur'an, dan hal ini bertentangan dengan bukti-bukti otentik bahwa Nabi sempat melarang penulisan hadis. Selain itu beberapa sahabat tidak berkenan menulis hadis, bahkan Umar sempat melarang penulisan hadis;
2. Kalau proses persebaran hadis seperti itu, sudah semestinya hadis-hadis yang ada sampai saat ini memiliki kualitas periwayatan mutawatir. Namun faktanya jumlah hadis mutawatir tidak sampai 10%. Selain itu juga semestinya hadis-hadis yang sampai kepada kita secara lafdziyah tidak mungkin terjadi perbedaan antara satu

⁴ Muhammad Mustofa 'Azami, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Text* (Indiana: American Trust Publication Indianapolis, 1978), hlm. 18-22.

⁵ Muhammad Mustofa 'Azami., hlm. 34-40.

⁶ Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabla Al-Tadwīn*, ed. by 3 (Beirut Lebanon: Dār al-Fikri li Ṭabā'ah wa al-Nisyri wa al-Tauzī', 1980), hlm....; bandingkan juga dengan pendapat Azami. Muhammad Mustofa 'Azami., hlm. 184-195.

dengan lainnya. Namun faktanya, meskipun hadis mutawatir tetap diriwayatkan secara maknawi dengan lafadz yang berbeda-beda;

3. Karena ada bukti penulisan hadis sejak periode Nabi, akhirnya memunculkan asumsi segala hal tentang Nabi sudah tercatat dan terdokumentasikan. Padahal masih banyak kejadian yang tidak terekam dari Nabi.
4. Tradisi lisan dan kekuatan hafalan seolah diabaikan, padahal dalam persyaratan seorang perawi salah satu syaratnya adalah *ḍabīṭ* yang artinya kuat hafalan dan ingatan;
5. Secara logis, *isnād* tidak mungkin diberikan di periode awal Islam, sebab penerima pertama ajaran Nabi tidak membutuhkan jalur sanad; paling tidak *isnād* lahir di generasi ketiga setelah Nabi.
6. Ada penyamaan definisi antara sunnah dengan hadis. Padahal sunnah di periode awal Islam, menunjukkan bentuk yang berbeda dengan sunnah di beberapa generasi berikutnya.

Bagi penulis, argumentasi di atas terlalu berlebihan dan tidak memperhatikan fakta-fakta sejarah dan keilmuan kontemporer yang berkembang. Seperti yang saya ungkapkan di awal, bahwa hadis sudah berada dalam sejarah dan menjadi narasi yang ditransmisikan dari generasi ke generasi, maka sudah sepatutnya memahami hadis perlu menggunakan berbagai disiplin ilmu pengetahuan yang berdekatan dengannya. Hadis tidak bisa dibangun berdasarkan keilmuan hadis sendiri, sebab akan membuatnya semakin rapuh dan usang. Artikel ini, akan menggunakan pendekatan narasi dalam pembahasannya. Adapun keilmuan yang terlibat dalam narasi antara lain sejarah, kebahasaan, dan teori komunikasi. Tiga ilmu inilah yang paling dekat dan sangat memungkinkan menambahkan pemahaman mengenai asal-usul hadis dalam perspektif kita saat ini.

Penulis menilai argumentasi di atas terjebak dengan isu otentisitas yang diajukan orientalis. Seolah-olah untuk membuktikan otentisitas hadis, hanya merujuk pada bukti-bukti tertulis. Padahal otentisitas tidak harus menggunakan bukti tertulis, sebab menurut Kuntowijoyo sumber-sumber lisan justru jauh lebih kuat. Sebab dapat memberikan

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

gambaran yang jauh lebih dalam dan luas. Sementara bukti tertulis terkadang dibuat hanya untuk kepentingan pembuatnya.⁷

Artikel ini mencoba menyajikan pembacaan ulang asal-usul hadis dengan melibatkan keilmuan kontemporer. Karena Nabi dan kita, memiliki jarak yang jauh, sementara yang sampai ke kita saat ini adalah narasi hadis, yakni sesuatu yang diceritakan kembali, maka pendekatannya adalah teori narasi, yang tentu saja melibatkan tiga keilmuan yang paling dekat, yakni sejarah, bahasa, dan teori komunikasi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Asal-usul Hadis Perspektif Narasi

Secara faktual Nabi hidup di tengah masyarakat jahiliyah. Dakwahnya dilakukan secara gradual, bertahap, berproses, dan sangat tergantung dengan kondisi yang dihadapinya pada waktu itu. Wahyu Tuhan juga diturunkan kepadanya secara bertahap untuk membimbing Nabi di dalam proses dakwahnya.⁸ Jadi ada dua hal yang dibawa Nabi, yakni wahyu Tuhan yang kemudian menjadi Al-Qur'an, dan ajaran-ajarannya yang kemudian disebut *sunnah*.

Wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi langsung disampaikan kepada umat Islam, secara luas. Nabi juga meminta beberapa orang terpercaya, seperti Zaid bin Sabit untuk mencatatnya dan menghafalkannya.⁹ Antara yang dicatat dan yang dihafal harus selaras. Namun bukan catatan yang mengoreksi hafalan, melainkan hafalan yang mengoreksi catatan. Sebuah kebijaksanaan yang tepat dari Nabi, sebab catatan (*rasm*) berkembang mengikuti keilmuan linguistik masa itu, yang hal tersebut menyebabkan tulisan (*rasm*, sistem simbol dalam bahasa Arab) Al-Qur'an yang paling awal berbeda dengan bentuk tulisan Al-Qur'an saat ini.

Begitulah perlakuan Nabi terhadap Al-Qur'an. Namun Nabi sendiri tidak menginginkan ajarannya diperlakukan sama dengan Al-Qur'an, yakni membakukannya dalam tulisan. Nabi lebih senang, ajaran-ajarannya dipraktikkan pengikutnya dalam kehidupan sehari-hari. Nabi sendiri pernah mengatakan, bahwa "Aku diutus untuk

⁷ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 2nd edn (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003)., hlm. 25-28.

⁸ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA (Forum Kajian Budaya dan Agama), 2001)., hlm. 81.

⁹ M. Muṣṭafā Al-‘Azamī, *Sejarah Teks Al-Qur'an: Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, ed. by Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha (Jakarta: Gema Insani Press, 2005)., hlm.

menyempurnakan akhlak yang baik”.¹⁰ Akhlak adalah perilaku yang dilakukan berulang kali sehingga membentuk sebuah karakter, sikap, atau kepribadian. Menjelang akhir hayatnya, Nabi juga berpesan seperti yang disampaikan Imam Malik, “Aku meninggalkan dua perkara untuk kalian (umat Islam), yakni *kitaballah wa sunnah*”.¹¹ Tentu saja *sunnah* pada waktu Nabi berpesan bukan dalam bentuk tulisan, melainkan contoh-contoh dan suri tauladan yang baik. Intinya Nabi menghendaki ajarannya bukan hanya diingat dalam hafalan, melainkan diamalkan. Sebab mengamalkan ajaran, mengandung beberapa elemen penting, mendapatkan pengalaman, pemahaman, dan akhirnya menjadi karakter dan kepribadian yang tidak lain adalah akhlak.

Nabi berpesan, *shalatlah kalian seperti melihat aku shalat*.¹² Perintah ini merupakan contoh dari Nabi yang harus ditiru. Itulah sebabnya Nabi tidak pernah menteorisasikan tata-cara shalat. Semua informasi mengenai shalat Nabi berasal dari kesaksian sahabat, gerakan shalat didapat dari kesaksian sahabat ketika melihat Nabi shalat. Adapun bacaan shalat didapat dari pendengaran sahabat ketika shalat di belakang Nabi. Itulah sebabnya, Fazlur Rahman, memahami *sunnah* sebagai ajaran, jalan, tradisi dan sesuatu yang dapat dijadikan contoh.¹³ Sehingga kalau disebut *sunnah* Nabi, maka hal tersebut menunjukkan contoh dari Nabi yang mesti diikuti dan dilakukan. Jadi penggunaan kata *sunnah* menunjukkan ajaran Nabi yang harus dilakukan. Pengertian dasar ini juga sejalan dengan definisi yang diberikan ulama tradisional seperti Muhammad Hājjaj at-Tamīm.¹⁴

Dengan begitu ajaran Nabi akhirnya tersimpan dalam tradisi masyarakat. *Sunnah* Nabi menjadi habitus masyarakat Islam awal, yang kemudian terekam dalam memori kolektif mereka. Memori kolektif bersumber dari pengalaman-pengalaman indrawi, dari segala hal yang dilihat, didengar, dan dilakukan terus-menerus oleh individu-individu dalam sebuah kelompok masyarakat tertentu sehingga menjadi sebuah tradisi dan

¹⁰ Abū ‘Abdullāh Muhammad ibnu ‘Abdullāh al-Hākim al-Naisābūrī, *Al-Mustadrak ‘ala Aṣ-Ṣaḥihaini* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Alamiyah, 1990)., Juz II, hlm. 670.

