Globethics Repository

# Pemikiran Orientalis terhadap Kajian Tafsir Hadis

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal volume |
| Authors | Karim, Abdul |
| Publisher | STAIN Kudus |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-09-16 18:49:40 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/155622 |

*ADDIN*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013

# PEMIKIRAN ORIENTALIS TERHADAP KAJIAN TAFSIR HADIS

**Abdul Karim**
STAIN Kudus, Jawa Tengah, Indonesia
*karim.ican@gmail.com*

**Abstrak**

*Pada era saat ini, tantangan yang dihadapi umat Islam sebenarya lebih terfokus pada pemikiran. Umat Islam saat ini, khususnya dalam hal berpikir, cenderung berkutat pada pemikiran yang stagnan, dogmatis, berbau bid'ah, taqlid, fanatisme, dan lain sebagainya. Dalam hal ini tergolong masuk pada tantangan internal umat. Adapun untuk tantangan eksternal di antaranya lebih condong pada munculnya paham-paham baru seperti sekularisme, pluralisme, liberalisme, dan paham lainnya yang cenderung dibawa oleh para Orientalis Barat. Celah ini dipakai oleh para Orientalis misionaris untuk melemahkan sendi-sendi Islam dengan menyelundup masuk ke dalam tubuh Islam melalui berbagai kajiannya terhadap tafsir dan hadis serta perlu menjadi perhatian khusus di kalangan tokoh muslim. Beberapa tokoh Orientalis Barat yang sering bersinggungan dengan muslim di antaranya adalah pemikiran Goldziher dan Schacht yang saling berkaitan satu dengan lainnya tentang otentisitas, khususnya dalam ilmu hadis. Dalam pembahasan ini dipaparkan beberapa pandangan kedua tokoh di atas terhadap hadis dan beberapa hal yang dianggap sebagai kekeliruan atas pandangan mereka terhadap tafsir hadis.*

**Kata Kunci:** Diskursus, Orientalis, Tafsir, Hadis.

**Abstract**

*THE ORIENTALIST'S THINKING TOWARDS THE STUDY OF HADITH INTERPRETATION. In the current*

*era, the actual challenges faced by the Muslims were more focused on thinkings. Muslims today, especially in terms of thinking tends to focus on the thought of stagnation, dogmatic, heresy (bid'ah), taqlid, fanaticism, and others. This belongs to the internal challenges of the Ummah. The external challenges were more inclined to the emergence of the new ideologies such as secularism, pluralism, liberalism, and others which are more likely exposed by the Western Orientalists. These were used by missionaries Orientalists to weaken the foundations of Islam by stowing into the body of Islam through a variety of studies on the interpretation of hadith and should be of particular concern among Muslim leaders. Several prominent western orientalists who often intersect with the Muslims were the thought Goldziher and Schacht which are interrelated to one another about the authenticity, especially in the science of hadith. This study explores several views of both figures above about hadith and others considered as the mistake on their view of the interpretation of hadith.*

**Keywords:** Discourse, Orientalist, Tafsir, Hadis.

## A. Pendahuluan

Kajian tentang Timur (*orient*) termasuk tentang Islam, yang dilakukan oleh orang Barat telah bermula sejak beberapa abad yang lalu. Namun baru pada abad ke 18 gerakan pengkajian ketimuran ini diberi nama orientalisme.[1] Meski telah banyak

[1] Lihat *The Oxford English Dictionary*, Oxford, 1933, vol. VII, hlm. 200. "Orientalisme" berasal dari dua kata, *orient* dan *isme* diambil dari bahasa Latin *oriri* yang berarti terbit. Secara geografis kata *orient* bermakna dunia belahan timur dan secara etnologis berarti bangsa-bangsa timur. Sedangkan istilah *isme* berasal dari bahasa Belanda yang berarti pendirian, ilmu, paham keyakinan dan sistem. Jadi menurut bahasa, "orientalisme" dapat diartikan sebagai ilmu tentang ketimuran atau studi tentang dunia Timur. Secara terminologis, Istilah orientalisme mengandung banyak pengertian. Orientalisme bermakna suatu faham atau aliran yang berkeinginan menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan bangsa-bangsa di timur beserta lingkungannya. Menurut *Grand Larousse Encyclopedique* seperti dikutip Amin Rais dalam bukunya *Cakrawala Islam,* Bandung: Mizan, 1986, orientalis adalah sarjana yang menguasai masalah-masalah ketimuran, bahasa-bahasanya, kesusastraannya, dan sebagainya. Suatu pengertian lainnya tentang orientalisme suatu bidang kajian keilmuan, atau dalam pengertian sebagai suatu cara, metodologi yang memiliki kecenderungan muatan integral antara orientalisme dengan

kajian tentang orientalisme, tapi dalam perkembangan pemikiran akhir-akhir ini, tema Orientalisme ini menjadi semakin relevan untuk diangkat kembali. Sebab kini mengadopsi pandangan, *framework* dan kritik-kritik para orientalis tentang Islam menjadi tren di kalangan sementara cendekiawan Muslim.

Akar gerakan orientalisme dapat ditelusuri dari kegiatan mengoleksi dan menterjemahkan teks-teks dalam khazanah intelektual Islam dari bahasa Arab ke bahasa Latin sejak Abad Pertengahan di Eropa. Kegiatan ini umumya dipelopori oleh para teolog Kristen. Dari hasil koleksi itu Museum London dan Mingana Collection di Inggris adalah di antara pemilik koleksi manuskrip Islam terbesar di dunia. Selanjutnya, karena Orientalisme telah menjadi suatu tradisi pengkajian yang penting di dunia Barat, kini banyak sekali universitas di Barat yang mendirikan program *Islamic, Middle Eastern,* atau *Religious Studies.* Universitas London misalnya mendirikan SOAS (*School of Oriental African Studies*), Universitas McGill Canada, Univesitas Leiden Belanda mendirikan Departement of Islamic Studies, Universitas Chicago, Universitas Edinburgh, University of Pennsylvania, Philadelphia dan lain-lain.

