

OTENTISITAS ḤADĪTH *MUTAWĀTIR* DALAM TEORI *COMMON LINK* G.H.A. JUYNBOLL

Idri

IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,
idri_idr@yahoo.co.id

Abstract: Almost all Muslims agree that an authentic prophetic tradition (ḥadīth) is that which comes directly from the Prophet. A tradition such as this—like the Qur’ān—is reliable in terms of its chain of narration and message. Hence, it brings legal and moral implication for the Muslims to apply in their daily life. In the science of prophetic tradition, such tradition is called *ḍarūrī*, literally means compulsory in the sense that it necessitates Muslims to comply. Different sort of view however, is being introduced by an orientalist named G.H.A. Juynboll. He comes up with an entirely different view concerning an authentic prophetic tradition both in terms of its category and definition. He reckons that there is no such thing as an authentic prophetic tradition. Every prophetic tradition is vague, and falls therefore under the category of being inauthentic. This paper is interested in dealing critically with this controversial view by giving particular attention to four main issues; the issue of definition, criteria, the number of narrators, and the rationale of a prophetic tradition to be deemed authentic.

Keywords: authentic tradition, definition, criteria, narration.

Pendahuluan

Umat Islam meyakini bahwa ḥadīth telah ada semenjak awal kemunculan Islam¹, di mana tradisi untuk mentransmisikan segala yang dikatakan atau dilakukan Nabi, baik yang terkait dengan kebijakan umum maupun kebijakan khusus dalam wilayah-wilayah privat. Sebagai figur, tentunya Nabi menjadi sentral perhatian baik dalam kapasitasnya sebagai pemimpin, teladan, dan penyampai risalah

¹ Fazlur Rahman, “The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama’ah”, dalam P. K. Hoya (ed.), *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), 150.

Allah yang hampir semua perkataan dan perilakunya berwawasan hukum,² kecuali sebagian yang terkait dengan urusan keduniawian.

Tradisi untuk mengapresiasi segala yang berasal dari Nabi terlihat pada banyaknya sahabat menghadiri majelis Nabi, mendiskusikan, bahkan menelaah secara kritis ḥadīth-ḥadīth yang mereka terima.³ Semenjak Nabi wafat, umat Islam tidak lagi dapat mendengar sabda-sabda serta menyaksikan perbuatan-perbuatan Nabi secara langsung. Tindak tanduk Nabi hanya dapat diketahui melalui informasi para perawi awal yang menyampaikan ḥadīth kepada para sahabat. Sejak itu periwiyatan ḥadīth mengalami berbagai perkembangan serta melibatkan banyak pihak.⁴

Tradisi kritis dalam periwiyatan ḥadīth dilakukan para sahabat untuk menjaga otentisitas ḥadīth Nabi. Mereka, sebagaimana dirintis oleh *al-Khulafā' al-Rāshidīn*, bersikap cermat dan hati-hati dalam menerima suatu riwayat. Ini dikarenakan meriwayatkan ḥadīth Nabi merupakan segmen penting sebagai wujud manifestasi ketaatan kepadanya. Mereka juga melakukan penelitian secara komprehensif terhadap perawi maupun kandungan riwayat itu sendiri dengan melazimkan adanya persaksian dalam proses meriwayatkan ḥadīth.⁵

Sikap berhati-hati dalam periwiyatan ḥadīth juga dilakukan oleh kalangan *tābi'īn* dan generasi-generasi berikutnya. Para ulama ḥadīth berusaha keras untuk mengatasi kekeliruan dan pemalsuan ḥadīth, antara lain dengan cara melakukan validasi ḥadīth, baik dari jalur sanad maupun matan.⁶

Terjadinya kekeliruan dan pemalsuan dalam periwiyatan ḥadīth, meskipun kemudian dapat diantisipasi oleh para ulama, menyebabkan ḥadīth tidak semuanya berada dalam satu kondisi terbaik secara kualitas maupun kuantitas periwiyatannya. Jika dikomparasikan dengan ayat-ayat al-Qur'ân yang mempunyai satu kategori dilihat dari segi turunnya wahyu, yakni *qaṭ'ī al-wurūd* (kepastian datangnya dari Allah), maka lain halnya dengan ḥadīth yang mempunyai dua kategori: *ẓannī al-wurūd* (ketidakpastian datangnya dari Nabi) dan *qaṭ'ī al-wurūd*.

² Muḥammad 'Ajjāj al-Khâṭib, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1997), 15-16.

³ Ibid., 57-59.

⁴ Ṣalâḥ al-Dīn b. Aḥmad al-Adabî, *Manhaj Naqd al-Matn 'ind 'Ulamâ' al-Ḥadīth al-Nabawî* (Beirut: Dâr al-'Aflâq al-Jadīdah, 2007), 47.

⁵ Ibid., 48-51.

⁶ Ibid., 57-60.

Ḥadīth yang *ẓanni al-wurūd* adalah ḥadīth *āḥād*, yaitu ḥadīth yang hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang saja, sehingga tidak memenuhi salah satu dari kriteria ḥadīth mutawâtir”.⁷ Karena sifatnya yang demikian, maka ḥadīth *āḥād* ada yang *sahīh*, *ḥasan*, *ḍa’if*, dan *maḍḍū’*. Ḥadīth yang berkualitas *qaṭ’ī al-wurūd* adalah ḥadīth mutawâtir, suatu ḥadīth yang diriwayatkan oleh banyak perawi yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka bersepakat untuk berdusta tentang riwayat ḥadīth.⁸ Ḥadīth kategori ini berkualitas sahih dan dipastikan datangnya dari Nabi. Dengan demikian, menurut ulama ḥadīth, ḥadīth mutawâtir tidak diragukan otentisitasnya sehingga berstatus seperti al-Qur’ân yang sama-sama *qaṭ’ī al-wurūd*. Keotentikan ḥadīth mutawâtir bersifat *darūrī*, yaitu sesuatu yang meyakinkan yang mengharuskan Muslim mempercayai secara absolut,⁹ dan karenanya wajib diamalkan.¹⁰

Konsepsi dan pendapat para ulama tersebut mendapat kritik dari G.H.A. Juynboll (l. 1935), seorang orientalis kelahiran Leiden, Belanda pada 1935 M. Melalui teori *common link*, Juynboll mencoba menawarkan gagasan baru tentang kriteria kesejarahan sebuah ḥadīth mutawâtir. Melalui beragam karya tulisnya, baik buku maupun artikel, ia menganalisis keberadaan ḥadīth Nabi termasuk ḥadīth *mutawâtir* dengan basis argumentasi yang tampaknya kontraproduktif dengan pendapat para ulama ḥadīth.

G.H.A. Juynboll dan Teori *Common Link*

Pada dasarnya *common link* adalah sebuah teori yang dipersiapkan untuk menyoroṭi otentisitas sumber ḥadīth melalui perspektif sejarah. Juynboll berangkat pada asumsi-asumsi dasar yang sudah dikembangkan oleh beberapa orientalis terdahulu. Para orientalis mengkaji ḥadīth berdasar pada pendekatan kesejarahan dengan kesimpulan dan teori yang relatif berbeda dengan konsepsi yang berkembang di kalangan ulama ḥadīth. Di antara orientalis tersebut ada nama-nama seperti Ignaz Goldziher (1850-1921 M.), Joseph Schacht (1902-1969 M.), G.H.A. Juynboll, Harald Motzki, Michael Cook, dan lain sebagainya.

⁷ Muḥammad ‘Ajjâj al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dâr al-Fikr, 1999), 302.

⁸ Maḥmūd al-Ṭaḥḥân, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth* (Beirūt: Dâr al-Fikr, 2005), 19.

⁹Ibid., 20.

¹⁰ al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 301.