¹¹ Mālik ibnu Anas, *Al-Muwaṭṭā’* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-‘Arabīy, 1985)., Juz II, hlm. 899.

¹² Abu ‘Abdillāh Muhammad ibn Ismā’il al-Bukhārīy *Al-Ju’fīy, Shahīh Al-Bukhārīy* (Damaskus: Dār Ibnu Kathīr, 1993). Juz V, hlm. 2231.

¹³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 2nd edn (Pakistan: Islamic Research Institute of Islamabad, 1995)., hlm. 2.

¹⁴ Muḥammad Hājjaj al-Khatīb., hm. 2.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

kebiasaan.¹⁵ Kalau sudah menjadi tradisi dan kebiasaan, apakah menuliskan ajaran Nabi di periode awal Islam menjadi sebuah kebutuhan pada waktu itu?

Di sinilah letak perbedaan antara *sunnah* dengan Al-Qur'an. Di atas sudah disinggung, untuk memverifikasi otentisitas Al-Qur'an bukan menggunakan *rasm* (simbol linguistik yang dinamis) melainkan dengan hafalan (bunyi atau audio) penghafal Qur'an yang sudah ditunjuk Nabi dengan beragam jenis qira'atnya. Sementara *sunnah*, untuk memverifikasinya dengan menggunakan kebiasaan-kebiasaan yang terekam dalam memori kolektif masyarakat Islam awal. Karena tidak ada satupun orang, meskipun istri beliau, yang menemani Nabi selama 24 jam, maka ajaran dan informasi mengenai Nabi tidak pernah utuh. Itulah sebabnya sahabat sering bertanya kepada orang-orang yang dekat dengan Nabi. Terkadang di antara mereka saling mengoreksi informasi yang didapat. Bahkan mengkonfirmasi langsung kepada Nabi apabila memungkinkan.

Fazlur Rahman menyebut *sunnah* di periode awal Islam ini sebagai *living sunnah* (*sunnah yang hidup*).¹⁶ Sementara orientalis seperti Joseph Schacht menyebutnya *living tradition*, yakni tradisi yang hidup.¹⁷ Artinya ajaran-ajaran Nabi benar-benar hidup dalam Masyarakat Islam awal. Lantas bagaimana dengan bukti-bukti bahwa ada sahabat yang mencatat ajaran-ajaran Nabi?

Saya tidak ingin menampik bahwa tradisi tulis sudah ada sejak Nabi masih hidup.¹⁸ Apabila merujuk pada perintah mencatat perjanjian dagang dalam Surah Al-Baqarah, maka tradisi menulis baru hidup di fase Madinah (industrial), sementara di periode Makah (*tribal*) belum populer. Hal ini juga terlihat dari sanksi terhadap tawanan perang Badar, ada dua orang yang dibunuh, ada yang mengganti dengan uang tebusan, dan ada juga yang diminta untuk mengajari 10 anak muslim membaca dan menulis.¹⁹ Artinya kesadaran literasi (menulis) baru tumbuh di era Madinah dan itupun jumlahnya tidak banyak (belum masif). Sehingga sangat dimungkinkan izin menulis *sunnah* dari Nabi muncul pada periode ini dan itupun hanya untuk orang-orang tertentu.

¹⁵ Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory and the Historical Past* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), hlm. 52.

¹⁶ Rahman., hlm. 30.

¹⁷ Joseph Schacht., hlm. 2.

¹⁸ Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib., hlm. 270; Muhammad Mustofa 'Azami., hlm. 29-30.

¹⁹ Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib., hlm. 299.

Mustofa Azami menjelaskan ada beberapa sahabat yang memiliki *shahifah*, semacam catatan-catatan yang diperuntukan secara pribadi dan tidak disebarluaskan.²⁰ Hajjaj berargumentasi catatan tersebut diperbolehkan bagi mereka yang kurang kuat ingatannya.²¹ Kalau memang demikian argumentasinya, maka sebenarnya catatan-catatan tersebut tidak dapat dijadikan rujukan sebuah hadis, sebab sangat diragukan. Namun apabila hanya dijadikan bukti sejarah adanya pencatatan sunnah di era Nabi hidup, masih dapat diterima. Artinya bukti-bukti tertulis tersebut tidak dapat menjelaskan seluruh sunnah pada waktu itu.

Hajjaj menjelaskan juga salah satu faktor yang menyebabkan terlambatnya pembukuan ajaran Nabi, yakni salah satunya adalah kehati-hatian sahabat agar ajaran Nabi tidak tercampur dengan pendapat pribadi. Itulah sebabnya banyak sahabat, salah satunya Abu Bakar, yang membakar catatan-catatan pribadinya tersebut. Umar juga sempat melarang penulisan ajaran Nabi.²² Oleh sebab itu, di periode awal, *sunnah* yang hidup yang dijadikan patokan dan ukuran ajaran Islam.

Hal terpenting pada periode awal ini adalah bahwa Nabi Muhammad merupakan *figure central* di masyarakat Islam. Ketokohan beliau sudah tidak diragukan lagi, baik sebelum maupun setelah diangkat menjadi seorang Rasul. Posisi beliau semakin kuat setelah berhasil memenangkan pertarungan yang sangat heroik dan dramatis menaklukkan jazirah Arab. Semua mata akhirnya tertuju kepadanya. Sehingga sangat wajar, segala hal yang berhubungan dengan Nabi diperhatikan, dan ditiru oleh individu-individu yang berada di sekelilingnya. Meskipun begitu Nabi tidak menutup kritisisme dan kreatifitas masyarakat. Nabi bersikap demokratis, terutama dalam perkara-perakara mu'amalah.

Sebagai *figure central* yang paling otoritatif, segala permasalahan yang dihadapi masyarakat sebisa mungkin dimintakan jawaban kepada Nabi. Namun tentu saja tidak semua problem kehidupan manusia harus dimintakan persetujuannya, ditambah persebaran umat Islam semakin meluas dan pergerakan Nabi juga terbatas, seperti tidak di semua peperangan Nabi hadir, begitu juga di wilayah-wilayah baru yang Nabi tidak dapat memerintah secara langsung. Oleh sebab itu Nabi mengutus wakilnya, seperti Mu'adz bin Jabal diutus ke Yaman sebagai Gubernur di sana. Nabi berpesan kepadanya

²⁰ Muhammad Mustofa 'Azami., hlm. 29-30.

²¹ Muḥammad Hajjaj al-Khatib., hlm. 309.

²² Muḥammad Hajjaj al-Khatib., hlm. 311.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

dalam memutuskan perkara harus menggunakan Al-Qur'an, kemudian sunnahnya. Apabila tidak terdapat di keduanya, maka pilihannya adalah dengan ijtihad, yang tidak lain adalah kreatifitas sahabat sendiri. Sayangnya penulis belum menemukan literatur yang merekam ijtihad Mu'adz di Yaman.

Terkadang Nabi mengutus orang untuk menyampaikan pesan penting ke daerah-daerah agar segera dilaksanakan, baik menggunakan surat atau secara lisan.²³ Para sahabat juga terkadang saling bertukar informasi mengenai ajaran-ajaran Nabi yang baru didapatkannya.²⁴ Fakta-fakta proses persebaran sunnah seperti ini tidak dapat dibantah. Namun isi dari pesan yang tersebar melalui semua proses tersebut, tidak dapat terdokumentasi dengan baik seluruhnya.

Suatu ketika Nabi lewat di sebuah komunitas, dan ditawarkan memakan biawak (kadal gurun herbifora), tetapi beliau menolaknya dan tidak melarang mereka memakannya.²⁵ Begitu juga ketika beliau melihat petani yang sedang mengawinkan bunga kurma betina dan jantan, kemudian Nabi berkata: “kamu lebih paham mengenai urusanmu”.²⁶ Suatu ketika Nabi ke pasar, dan melihat ada pedagang yang melakukan perbuatan *gharar*. Lalu Nabi menegurnya,²⁷ dan masih banyak lagi bentuk interaksi yang berjalan secara alamiah seperti itu dan tidak hanya sebagai relasi guru-murid.