Orientalisme merupakan suatu cara pandang orang Barat

---

kegiatan-kegiatan lain yang bertujuan untuk menguasai, memanipulasi bahkan mendominasi dunia Timur. Orientalis merupakan segolongan sarjana-sarjana Barat yang mendalami bahasa-bahasa dunia Timur dan kesusasteraannya, dan mereka juga menaruh perhatian besar terhadap agama-agama dunia Timur, sejarahnya, adat istiadat dan ilmu-ilmunya. Lihat: A. Hanafi, MA, *Orientalisme,* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981), hlm. 9, menurut Hamid Fahmy Zarkasyi, akar gerakan orientalisme dapat ditelusuri dari kegiatan mengkoleksi dan menterjemahkan teks-teks dalam khazanah intelektual Islam dari bahasa Arab ke bahasa Latin sejak abad pertengahan di Eropa. Kegiatan ini umumnya dipelopori oleh para teolog Kristen. Untuk lebih jelasnya lihat: Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Isam: Gerakan bersama Missionaris, Orientalis* dan *Kolonialis*, (Ponorogo: CIOS, 2007), hlm. 56, lihat juga: Richard King, *Agama, Orientalisme,* dan *Poskolonialisme*, penj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 162. Bandingkan dengan Dr. Hasan Abdul Rauf M. el. Badawiy dan Dr. Abdurrahman Ghirah, *Orientalisme* dan *Misionarisme*, penj. H. Andi Subarkah (Bandung: Rosdakarya, 2007), hlm. 3- 4

terhadap bangsa selain Barat. Bangsa-bangsa selain Barat yang dimaksud yaitu bangsa-bangsa Timur Tengah dan Asia dilihat dengan kacamata rasial yang dianggap penuh "prasangka". Bangsa Barat mencoba membantu membuat kajian tentang konsep-konsep kebudayaan, sejarah, dan juga agama-agama dan bangsa-bangsa Timur tentunya dengan metode dan pendekatan kajian ini khas Barat. Tulisan dalam artikel ini berupaya mendeskripsikankan dan menelusuri serta telaah kritis terhadap beberapa pemikiran para orientalis dalam bidang studi tafsir dan hadis.

## B. Pembahasan

### 1. Tafsir Hadis di Mata Orientalis

#### a. Pandangan Orientalis terhadap Al-Qur`an

Menurut Muir,[2] dalam bukunya *The Life of Muhammad,* wahyu dalam Islam tidak lain hanyalah tipuan/akal-akalan Muhammad. Pendapat ini didasarkan pada riwayat perjalanan Nabi ke negeri Syam dengan pamannya, dan perjalanan beliau ke Syam ketika mendapat pekerjaan dari Khadijah untuk berdagang. Dalam perjalanan tersebut, Nabi melihat Rahib dan Pendeta sedang beribadah dengan khusuk. Pengalaman inilah -yang pertama kali ia lihat- memberikan pengaruh sangat kuat kepada Nabi, sehingga ia berusaha dengan keras untuk menemukan agama yang benar. Dalam usaha menemukan agama yang benar itu, Nabi mengaku telah menerima wahyu dari Allah. Sebagai buktinya ia telah berhasil berdagang dengan mendapatkan untung yang banyak. Kemudian Allah

[2] Sir William Muir, (27 April 1819 - 11 Juli 1905) adalah seorang Skotlandia Orientalis dan administrator kolonial, Buku awal, *Life of Mohamet* , kritik review kontemporer di The Times untuk "menulis propagandis" dengan bias Kristen dan untuk " keaiban theologicum ". Sejarawan kontemporer EA Freeman memuji buku itu sebagai "pekerjaan besar", namun mempertanyakan metodologi bersifat terkaan, Muir berpendapat bahwa Muhammad telah jatuh di bawah pengaruh inspirasi setan. Tentang pengaruh ini diduga Clinton Bennett bahwa Muir "memilih untuk menghidupkan kembali teori lain Kristen tua", lihat: Muir, *Life of Mohamet* , (Jakarta: Smith, Penatua, & Co., tahun 1878), vol. 2

memerintahkannya untuk menikahi Khadijah.

Selanjutnya kajian orientalis terhadap al-Qur'an juga ternyata tidak sebatas mempertanyakan otentisitasnya saja sebagai wahyu dari Tuhan. Tapi lebih dari sekedar itu adalah isu klasik yang selalu bergulir soal pengaruh Yahudi, Kristian, Zoroaster, dan sebagainya terhadap Islam maupun isi kandungan al-Qur'an "*theories of borrowing and influence*".

Sikap anti-Islam ini tersimpul dalam pernyataan negatif seorang orientalis Inggris yang banyak mengkaji karya-karya sufi, Reynold A. Nicholson: "*Muhammad picked up all his knowledge of this kind [i.e. al-Qur'an] by hearsay and makes a brave show with such borrowed trappings–largely consisting of legends from the Haggada and Apocrypha.*" Tapi walaupun demikian, segala upaya mereka ibarat buih, muncul dan hilang begitu saja, tanpa pernah berhasil merubah keyakinan dan penghormatan mayoritas umat Islam terhadap kitab suci al-Qur'an.

Mengingat kajian Orientalis yang begitu luas terhadap pemikiran Islam mencakup al-Qur'an, Hadits, Sirah Nabi, Sejarah Islam, Kalam, Fikh dan Usul Fikh, Sufi, Perbandingan Agama, Sejarah Islam di Nusantara dan lain-lain, maka tulisan ini akan memfokuskan kepada kajian para Orientalis terhadap al-Qur'an dan hadis.

Ada beberapa karakteristik metodologi yang digunakan para orientalis dalam mengkaji Al-Qur`an dan hadis, di antaranya adalah:

### 1) Metode *Critical of Historis*

Para Orientalis modern menggunakan metode kritis-historis ketika mengkaji al-Qur'an. Metode tersebut sebenarnya berasal dari studi kritis kepada Bibel. Metode kritis-historis tersebut karena Bibel memiliki persoalan yang sangat mendasar seperti persoalan teks, banyaknya naskah asal, versi teks yang berbeda-beda, redaksi teks, gaya bahasa (genre) teks dan bentuk awal teks (kondisi oral sebelum Bibel disalin). Persoalan-persoalan tersebut melahirkan kajian Bibel

yang kritis-historis.