Orientalis yang namanya sering dikaitkan dengan teori *common link* adalah Gautier H.A. Juynboll (l. 1935). Semenjak tahun 1965 hingga sekarang, ia serius mengabdikan dirinya untuk mengkaji keilmuan ḥadīth dengan segala spesifikasinya. Hasil-hasil temuannya tersebar dalam beberapa buku dan jurnal internasional, seperti *Islamic Law and Society*, *Arabica*, *Der Islam*, *Bibliotheca Orientalis*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, *Wiener Zeitschrift Fur die Kunde Des Morgenlandes*, *al-Qantara Revista de Estudios 'Arabes*, *Le Museon*, dan sebagainya. Kepakarannya di bidang ḥadīth, menurut P.S. van Koningsveld, telah memperoleh pengakuan internasional.¹¹

Meskipun teori *common link* sering dikaitkan dengannya, Juynboll bukanlah pencipta dan penemu teori tersebut. Ia mengakui dirinya hanya mengoptimalkan teori *common link* yang diciptakan oleh Joseph Schacht dalam buku *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*.¹² Hanya saja, karena Schacht dinilai gagal memberikan elaborasi yang cukup memadai, maka melalui “tangan dingin” Juynboll teori ini kemudian mendapatkan signifikansi secara konseptual.¹³

Melalui karya-karyanya, Juynboll mengupas tuntas tentang teori *common link*, seperti dalam buku-buku yang ditulisnya: *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982), *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), dan *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth* (Brookfield VT USA: Ashgate, 1996). Demikian pula dalam artikel-artikel yang diterbitkan dalam beberapa jurnal, seperti “An Excursus on the Ahl as-Sunna in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft”, Vol. 4 (*Der Islam*, 1998), “Some New Ideas on the Development of Sunna as Technical Terms in Early Islam” (dalam *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. X, 1987), “The Role of Mu‘ammarun in the Early Development of Isnād” (dalam *Wiener Zeitschrift Fur die Kunde Des Morgenlandes*, Vol. 81, Austria, 1991), “Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the

¹¹ P.S. van Koningsveld, “Kajian Islam di Belanda sesudah Perang Dunia II”, dalam Burhanudin Daya dan Herman Lonard Beck, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1992), 152.

¹² G.H.A. Juynboll, “Some Notes on Islam First *Fuqaha* Distilled from Early *Hadith* Literature”, *Arabica*, Vol. 39 (1992), 292-293.

¹³ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 207.

Basis of Several Women Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature” (dalam *al-Qantara*, Vol. 10 Madrid, 1991), “Some Notes on Islam’s First Fuqaha Distilled from Early Ḥadīth Literature” (dalam *Arabica*, Vol. 39, 1992), “New Perspectives in the Study of Early Islamic Jurisprudence” (dalam *Bibliotheca Orientalis*, Vol. 49, 1992), “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 8, No. 3, (2001). Kajian ini juga dapat dirujuk dalam tulisan Juynboll dalam *Encyclopedia of Islam New Edition* (Leiden: E.J. Brill, 1993, 1995, 1997) khususnya Vol. 7, 8, dan 9. Dalam tulisan-tulisan tersebut, Juynboll menjelaskan teori, asumsi dasar, istilah teknis, dan prosedur teori *common link* dalam penentuan otentisitas sebuah ḥadīth.

Common link yang berarti kaitan bersama, adalah istilah untuk seorang perawi ḥadīth yang mendengar suatu ḥadīth dari seorang yang otoritatif (berwenang), lalu ia menyandarkannya kepada sejumlah murid, dari si murid kemudian disiarkan ke beberapa murid yang lain. Perawi tersebut masuk dalam matarantai perawi pertama yang meneruskan jalur periwayatan ḥadīth kepada lebih dari satu muridnya.¹⁴ Jadi, *common link* adalah (satu) perawi awal ḥadīth yang kemudian menyebarkan ḥadīth sehingga ḥadīth tersebut akhirnya diriwayatkan oleh banyak orang dalam berbagai tingkatan (*tabaqah*) *isnād*-nya. Perawi yang menjadi *common link* biasanya berasal dari kalangan *tābi’īn* (generasi kedua dalam periwayatan ḥadīth) atau *tābi’ al-tābi’īn* (generasi ketiga dalam periwayatan ḥadīth).¹⁵

Dilihat dari dasar argumentasinya, teori *common link* berangkat dari asumsi dasar bahwa semakin banyak garis periwayatan, maka semakin

¹⁴ G.H.A. Juynboll, “Some *Isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman Demeaning Sayings from *Hadīth* Literature”, dalam W.A.I. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (eds.), *Beberapa Kajian Islam dan Indonesia*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1990), 295-296.

¹⁵ *Common link* (kaitan bersama) dalam *isnād* ḥadīth sering terjadi di kalangan *tābi’īn* dan *tābi’ al-tābi’īn*. Jarang sekali sahabat atau Nabi menjadi kaitan bersama suatu ḥadīth. Karena itu, ḥadīth Nabi secara historis tidak berasal dari Nabi atau sahabat, tapi dari *tābi’īn* atau *tābi’ al-tābi’īn*. Ini memperkuat ide Juynboll tentang kronologi ḥadīth bahwa ḥadīth yang berakhir pada *tābi’īn* lebih tua dari pada ḥadīth yang berakhir pada sahabat dan pada gilirannya ḥadīth yang berakhir pada sahabat lebih tua dari pada ḥadīth yang berakhir pada Nabi. Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesenjangan Hadis Nabi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 4.

besar klaim otentisitas ḥadīth secara historis.¹⁶ Sebaliknya, jika suatu ḥadīth diriwayatkan dari Nabi melalui seseorang (sahabat) kepada *tābi'īn* dan kemudian kepada *tābi' al-tābi'īn* yang pada akhirnya sampai pada *common link*, dan setelah itu jalur *isnād* bercabang ke luar, maka kesejarahan jalur tunggal itu tidak dapat dipertahankan.¹⁷ Dengan kata lain, suatu ḥadīth yang diriwayatkan oleh banyak perawi melalui banyak jalur *isnād* itu dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya secara historis, berbeda dengan ḥadīth yang hanya diriwayatkan oleh satu orang sebagai *common link*, meskipun pada jalur *isnād* berikutnya diriwayatkan oleh banyak perawi, maka keberadaan ḥadīth tersebut diragukan kebenarannya. Idealnya, menurut Juynboll, seharusnya bercabangnya *isnād* itu dimulai semenjak generasi awal dari perawi ḥadīth,¹⁸ akan tetapi, faktanya, sebagian besar jalur *isnād* baru mulai bercabang pada generasi kedua atau ketiga sesudah Nabi.¹⁹

Juynboll menyatakan ketika ḥadīth banyak diriwayatkan secara perseorangan,²⁰ maka otentisitasnya sulit dibenarkan. Ḥadīth-ḥadīth itu adalah kemungkinan diproduksi sendiri oleh perawi (yang disebutnya sebagai *common link*) yang kemudian disandarkan kepada generasi otoritatif sebelumnya hingga sampai kepada Nabi. Ḥadīth-ḥadīth tersebut selanjutnya disampaikan kepada generasi berikutnya dalam jumlah periwayatan yang banyak pada tiap tingkatan *isnād*-nya. Karena itu, hampir seluruh ḥadīth adalah palsu, dibuat oleh para perawi yang terlibat sebagai *common link* yang berasal dari generasi *tābi'īn* dan *tābi' al-tābi'īn*, atau bahkan generasi berikutnya.

Sebagaimana dijelaskan di atas, teori *common link* dikembangkan oleh Juynboll dari gagasan Joseph Schacht. Dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Schacht menyatakan bahwa sistem *isnād* pada mulanya muncul dalam bentuk yang sangat sederhana, kemudian mencapai tingkat kesempurnaannya pada paruh kedua abad ketiga Hijriah.²¹ Sebagaimana dikutip oleh Mustafa Azami, Schacht

¹⁶ G.H.A. Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in Its Use of *Isnāds*", *Lemosion*, Vol.107 (1994), 153.

¹⁷ G.H.A. Juynboll, "Some *Isnād*-Analytical Methods", 296-297.

¹⁸ *Ibid.*, 297.

¹⁹ *Ibid.*, 296-297.

²⁰ Dalam istilah ulama ḥadīth, ḥadīth yang diriwayatkan oleh perorangan disebut dengan ḥadīth *āḥād*. Kebanyakan ḥadīth Nabi memang diriwayatkan secara *āḥād*, hanya sedikit yang diriwayatkan secara *mutawātir*.