Peristiwa tersebut menandakan: *Pertama*, Nabi sangat sadar tidak semua hal harus diputuskan olehnya; *Kedua*, ada hierarki dalam kreatifitas terkait memutuskan perkara, yakni berpedoman pada Al-Qur'an dan ajaran Nabi (sunnah). Artinya di era Nabi kreatifitas tetap terbuka lebar selama Nabi tidak melarangnya. Proses interaksi Nabi dengan masyarakat Muslim berjalan sangat alamiah. Sehingga dapat dipastikan terminologi hadis dalam pengertian khusus belum lahir, dan yang dijadikan pegangan adalah *sunnah* Nabi, yang tidak lain berarti ajaran dan contoh yang diberikan Nabi yang kemudian hidup dalam tradisi.

Kedua, masih banyak aktivitas lain yang positif diperbolehkan Nabi, tetapi tidak tercatat seluruhnya. Di sinilah hal penting perlu digaris bawahi, yakni membiarkan hal

²³ Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib., hlm. 60.

²⁴ Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib., hlm. 160.

²⁵ Al-Imām Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal* (Kairo: Mu'asasah al-Risālat, 2001), Juz IX, hlm. 400.

²⁶ Abī al-Husaini Muslim ibn Al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalī wa Syarkāhu, 1955), Juz IV, hlm. 1836.

²⁷ Ibnu Mājah Abū 'Abdillāh, *Sunan Ibnu Mājah* (tt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 2010), Juz II, hlm. 739.

positif hidup di masyarakat yang tidak bertentangan dengan ajarannya (tentu saja juga tidak bertentangan dengan Al-Qur'an) dapat dikatakan sebagai sunnah Nabi juga. Ini adalah bentuk sunnah Nabi yang ditarik berdasarkan penalaran induktif meskipun tidak pernah terdapat di dalam periwayatan hadis. Hal ini menjadi dasar epistemik sunnah yang hidup (*living sunnah*). Ketika Nabi masih hidup, proses ini berjalan secara alamiah, yang nantinya terhenti ketika formalisasi hadis dimunculkan. Faktor ini pula yang menyebabkan sunnah Nabi dapat berkembang dan sangat dinamis sebelum Nabi wafat dan paling tidak sampai generasi ketiga ketika Malik membukukannya dalam *Muwwaṭa*.

Hadis Sebagai Narasi

Narasi adalah rangkaian peristiwa dan kejadian yang diceritakan kembali. Jadi narasi memiliki sifat sejarah. Namun narasi berbeda dengan cerita. Sebab makna narasi lebih luas dari sebuah cerita, yang biasanya disematkan pada film, karya sastra, drama, yang cenderung memuat unsur fiktif dan imajinatif. Pengertian narasi yang digunakan dalam kajian ini merujuk pada definisi narasi yang lebih luas, yang dapat dijadikan argumen²⁸ dan yang terpenting adalah dapat membangun sebuah nilai dalam sebuah masyarakat.

Pengertian narasi di atas saya kutip dari pendapat Walter Fisher. Dia mengatakan bahwa manusia adalah makhluk narasi. Dunia yang dibangun manusia berisi nilai, cita-cita luhur, pesan moral, yang semua itu disandarkan pada narasi yang diyakini kebenarannya. Narasi juga hidup dalam proses komunikasi dan interaksi sosial satu individu dengan individu lainnya dan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya. Narasi hidup dan menyebar dalam dan dengan bahasa dan sejarah manusia.²⁹ Oleh sebab itu unsur-unsur komunikasi dan kebahasaan tidak dapat diabaikan dalam narasi.

Di balik sebuah narasi harus ada aktor, tokoh, atau karakter yang menopangnya, mereka disebut narrator sementara masyarakat menjadi *audients* (pendengar). Dalam proses tersebut audiens tidak bersifat pasif, melainkan aktif merespons dan memberi tanggapan, termasuk menerima dan mengamalkan narasi yang dibawa sang narrator.

²⁸ Christopher Tindale, 'Narratives and the Concept of Argument', in *Narration as Argument*, ed. by Paula Olmos (Switzerland: Springer, 2017), pp. 11–25.

²⁹ Walter R Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action* (United States of America: University South of Carolina Press, 1987), hlm. 64-67.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Nilai, pesan moral, dan tradisi masyarakat (audiens) memberikan pengaruh yang besar terhadap pesan yang disampaikan narator.³⁰

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa Nabi adalah *figure central* masyarakat Islam awal. Nabi secara otomatis menjadi narrator pertama ajaran Islam yang paling otoritatif. Hal itu disebabkan karena Nabi mendapat legitimasi ilahiyah, yang tidak diragukan oleh masyarakat Islam awal. Itulah sebabnya segala bentuk komunikasi dan interaksi sosial Nabi diterima dengan terbuka oleh masyarakat Islam awal. Bukan hanya sekedar menerima, tetapi juga mengimitasinya dalam kehidupan sehari-hari. Proses interaksi tersebut telah dijelaskan di atas, sangat alamiah, sehingga Nabi juga menerima *feedback* dari masyarakat.

Setelah Nabi wafat, masyarakat Islam awal kehilangan *figure central* otoritatif. Namun kenangan terhadap Nabi tidak hilang begitu saja dari memori masyarakat Islam awal. Ajaran-ajarannya, yang hidup dalam tradisi, sebagai *living sunnah*, juga terekam dalam memori kolektif umat Islam periode awal. Orang-orang terdekat Nabi, seperti sahabat dan istri-istri beliau, akhirnya menggantikan posisi beliau sebagai penyebar narasi Nabi, meskipun tidak dapat sepenuhnya menjadi *figure central* otoritatif. Mereka inilah yang setelah Nabi wafat yang pertama kali memverifikasi narasi-narasi tentang Nabi yang tersebar luas. Para generasi awal ini juga yang menjadikan sunnah Nabi hidup. Tindakan mereka, meskipun berbeda dengan Nabi, bahkan bertolak belakang dengan kebijakan Nabi, tetap ditolelir, dan dibenarkan, sebab merekalah yang dianggap paling memahami sunnah Nabi. Itulah salah satu alasan mengapa Malik dalam Muwatta tidak hanya mendokumentasikan sunnah Nabi, melainkan juga kebijakan-kebijakan sahabat. Pergesaran narrator dari Nabi kepada para sahabat dekat beliau, menandakan sunnah mulai ditransmisikan dengan model narasi.

Kemurnian narasi Nabi ini tidak dapat berjalan mulus akibat konflik politik yang terjadi di kalangan sahabat sendiri, yakni antara Ali dengan Mu'awiyah, begitu juga Ali dengan Aisyah. Konflik itu tidak hanya menyertakan urusan pribadi, melainkan suku-suku yang melatar belakangi mereka, seperti Quraish dengan suku-suku lainnya. Konflik tersebut akhirnya meluas menyebabkan konflik lainnya, seperti ideologi dan teologi dan sebagainya.

³⁰ Walter R Fisher., hlm. 47-48

Faktor pendukung lain adalah banyak tokoh-tokoh Muslim awal yang melakukan migrasi keluar Madinah, dengan berbagai alasan, mulai dari hijrah, ekonomi, jihad, tugas negara sebagai qādīy atau Gubernur, dan sebagainya.³¹ Persebaran masyarakat Madinah ke luar daerah, (begitu juga tokoh-tokohnya), lambat laun memberikan pengaruh pada bentuk sunnah yang berkembang di daerah-daerah tersebut. Tentu saja mereka (masyarakat Madinah tersebut) yang dianggap kompeten menjadi rujukan masyarakat setempat mengenai sunnah Nabi. Akhirnya di setiap daerah memiliki bentuk sunnah dan karakternya masing-masing yang sedikit banyak berbeda dari pusat aslinya. Masuknya masyarakat luar ke daerah pusat keislaman, juga menjadikan tradisi ahli Madinah tidak dapat dijadikan patokan lagi sebab tercampur dengan budaya luar. Itulah sebabnya, teori tradisi masyarakat Madinah yang digagas Imam Malik tidak mendapat dukungan.

Sunnah Nabi yang hidup dalam tradisi akhirnya sulit diverifikasi, apalagi tokoh-tokoh Islam awal sudah digantikan oleh generasi berikutnya yang kehilangan otoritas ilahiyah. Artinya ada jarak antara Nabi dengan generasi-generasi setelah Nabi. Dimana dalam jarak tersebut bertebaran berbagai narasi yang memuat berbagai kepentingan, yang tidak hanya berada di pusat tradisi Islam, melainkan diluar daerah-daerah lainnya. Pada saat seperti itulah narasi baru, yang kemudian disebut hadis lahir. Tepatnya di pengujung abad kedua hijriyah. Posisi narrator kali ini berada di tangan para pengumpul hadis yang berasal dari generasi ketiga, keempat, dan seterusnya hingga kepada para penjarah hadis. Sementara audiens ditempati oleh masyarakat yang plural yang sangat dinamis, dengan berbagai kepentingan, dan terkadang dibarengi dengan intervensi kekuasaan.