Akhirnya, lahirlah kajian-kajian kritis Bibel yang mendetil seperti kajian mengenai studi filologi *"philological study"*, kritik sastra *"literary criticism"*, kritik bentuk *"form criticism"*, kritik redaksi *"redaction-criticism"*, dan kritik teks *"textual criticism"*. Para Orientalis menggunakan berbagai jenis kritik tersebut ke dalam studi al-Qur'an. Kajian filologis "*philological study"* misalnya, dianggap sangat penting untuk menentukan makna yang diinginkan pengarang. Kajian filologis bukan hanya mencakup kosa kata, morfologi, tata bahasa, namun ia juga mencakup studi bentuk-bentuk, signifikansi, makna bahasa dan sastra.[3]

Pada tahun 2001, Christoph Luxenberg[4] (nama samaran) dengan menggunakan pendekatan filologis, menyimpulkan bahwa al-Qur'an perlu dibaca dalam bahasa Aramaik. Dalam pandangan Luxenberg, sebagian besar al-Qur'an tidak benar secara tata bahasa Arab. Al-Qur'an ditulis dalam dua bahasa, Aramaik dan Arab.[5] Luxenberg menulis "Cara membaca al-

[3] Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method,* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), hlm. 49.

[4] *Christoph Luxenberg* adalah nama samaran penulis buku " Die Siro Aram ische Lesart des Quran: Ein Beitrag zur Entschl sselung der Koransprache". Judul buku ini menjelaskan tentang pembacaan kontemporer terhadap Alquran dan subjudul janji-janji kontribusi untuk decoding dari bahasa Al-Qur'an. Tesis penulis diringkas dalam bukunya (hlm. 299-307): Qur'an tidak ditulis dalam bahasa Arab tapi dalam 'bahasa Aramaik-Arab campuran' yang diucapkan di Mekah pada saat Muharnmad. Mekah awalnya merupakan pemukiman Aram. Ini adalah 'dikonfirmasi' oleh fakta bahwa nama Makkah adalah benar-benar bahasa Aramaik, bahasa campuran ini tercatat dari awal dalam naskah yang rusak yaitu tanpa tanda-tanda vokal. Poin yang kemudian membedakan b, t, n, y, dll. Penulis menyangkal keberadaan tradisi lisan paralel bacaan Al-Qur'an. Arab klasik berasal dari tempat lain (tapi kami tidak diberitahu mana). Orang Arab tidak bisa memahami Al Qur'an, yang dikenal mereka sebagai naskah defectively yang ditulis, dan menafsirkan kembali dokumen-dokumen ini dengan jelas dalam bahasa mereka sendiri. 'Membaca bahasa Aram' yang diusulkan Qur'an memungkinkan kita untuk menemukan kembali makna aslinya.

[5] François De Blois, *Die syro-aramaische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entsclusselung der Koransprache*. By 'Christoph Luxenberg' (anonim), Journal of

Qur'an dengan bahasa Syria-Aramaik. Sebuah sumbangsih upaya pemecahan kesulitan memahami bahasa al-Qur'an" (Die syro-aramaische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entsclusselung der Koransprache).

Dengan menggunakan metode ilmiah filologis, (*the scientific method of philology*) Luxenberg ingin menghasilkan teks al-Qur'an yang lebih jelas (*producing a clearer text of the Qur'an*). Ia berpendapat bahwa pada zaman Muhammad, bahasa Arab bukanlah bahasa yang tertulis.

Metode kritis-historis menggunakan beberapa jenis kritik tersebut. Para Orientalis mengklaim metode kritis-historis lebih baik dibanding dengan dogma yang diyakini oleh kaum Muslimin. Orientalis yang termasuk paling awal mengaplikasikan metode kritis-historis ke dalam studi al-Qur'an adalah Theodor Noldeke[6] (1836-1930). Kemudian metode tersebut juga masih terus digunakan oleh para

Quranic Studies 5 (2003), hlm. 92-97.

[6] Noldeke lahir 2 Maret 1836, di Hamburg, Jerman. Ia seorang pakar semiotik Jerman yang ternama dan menyelesaikan studinya di Gottingen, Vienna, Leiden dan Berlin Pada tahun 1859 tulisannya tentang "Sejarah Al-Quran" memenangkan penghargaan dari French Academie des Inscription. Sejak 1977 masuk ke dalam wilayah Hamburg. Ayah Noldeke adalah wakil kepala Sekolah Menengah di Hamburg, kemudian diangkat menjadi pengawas sekolah menengah di kota Lingen sejak tahun 1849 hingga 1866. Ketika masih duduk sebagai mahasiswa, Noldeke sudah mulai mempelajari bahasa Turki dan Persia. Dia memperoleh gelar tingkat serjananya pada tahun 1856 dengan mengajukan risalah yang berjudul "Tarikh Al-Qur'an", yang kelak digeluti Noldeke secara total. Tahun 1858, Noldeke memengani lomba penelitian tentang Sejarah Al-Qur'an. Tahun 1860, ia menuliskannya kembali hasil penelitiannya tersebut dibantu muridnya Schwally, dari bahasa Latin ke bahasa Jerman dengan judul "Geschichte des Korans". Dan mempublikasikannya dengan beberapa tambahan di Gottingen. Pada tahun 1861, ia mulai mengajar di Universitas Gottingen. Tiga tahun kemudian ia meraih gelar profesor pada tahun 1872, ia aktif di Oriental Languages di Strassburg dan pensiun pada tahun 1906. Diantara karyanya ialah *Geschichte des Qorans* (1860), *Zur Grammatik des Klassichen Arabish* (1897) dan *Neue Beitrage Zur semitischen Sprachkunde* (1911). Lihat Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat dari *Mawsu'ah al-Mustasyriqin* (Yogyakarta: LKis, 2003), hlm. 413- 416

orientalis yang lainnya.