²¹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 2002), 163.

menyatakan bahwa *isnād* merupakan hasil rekayasa ulama abad kedua Hijriah dalam menyandarkan sebuah ḥadīth kepada tokoh-tokoh terdahulu hingga akhirnya sampai kepada Nabi untuk mencari legitimasi yang kuat eksistensi sebuah ḥadīth.²²

Teori tersebut berawal dari pemahaman Schacht terhadap perkembangan ḥadīth sejalan dengan perkembangan hukum Islam. Menurutnya, hukum Islam baru dikenal sejak pengangkatan para hakim pada masa Dinasti Umayyah. Sekitar akhir abad pertama Hijriah, pengangkatan para hakim ditujukan kepada para *fuqahā'* yang jumlahnya kian bertambah sehingga akhirnya menjadi aliran fiqh klasik (*the ancient school of law*). Untuk memperoleh legitimasi yang kuat terhadap putusan hukum yang diambil, maka para hakim menyandarkan putusan-putusan itu kepada tokoh-tokoh yang sebelumnya dipandang mempunyai otoritas. Penyandaran ini tidak hanya sampai kepada generasi di atas mereka, tetapi sampai kepada para sahabat dan akhirnya kepada Nabi. Tindakan ini melahirkan kelompok oposisi yang terdiri dari para ahli ḥadīth.²³

Para ahli ḥadīth kemudian mempunyai pemikiran bahwa ḥadīth-ḥadīth formal yang berasal dari Nabi harus mampu menggantikan hasil-hasil putusan perkara yang sudah memasyarakat. Oleh karena itu, mereka membuat pernyataan-pernyataan yang diklaim sebagai laporan dari para saksi (perawi), baik yang mendengar ataupun yang melihat perkataan atau perbuatan Nabi yang kemudian diriwayatkan secara lisan dengan disertai *isnād muttasil* dan terpercaya.²⁴ Proses penyandaran ke belakang seperti inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *projecting back* atau *backward projection* (proyeksi ke belakang). Berdasar pemahaman seperti inilah kemudian Schacht berkesimpulan bahwa baik kelompok fiqh klasik maupun kelompok ahli ḥadīth sama-sama memalsukan ḥadīth. Oleh karenanya tidak ada ḥadīth yang benar-benar berasal dari Nabi, yang ada hanya produk ḥadīth yang terlahir dari persaingan antara para ulama tersebut.²⁵ Schacht memberikan contoh, orang-orang Kufah seringkali mengaitkan teori-teori hukum mereka kepada Ibrâhîm al-Nakhâ'î dan hal ini diikuti pula oleh orang-orang Madinah. Proses pengembalian pendapat

²² Muhammad Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyad: King Saud University, 1995), 232-233.

²³ Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 214-215.

²⁴ Joseph Schacht, *An Introduction of Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 34.

²⁵ *Ibid.*, 16-30.

kepada tokoh-tokoh di masa lampau ini kemudian berlanjut kepada tokoh-tokoh yang lebih klasik di kalangan sahabat, seperti Ibn Mas‘ûd, dan pada akhirnya kepada Nabi sendiri.²⁶

Dengan demikian, baik Schacht maupun Juynboll sampai pada pemahaman bahwa ḥadīth-ḥadīth Nabi adalah palsu. Perbedaannya, jika Schacht secara meyakinkan menyatakan bahwa seluruh ḥadīth, terutama ḥadīth-ḥadīth hukum, adalah hasil rekayasa para ulama abad kedua Hijriah, maka Juynboll melihat dari sisi kemungkinan terjadinya *common link* para perawi tunggal yang menyebabkan ḥadīth yang disampaikannya dinilai sebagai ḥadīth yang tidak berasal dari Nabi, melainkan rekayasa riwayatnya sendiri. Pada sisi yang lain, Juynboll mengidealisir adanya periwayatan ḥadīth yang mayoritas jalur *isnād*-nya menunjukkan jalur-jalur periwayatan yang banyak sejak dari Nabi sampai pada para kolektor (*mukharrij*) ḥadīth. Sepintas, Juynboll mengidealisir keberadaan ḥadīth *mutawâtir* dalam periwayatan ḥadīth, sebagaimana dikemukakan oleh para ulama ḥadīth.

Perspektif Ulama Ḥadīth tentang Ḥadīth Mutawâtir

Secara garis besar para ulama ḥadīth mengkategorisir ḥadīth dari segi kuantitasnya menjadi dua, yaitu ḥadīth *âḥâd* dan ḥadīth *mutawâtir*. Ḥadīth *âḥâd* adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh satu orang saja,²⁷ ḥadīth yang dalam satu atau lebih tingkatan (*tabaqah*) sanadnya hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang saja sehingga tidak memenuhi prasyarat sebagai ḥadīth *mutawâtir*.²⁸ Ḥadīth kategori ini, menurut Muḥammad Sa‘îd Ramaḍân al-Bûṭî, sebagian *isnād*-nya sahih dan bersambung hingga sampai kepada Nabi, tetapi bersifat mungkin (*ẓannî*) dan tidak sampai pada kepastian (*qaṭ‘î*).²⁹ Ḥadīth *âḥâd* berbeda dengan ḥadīth *mutawâtir* dari segi kuantitas periwayatannya dan dari segi *wurûd*-nya berstatus *ẓannî* bukan *qaṭ‘î*.

Sedangkan ḥadīth *mutawâtir* diriwayatkan oleh banyak perawi yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka bersepakat untuk berdusta tentang ḥadīth yang mereka riwayatkan.³⁰ Muḥammad ‘Ajjâj al-Khâṭib memberikan prasyarat, untuk menentukan kemutawatiran sebuah

²⁶ Ibid., 31-33.

²⁷ al-Ṭaḥḥân, *Taysîr*, 20.

²⁸ al-Khâṭib, *Uṣûl al-Ḥadīth*, 302.

²⁹ Muḥammad Sa‘îd Ramaḍân al-Bûṭî, *Mabâḥiṭh al-Kitâb wa al-Sunnah* (Damaskus: Mahfûzah li al-Jâmi‘ah, 2008), 17.

³⁰ al-Ṭaḥḥân, *Taysîr*, 19.

ḥadīth, juga harus diriwayatkan dari sejumlah perawi dengan jumlah yang sepadan semenjak *isnâd* pertama sampai terakhir dan jumlah itu tidak berkurang pada setiap tingkatan *isnâd*-nya.³¹ Senada dengan itu, Muḥammad Abû Shuhbah dalam *al-Wâsîṭ fî 'Ulûm wa Muṣṭalah al-Ḥadīth* menyatakan bahwa ḥadīth *mutawâtir* diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang menurut nalar dan adat kebiasaan mustahil mereka sepakat berdusta yang juga diriwayatkan dari sejumlah perawi dengan jumlah yang sepadan semenjak *isnâd* pertama sampai terakhir dengan syarat jumlah itu tidak berkurang pada setiap tingkatan *isnâd*-nya dan sandaran beritanya berdasarkan sesuatu yang dapat diindera seperti disaksikan, didengar, ataupun pembuktian lainnya.³²

Untuk membedakan antara ḥadīth *mutawâtir* dan yang bukan, para ulama membuat kategorinya, antara lain: *pertama*, ḥadīth itu diriwayatkan oleh perawi yang banyak; *kedua*, mustahil secara logika atau adat mereka sepakat berdusta; *ketiga*, jumlah banyak itu terjadi pada setiap lapisan *isnâd*; dan *keempat*, sandaran berita berdasar pada indera. Kriteria-kriteria ini dimaksudkan untuk menunjukkan validitas dan reliabilitas ḥadīth *mutawâtir* sehingga kebenarannya secara historis tidak diragukan.

Di samping itu, para ulama ḥadīth juga membagi ḥadīth *mutawâtir* menjadi dua, yaitu *mutawâtir lafẓî* dan *mutawâtir ma'navî*. Ḥadīth *mutawâtir lafẓî* baik lafaz maupun maknanya bersifat *mutawâtir*,³³ diriwayatkan oleh banyak perawi semenjak awal sampai akhir *isnâd* dengan memakai redaksi yang sama.³⁴ Menurut al-Khâṭib, ḥadīth *mutawâtir lafẓî* diriwayatkan secara lafaz dari banyak orang yang

³¹ al-Khâṭib, *Uṣṣûl al-Ḥadīth*, 301.

³² Sebagai perbandingan Nûr al-Dîn 'Itr, dalam *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadīth al-Nabawî*, menyatakan bahwa ḥadīth *mutawâtir* diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta, sejak awal sampai akhir *isnâd*. Ḥadīth yang diriwayatkan itu didasarkan pada pengamatan inderawi. Menurut Subḥî al-Ṣâliḥ, ḥadīth *mutawâtir* berkualitas sahih, diriwayatkan sejumlah perawi yang menurut akal sehat dan adat kebiasaan mustahil mereka sepakat berdusta, diriwayatkan dari banyak perawi pada awal, tengah, dan akhir *isnâd*-nya. Lihat Muḥammad Abû Shuhbah, *al-Wâsîṭ fî 'Ulûm wa Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Kairo: Dâr al-Fikr, 2006), 189; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadīth al-Nabawî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007), 70; Subḥî al-Ṣâliḥ, *'Ulûm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 2003), 146.