Di era Umar bin Abdul Aziz, kebutuhan akan narasi yang berasal dari Nabi semakin kuat. Dia, sebagai otoritas tertinggi dunia Islam pada waktu itu, meminta beberapa ulama, seperti Ibnu Shihab az-Zuhri, untuk mencatat sunnah-sunnah Nabi, dengan alasan agar ajaran Nabi tidak hilang. Meskipun menurut penulis alasan tersebut terlalu sederhana, dan tidak menunjukkan kenyataan dan kebutuhan sesungguhnya waktu itu. Pada era inilah gerakan hadis secara formal dikatakan lahir dan terminologi hadis menjadi lebih spesifik,³² dikhususkan untuk Nabi belaka distertai dengan rantai transmisi (*isnād*). *Sunnah* yang semula mirip dengan *ijma'* (konvensi) masyarakat muslim awal,

³¹ Fu'ad Jabali, *The Companions of The Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003)., hlm. 94-100.

³² Rahman., hlm. 44

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

akhirnya juga dipecah menjadi dua sumber, yang berasal dari Nabi dan yang berasal dari Sahabat yang disebut dengan *atsar*. Semua itu dilakukan tidak lain adalah untuk memurnikan ajaran Nabi, agar tidak tercampur dengan *sunnah-sunnah* dari luar. Sepertinya hal tersebut merupakan konsekuensi zaman.

Berdasarkan fakta tersebut, banyak orientalis salah menafsirkan peristiwa ini. Karena hadis lahir belakangan, maka sesungguhnya hadis tidak otentik berasal dari Nabi. Melainkan diciptakan oleh generasi Muslim pada abad kedua hijriyah. Sebagian ulama muslim terjebak dengan perspektif salah tersebut lalu membantahnya dengan argumentasi yang tidak ilmiah. Akhirnya semakin memperumit keadaan, terutama bagi pembaca dan pelajar yang tidak kritis.

Meskipun hadis lahir belakangan, bukan berarti ajaran yang terkandung di dalamnya bukan berasal atau tidak otentik dari Nabi. Gerakan hadis yang lahir di masa itu merupakan gerakan pencatatan *sunnah-sunnah* yang berkembang di masyarakat luas sekaligus memverifikasi kebenarannya. Apabila terbukti berasal dari Nabi, maka kemudian dibakukan dalam hadis, sehingga dapat dikatakan hal tersebut otentik dari Nabi. Sebagai upaya pembuktian dilacaklah sumber-sumber asal narasi tersebut ke belakang kepada tokoh-tokoh yang dianggap kompeten. Proses ini disebut *projecting back*. Hasilnya kemudian disebut (*isnād*). Proses ini adalah hal yang lazim dalam sebuah proses penelusuran sejarah narasi.

Di abad kedua hingga keempat hijriyah sanad masih hidup, dan model pentransmisian terbagi menjadi tiga model, lisan, tulisan, dan *hybrid*, yakni pengabungan keduanya. Dalam catatan Jonathan Brown, sebagian besar ulama hadis lebih menyukai menggunakan lisan sebagai proses transmisi hadis. Sampai abad keempat hijriyah, barulah Bukhari dan Muslim membuat standarisasi periwayatan menjadi lebih ketat. Meskipun standar Bukhari lebih ketat, namun keduanya dapat diterima secara luas dan semakin masif. Sejak saat itulah *living isnad* mengalami penurunan jumlahnya. Akhirnya yang diterima adalah periwayatan berbasis sanad. Model ini sedikit banyak mampu menekan pemalsuan hadis (Rahman).

Problem Otentisitas dalam Perspektif Narasi

Pada kenyataannya, *sunnah* dikumpulkan dan ditulis oleh generasi-generasi setelah Nabi menjadi sebuah hadis. Melalui cara proyeksi ke belakang, yakni dengan cara

menelusuri kebenaran informasi tersebut melalui tokoh-tokoh senior yang dianggap kompeten.³³ Secara logis dapat dikatakan hadis diciptakan oleh generasi belakangan, tetapi bukan berarti hal itu menyebabkan hadis tidak bersumber atau otentik dari Nabi. Azami tidak sepakat dengan hal ini, sebab menurutnya ada bukti tertulis, bahwa pencatatan hadis terjadi sejak Nabi masih hidup yang disebut dengan *shahifah*, kitab, dan sebagainya. Seperti yang saya paparkan di atas, bukti-bukti tertulis tersebut menjadi penguat kenyataan ini. Bagaimanapun bentuknya, data tertulis ataupun kekuatan hafalan yang disampaikan secara lisan, tidak dapat mendeskripsikan masa lalu secara utuh. Itulah sebabnya, masa lalu yang dihadirkan di masa kini akan menjadi fragmen-fragmen narasi yang tidak utuh.

Apakah yang dimaksud dengan otentik? Apakah yang disebut otentik harus sama persis, bentuk, bunyi, dan tanda-tanda linguistiknya? Hadis adalah narasi yang dibangun dan dibentuk di era belakangan. Berbeda dengan Al-Qur'an yang memiliki standar verifikasi berupa bunyi yang terbakukan sejak awal turunnya wahyu. Sementara sunnah, ajaran Nabi yang hidup, pada awalnya juga memiliki standar, yakni praktek dan tradisi muslim awal yang tersimpan dalam memori kolektif masyarakat Islam awal, yang kemudian direpresentasikan melalui sahabat-sahabat yang kompeten. Namun, dalam kurun waktu tertentu, standar ini akhirnya rapuh juga dengan sebab-sebab yang telah dibahas di sebelumnya.

Kata 'otentik' tidak dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang sama persis, bentuk, bunyi, dan tanda-tanda linguistiknya. Seperti perbedaan makna mutawatir untuk Al-Qur'an dan hadis. Oleh sebab itu saya memberikan makna otentik tidak sekaku itu. Justru pemaknaan otentik sekaku itu tidak sesuai dengan kenyataan, yang dapat merusak konsepsi hadis itu sendiri. Maka dari itu otentisitas hadis harus dimaknai sebagai ajaran-ajaran (sunnah) yang dapat dipercaya dan dipertanggungjawabkan bersumber dari Nabi, meskipun disampaikan dalam formulasi bahasa yang mungkin saja berbeda dari sumber aslinya.

Secara bahasa kata otentik berarti sesuatu yang dapat dipercaya, tulen, nyata, dan sah. Dalam kamus *Oxford online* kata *authentic* memiliki tiga arti: (1) *known to be real and what somebody claims it is and not a copy*; (2) *true and accurate*; (3) *made to be*

³³ Gregor Schoeler, 'Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction', in *Hadith: Origins and Developments*, ed. by Harald Motzki (London and New York: Routledge, 2004), pp. 103–7.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

exactly the same as the original. Dari pengertian satu dan dua tidak menunjukkan bahwa autentik harus sama persis. Kalau sesuatu yang sama persis dan detail, hal disebut dengan identik. Jadi dokumentasi hadis meskipun belakangan, bukan berarti tidak otentik dari Nabi. Sebab, keotentikannya dapat ditelusuri dan dibuktikan. Sementara pengertian ketiga berarti membuat sesuatu yang sama persis seperti aslinya. Pengertian ini kalau berdiri sendiri menjadi masalah, sebab harus memuat unsur kesatu dan kedua. Membuat sama persis seperti aslinya belum tentu otentik. Sebuah patung yang dibuat bisa jadi sama persis dengan aslinya, tetapi patung tersebut tidak otentik.

Oleh sebab itu hadis sebagai narasi tidak dapat sekaku itu dalam mengukur otentisitasnya. Selain melacak jalur sanadnya, dibutuhkan ukuran lain yang berada di luar. Dalam konteks komunikasi, Fisher memberikan dua cara untuk menguji sebuah kebenaran narasi yang beredar, apakah otentik atau palsu: (1) menentukan koherensi narasi; dan (2) menetapkan unsur-unsur kesetiaan.