Asumsi dasar dari metode-kritis historis ini adalah teks al-Qur'an, sebagaimana teks-teks "kitab suci" lainnya telah mengalami perubahan-perubahan. Selain tidak memiliki autografi dari naskah asli, wajah teks asli juga telah dirusak (berubah), sekalipun alasan perubahan itu demi kebaikan. Manuskrip-manuskrip awal al-Qur'an, misalnya, tidak memiliki titik dan baris, serta ditulis dengan khat Kufi yang sangat berbeda dengan tulisan yang saat ini digunakan. Jadi, teks yang diterima (*textus receptus*) saat ini, bukan *fax* dari al-Qur'an yang pertama kali. Namun, ia adalah teks yang merupakan hasil dari berbagai proses perubahan ketika periwayatannya berlangsung dari generasi ke generasi di dalam komunitas masyarakat.[7]

Ketika al-Qur'an muncul, bahasa Syiriak masih menjadi bahasa komunikasi pada umumnya masyarakat Aramaean, Arab dan sedikit bangsa Persia. Dan yang paling penting diketahui, menurut Luxenberg, literatur Syiriak-Aramaik adalah ekslusifitas Kristen.[8]

Kajian filologis Luxenberg terhadap al-Qur'an menggiringnya untuk menyimpulkan:

a) Bahasa al-Qur'an sebenarnya bukan bahasa Arab. Karena itu, banyak kata-kata dan ungkapan yang sering dibaca keliru atau sulit dipahami kecuali dengan merujuk pada bahasa Syriak-Aramaik yang konon merupakan merupakan *lingua franca* pada masa itu;
b) Bukan hanya kosakatanya berasal dari Syriak-Aramaik, bahkan isi ajarannya pun diambil dari tradisi kitab suci Yahudi dan Kristen-Syiria (*Peshitta*);
c) Al-Qur'an yang ada tidak otentik, perlu ditinjau kembali

[7] Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, (New York: Russell F. Moore Companya, 1952), hlm. 89-90

[8] Robert R. Phenix Jr. and Cornelia B. Horn, Christoph Luxenberg, *"Die syro-aramaeische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschusslung der Qur'ansprache."* Hugoye: Journal of Syiriac Studies, 3. Dikutip dari http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRPhenixhorn.html

dan diedit ulang.[9]

Al-Qur'an jelas bukan merupakan karya tulis, oleh karenanya keinginan Orientalis untuk menerapkan metode-metode filologi yang lazim digunakan dalam penelitian Bible amatlah keliru. Al-Qur'an merupakan mukjizat Nabi Muhammad untuk seluruh umat. Kemudahan membaca al-Qur'an merupakan salah satu bentuk kemukjizatan Al-Qur'an. Nabi Saw telah diberi izin untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatnya dengan tujuh huruf.[10]

***2) Literary Criticism/Textual Criticism***

Para Orientalis juga menggunakan kritik sastra "*literary criticism*" untuk mengakaji al-Qur'an. Kritik sastra, yang terkadang disebut sebagai studi sumber (*source criticism*) berasal dari metodologi Bibel. Dalam kajian kritis terhadap sejarah Bibel, kritik sastra/sumber telah muncul pada abad 17 dan 18 ketika para sarjana Bibel menemukan berbagai kontradiksi, pengulangan perubahan di dalam gaya bahasa, dan kosa kata Bibel. Mereka menyimpulkan kandungan Bibel akan lebih mudah dipahami jika sumber-sumber yang melatarbelakangi teks Bibel diteliti.[11]

Pendekatan sastra ke dalam studi al-Qur'an dilakukan oleh John Wansbrough.[12] Wansbrough berpendapat kanonisasi teks

[9] Lihat: Syamsuddin Arif, *"Al-Qur'an, Orientalisme dan Luxenberg",* (al-Insani: Ttp, 2005), hlm. 19.

[10] Lihat As-Syekh Muhammad Abdul Aẓim az-Zarqani, *Manahilul 'Irfan Fi 'Ulumi al-Qur'an*, Tahqîq Fawwaz Ahmad Zamarli, (Beirut: Dar al-Kitab al-'arabiy, 1995/1415), cet. I, Juz I, hlm. 336.

[11] Richard N. Soulen and R. Kendal Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, (London: Westminster John Knox Press, 2001), 105; 178-79. Lihat aplikasi kritik sastra terhadap Bibel dalam C. Houtman, "The Pentateuch," dalam The World of the Old Testament: Bible Handbook, ed. A. S. Vand Der Woulde (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), jilid. 2, hlm. 170-71

[12] John Wansbrough dilahirkan di Peoria, Illinois pada tanggal 19 Februari 1928. Dia bekerja sebagai seorang sejarawan. Dia meninggal pada Juni 2002 pada usia 74 tahun dan 4 bulan. Ia adalah seorang sejarawan Amerika yang mengajar di Universitas London Sekolah Studi Oriental dan Afrika (SOAS). Wansbrough menyelesaikan studinya di Harvard University, dan menghabiskan sisa karir akademisnya di SOAS. Dia menyebabkan

al-Qur'an terbentuk pada akhir abad ke 2 Hijrah. Oleh sebab itu, semua hadits yang menyatakan tentang himpunan al-Qur'an harus dianggap sebagai informasi yang tidak dapat dipercaya secara historis. Semua informasi tersebut adalah fiktif yang punya maksud-maksud tertentu. Semua informasi tersebut mungkin dibuat oleh para fuqaha' untuk menjelaskan doktrin-doktrin syari'ah yang tidak ditemukan di dalam teks, atau mengikut model periwayatan teks orisinal Pantekosta dan kanonisasi Kitab Suci Ibrani. Semua informasi tersebut mengasumsikan sebelumnya wujudnya standar (*canon*) dan karena itu, tidak bisa lebih dahulu dari abad 3 Hijriah.[13]

Menurut Wansbrough untuk menyimpulkan teks yang diterima dan selama ini diyakini oleh kaum Muslimin sebenarnya adalah fiksi yang belakangan yang direkayasa oleh kaum Muslimin. Teks al-Qur'an baru menjadi baku setelah tahun 800 M.[14]