³³ Ibid., 20.

³⁴ Muḥammad al-Sabbâgh, *al-Ḥadīth al-Nabawî* (Riyâḍ: Manṣûrât al-Maktab al-Islâmî, 1992), 166; juga al-Khâṭib, *Uṣṣûl al-Ḥadīth*, 301.

mustahil mereka sepakat untuk berdusta dari awal hingga akhir sanad.³⁵ Sedangkan ḥadīth *mutawâtir ma'navî* hanya maknanya saja yang *mutawâtir* bukan lafaznya.³⁶ Dengan kata lain, ḥadīth *mutawâtir ma'navî* adalah ḥadīth yang periwayatannya disepakati maknanya, akan tetapi lafaznya tidak.³⁷ Ḥadīth *mutawâtir* kategori ini disepakati proses transmisinya secara maknawi, walaupun redaksinya berbeda-beda. Menurut Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr al-Suyûṭî dalam *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*, ḥadīth *mutawâtir ma'navî* adalah ḥadīth yang dinukilkan oleh banyak orang yang menurut adat mustahil mereka bersepakat untuk berdusta atas kejadian yang berbeda-beda tetapi bertemu pada titik persamaan.³⁸

Para ulama berbeda pendapat tentang keberadaan ḥadīth *mutawâtir*, terutama kategori *lafẓî*. Berhubung ḥadīth ini mensyaratkan bahwa dari segi *isnâd* harus ada banyak perawi yang meriwayatkannya semenjak awal sampai akhir *isnâd* dan kesamaan redaksi pada matannya, maka tidak banyak ḥadīth yang diriwayatkan dengan cara ini. Dari hasil penelitian para ulama, mereka sampai pada kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, Ibn Ḥibbân dan al-Khâzimî berkesimpulan bahwa tidak ada ḥadīth *mutawâtir lafẓî*. *Kedua*, Ibn al-Ṣalâḥ dan al-Nawawî menyimpulkan bahwa jumlah ḥadīth *mutawâtir lafẓî* sangat sedikit sehingga sukar dikemukakan contohnya selain ḥadīth tentang ancaman Rasulullah terhadap orang yang mendustakan sabdanya dengan siksa neraka serta beberapa ḥadīth lainnya. *Ketiga*, kesimpulan Ibn Ḥajar al-'Asqalânî adalah bahwa ḥadīth *mutawâtir lafẓî* memang sedikit tetapi bukan sangat sedikit apalagi tidak ada. Pendapat bahwa ḥadīth *mutawâtir* sedikit sekali, atau tidak ada, terjadi karena kurangnya pengetahuan tentang keadaan para perawi serta sifat-sifatnya yang menghendaki bahwa mereka itu tidak mungkin mufakat untuk berdusta.³⁹

³⁶ al-Ṭaḥḥân, *Taysîr*, 20.

³⁷ al-Khâṭib, *Uṣûl al-Ḥadīth*, 301.

³⁸ Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*, Vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), 180.

³⁹ al-Ṣâlih, *Ulûm al-Ḥadīth*, 146-148; al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî*, 176-177; Maḥmûd Abû Rayyah, *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muḥammadîyah aw Difa' 'an al-Ḥadīth* (Beirût: Mu'assasat al-'Alâm li al-Maṭbû'ât, 2005), 276-278.

Di antara dasar argumentasi tentang adanya ḥadīth *mutawâtir lafẓī* adalah kitab-kitab yang sudah masyhur bahwa riwayat ḥadīth dari berbagai jalur sanad yang menurut adat dan nalar mustahil mereka terjadi kesepakatan dusta tentunya memberikan kontribusi keilmuan. Contoh ḥadīth *mutawâtir lafẓī* adalah:

من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

Barangsiapa berdusta atas namaku, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka.

Ḥadīth ini diriwayatkan oleh lebih dari tujuh puluh sahabat Nabi, demikian seterusnya pada tiap *ṭabaqah* sanadnya diriwayatkan oleh banyak perawi.⁴⁰

Sedangkan ḥadīth *mutawâtir ma'nawī* jumlahnya lebih banyak karena tidak mensyaratkan kesamaan redaksi *matan* ḥadīth, tetapi cukup makna ḥadīth-ḥadīth itu sama, yang diriwayatkan oleh banyak orang pada tiap generasi perawi sampai kolektor ḥadīth. Contoh ḥadīth *mutawâtir ma'nawī* adalah ḥadīth-ḥadīth tentang mengangkat tangan ketika berdoa yang diriwayatkan dalam lebih dari seratus ḥadīth, meskipun redaksi ḥadīth berlainan tetapi isinya sama.⁴¹ Demikian pula, ḥadīth tentang *ru'yab*, bilangan rakaat dalam salat, membaca al-Qur'ân dengan *jahr* (keras) pada waktu salat Maghrib, Isya', dan Subuh, tawaf di Bayt al-Allah, melempar jumrah, melakukan *sa'ī* antara Safa dan Marwah, dan manasik haji lainnya. Ada beberapa literatur yang sengaja mengoleksi ḥadīth-ḥadīth *mutawâtir*, di antaranya *al-Aẓḥâr al-Mutanâthirah fî al-Akbbâr al-Mutawâtirah* yang disusun berdasarkan bab-bab tertentu, Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dalam *Qatf al-Aẓḥâr*, dan *Nazm al-Mutanâthir min al-Ḥadīth al-Mutawâtir* karya Muḥammad Ibn Ja'far al-Kattânî.⁴²

Para ahli ḥadīth menggaransi bahwa ke-*mutawâtir*-an suatu ḥadīth karena ia bersumber dari Nabi. Eksistensi perawinya tidak lagi perlu diperdebatkan.⁴³ Menurut Ibn Taymīyah, seseorang yang telah meyakini ke-*mutawâtir*-an suatu ḥadīth, wajib mempercayai kebenarannya dan mengaplikasikan sesuai dengan kandungannya. Sedangkan seseorang yang belum mengetahui status sebuah ḥadīth

⁴⁰ al-Ṭaḥḥân, *Taysīr*, 20.

⁴¹ al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 301; Aḥmad 'Umar Hâshim, *Qawâ'id Uṣūl al-Ḥadīth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 2009), 145.

⁴² al-Ṭaḥḥân, *Taysīr*, 20.

⁴³ al-Ṣâlih, *Ulûm al-Ḥadīth*, 150-151.

hendaklah mengikuti dan menyerahkan sepenuhnya kepada seseorang yang sudah menyepakati ke-*mutawâtir*-an ḥadîth tersebut.⁴⁴

Analisa Kritis terhadap Teori *Common Link*

Teori *common link* ala Juynboll bukan tanpa cela. Setidaknya ada beberapa hal yang menjadi kelemahan teori tersebut, antara lain:

1. Aspek Definitif Ḥadîth *Mutawâtir*

Bagi Juynboll, definisi ḥadîth *mutawâtir* selama ini masih problematis karena perumusannya mengalami berbagai perubahan yang tidak sederhana. Definisi itu terkadang dapat diterapkan untuk ḥadîth tertentu dan dalam konteks tertentu, namun tidak dapat diterapkan sama sekali untuk ḥadîth-ḥadîth yang lain.⁴⁵

Juynboll hendak membuktikan pernyataannya melalui fakta sejarah bahwa kemunculan istilah *mutawâtir* sebagai istilah teknis dalam ilmu ḥadîth memerlukan waktu yang cukup lama. Ini terbukti, dalam buku-buku awal tentang ilmu ḥadîth, seperti karya al-Ramâhurmuzî (w. 360 H./971 M.) dan al-Ḥâkim al-Naysâbûrî (w. 405 H./1014 M.), istilah tersebut belum dipergunakan, walaupun sudah terdapat istilah tersebut. Pada masa Ibn al-Ṣâlah (w. 643 H./1245 M.), konsep *mutawâtir* dikaji lebih terperinci dan mulai dibagi ke dalam dua kategori: *mutawâtir lafẓî* dan *mutawâtir ma'nawî*. Baru kemudian, pada masa Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H./1449 M.), definisi tersebut menjadi sempurna sehingga tidak lagi *ambigu* serta memungkinkan dijamin kesejarahan dan keaslian ḥadîth. Di sisi lain, para ahli ḥadîth juga terlihat berbeda-beda dalam menentukan berapa banyak jumlah perawi ḥadîth untuk ḥadîth *mutawâtir*, dari empat, lima, hingga ratusan periwayat.⁴⁶

Sepintas pernyataan Juynboll itu dapat diterima dengan merujuk pada bukti historis berupa karya-karya ulama ḥadîth sejak abad keempat hingga kesembilan hijriah dan seterusnya. Hanya saja, jika dikaji secara seksama, asumsi Juynboll tersebut dapat ditanggapi sebagai berikut: *pertama*, perubahan dan bahkan perbedaan definisi dalam suatu konsep keilmuan merupakan tabiat ilmu pengetahuan yang harus terus berkembang dan berevolusi. Sebagai contoh, definisi

⁴⁴ Ibn Taymîyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Vol. 18 (Mekkah: Maktabah Islâmîyah, 2007), 51; al-Ṭahhân, *Taysîr*, 20; dan al-Khâṭib, *Uṣûl al-Ḥadîth*, 301.