Koherensi Narasi

Fisher kemudian membagi lagi koherensi ini ada tiga bentuk: (1) koherensi *argumentative*, yakni bahwa sebuah narasi harus saling berkaitan dengan narasi-narasi lainnya. Sebuah narasi harus menjadi sebuah bangunan argumentasi yang saling menguatkan antara satu dengan lainnya. Sehingga apabila sebuah narasi berbeda, bahkan bertolak belakang dari kebanyakan narasi, tidak rasional, logis, dan tidak koheren, maka patut dicurigai, bahwa hal tersebut tidak *argumentative*, dalam pengertian menunjukkan kelemahannya. (2) koherensi material, yakni sebuah narasi harus saling berkesuaian meterinya dan saling melengkapi menjadi sebuah satu kesatuan bentuk materi; (3) koherensi karakter, yakni di setiap narasi pasti ada narrator yang membawanya. Karakter-karakter ini harus sesuai, kompeten, dan layak untuk menyampaikan narasi tersebut. Jika karakter atau tokoh tidak sesuai dengan misi (narasi) yang dibawanya, maka hal ini menjadi indikasi bahwa narasi tersebut lemah.³⁴ Dalam konteks hadis, koherensi karakter ini dekat dengan sanad, meskipun prinsip koherensi karakter lebih luas lagi.

Unsur-unsur Kesetiaan

Unsur ini berada di pihak audiens, masyarakat, atau sekumpulan individu-individu yang memiliki kultur dan tradisi tertentu. Unsur kesetiaan yang dimaksud Fisher adalah

³⁴ Walter R Fisher., hlm. 47-48.

tujuan moral yang dipegang sebuah entitas kelompok tersebut berkesesuaian dengan tujuan moral dari narasi yang disampaikan. Bagi Fisher sebuah narasi harus dapat diterima, bukan hanya sekedar dikatakan benar, rasional, dan logis, semata, melainkan harus beresesuaian dengan tujuan moral.³⁵ Menurut nilai moral letaknya lebih tinggi dari kebenaran (rasional) itu sendiri.

Fisher juga menjelaskan bahwa unsur korespondensi termasuk dalam bagian ini. Teori korespondensi menegaskan bahwa narasi harus sesuai dengan kenyataan-kenyataan di lapangan. Kenyataan-kenyataan atau biasanya dikategorisasikan sebagai bukti (*evidence*) dan data, yang oleh Fisher diperluas maknanya sebagai kekuatan moral. Akhirnya kemudian Fisher menyimpulkan bahwa sebuah narasi dikatakan asli, otentik, apabila dapat diterapkan dalam masyarakat. Jadi benar saja belum cukup, melainkan juga harus dapat diaplikasikan atau tidak.³⁶ Itulah makna sesungguhnya dari kebenaran sebuah narasi.

Dalam konteks hadis dan masyarakat Islam maka standar moral ini harus disusun berdasarkan tingkatan-tingkatannya. Standar moral yang paling tinggi adalah nilai-nilai Qur'an, yang sudah pasti dapat menjadi nilai-nilai universal. Standar moral di bawahnya adalah yang lebih sempit dan praktis yang menjadi tujuan sebuah ajaran (*syari'at*), biasanya dikenal dengan *maqashid syari'ah*. Lalu standar moral yang terakhir adalah nilai-nilai positif yang hidup dalam sebuah masyarakat tertentu. Standar moral ini biasa dikenal dengan *'urf*.

Antara Periwiyatan Lafdziyah dan Maknawiyah

Untuk memperkuat argumen di atas, penulis merasa perlu mengulas antara narasi lafziyah dan maknaiyah. Secara faktual narasi hadis *bil ma'na* jumlahnya lebih banyak dan dominan ketimbang periwiyatan *bil lafdzi*. Kalau ditanya dengan cara apa masyarakat (para sahabat) merekam berbagai hal mengenai Nabi? Jawaban yang tepat adalah dari mendengar dan melihat Nabi, mulai tindakannya, penampilannya, sikapnya, dan kepribadiannya. Maka penglihatan dan pendengaran menduduki posisi sangat penting dalam merekam berbagai hal mengenai Nabi.

Kalau dilihat dari bentuk pesan yang disampaikan Nabi dapat dibagi juga menjadi dua, yakni pesan verbal dan non-verbal. Pesan verbal adalah melalui lisan Nabi dan

³⁵ Walter R Fisher., hlm. 64-65.

³⁶ Walter R Fisher., hlm. 67.

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

penerima pesan menggunakan pendengaran (*sama* '). Sementara pesan non-verbal adalah diluar itu semua, seperti prilaku, sikap, ketetapan, penampilan, dan segala hal yang tidak terucap, tetapi menyiratkan pesan dan penerima pesan menerimanya melalui penglihatan (*ru'yah*). Bahkan sebelum ditemukan sebuah bahasa, pesan non-verbal ini sudah ada terlebih dulu.³⁷ Jadi, lazimnya proses komunikasi Nabi kepada ummatnya menggunakan dua jenis bahasa tersebut.

Suatu ketika Amru ibn Ash sedang junub. Namun karena keadaan sangat dingin dia kemudian melakukan tayamum, lalu shalat bersama sahabat-sahabat lainnya. Lalu kejadian itu dilaporkan kepada Nabi. Kemudian Nabi bertanya kepadanya: “Ya Amru, apakah kamu tadi shalat bersama sahabat-sahabat lainnya sementara kamu sedang junub?” Lalu kemudian Nabi menyampaikan Surah An-Nisā' ayat 29, “*janganlah kamu membunuh (menyakiti) dirimu sendiri, sesungguhnya Allah sangat sayang terhadap kalian...*”. Setelah itu Nabi tertawa dan tidak mengucapkan apapun (diam).³⁸ Kisah ini menunjukkan bentuk komunikasi nonverbal yang dilakukan Nabi, yakni dalam bentuk tertawa dan diamnya Nabi. Sikap Nabi tersebut dipahami sebagian ulama hadis sebagai bentuk ketetapan (*taqrīr*) diperbolehkannya sahabat melakukan hal tersebut. Ada juga yang memahami karena tidak ada celaan, (bahkan senyuman), menandakan peristiwa tersebut diperbolehkan oleh Nabi.

Menurut Judi Brownell, dalam proses komunikasi ketika pesan disampaikan oleh narrator kepada audiens akan melalui enam tahapan dan proses; (1) *hearing*; (2) *understanding*; (3) *remembering*; (4) *interpreting*; (5) *evaluating*; dan (6) *responding*.³⁹ Pesan-pesan yang didengar seseorang tergantung beberapa faktor, antara lain kejelasan pesan, bebas dari *noise* dan gangguan lainnya, serta adanya kesamaan dalam simbol-simbol kebahasaan antara narrator dan penerima pesan. Kesamaan simbol kebahasaan ini disebut juga dengan interaksi simbolik dan hal inilah yang memengaruhi pemahaman. Setelah pesan dipahami kemudian diingat oleh audiens. Terkait dengan ingatan ini juga dipengaruhi berbagai faktor, seperti panjang pendeknya pesan, penting dan tidaknya

³⁷ Henry H. Calero, *The Power of Nonverbal Communication: How You Act Is More Important Than What You Say* (Los Angeles: Silver Lake Publishing, 2005), hlm. 1.

³⁸ Abū Dāwud Sulaimān ibnu al-‘Asy’ath al-Azdīy al-Sijistānīy, *Sunan Abīy Dāwud* (Kairo: Dār al-Risālat al-‘Ālimiyah, 2009), Juz I, hlm. 249.

³⁹ Judi Brownell, ‘The Skills of Listening-Centered Communication’, in *Listening and Human Communication in the 21st Century*, ed. by Andrew D. Wolvin (United States of America: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010), pp. 141–46.

pesan, isi pesan menuntut dilakukan, dihafalkan, atau berisi dua hal tersebut, intensitas (pengulangan) pesan, dan yang terpenting juga kekuatan memori dari pendengar. Perlu diketahui bahwa ingatan (memori) antara satu individu dengan individu lainnya berbeda.

Kalau pesan yang didengar tidak menuntut untuk diucapkan sama persis, maka akan melibatkan proses interpretasi ketika disampaikan kembali. Sehingga ketika disampaikan terkadang menggunakan bahasa yang berbeda dengan maksud (*meaning*) yang sama. Hal ini adalah sebuah kelaziman dalam penyampaian pesan melalui bahasa. Pesan juga akan dievaluasi secara otomatis ketika terdapat hal-hal yang berbeda dari pemahaman pendengar. Adapun respons adalah tindakan yang dituntut dari sebuah pesan, apakah harus diaktualisasikan dalam gerakan atau hanya menjadi pemahaman.

Sementara juga ada perkataan (pesan) Nabi yang tidak menuntut diingat sama persis, tetapi isinya penting dan redaksinya singkat, seperti pesan moral, motivasi, pribahasa (karena singkat biasanya lebih mudah diingat), biasanya menghasilkan periwayatan yang relatif sama. Andaikata terjadi perbedaan redaksi tidak keluar dari maksud dan tujuan pesan moral tersebut. Namun ada juga pesan yang didengar seperti kisah atau sejarah yang redaksinya panjang, tidak menuntut diamalkan, dan tidak terjadi repetisi sama sekali, maka akan menghasilkan redaksi hadis yang berbeda-beda dalam periwayatan.