Salah satu jenis kritik yang dilakukan Orientalis modern ke dalam al-Qur'an adalah kritik teks (*textual criticism*), yang akan mengkaji segala aspek mengenai teks. Tujuannya adalah

kehebohan pada tahun 1970 ketika penelitian tentang naskah-naskah Islam awal, termasuk analisis dari penggunaan berulang citra monoteis agama Yahudi-Kristen ditemukan dalam Qur'an. Seiring waktu berevolusi agama suci Yahudi-Kristen yang disesuaikan dengan perspektif Arab dan bermutasi menjadi apa yang menjadi al-Qur'an yang dikembangkan selama berabad-abad dengan kontribusi dari berbagai sumber suku Arab. Penelitian itu menunjukkan bahwa Wansbrough menemukan banyak sejarah tradisional Islam tampaknya menjadi fabrikasi generasi kemudian mencari untuk menempa dan membenarkan identitas keagamaan yang unik. Dalam konteks ini, karakter Muhammad bisa dilihat sebagai mitos diproduksi dibuat untuk menyediakan suku-suku Arab dengan versi nabi sendiri dari Arab tentang mereka yang beragama Yahudi-Kristen. Lihat: John Wansbrough", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama,* terj. Zakiyuddin Bhaidawy, (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2002), hlm. 1-5.

[13] Harald Motzki*, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments,"* (Der Islam: 78, 2001), hlm. 11

[14] Dikutip dari Issa J. Boullata*, "Book Reviews: Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation",* (Muslim World 67, 1977), hlm. 306-07

menetapkan akurasi sebuah teks. Menganalisa teks melibatkan dua proses, yaitu edit (*recension*) dan amandemen (*emendation*).

Menurut Arthur Jeffery,[15] seorang orientalis berasal dari Australia, al-Qur'an menjadi teks standart dan dianggap suci, padahal sebenarnya ia telah melalui beberapa tahap. Dalam pandangan Jeffery, sebuah kitab itu dianggap suci karena tindakan masyarakat (*the action of community*). Tindakan komunitas masing-masing agama.yang menjadikan sebuah kitab itu suci. Penduduk Kufah, misalnya, menganggap Mushaf 'Abdullah Ibn Mas'ud sebagai al-Qur'an edisi mereka (*their Recension of the Qur'an*). Penduduk Basra menganggap Mushaf Abu Musa, penduduk Damaskus dengan Mushaf Miqdad Ibn al-Aswad, dan penduduk Syiria dengan Mushaf Ubay.[16]

Pendapat Arthur Jeffery sebenarnya merupakan refleksi dari pengalaman agama Kristen yang dianutnya. Dalam ajaran Kristen, Bibel merupakan sebuah persoalan yang tidak mungkin lagi untuk diselesaikan. Hal ini disebabkan teks asli sudah tidak ada lagi dan terdapat beragam versi yang tidak mungkin didamaikan. Gereja Timur (*Ecclesia Orientalia*) dan Gereja Barat (*Ecclesia Occidentalia*) berbeda dalam menerima teks standart. Mereka berbeda dalam menyikapi Bibel yang diinformasikan oleh Matius, Markus, Lukas, Yohannes, Phillip, Mary, Thomas, Yudas dan Barnabas.

[15] Arthur Jeffery seorang orientalis berasal dari Australia, meninggal tahun 1959. Mengakui bahwa gagasannya untuk mengkaji sejarah Al-Qur'an secara kritis berasal dari Pendeta Edward Sell (m.1932). Jeffery mulai menggeluti gagasan kritis-historis al-Qur'an sejak tahun 1926. ia menghimpun segala jenis berbagai varian tekstual yang bisa didapatkan dari berbagai sumber seperti buku-buku tafsir, hadits, kamus, qira'ah, karya-karya filosofis dan manuskrip. Lihat Adnin Armas, MA, 2004 "Kritik Arthur Jeffery Terhadap Al-Qur'an", dalam ISLAMIA Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Thn I No 2, Juni-Agustus, hlm. 7-8

[16] Arthur Jeffery, *"The Qur'an as Scripture",* (Moslem World 40, 1950), hlm. 41. Arthur Jeffery menyatakan: "It was the community which decided this matter of what was and what was not Scripture. It was the community which selected and gathered together for its own use those writings in which it felt that it heard the authentic voice of religious authority valid for its peculiar religious experience." Lihat Arthur Jeffery, "The Qur'an as Scripture", (Moslem World 40, 1950), hlm. 43-95.

Dengan menggunakan metode kritis-historis, para Orientalis menganalisa sejarah teks al-Qur'an dari zaman Rasulullah saw sampai tercetaknya teks al-Qur'an. Ketika Muhammad hidup, dalam pandangan Aloys Sprenger (1813-1893), Hartwig Hirshfeld (m. 1934), dan Arthur Jeffery (m. 1959), menyatakan bahwa sesungguhnya Muhammad tidak berniat untuk menghimpun materi wahyu ke dalam sebuah mushaf.[17]

Mengenai mushaf yang dihimpun pada zaman Abu Bakr dan 'Umar, sebagian orientalis seperti Leone Caentani (m. 1935) dan Friedrich Schwally (m. 1919) menolak jika pada zaman Abu Bakr, al-Qur'an telah dihimpun. Menurut Caentani, atsar mengenai mushaf telah dihimpun pada zaman Abu Bakr bertujuan untuk menjustifikasi tindakan Usman menghimpun al-Qur'an. Sedikit berbeda dengan kedua orientalis tersebut, orientalis lain seperti Arthur Jeffery menganggap bahwa Mushaf Abu Bakr ada namun mushaf tersebut bukanlah mushaf resmi)., namun mushaf pribadi.[18]

Jeffery menegaskan banyak Mushaf lain yang beredar dan beredar di berbagai wilayah. Diantaranya, Salim ibn Mu'qib, 'Ali ibn Abi Talib, Anas ibn Malik, Abu Musa al-Ash'ari, Ubay ibn Ka'b dan Abdullah ibn Mas'ud. Beragam mushaf sudah beredar di berbagai wilayah. Mushaf Miqdad ibn al-Aswad,[19] yang berdasarkan kepada Mushaf ibn Mas'ud beredar di Damaskus. Mushaf Ibn Mas'ud digunakan di Kufah. Mushaf Abu Musa al-