⁴⁵ G.H.A. Juynboll, "(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadîth Science", *Islamic Law and Society*, Vol. 8 (2001), 326.

⁴⁶ *Ibid.*, 327 dan 344.

tentang hukum, keadilan, hak asasi, dan sebagainya selalu disampaikan berbeda di antara para ilmuwan sesuai dengan perspektif yang dibangun.

Kedua, kalau dikatakan bahwa definisi ḥadīth *mutawâtir* yang hanya diterapkan pada momen-momen tertentu adalah sesuatu yang wajar. Karena tidak semua ḥadīth memenuhi kriteria yang diharapkan, seperti pada ḥadīth *âḥâd*. Karena itu, konsep *mutawâtir* tidak dikembangkan secara *random* dan definisinya juga tidak mengandung ambiguitas.

Ketiga, jika dikatakan bahwa istilah *mutawâtir* sering digunakan secara longgar atau bahkan secara salah, Juynboll tidak membuktikan siapa dan dalam kasus apa. Jika kemudian yang dimaksudkan adalah merujuk kepada asumsi bahwa keberadaan ḥadīth *mutawâtir* tidak memerlukan pengujian terhadap para perawinya dan harus diterima sebagai amalan,⁴⁷ hal itu mungkin masih bisa dibenarkan. Akan tetapi, tampaknya bukan itu yang dimaksudkannya. Ia hendak menyatakan bahwa secara umum, konsep *mutawâtir* telah diaplikasikan secara longgar atau bahkan salah dalam penelitian ḥadīth sehingga kebenarannya diragukan. Jika kita menengok fakta historis serta bukti-bukti ḥadīth *mutawâtir*, maka kita akan mengetahui bahwa justru para ulama ḥadīth sudah sedemikian ketat menyeleksi kriteria ḥadīth *mutawâtir*, sehingga secara kuantitas keberadaan ḥadīth kategori ini lebih sedikit bila dibanding dengan jumlah ḥadīth *âḥâd*. Sejauh ini belum ditemukan bukti historis yang menunjukkan bahwa para ulama ḥadīth telah menggunakan konsep *mutawâtir* secara longgar dan salah tersebut.

Keempat, bukti historis yang diajukan Juynboll terhadap konsep *mutawâtir* yang masih menyisakan problem masih bisa dikritik kembali. Jika dinyatakan bahwa dalam buku-buku awal tentang ilmu ḥadīth, seperti karya al-Ramâhurmuzî dalam *al-Muḥaddith al-Fâsil bayn al-Râwî wa al-Wâ'î* dan al-Ḥâkim al-Naysâbûrî dalam *Ma'rifat 'Ulûm al-Ḥadīth*, istilah tersebut belum dipakai walaupun sebenarnya sudah ada kajian tentang konsep ke-*mutawâtir*-an sebuah ḥadīth. Pada masa belakangan pun tidak sedikit kitab-kitab ilmu ḥadīth yang membahas konsep *mutawâtir*. Justru konsep ini, menurut al-Khâṭib, lebih banyak diulas dalam keilmuan *Uṣûl al-Fiqh* dari pada keilmuan ḥadīth, karena pada saat itu kajian tentang ḥadīth *mutawâtir* tidak diorientasikan pada

⁴⁷ al-Ṭaḥḥân, *Taysîr*, 20; al-Khâṭib, *Uṣûl al-Ḥadīth*, 301.

pembahasan tentang keberadaan, kualitas dan kapasitas intelektual para perawinya, tetapi lebih diorientasikan pada pengamalan.⁴⁸

Kelima, jika dinyatakan bahwa kesempurnaan definisi ḥadīth *mutawâtir* itu baru terjadi pada masa Ibn Hajar al-‘Asqalânî, maka hal itu dapat dianalisis sebagai berikut: a). Ilmu pengetahuan yang selalu berkembang menuju kesempurnaan. Pada masa Nabi, misalnya, ilmu ḥadīth belum ada, kemudian muncul dalam bentuk yang sederhana pada kemudian berkembang hingga mencapai kesempurnaan setelah melewati tahap dialektis di kalangan para ulama ḥadīth dari masa ke masa. b). Perubahan definisi ḥadīth *mutawâtir* sehingga tidak kabur merupakan prestasi akademik Ibn Hajar al-‘Asqalânî yang perlu diapresiasi sebagai wujud penyempurnaan disiplin keilmuan studi ḥadīth.

2. Analisis Kriteria Ḥadīth *Mutawâtir*

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, untuk membedakan antara ḥadīth *mutawâtir* dengan ḥadīth yang lain, para ulama membuat kriteria-kriterianya, antara lain: a). ḥadīth diriwayatkan oleh banyak perawi; b). tidak ada kesepakatan naluriah untuk berdusta; c). jumlah massal itu terjadi pada setiap lapisan *isnâd*; dan d) validasi berita ḥadīth secara inderawi. Kriteria-kriteria ini dimaksudkan untuk menunjukkan validitas dan reliabilitas ḥadīth *mutawâtir* sehingga kebenarannya, secara historis, tidak diragukan.

Menurut Juynboll, kriteria-kriteria ḥadīth *mutawâtir* tersebut sebenarnya tidak berguna. Satu-satunya kriteria yang dapat diterapkan pada berbagai periwayatan ḥadīth *mutawâtir* adalah kriteria mengenai syarat bagi jumlah para perawi yang berbeda pada tingkatan (*ṭabaqah*) tertua, yaitu sejumlah sahabat Nabi dikatakan meriwayatkan satu matan ḥadīth yang sama dari Nabi atau melaporkan satu kejadian yang sama mengenai kehidupannya. Hanya saja, pada *ṭabaqah* berikutnya, jumlah yang menjadi syarat ini tidak dapat dipenuhi.⁴⁹ Selanjutnya, Juynboll menyatakan bahwa kriteria ḥadīth *mutawâtir* tersebut hanya dapat diterapkan pada periwayatan secara massal dengan cara yang tidak berstandar. Ḥadīth *mutawâtir lafẓî* yang periwayatannya harus menggunakan redaksi yang sama dengan jumlah perawi yang banyak pada tiap *ṭabaqah*-nya, merupakan kriteria historiografis yang tidak

⁴⁸ al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 302; Zayn al-Dīn ‘Abd. al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-‘Irâqî, *al-Taqyîd wa al-‘Idâh* (Beirût: Muassasah al-Kutub al-Thaqâfiyah, 1996), 249.