Selain itu pesan Nabi terkadang hanya disampaikan sekali dan tidak terulang dua, atau berkali-kali. Pesan-pesan yang disampaikan pada saat momen seperti ini, meskipun didengar oleh audiens yang cukup banyak, tetapi tidak dapat terdokumentasi secara tertulis dengan baik. Misal pesan Nabi ketika disampaikan pada saat haji Wada' (perpisahan). Di dalam jalur-jalur periwayatannya terdapat banyak sekali perbedaan. Begitu juga isi dan pesan pidato Nabi ketika memimpin shalat Jum'at, tidak satupun ditemukan dalam hadis apa pesan Nabi pada shalat jumat yang pertama, kedua, ketiga, dan yang paling terakhir. Fakta-fakta seperti ini menunjukkan, memang tidak semua perilaku dan ucapan Nabi tercatat, sebagaimana dijelaskan di atas.

Terkait dengan rangkaian peristiwa yang diceritakan kembali oleh narrator, seperti peperangan, bagaimana Nabi memimpin perang, bagaimana memberikan kebijakan terhadap sebuah kasus, biasanya dinarasikan dengan redaksi berbeda pula, tetapi ada sebuah kesamaan alur, setting kondisi dan keadaan (konteks), kronologi, dan tujuan dari peristiwa tersebut. Sehingga apabila ada sebuah peristiwa hanya dinarasikan dengan

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

redaksi yang singkat, itu menandakan narrator memberikan rangkuman atas kejadian sesungguhnya.

Untuk membahasakan sesuatu yang dilihat juga tidak jauh berbeda. Namun, secara umum, membahasakan yang dilihat dalam bahasa lisan apalagi dalam bentuk tulisan, tidak dapat mewakili semua aspek yang dilihat. Itulah sebabnya, hadis-hadis mengenai praktek ibadah, mulai dari wudhu, tayamum, shalat, haji, dan sebagainya, terfragmentasi menjadi petilan-petilan narasi yang tidak utuh dengan redaksi yang berbeda-beda. Itulah sebabnya, Nabi berpesan, shalatlah kamu, sebagaimana melihat aku shalat. Artinya, perintah yang disandarkan pada penglihatan kemudian langsung dipraktekan jauh lebih kuat, ketimbang harus dibahasakan ulang, baik dalam bentuk lisan ataupun tulisan.

Kalau perekaman narasi hadis melalui proses-proses seperti itu, maka yang otentik dari Nabi adalah semua pesan yang dapat dipertanggungjawabkan sebagai ajaran Nabi, meskipun dibahasakan dengan redaksi yang berbeda-beda. Menjadi tidak tepat pula, apabila menyimpulkan karena hadis diciptakan oleh generasi berikutnya, lalu dikatakan bahwa mereka, para narrator hadis di abad kedua tersebut melakukan pemalsuan hadis.

Apabila dikaitkan dengan sejarah, bahwa sejarah itu ditulis berdasarkan pemahaman dan interpretasi sejarawan berdasarkan data-data dan fakta-fakta sejarah yang dimilikinya. Dengan begitu penjelasan linguistik di atas sangat sesuai. Hal inilah yang menyebabkan terjadinya perbedaan lafadz dalam penyampaian narasi hadis.

Sebagai contoh redaksi bacaan ketika i'tidal. Redaksi bacaan tersebut sangat singkat, dan menuntut diulang-ulang dalam shalat. Secara teoritis bacaan tersebut semestinya sangat mudah diingat, dan kemungkinan terjadinya perbedaan bacaan di setiap jalur sanad sangat minim. Andaikata terjadi perbedaan bacaan hanya satu dua huruf adalah hal yang wajar.

Setelah dilakukan penelusuran ternyata hadis tersebut memiliki jalur sanad mutawatir, yakni yang disandarkan kepada beberapa orang sahabat: (1) Abū Hurairah dengan dua redaksi, **(a)** “*rabbanā laka al-ḥamdu*”⁴⁰ dan **(b)** “*allāhumma rabbanā laka*

⁴⁰ Mālik ibnu Anas., Juz I, hlm. 98; Abū Bakri ‘Abdu al-Razāq ibnu Hamām al-Shan’ānīy, *Al-Mushannaf*, II (Kairo: Dār al-Ta’shīl, 2013), Juz II, hlm. 462;

al-ḥamdu”⁴¹; (2) Abdullah Ibnu Umar dengan redaksi (a);⁴² (3) Annas Ibn Mālik dengan redaksi (a);⁴³ (4) Abī Sa’īd Al-Khudrīy dengan redaksi yang lebih panjang (c) “*allāhumma rabbanā laka al-ḥamdu mil’a (mil’u) as-samāwāti wa mil’a al-arḍi, wa mil’a syi’ta min syaiin ba’di walā mu’tiya limā mana’ta, walā yanfa’u zā al-jaddi minka al-jaddu*”⁴⁴ dan juga dengan tambahan “*ahla ath-ṭhanā’i*”;⁴⁵ (5) Abī Mūsa Al-‘Asy’arī dengan redaksi (b);⁴⁶ (6) ‘Abdullah Ibnu Mas’ūd dengan redaksi (a) dan (c) dengan tambahan “*ahla al-kibriyā’i wa al-ḥamdi*” dan ditambah “*lā mani’a*”;⁴⁷ (7) ‘Aisyah ra dengan redaksi (a) ditambah *wawu (walaka)*;⁴⁸ (8) Alī bin Abī Ṭālib dengan redaksi (c);⁴⁹ (9) Abdullāh Ibnu Abbas dengan redaksi (c)⁵⁰ dengan tambahan lebih panjang “*ahla ath-ṭhanā’i wa al-majdi, lā māni’a limā a’ṭaita, walā mu’tiya limā mana’ta, walā yanfa’u zā al-jaddi minka al-jaddu*”;⁵¹ (10) Abdullāh Ibn Abī ‘Auwf dengan redaksi (b)⁵² dan (c)⁵³;

⁴¹ Abū Bakrī ‘Abdu al-Razāq ibnu Hamām al-Shan’ānīy., Juz II, hlm. 450; Al-Imām Ahmad ibn Hanbal., Juz XIII, hlm. 96; Al-Ju’fīy., Juz I, hlm. 274; Di dalam periwayatan Sunan Ibnu Mājah sebelum doa tersebut didahului perintah dari Nabi saw untuk mengikuti gerakan dan bacaan imam shalat. Lihat Ibnu Mājah Abū ‘Abdillāh., hlm. 211; An-Nasā’ī, *Sunan An-Nasā’ī* (Kairo: Al-Maktabatu al-Tijāriyah al-Kubrā, 1930)., Juz II, hlm. 195; Abū Ḥātim Muḥammad ibnu Ḥibān, *Shāḥih Ibnu Hibān* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2012)., Juz I, hlm. 364; Sulaimān Ibnu Aḥmad al-Ṭabrānīy, *Ad-Du’āu Li Ṭabrānīy* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992)., hlm. 188;

⁴² ‘Abdu al-Shamad ad-Dārimīy, *Musnad Ad-Dārimīy* (Riyadh: Dār Al-Mughnīy linasyri wa al-Tawī’, 2000)., Juz II, hlm. 827; Mālik ibnu Anas., Juz I, hlm. 79;

⁴³ Muḥammad ibnu Abī Syaibah, *Al-Mushannaf* (Riyadh: Dār Kunūz Isbiliyā li an-Nasyri wa al-Tawzī’, 2015)., Juz XX, hlm. 232; di dalam Ṣaḥīḥ Bukhari riwayat ini dihubungkan dengan turunnya surah Alī Imrān ayat 128, lihat Al-Ju’fīy., Juz VI, hlm. 6914; Al-Syāfi’i, *Musnad Al-Imām Al-Syāfi’i* (Kuwait: Syarakat Gharāsu Linasyri wa al-Tawzī’, 2004)., Juz I, hlm. 309;

⁴⁴ Muhammad ibnu Ishāq ibnu Khuzaimah, *Shāḥih Ibnu Khuzaimah*, 3rd edn (Beirut: Al-Maktab Al-Islāmīy, 2003)., Juz I, hlm. 335.

⁴⁵ Sulaimān Ibnu Aḥmad al-Ṭabrānīy., hlm. 187.