[17] Muhammad sebagai penyampai al-Qur'an untuk orang yang buta huruf bukan untuk ditulis di atas kertas. Dikutip dari Daniel A. Madigan, The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture (New Jersey: Princeton University Press, 2001), hlm. 18-21. Muhammad lebih suka para muridnya menghapal materi wahyu tersebut. Lihat Hartwig Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London: Royal Asiatic Society, 1902), hlm. 5. Lihat juga: Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ans,* (Leiden: E. J. Birll, 1937), hlm. 5-6

[18] Lihat Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, hlm. 94

[19] Jeffery memberi catatan bahwa mungkin yang dimaksud bukan Miqdad tetapi Mu'az ibn Jabal. Hal ini sudah diungkapkan oleh Bergstrasser. Lihat catatan kaki Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ans,* hlm. 374.

Ash'ari di Basra dan Mushaf Ubay ibn Ka'b di Syiria. Pendapat Jeffery yang menganggap mushaf Abu Bakar adalah mushaf pribadi diikuti oleh para orientalis lain seperti Richard Bell,[20] Régis Blachère,[21] dan bahkan pemikir Muslim seperti Mustafa Mandur. Dengan kajian historis-kritis, Arthur Jeffery juga menyimpulkan sebenarnya terdapat Mushaf-Mushaf tandingan (*rival codices*) yang menandingi Mushaf Uthmani. Menurut Jeffery, terdapat 15 Mushaf primer dan 13 Mushaf sekunder.[22]

Menurut Jeffery, banyaknya Mushaf pra-Usmani

[20] Richard Bell (1876-1952) adalah seorang Arabist Inggris di University of Edinburgh. Antara 1937 dan 1939 ia menerbitkan terjemahan Al Qur'an, dan pada tahun 1953 Pendahuluan Al-Qur'an diterbitkan (direvisi pada tahun 1970 oleh W. Montgomery Watt. Kedua karyanya telah berpengaruh dalam studi Al-Qur'an di barat.

[21] Regis Blachere dilahirkan pada 30 Juni 1900 di Paris. Blachere melakukan perjalanan bersama orang tuanya ke kawasan Maghribi pada tahun 1915. Ayahnya ditugaskan dibagian urusan perdagangan, kemudian ditugaskan sebagai pegawai administrasi di Maroko. Blachere menempuh pendidikan menengahnya di Perancis, di gedung putih. Setelah menyelesaikan sarjana mudanya, ia ditugaskan sebagai pengawas di Madrasah Maula Yusuf di Rabat. Setelah itu ia meneruskan pendidikan tingkat tingginya di Universitas Al-Jazair, dan memperoleh gelar sarjana muda pada tahun 1992. pada tahun berikutnya ia mengikuti kuliah-kuliah yang disampaikan oleh William Murcia. Pada tahun 1924 diangkat sebagai tenaga pengajar di Madrasah Maula Yusuf. Lalu ia meneruskan sekolahnya di Universitas Paris, dan pada tahun 1936 berhasil meraih gelar doktor dengan dua karyanya, karya pertama dengan judul "Syair Arab dari Abad Keempat Hijriah: *Abu at-Tayyib al-Mutanabbi"* dan kedua, terjemahan bahasa Prancis kitab *Tabaqat al-Umam*-nya Shaid al-Andalusi, dengan disertasi sejumlah komentar yang cukup penting. Di antara karya-karya utamanya, selain yang telah disebut adalah "Sejarah Sastra Arab Sejak Masa Awal hingga Akhir Abad Kelima belas". Karya ini belum sempat selesai, sedangkan tiga jilid yang sudah dikerjakannya terhenti;" Terjemah al-Qur'an ke dalam bahasa Prancis", yang disertai dengan pengantar yang panjang dan tafsir pendek. Metode terjemahannya disesuaikan dengan *asbāb an-Nuzul* surat dan ayat. Di sela-sela kesibukannya menerjamahkan al-Qur'an , Blachere menulis sebuah karya pendek dengan judul *Le Probeleme de Mahomet,* yang mengkaji tulisan-tulisan orientalis tentang biografi nabi. Lihat Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi*, hlm. 93-94

[22] Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ans,* hlm. 14

menunjukkan bahwa pilihan Usman terhadap tradisi teks Madinah tidak berarti pilihan terbaik. Jeffery juga menyimpulkan Ibn Mas'ud menolak untuk menyerahkan Mushafnya kepada Usman yang mengirim teks standar ke Kufah. Dalam pandangan Jeffery, Ibn Mas'ud mengeluarkan al-Fatihah, surah al-Nas dan al-Falaq dari al-Qur'an. Jeffery juga berpendapat Ubay ibn Ka'ab telah menambahkan dua ekstra surah yaitu al-Hafd dan al-khala ke dalam al-Qur'an. [23] Jeffery juga menyalahkan tindakan Usman yang menutup perbedaan mushaf menuduh al-Hajjaj ibn Yusuf al-Tsaqafi telah membuat al-Qur'an baru dan mengecam pembatasan ikhtiyar yang dilakukan oleh sultan Ibn Muqla (m. 940 M) dan sultan Ibn 'Isa (m. 946 M) pada tahun 322 H karena desakan dan rekayasa Ibn Mujahid (m. 324/936 M).[24] Disebabkan persoalan-persoalan yang disebutkan di atas, Jeffery ingin menyusun al-Qur'an dengan bentuk yang baru ia sebut sebagai al-Qur'an edisi kritis.