⁴⁹ G.H.A. Juynboll, “(Re) Appraisal of Some Technical Terms”, 329.

pernah dapat diterapkan.⁵⁰ Di sisi lain, ḥadīth *mutawâtir ma'navī* hanya terjadi pada sejumlah ḥadīth yang terbatas dan dengan kriteria yang tidak mempunyai standar dan tidak terstruktur secara sistemik.⁵¹

Kritik Juynboll terhadap keempat kriteria ḥadīth *mutawâtir* dengan mengakui satu kriteria saja, yaitu banyaknya jumlah perawi pada tiap-tiap *ṭabaqah isnād*, dan mengesampingkan kriteria-kriteria lainnya yang dapat dikritisi sebagai berikut: a). Antar-kriteria bisa saling menguatkan, dalam arti banyaknya jumlah perawi dalam *isnād* menyebabkan para perawi ḥadīth itu baik secara nalar maupun adat istiadat, tidak mungkin melakukan kesepakatan untuk berdusta atau memalsukan ḥadīth itu. Jika banyaknya jumlah perawi hanya terjadi pada satu atau beberapa generasi, tapi tidak pada generasi lain dalam *isnād*, maka kepastian mustahil mereka bersepakat berdusta itu masih dipertanyakan. Demikian pula, proses transmisi informasi harus divalidasi secara inderawi agar dapat dibuktikan kebenarannya; b). pernyataan Juynboll bahwa kriteria ḥadīth *mutawâtir* hanya dapat diterapkan pada periwayatan massal dengan cara yang tidak berstandar layak dipertanyakan pula, sebab cara pengukuran ke-*mutawâtir*-an suatu ḥadīth yang didasarkan pada keempat kriteria di atas dengan sendirinya menunjukkan bahwa ḥadīth *mutawâtir* dapat diukur berdasarkan pada kriteria yang standar. Memang, terdapat kecenderungan oleh sebagian ulama yang memasukkan kajian tentang ḥadīth *mutawâtir* dalam keilmuan *Uṣūl al-Fiqh* daripada ilmu ḥadīth, karena ia bukan bagian dari pengkajian ilmu *isnād* yang menjelaskan tentang sahih tidaknya suatu ḥadīth.⁵² Kecenderungan ini muncul karena dengan jumlah perawi massal pada tiap *ṭabaqah isnād* tidak diperlukan penilaian terhadap kualitas dan kapasitas intelektual mereka, sebab dengan jumlah yang banyak itu, berita yang disampaikan dipastikan akurasinya. Tidak ditemukan celah yang dapat menunjukkan bahwa ada kemungkinan mereka berdusta karena begitu banyaknya jumlah mereka; c). Ḥadīth *mutawâtir lafẓī* ataupun *ma'navī* jumlahnya sangat terbatas dibandingkan dengan jumlah ḥadīth secara keseluruhan. Pernyataan Juynboll bahwa ḥadīth *mutawâtir ma'navī* hanya terjadi pada sejumlah ḥadīth yang terbatas adalah benar. Akan tetapi, kalau dikatakan bahwa kriteria yang digunakan tidak sistematis,

⁵⁰ Ibid., 330.

⁵¹ Ibid., 344.

⁵² al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 302.

hal ini masih menyisakan pertanyaan. Sebab, dari sisi ke-*mutawâtir*-an suatu *ḥadīth*, kriterianya sudah jelas dan dari sisi riwayat *bi al-ma'ná*, para ulama *ḥadīth* telah menentukan segala persyaratannya.⁵³ Karena itu, dapat dikatakan bahwa periwayatan *ḥadīth mutawâtir* secara *ma'nawî* itu telah menggunakan kriteria standar dan tersusun secara jelas, tentunya jika kita menggunakan pendekatan ilmu *ḥadīth* secara komprehensif, bukan parsial.

3. Analisis Jumlah Jalur *Isnâd*

Jumlah jalur *isnâd* pada *ḥadīth mutawâtir*, menurut para ulama *ḥadīth* harus banyak pada tiap-tiap *ṭabaqah*-nya. Mereka berbeda pendapat tentang batas minimal dari kriteria banyak itu. Sebagian ulama mengatakan bahwa jumlah minimal itu adalah empat perawi. Ulama lain berpendapat 5 (lima), 7 (tujuh), 10 (sepuluh), 12 (dua belas), 40 (empat puluh), 70 (tujuh puluh), dan bahkan ada yang berpendapat tiga ratus orang lebih. Mengutip pendapat sebagian ulama, al-Suyûṭî menyatakan bahwa pendapat yang terpilih adalah 10 orang karena merupakan batas minimal bilangan banyak.⁵⁴ Jumlah 10 ini juga dinyatakan oleh Maḥmûd al-Ṭaḥḥân.⁵⁵ Menurut Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî, tidak disyaratkan bilangan dalam jumlah tertentu. Karena 'banyak' itu adalah jumlah yang menghasilkan keyakinan pasti terhadap kebenaran sebuah berita.⁵⁶

Jadi, menurut ulama *ḥadīth*, *ḥadīth mutawâtir* diriwayatkan oleh banyak perawi yang terdiri atas empat perawi atau lebih. Perawi yang banyak itu terjadi sejak perawi pertama (dari kalangan sahabat), perawi *ṭabaqah* kedua (para *tâbi'în*), *ṭabaqah* ketiga (para *tâbi' al-tâbi'în*), dan seterusnya sampai para kolektor (*mukharrij*) *ḥadīth*. Dengan demikian, proses periwayatan melibatkan banyak orang sehingga tidak mungkin mereka bersepakat dusta tentang *ḥadīth* yang mereka riwayatkan dan karenanya berita (*ḥadīth*) yang disampaikan terjamin kebenarannya.

Tentang hal ini, Juynboll mempunyai pendapat yang agak berbeda dengan ulama *ḥadīth*. Ia menyatakan bahwa jika berbagai jalur *isnâd ḥadīth mutawâtir* itu diteliti satu persatu, maka *isnâd* tersebut kemungkinan dapat dikelompokkan ke dalam jalur tunggal (*single*

⁵³ al-Khâṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 412.

⁵⁴ al-Suyûṭî, *Tadrīb al-Râwî*, 176-177.

⁵⁵ al-Ṭaḥḥân, *Taysīr*, 20.

⁵⁶ Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥajar al-ʿAsqalânî, *Nuḥbat al-Naẓār: Sharḥ Nukhbab al-Fiker* (Damaskus: Maṭbaʿat al-Ṣâbâḥ, 1993), 39.

strand) atau bukan jalur tunggal. Jika sejumlah jalur tunggal, yang diteliti secara bersamaan, sama-sama memiliki tiga atau empat perawi pertama, maka jalur-jalur *isnâd* tersebut barangkali dapat membentuk sebuah lingkaran *isnâd* dan bukan sekumpulan jalur tunggal yang sama sekali tidak dapat dicocokkan satu sama lain. Juynboll mengakui bahwa perbedaan ḥadīth *mutawâtir* dan ḥadīth *âḥâd* didasarkan atas sejumlah perawi yang terdapat dalam sanad ḥadīth itu. Hanya saja, ia mempersoalkan jumlah perawi tersebut, apakah menunjuk pada sekumpulan jalur tunggal yang tidak menunjukkan koherensi sehingga tidak mungkin disusun sebuah *isnâd* atau menunjuk pada sekumpulan *isnâd* yang jika disusun akan membentuk sebuah lingkaran *isnâd*.⁵⁷

Tampaknya, Juynboll hendak menggambarkan bahwa jika berbagai jalur *isnâd* yang diteliti dan dikelompokkan untuk kemudian dibentuk jalur tunggal agar dapat dicocokkan satu sama lain sehingga membentuk satu lingkaran *isnâd*, maka itulah ḥadīth *mutawâtir*. Tetapi jika hanya sekumpulan jalur tunggal dan tidak menunjukkan kecocokan sehingga tidak mungkin disusun sebuah lingkaran *isnâd*, maka ke-*mutawâtir*-annya layak dipersoalkan. Penjelasan Juynboll ini berbeda dengan keterangan para ulama ḥadīth tentang bagaimana proses periwayatan ḥadīth *mutawâtir*. Penggunaan istilah jalur tunggal (*single strand*) yang terdiri dari tiga atau empat perawi dan istilah lingkaran *isnâd* jarang atau bahkan tidak pernah dipergunakan oleh ulama ḥadīth. Ketika melakukan *i'tibâr* ḥadīth, para ulama memaparkan jalur-jalur *isnâd* tanpa mencari mana jalur tunggal dan mana yang bukan dalam lingkaran *isnâd*. Keterangan Juynboll di atas sangat dipengaruhi oleh teori *common link* yang selalu fokus pada kemungkinan adanya jalur tunggal periwayatan ḥadīth yang berupa kaitan bersama dan tempat ditemukannya pemalsuan ḥadīth.

4. Analisis Argumentasi Keotentikan Ḥadīth *Mutawâtir*

Ketika menjelaskan tentang keberadaan ḥadīth *mutawâtir*, terutama ḥadīth *mutawâtir lafẓī*, para ulama ḥadīth mendasarkan pada ḥadīth yang berbunyi:

من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

Barangsiapa berdusta atas namaku, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka.