⁴⁶ Dalam redaksi milik An-Nasā’i dijelaskan bahwa Abū Mūsa Al-‘Asy’ari menerima pelajaran mengenai shalat dari Nabi secara lengkap dari takbir awal hingga akhir. Lihat An-Nasā’ī., Juz II, hlm. 196;

⁴⁷ Sulaimān Ibnu Aḥmad al-Ṭabrānīy., hlm. 185;

⁴⁸ Ishāq Ibnu Rāhawīyah, *Musnad Ishāq Ibnu Rāhawīyah* (Madinah Al-Munawarah: Maktabatu al-Imān, 1991)., Juz II, hlm. 150; Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibnu Wahab, *Al-Muwaṭa’ Li Ibni Wahab* (Damam: Dārūn Ibnu al-Jawzīy, 1999)., hlm. 76; An-Nasā’ī., Juz II, hlm. 338;

⁴⁹ Sulaimān Ibnu Aḥmad al-Ṭabrānīy., hlm. 184; Al-Syāfi’i., Juz I, hlm. 271; Abū Dāwud al-Ṭayālīsīy, *Musnad Abīy Dāwud Al-Ṭayālīsīy* (Mesir: Dārūn Hajar, 1999)., Juz I, hlm. 129; Al-Hajjāj., Juz I, hlm. 534; Abū Ḥātim Muḥammad ibnu Ḥibān., Juz VII, hlm. 364;

⁵⁰ Abū Bakrī ‘Abdu al-Razāq ibnu Hamām al-Shan’ānīy., Juz II, hlm. 164; Al-Imām Ahmad ibn Hanbal., Juz IV, hlm. 292; Abū ‘Abdurrahman Ahmad ibnu Syu’aib Al-Nasā’ī, *As-Sunan Al-Kubrā* (Beirut: Mu’asasah al-Risālat, 2001)., Juz I, hlm. 335; Abū Ya’la Aḥmad ibnu ‘Alī, *Musnad Abī Ya’la* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2013)., Juz IV, hlm. 250;

⁵¹ Al-Hajjāj., Juz I, hlm. 341; Abū Ḥātim Muḥammad ibnu Ḥibān., Juz VII, hlm. 366;

⁵² Al-Hajjāj., Juz I, hlm. 346;

⁵³ Al-Hajjāj., Juz I, hlm. 346; Ibnu Mājah Abū ‘Abdillāh., hlm. 216; Abū Dāwud Sulaimān ibnu al-‘Asy’ath al-Azdīy al-Sijistānīy., Juz II, hlm. 135;

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

(11) Wahab ibn Wahab dengan redaksi (c) dengan redaksi panjang seperti Ibu Abbas dan sebelum kata *lā mani'a* ditambah kata "*allāhumma*".⁵⁴

Dari fakta di atas ditemukan satu redaksi yang tidak berubah di semua jalur, yakni kalimat "*Allāhumma/rabbanā laka/walaka al-ḥamdu*". Hal ini dalam teori narasi disebut dengan koherensi material, bahwa dalam narasi-narasi hadis yang beredar memiliki tajuk, tema, dan pembahasan yang konsisten.

Sementara tambahan redaksi lainnya, baik panjang atau pendek, menunjukkan adanya dinamika dalam proses penyebaran narasi yang memuat unsur interpretasi. Interpretasi tersebut tentu saja tidak terjadi di penerima pesan awal, dan tidak mungkin juga dilakukan oleh para pengumpul hadis sebab mereka hanya mencatat semua redaksi yang sudah tersebar. Dalam sebuah kitab hadis biasa terdapat beberapa periwayatan yang berbeda-beda. Penambahan redaksi dengan begitu terjadi setelah penerima awal dan sebelum pengumpul hadis. Proses seperti ini memperkuat argumentasi penulis bahwa hadis merupakan narasi yang sangat dinamis dan historis. Jadi meskipun hadis mutawattir perbedaan redaksi sangat mungkin terjadi.

Fakta ini juga menunjukkan bahwa bagi pengumpul hadis, sanad menduduki fungsi yang sangat vital. Hal ini menunjukkan bahwa koherensi karakter sejalan dengan tradisi penulisan hadis. Dalam penelitian Jonathan Brown, dijelaskan bahwa posisi sanad semakin menguat setelah terjadi proses kanonisasi terhadap *ṣaḥiḥayn*. Ukuran keshahihan sanad yang ditawarkan Bukharī dan Muslim, menjadi semacam template dalam penyusunan kitab-kitab hadis lainnya, seperti kitab mustakhraj dan mustadrak.⁵⁵ Sejak saat itulah sanad selalu lebih diutamakan ketimbang matan. Kritik sanad lebih diutamakan ketimbang kritik matan. Bahkan dalam proses kritik matan, diutamakan hanya untuk hadis-hadis yang jalurnya shahih. Padahal menurut Israr Ahmad Khan belum tentu seperti itu. Di dalam penelitiannya dia banyak membuktikan hadis-hadis yang sanadnya sahih tetapi redaksinya penuh masalah.⁵⁶

⁵⁴ Ibnu Mājah Abū 'Abdillāh., Juz I, hlm. 284.

⁵⁵ Jonathan Brown, *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*, ed. by Wadad Kadi (Leiden, Boston: Brill, 2007)., hlm. 151-153.

⁵⁶ Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (London: the international institute of islamic thought, 2010)., hlm. 72-84.

Terkait perbedaan-perbedaan redaksi tersebut, juga ada pendapat yang menyebutnya dengan *tanāwu 'fī al-'ibādah* (variasi dalam ibadah).⁵⁷ Asumsi ini dibangun dari beberapa dasar; Pertama, sanad yang *ṣaḥīḥ* tidak dapat menegasikan matan. Kalau argumen ini dipegang secara kaku, maka kritik matan menjadi tidak berlaku. Sebab ada beberapa kasus, meskipun terdapat sanad yang shahih tetapi matannya bertentangan dengan nalar; Kedua, bahwa Nabi memang mengajarkan dan mencontohkan hal yang berbeda di beberapa kesempatan. Akibat dari proses tersebut akhirnya penerima pesan awal mendapatkan informasi yang berbeda-beda. Pendapat ini juga memiliki kelemahan, yakni mengapa ada redaksi yang sama di setiap jalur?

Menurut penulis redaksi yang sama itulah yang asli (otentik dari Nabi), sementara yang berbeda menunjukkan dinamika redaksi (bisa penambahan dan tercampur dengan redaksi lainnya) yang terjadi selama proses periwayatan. Seperti pada redaksi yang disandarkan kepada (9) Ibnu Abbas di beberapa jalur tercatat menggunakan redaksi yang panjang (c) dengan penambahan "*lā mani'a...dst*". Menurut penulis redaksi ini tercampur dengan redaksi hadis lainnya, seperti yang diriwayatkan dari Mughīrah Ibnu Syu'bah. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*,⁵⁸ *Bukhārī*,⁵⁹ *Muṣannaf*,⁶⁰ dan lain sebagainya, dijelaskan bahwa redaksi "*lā mani'a...dst*" dibaca Nabi setelah salam di setiap shalat. Meskipun hadis ini memiliki jalur sanad ahad-masyhur, tetapi memiliki konsistensi di setiap periwayatan. Sementara dari jalur mutawatir, redaksi yang panjang dari Ibnu Abbas terdapat ketidakkonsistenan, yakni sebagian yang disandarkan kepadanya ada redaksinya pendek, sementara yang panjang tadi (*lā mani'a...dst*) tidak digunakan dalam konteks doa i'tidal. Sehingga dapat dipastikan redaksi yang panjang tersebut menunjukkan kelemahannya, sehingga dapat dikatakan redaksi hadis tersebut tercampur dengan hadis lain.

Proses telaah di atas dapat disebut dengan koherensi *argumentative*, yakni sebuah proses kritis untuk melihat kesesuaian narasi dalam membangun argumen. Hasil di atas menunjukkan ada ketidaksinkronan antara redaksi yang disandarkan kepada Ibnu Abbas dengan redaksi dari Mughīrah Ibnu Syu'bah. Apabila disatukan, dengan metode al-jam'u tidak dapat memenuhi unsur *argumentative*.

⁵⁷ Fitri Yeni Dalil, Nurhidayati Ismail, and Hafizzullah Hafizzullah, 'Penggunaan Tarjih, Ta'wil Dan Pemahaman Hadits Tanawwu' Al-'Ibadah', *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya*, 3.1 (2021) <<https://doi.org/10.31958/istinarah.v3i1.3558>>.

⁵⁸ Al-Hajjāj., Juz I, hlm. 414.

⁵⁹ Al-Ju'fīy., Juz I, hlm. 289.