Kemudian adanya keragaman bacaan al-Qur'an juga menjadi salah satu pintu masuk untuk menggulirkan keraguan terhadap otentisitas teks al-Qur'an. Salah seorang orientalis yang termasuk paling awal mengangkat masalah perbedaan qirâ'at dengan ortografi Mushaf Utsmani adalah Noldeke. Dalam pandangannya, tulisan Arab menjadi penyebab perbedaan Qira'at.[25] Senada dengan Noldeke, Ignaz Goldziher juga demikian. Ia mengatakan bahwa qirâ'at teks al-Qur'ân yang berbeda-beda kadangkala mencerminkan satu titik orientasi yang mengingatkan bahwa teks al-Qur'ân yang diterima secara luas sebenarnya bersandar pada keteledoran penyalin teks naskah sendiri.[26]

---

[23] Lihat Arthur Jeffery, *A Variant Text of the Fatiha*, (Moslem World 29, 1939), hlm. 158.

[24] Lihat Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, hlm. 99

[25] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, Cet I, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 107

[26] Ignaz Goldziher mengatakan: " *Wa al-Qira'at al-mukhtalifah li an-nassi al-Qur'ani tuzharu ahyanan muqtaribatan bitaujihi la muwaribata fihi, yuzkaru anna nass al-mutalaqqa bilqubuli ya'tamidu 'ala ihmalinnassi, wa anna al-qira'ata al-mukhalifata al-muqtarihata taqsudu ila iqamati an-nassi al-asliyyi al-lazi afsadahu*

Bagi Goldziher, dibakukannya cara baca serta pembukuan Qur'ân oleh khalifah Utsman bin Affân raitulah yang memunculkan polemik seputar otentisitas mushaf Utsmânî. Seperti Noldeke dan Goldziher, di dorong oleh motivasi mengumpulkan qirâ'at lemah dan menyimpang, Gotthelf Bergstrasser berupaya mengedit karya Ibn Jinnî dan Ibn Khalâwayh.[27] Kemudian dilanjutkan oleh Arthur Jeffery, orientalis asal Australia yang pernah mengajar di American University Cairo dan menjadi guru besar di Columbia University ini, konon ingin merestorasi teks Al-Qur'ân berdasarkan *Kitab al-Mashahif* karya Ibn Abi Dawud as-Sijistani yang ditengarai merekam bacaan-bacaan (Qirâ'at) dalam beberapa mushaf tandingan' (*Rival Codices*).[28] Demikian pendapat Noldeke, Goldziher, Bergstrasser dan Arthur Jeffery.

Orientalis-missionaris ini telah terbiasa dengan kritis Bibel mereka, misalnya menghimpun varian bacaan Perjanjian Baru, seperti John Mill yang mengkaji kritis teks (*textual criticism*) perjanjian Baru dengan cara menghimpun varian bacaan dari manuskrip-manuskrip Yunani kuno, ragam versi teks Perjanjian Baru dari para Petinggi Gereja. Hasilnya, Mill dapat menghimpun sekitar 30.000 varian bacaan yang berbeda dengan *textus recepetus* dalam versi bahasa Yunani kuno.[29]

Persoalannya ialah, adanya adopsi oleh cendekiawan muslim mengenai varian bacaan pada Perjanjian, khusunya di Indonesia. Dalam buku *Metodologi Studi Al-Qur'an* misalnya, menjelaskan bahwa, sebelum al-Qur'an dikodifikasi dan distandarisasikan Utsman, tidak banyak isu ragam bacaan yang muncul. Hal ini bisa dimaklumi karena ayat-ayat al-Qur'an lebih

*sahwa an-nussakhi."* Lihat Ignaz Goldziher, *Mazahibu at-tafsir al-Islami,* diterjemahkan dari *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* Penj. Dr. Abdul Halim al-Najâr, ( Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1995) hlm. 46

[27] Lihat: Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran,* Cet I (Jakarta: Gema Insani, 2008), hlm. 5

[28] Arthur Jeffery, *Materials for History of The Text of the Qur'an: the Old Codices* (Leiden: E.J. Brill, 1937), hlm. 15

[29] Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament,* hlm.107-108, lihat juga: Adnin Armas, *Metodologi Bibel,* hlm. 37.

banyak dihafal ketimbang ditulis. Tapi, setelah ada penyeragaman, isu keberbagaian versi al-Qur'an tidak bisa lagi dibendung.[30] Pemahaman mengenai qira'at ini jelas keliru. Padahal adanya kodifikasi dan standarisasi yang dilakukan Utsman bin Affan ra bukan menjadi penyebab munculnya qira'at.

## 2. Pandangan Orientalis terhadap Hadis

### a. Pandangan Ignaz Goldziher Tentang Otentisitas Hadis dan Hukum Islam

Dalam pandangan Goldziher, hadits dan sunnah adalah dua hal yang berbeda. Ia menyatakan bahwa hadits bermakna suatu disiplin ilmu teoritis dan sunnah adalah *kopendium* aturan-aturan praktis. Satu-satunya kesamaan sifat antara keduanya adalah bahwa keduanya berakar secara turun-temurun. Dia menyatakan bahwa kebiasaan-kebiasaan yang muncul dalam ibadah dan hukum, yang diakuui sebagai tata cara kaum muslim pertama yang dipandang berwenang dan telah pula dipraktikan dinamakan sunnah atau adat/ kebiasaan keagamaan. Adapun bentuk yang memberikan pernyataan tata cara itu disebut hadits atau tradisi.

Dalam kesempatan lain, goldziher menyatakan perbedaan sunnah dan hadits bukan saja dari makna itu sendiri, tetapi juga melebar pada adanya pertentangan dalam materi hadits dan sunnah. Dia mengatakan bahwa memang betul pengertian sunnah dan hadits dibedakan satu dengan lainnya. Hadits berciri berita lisan yang bersumber dari Nabi, sedangkan sunnah menurut penggunaan yang lazim di kalangan umat Islam kuno, menunjuk pada permasalahan hukum atau hal keagamaan; tidak masalah apakah ada atau tidak berita lisan tentangnya. Suatu kaidah yang terkandung di dalam hadits lazimnya dipandang sebagai sunnah, tetapi tidak berarti bahwa sunnah harus mempunyai hadits yang berkessesuaian dan memberikan pengkukuhan kepadanya. Bahkan mungkin justru sebaliknya, bahwa isi sebuah hadits

[30] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia, 2009), hlm. 17

justru bertentangan dengan sunnah.[31] Di sinilah perbedaan yang paling fundamental antara sunnah dan hadits yang disodorkan Goldziher. Hal ini kemudian menjadi kerangka dasar pendangan Goldziher tentang otentisitas hadits. Bagi Goldziher, konsep Islam tentang sunnah adalah sebuah revisi atas adat-istiadat yang terjadi saat itu, walaupun tidak menguatkan dalam arti keseluruhan.[32] Jadi, bagi Goldziher, hadits tidaklah memiliki kemurnian sama sekali, walaupun tetap memiliki kedudukan kuat sebagai sumber ajaran Islam.