Menurut mereka, ḥadīth ini diriwayatkan oleh banyak perawi pada tiap *ṭabaqah*-nya dan dengan redaksi yang sama sehingga berstatus

⁵⁷ G.H.A. Juynboll, "(Re) Appraisal of Some Technical Terms", 327.

mutawâtir lafẓi. Maḥmûd al-Ṭaḥḥân menyatakan, ḥadîth ini diriwayatkan oleh lebih dari tujuh puluh sahabat Nabi, demikian seterusnya pada tiap *ṭabaqab* sanadnya diriwayatkan oleh banyak periwayat.⁵⁸ Menurut Abû Bakar al-Sayrî, ḥadîth ini diriwayatkan secara *marfûʿ* oleh enam puluh sahabat. Sebagian ahli *ḥuffâẓ* (para penghafal ḥadîth) mengatakan bahwa ḥadîth ini diriwayatkan oleh enam puluh dua sahabat, termasuk sepuluh sahabat yang telah diakui akan masuk surga. Menurut mereka, tidak diketahui ḥadîth lain yang dalam sanadnya terkumpul sepuluh sahabat yang diakui masuk surga kecuali ḥadîth ini. Pendapat lain dikemukakan oleh Ibrâhîm al-Ḥarabî dan Abû Bakar al-Bazarî bahwa ḥadîth ini diriwayatkan oleh enam puluh sahabat. Menurut Abû al-Qâsim b. Mandûḥ, ḥadîth tersebut diriwayatkan oleh lebih dari delapan puluh orang sahabat. Sebagian pendapat menyebutkan diriwayatkan oleh lebih dari seratus sahabat, bahkan menurut lainnya dua ratus sahabat.⁵⁹ Ḥadîth tersebut menjadi dasar tentang larangan berdusta terhadap Nabi dan salah satu kriteria ḥadîth *mutawâtir* adalah kemustahilan para perawi sepakat berdusta. Kejujuran menjadi kunci pokok kebenaran periwayatan. Suatu ḥadîth yang dibuat atau diriwayatkan secara dusta tidak dapat diterima dan dinilai sebagai ḥadîth palsu,⁶⁰ baik hal itu dilakukan secara individual maupun kolektif.

Menanggapi keberadaan ḥadîth tersebut di atas, Juynboll menyatakan bahwa ḥadîth tersebut bersumber dari Shuʿbah b. Ḥajâj (w. 160 H./776 M.), salah seorang *tâbiʿîn* yang di kalangan ulama ḥadîth mendapat gelar *amîr al-muʿminîn fî al-ḥadîth* (pimpinan orang-orang beriman di bidang ḥadîth).⁶¹ Menurut Juynboll, dalam beberapa *isnâd* yang mendukung matan ḥadîth yang dianggap berasal dari Nabi tersebut, Shuʿbah adalah *common link* tertua dan paling teruji

⁵⁸ al-Ṭaḥḥân, *Taysîr*, 20.

⁵⁹ Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâʿid al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadîth* (Beirût: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1989), 172-173.

⁶⁰ Muḥammad b. Ismâʿîl al-Ṣanʿânî, *Tawdîḥ al-Afjâr li Maʿâni al-Anzâr*, Vol. 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), 41; al-Ṣâliḥ, *Ulûm al-Ḥadîth*, 192; Abû Rayyah, *Adwaʿ alâ al-Sunnah*, 119.

⁶¹ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Shâdir, 2001), 301; Abû Ḥâtim al-Râzî, *al-Jarḥ wa al-Taʿdîl* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), 359; dan Muḥammad Abû Zahw, *al-Ḥadîth wa al-Muḥaddithûn* (Kairo: Maṭbaʿat al-Miṣriyah, 1989), 294.

kebenarannya.⁶² Ḥadīth tersebut muncul karena Shu‘bah marah melihat maraknya pemalsuan ḥadīth yang dilakukan oleh para ahli ḥadīth sezamannya, terutama para tukang cerita (*qussās*) yang suka menambahi matan ḥadīth. Untuk menghentikan gerakan pemalsuan ḥadīth yang dirasa akan membahayakan ajaran Islam, maka Shu‘bah membuat matan ḥadīth yang mencaci kebohongan itu. Hanya saja, menurut Juynboll, ḥadīth anti-kebohongan tersebut tidak terdeteksi oleh para ahli ḥadīth hingga sekarang.⁶³

Jika diperhatikan, faktor-faktor yang melatarbelakangi penolakan Juynboll terhadap keotentikan ḥadīth yang melarang kebohongan terhadap Nabi di atas diketahui sebagai berikut: *Pertama*, Juynboll terlalu bersikap skeptis terhadap ḥadīth Nabi sehingga meskipun ḥadīth itu sangat kuat, berstatus *mutawâtir*, tetap diragukan kebenarannya. Ia terlalu fokus pada teorinya sendiri, *common link*, sehingga tidak mau menerima data yang disampaikan para ulama ḥadīth dalam kitab-kitab biografi perawi ḥadīth (*rijāl al-ḥadīth*) seperti *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, *Tabdhīb al-Tabdhīb*, dan *Lisān al-Mīzān* secara *taken for granted* tetapi dianalisis berdasarkan teorinya itu. Semua data tentang perawi ḥadīth yang dihimpun oleh para ulama ḥadīth dikaji dan kemudian ditolak. Misalnya, Shu‘bah b. al-Ḥajjāj yang di kalangan ulama ḥadīth *mutaqaddimūn* (ulama ḥadīth abad I-III H.) ataupun *muta‘akhirūn* (ulama ḥadīth abad IV H. dan seterusnya), seperti Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Abu Ḥatim al-Rāzī, al-Dhahabī, dan

⁶² G.H.A. Juynboll, “Shu‘ba b. al-Hajjaj (d. 160-776) and his Position among the Traditionist of Basra”, dalam *Le Museon, Revue d’etudes Orientales* (1998), 491-492.

⁶³ Untuk membuktikan keterlibatan Shu‘bah b. al-Ḥajjāj dalam penyebaran ḥadīth di atas, Juynboll meneliti enam ḥadīth dengan jalur *isnād* berikut: a). Shu‘bah menyebarkan ḥadīth yang dinyatakannya dari Jāmi‘ b. Ṣaddād, dari ‘Amīr b. ‘Abd al-Allāh, dari ‘Abd al-Allāh b. Zubayr, dari Zubayr b. ‘Awwām, dan dari Nabi. Menurut Juynboll, versi ḥadīth ini adalah versi yang paling terkenal dari sebagian matan ḥadīth anti-kebohongan dan menunjukkan bahwa Shu‘bah adalah *common link*-nya; b). Shu‘bah meriwayatkan ḥadīth dari al-Ḥakam b. ‘Ubayyah, dari ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, dari Samūrah b. Jundab, dan dari Nabi; c). Shu‘bah meriwayatkan ḥadīth dari al-Ḥakam b. ‘Ubayyah, dari ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā, dari Mughīrah b. Shu‘bah, dan dari Nabi; d). Shu‘bah meriwayatkan dari Manṣūr b. al-Mu‘tamir, dari Rib‘i b. Ḥirāsh dari ‘Alī b. Abī Ṭālib, dan dari Nabi; e). Shu‘bah meriwayatkan ḥadīth dari Yazīd b. Khumayr, dari Sulaymān b. Amīr, dari Awsāt b. Ismā‘īl al-Bajali, dan dari A‘mash; f). Shu‘bah meriwayatkan ḥadīth dari Ḥammād b. Sulaymān, dari Qatādah, Sulaymān b. Tarkhān, dan dari Anas. Lihat *ibid.*, 192, 196-199, dan 223.

sebagainya⁶⁴ diakui sebagai *amîr al-mu'minîn fî al-ḥadîth*, justru disebut sebagai *common link* yang membuat atau menyebarkan ḥadîth palsu. *Kedua*, setelah melakukan penelitian dan pengkajian, Juynboll sampai pada suatu kesimpulan bahwa dalam kitab-kitab *rijâl al-ḥadîth*, informasi sejarah yang asli telah bercampur dengan berbagai biografi fiktif sebagai akibat dari pemalsuan ḥadîth.⁶⁵ *Ketiga*, Juynboll meragukan laporan dalam kitab-kitab *rijâl al-ḥadîth* yang disebutnya sebagai *a healthy scepticism*⁶⁶ dan pada gilirannya menolak validitas metode kritik ḥadîth konvensional yang berdasar pada kitab-kitab tersebut.