⁶⁰ Abū Bakrī 'Abdu al-Razāq ibnu Hamām al-Shan'ānīy., Juz II, hlm. 526

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Adapun tambahan kalimat *mil'a (mil'u) as-samāwāti wa mil'a al-arḍi...dst* tidak terdapat dalam hadis-hadis, selain redaksi hadis yang membahas bacaan ketika i'tidal. Maka dapat disimpulkan redaksi tersebut memang benar digunakan dalam bacaan i'tidal. Hal tersebut menunjukkan koherensi materi yang mengarah pada otentisitasnya redaksi. Sehingga bacaan i'tidal mengerucut pada dua redaksi (a)-(b) dan (c). Redaksi (a)-(b) dapat disatukan sebab hanya terdapat perbedaan pada kata "*allāhumma*". Akhirnya dua redaksi tersebut dapat dikatakan yang paling otentik bersumber dari Nabi. Meskipun terjadi perbedaan lafadz, satu dua kata di dalamnya, hal tersebut menunjukan kelaziman dinamika narasi dengan rentan waktu yang sangat jauh dari sumber aslinya.

Menurut penulis, barulah dua redaksi tersebut dapat dikategorikan sebagai *tanawwu' fī al-'ibādah* (variasi dalam ibadah). Jadi sebelum menentukan bentuk variasi dalam ibadah, maka perlu melalui dua proses, selain kritik sanad juga harus melalui kritik redaksi (matan) dengan pendekatan narasi. Tanpa proses tersebut, sama saja mengabaikan linguistik yang sudah sewajarnya dilibatkan dalam proses tersebut.

KESIMPULAN

Pendekatan narasi dalam memahami asal usul hadis dapat memberikan beberapa poin penting;

Pertama, asal-usul kelahiran hadis dapat dijelaskan secara lebih realistis tanpa menghilangkan unsur alamiah proses interaksi Nabi dengan muslim awal. Hal ini sesuai dengan perkembangan ilmu-ilmu kontemporer, terutama yang memiliki irisan, seperti bahasa, sejarah, dan komunikasi. Mulai dari pembahasan awal dan terakhir, menunjukkan bahwa tiga keilmuan tersebut tidak dapat dipisahkan dalam memahami hadis.

Kedua, problem otentisitas hadis, yang selama ini saling berseberangan, yakni antara pendekatan ilmiah-objektif dengan pendekatan apologetic, dapat diformulasikan kembali secara lebih akurat. Ketiga, pendekatan naratif mampu memberikan tawaran metodologi dalam kritik hadis yang mencoba mengakumulasi dan mengintegrasikan kekuatan sanad dan kekuatan narasi di dalam matan sekaligus.

Ketiga, contoh kajian narasi terhadap lafadz hadis menunjukkan sebuah bukti bahwa metode narasi dapat diterapkan dalam menganalisis sebuah hadis. Meskipun memang harus diuji dan dikembangkan lagi dalam kasus-kasus lainnya. Namun

setidaknya contoh tersebut menjadi sebuah argumen bahwa otentisitas hadis tidak hanya diukur berdasarkan kekuatan jalur sanad, tetapi juga melalui koherensi redaksinya.

DAFTAR REFERENSI

Abdu al-Shamad ad-Dārimīy, *Musnad Ad-Dārimīy* (Riyadh: Dār Al-Mughnīy linasyri wa al-Tawī', 2000).

Abū'Abdullāh Muhammad ibnu 'Abdullāh al-Hākīm al-Naisābūrīy, *Al-Mustadrak 'ala Aṣ-Ṣaḥīhaini* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Alamiyah, 1990).

Abū Bakri 'Abdu al-Razāq ibnu Hamām al-Shan'ānīy, *Al-Mushannaf*, II (Kairo: Dār al-Ta'shīl, 2013).

Abū Dāwud al-Ṭayālīsīy, *Musnad Abīy Dāwud Al-Ṭayālīsīy* (Mesir: Dārun Hajar, 1999).

Abū Dāwud Sulaimān ibnu al-'Asy'ath al-Azdīy al-Sijistānīy, *Sunan Abīy Dāwud* (Kairo: Dār al-Risālat al-'Ālimiyah, 2009).

Abū Ḥātim Muḥammad ibnu Ḥibān, *Shāḥīḥ Ibnu Ḥibān* (Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 2012).

Abū Muḥammad 'Abdullāh ibnu Wahab, *Al-Muwaṭṭa' Li Ibni Wahab* (Damam: Dārun Ibnu al-Jawzīy, 1999).

Abū Ya'la Aḥmad ibnu 'Alī, *Musnad Abī Ya'lā* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2013).

Al-'Aḥamī, M. Muṣṭafā, *Sejarah Teks Al-Qur'an: Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, ed. by Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

Al-Hajjāj, Abīy al-Husaini Muslimi ibn, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalī wa Syarkāhu, 1955).

Al-Imām Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal* (Kairo: Mu'asasah al-Risālat, 2001).

Al-Ju'fīy, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ismā'il al-Bukhāriy, *Shahīḥ Al-Bukhāriy* (Damaskus: Dār Ibnu Kathīr, 1993).

Al-Nasā'ī, Abū 'Abdurrahman Ahmad ibnu Syu'aib, *As-Sunan Al-Kubrā* (Beirut:

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Mu'asasah al-Risālat, 2001).

Al-Syāfi'i, *Musnad Al-Imām Al-Syāfi'i* (Kuwait: Syarakat Gharāsu Linasyri wa al-Tawzī', 2004).

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA (Forum Kajian Budaya dan Agama), 2001).

An-Nasā'ī, *Sunan An-Nasā'ī* (Kairo: Al-Maktabatu al-Tijāriyah al-Kubrā, 1930).

Dalil, Fitri Yeni, Nurhidayati Ismail, and Hafizzullah Hafizzullah, 'Penggunaan Tarjih, Ta'wil Dan Pemahaman Hadits Tanawwu' Al-'Ibadah', *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya*, 3.1 (2021) <<https://doi.org/10.31958/istinarah.v3i1.3558>>.

Fu'ad Jabali, *The Companions of The Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003).

Henry H. Calero, *The Power of Nonverbal Communication: How You Act Is More Important Than What You Say* (Los Angeles: Silver Lake Publishing, 2005).

Ibnu Mājah Abū 'Abdillah, *Sunan Ibnu Mājah* (tt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 2010).

Ishāq Ibnu Rāhawiyah, *Musnad Ishāq Ibnu Rāhawiyah* (Madinah Al-Munawarah: Maktabatu al-Imān, 1991).

Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory and the Historical Past* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016).

Jonathan Brown, *The Canonization of Al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*, ed. by Wadad Kadi (Leiden, Boston: Brill, 2007).

Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, 5th edn (London: Oxford University Press, 1975).

Judi Brownell, 'The Skills of Listening-Centered Communication', in *Listening and*

- Human Communication in the 21st Century*, ed. by Andrew D. Wolvin (United States of America: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010), pp. 141–46.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship in Early Hadith* (London and New York: Cambridge University Press, 1985).
- Khan, Israr Ahmad, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (London: the international institute of islamic thought, 2010).
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 2nd edn (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003).
- , *Pengantar Ilmu Sejarah*, 2nd edn (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018).
- Mālik ibnu Anas, *Al-Muwaṭṭā* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ al-‘Arabīy, 1985).
- Motzki, Harald, ‘Introduction: Hadith: The Origins and Development’, in *Hadith: The Origins and Development* (London and New York: Routledge, 2004), pp. xvii–xx.
- Muḥammad Ḥajjaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabla Al-Tadwīn*, ed. by 3 (Beirut Lebanon: Dār al-Fikri li Ṭabā’ah wa al-Nisyri wa al-Tawzī’, 1980).
- Muḥammad ibnu Abī Syaibah, *Al-Mushannaf* (Riyadh: Dār Kunūz Isbiliyā li an-Nasyri wa al-Tawzī’, 2015).
- Muhammad ibnu Ishāq ibnu Khuzaimah, *Shahīḥ Ibnu Khuzaimah*, 3rd edn (Beirut: Al-Maktab Al-Islāmīy, 2003).
- Muhammad Mustofa ’Azami, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Text* (Indiana: American Trust Publication Indianapolis, 1978).
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, 2nd edn (Pakistan: Islamic Research Institute of Islamabad, 1995).
- Schoeler, Gregor, ‘Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction’, in *Hadith: Origins and Developments*, ed. by Harald Motzki (London and New York: Routledge, 2004), pp. 103–7.
- Sulaimān Ibnu Aḥmad al-Ṭabrānīy, *Ad-Du’au Li Ṭabrānīy* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992).

MEMBACA ULANG ASAL USUL HADIS DALAM PERSPEKTIF NARASI

Tindale, Christopher, 'Narratives and the Concept of Argument', in *Narration as Argument*, ed. by Paula Olmos (Switzerland: Springer, 2017), pp. 11–25.

Walter R Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action* (United States of America: University South of Carolina Press, 1987).