Kritik Juynboll terhadap ḥadîth di atas sungguh tidak beralasan. *Pertama*, Juynboll tidak bersikap objektif dalam melontarkan kritik, sebagai salah satu syarat pokok kajian ilmiah, tetapi ia terkesan skeptis dan tendensius pada teorinya sendiri tanpa mempertimbangkan metode ulama ḥadîth. *Kedua*, Juynboll tidak mau menerima data tentang perawi ḥadîth yang telah divalidasi oleh para ulama ḥadîth dari masa ke masa. Hal ini menunjukkan egois dalam mengukur kebenaran suatu fenomena ḥadîth. Mestinya, dalam banyak hal ia menerima konsep umat Islam tentang ḥadîth, karena bagaimanapun ḥadîth adalah milik mereka dan merekalah semestinya yang paling tahu tentang apa yang mereka miliki, bukan orang lain (orientalis). *Ketiga*, berdasar keberadaan perawi massal pada tiap-tiap tingkatan *isnâd*, para ulama ḥadîth menyatakan bahwa ḥadîth tentang larangan berdusta di atas berstatus *mutawâtir* dan karenanya wajib diyakini, meskipun tanpa meneliti kualitas masing-masing perawi itu. Hal ini berbeda dengan Juynboll yang melazimkan dirinya meneliti dan mengkritik Shu'bah b. al-Ḥajjâj, meskipun sesungguhnya menurut ulama ḥadîth, ia adalah seorang perawi ḥadîth yang terpercaya sehingga mendapat gelar tertinggi di bidang ḥadîth, yaitu *amîr al-mu'minîn fî al-ḥadîth*.

Penutup

Ḥadîth *mutawâtir* di kalangan para ulama ḥadîth dinilai sebagai ḥadîth yang paling sahih, dipastikan kebenarannya berasal dari Nabi tanpa harus menelitinya terlebih dahulu karena begitu banyaknya perawi yang menyampaikan ḥadîth itu sejak tingkatan perawi pertama

⁶⁴ al-'Asqalânî, *Tabdhîb al-Tabdhîb*, Vol. 4, 301; al-Râzî, *al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, 359; dan Abû Zahw, *al-Ḥadîth*, 294.

⁶⁵ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, 160.

⁶⁶ Ibid.

(sahabat), tingkatan kedua (*tâbi'în*), tingkatan ketiga (*tâbi' al-tâbi'în*), dan seterusnya hingga kolektor (*mukharrij*) ḥadīth. Untuk mempermudah mengetahui ḥadīth *mutawâtir*, para ulama membuat berbagai kriteria yang difokuskan pada jumlah periwayat, kesinambungan riwayat, validitas dan reliabilitas riwayat sebuah ḥadīth.

Di kalangan ulama ḥadīth, konsep *mutawâtir* diaplikasikan secara ketat sehingga jumlah ḥadīth kategori ini sedikit jika dibandingkan dengan jumlah ḥadīth pada umumnya. Karena itu, pendapat Juynboll bahwa konsep itu dikembangkan secara *random* dan definisinya juga tidak pernah bebas dari ambiguitas serta istilah *mutawâtir* sering digunakan secara longgar atau bahkan secara salah, tidak dapat dibenarkan. Meskipun ulama ḥadīth menyatakan bahwa ḥadīth *mutawâtir* pasti benar tanpa harus diteliti terlebih dahulu, tidak berarti bahwa istilah *mutawâtir* dapat digunakan secara longgar apalagi salah. Maksud mereka adalah suatu ḥadīth yang diketahui *mutawâtir* dapat diterima kebenarannya tanpa meneliti kualitas dan kapasitas intelektual masing-masing perawi yang sangat banyak jumlahnya itu, karena dengan jumlah yang banyak tidak mungkin mereka sepakat berdusta untuk membuat ḥadīth tersebut.

Melalui teori *common link*-nya, G.H.A. Juynboll telah banyak memberikan ide, pendapat, dan asumsi mengenai ḥadīth Nabi, termasuk ḥadīth *mutawâtir*, yang merupakan penambahan khazanah ilmu-ilmu keislaman, meskipun ide, pendapat, dan asumsi-asumsinya itu banyak berseberangan dengan pendapat para ulama ḥadīth. Teori tersebut tidak dapat dijadikan paradigma untuk meneliti ḥadīth-ḥadīth Nabi oleh umat Islam, sebab pada ujungnya akan sampai pada kesimpulan bahwa ḥadīth-ḥadīth tersebut adalah palsu dan ini sangat bertentangan dengan ajaran Islam sendiri. Bagi umat Islam, setidaknya, dengan adanya teori *common link*, mereka mengetahui bahwa terdapat pendekatan baru dalam mengkaji keotentikan ḥadīth Nabi yang dikembangkan di Barat dan berbeda dengan pendekatan ulama ḥadīth sejak zaman klasik hingga sekarang sebagaimana terlihat dalam karya-karya mereka.

Daftar Rujukan

- Adabî (al), Ṣalâḥ al-Dîn b. Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'ind 'Ulamâ' al-Ḥadīth al-Nabawî*. Beirut: Dâr al-'Aflâq al-Jadīdah, 2007.
- 'Asqalânî (al), Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar. *Nuḥbat al-Naẓâr: Sharḥ Nukhbah al-Fiker* (Damaskus: Maṭba'at al-Ṣâbâḥ, 1993), 39.

- . *Tabdhîb al-Tabdhîb*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Shâdir, 2001.
- Azami, Muhammad Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyad: King Saud University, 1995.
- Bûṭî (al), Muḥammad Sa'îd Ramaḍân. *Mabâḥith al-Kitâb wa al-Sunnah*. Damaskus: Mahfûzah li al-Jâmi'ah, 2008.
- Hâshim, Aḥmad 'Umar. *Qawâ'id Uṣûl al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 2009.
- Idri. *Studi Hadis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- 'Irâqî (al), Zayn al-Dîn 'Abd. al-Raḥîm b. al-Ḥusayn. *al-Taḥqîq wa al-Idâh*. Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqâfiyah, 1996.
- 'Itr, Nûr al-Dîn. *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadîth al-Nabawî*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.
- Juynboll, G.H.A. "(Re) Appraisal of Some Technical Terms in *Ḥadîth Science*", *Islamic Law and Society*, Vol. 8, 2001.
- . "Early Islamic Society as Reflected in Its Use Of *Isnâds*", *Lemosion*, Vol.107, 1994.
- . "Shu'ba b. al-Hajjaj (d. 160-776) and his Position among the Tradisionist of Basra", dalam *Le Museon, Revue d'etudes Orientales*, 1998.
- . "Some Notes on Islam Fisrt *Fuqaha* Distilled from Early *Hadith* Literature", *Arabica*, Vol. 39, 1992.
- . "Some-*Isnâd* Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman Demeaning Sayings from *Hadith* Literature", dalam W.A.I. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (ed.), *Beberapa Kajian Islam dan Indonesia*, terj. Lilian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1990.
- . *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Khâṭîb (al), Muḥammad 'Ajjâj. *al-Sunnah qabl al-Tadwîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- . *Uṣûl al-Ḥadîth: 'Ulûmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Koningsveld, P.S. van. "Kajian Islam di Belanda sesudah Perang Dunia II", dalam Burhanudin Daya dan Herman Lonard Beck, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, terj. Lilian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1992.

- Masrur, Ali. *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesenjaraan Hadis Nabi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Qâsimî (al), Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Taḥdīth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989.
- Rahman, Fazlur. "The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama'ah", dalam P. K. Hoya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Boook Trust, 2006.
- Rayyah, Maḥmûd Abû. *Adwa' 'alâ al-Sunnah al-Muḥammadīyah aw Difâ' 'an al-Ḥadīth*. Beirut: Mu'assasat al-A'lâm li al-Maṭbû'ât, 2005.
- Râzî (al), Abû Ḥâtim. *al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Şâlih (al), Şubḥî. *Ulûm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 2003.
- Sabbâgh (al), Muḥammad. *al-Ḥadīth al-Nabawî*. Riyâḍ: Manşûrât al-Maktab al-Islâmî, 1992.
- San'ânî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl. *Tawdīḥ al-Afkâr li Ma'ânî al-Anẓâr*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th..
- Schacht, Joseph. *An Inroduction of Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- . *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: University Press, 2002.
- Shuhbah, Muḥammad Abû. *al-Wâsîṭ fi 'Ulûm wa Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Kairo: Dâr al-Fikr, 2006.
- Suyûtî (al), Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr. *Tadrīb al-Râwî fi Sharḥ Taqrīb al-Nawawî*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Ṭaḥḥân (al), Maḥmûd. *Taysîr Mustalah al-Ḥadīth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Taymīyah, Ibn. *Majmû' al-Fatâwâ*, Vol. 18. Mekkah: Maktabah Islâmīyah, 2007.
- Zahw, Muḥammad Abû. *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithûn*. Kairo: Maṭba'at al-Miṣrīyah, 1989.