**b. Ketidakmungkinan Keshahihan Hadis dalam Masyarakat Islam Abad Pertama**

Keraguan Goldziher tentang keabsahan dan otentisitas hadits bukan saja ketika ia mengemukakan makna hadits dan sunnah yang kemudian mendapat revisi dan kedudukan dalam Islam. Ia melihat faktor lain tentang kondisi masyarakat Islam abad pertama Hijriyah di mana hadits saat itu mulai memasuki perkembangan awal.

Ketika membahas perkembangan hadits pada masa Umayah dan Abbasiah, atau lebih umumnya pada abad pertama hijriyah, Goldziher menggambarkannya sebagai kondisi masyarakat yang belum memiliki kemampuan cukup untuk memahami dogma-dogma keagamaan, memelihara ritus-ritus keagamaan yang kompleks. Terlebih lagi, menurutnya, pada saat itu buta huruf masih merajalela di mana-mana, dan kebudayaan yang berpusat pada lingkungan istana serta kebiasaan di kota-kota besar ternyata masih bersifat sekuler dan lepas dari agama.

MM. Azami mengemukakan beberapa alasan yang dipakai Goldziher untuk membangun *image* masyarakat Islam abad pertama, yaitu sebagai berikut:

1) Orang-orang Islam berperang dengan baju Islam. Mereka membangun masjid-masjid. Tetapi di Syam mereka tidak

[31] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, (London: George Alen & Unwim Ltd., 1970), hlm. 24.

[32] *Ibid.,* hlm. 25.

mengetahui shalat lima waktu yang wajib itu sampai untuk mengetahui hal tersebut mereka memeriksakan kembali kepada seorang Sahabat Nabi Saw.

2) Orang-orang Islam itu ternyata tidak mengetahui cara-cara mengerjakan shalat, oleh karena itu tidaklah aneh bila di kalangan suku Bani 'Abd al-Asyal hanya terdapat seorang budak yang dapat menjadi imam.
3) Masyarakat Islam ternyata benar-benar bodoh sekali, sampai mereka tidak paham apa yang dimaksud dengan zakat fitrah.
4) Bangsa Arab pada masa itu belum matang dalam pemikiran Islam, hingga mereka ada keharusan untuk tidak memulai dengan kata *assalamu 'ala Allah'*.
5) Ada orang yang membaca syair di mimbar tetapi ia menyangka dirinya sedang membaca al-Qur'an.
6) Goldziher menuturkan bahwa bimbingan resmi dan kegiatan penguasa untuk memalsukan hadits sudah ada sejak dini dalam sejarah Islam.

Begitulah gambaran masyarakat Islam secara keseluruhan pada abad pertama Hijriyah yang dilukiskan oleh Goldziher. Kondisi ini di jadikan alasan untuk menyatakan bahwa tidak mungkin pada kondisi tersebut kita akan mempercayai data otentik tentang hadits, kalaupun ada pasti itu merupakan produk Islam setelah mencapai tahap perkembangan berikutnya, yaitu abad kedua dan ketiga Hijriyah.

**c. Implikasi Kondisi Sosial Politik terhadap Hadis**

Para ulama hadits menetapkan lima syarat bagi shahihnya sebuah hadits. Di antara kelima syarat tersebut, tiga berkenaan dengan sanad dan dua berkenaan dengan matan. Yang berkenaan dengan sanad, di samping sanad harus bersambung, semua perawinya juga harus *ṣiqāt* dan *ḍabit*. Sedangkan yang berkaitan dengan matan adalah keharusan tidak adanya *syaẕ* dan *'illat* pada hadits tersebut. Goldziher memandang bahwa secara faktual penelitian keabsahan hadits yang dilakukan

oleh ulama klasik tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, karena kesalahan metode yang dipakainya. Hal itu karena para ulama, menurutnya, lebih banyak menggunakan metode kritik sanad, dan kurang menggunakan kritik matan. Oleh karena itu, Goldziher kemudian menawarkan metode baru yaitu kritik matan saja.

Ia menyatakan bahwa untuk memahami dan menetapkan keshahihan hadits, tidak hanya disandarkan pada analisa terhadap sanad hadits saja, lebih jauh hal tersebut dilakukan guna menggambarkan sampai sejauh mana hubungan teks hadits dengan kondisi eksternal atau latar belakang kondisi sosial politik di mana hadits tersebut muncul. Dalam sebuah setting sejarah perkembangan hadits, seperti yang dikutip oleh Daud Rasyid, Goldziher menyatakan:

> *Pada zaman Islam awal, ketegangan telah memuncak antara Umawiyyin dengan kelompok ulama yang taqwa dan kebejatan serta kebobrokan merajalela di mana-mana. Untuk memerangi itu para ulama yang taqwa membuat hadits yang memuji ahl al-bait. Pada waktu yang sama pemerintahan Umawiyyin tidak tinggal diam. Mereka melakukan hal yang sama yaitu memalsukan hadits. Praktek pemalsuan hadits tersebut tidak saja berlaku dalam lingkup politik saja tetapi juga dalam kawasan keagamaan.*[33]

Kritik atas matan hadits sendiri dalam khazanah ilmu hadits sesungguhnya bukanlah merupakan hal yang baru. 'Aisyah, Umar bin Khatab, Ali bin Abi Thalib, Utsman bin Affan dan para Sahabat lainnya telah melalkukan kritik matan atas hadits-hadits sejak dahulu. Kritik atas matan yang terjadi di kalangan para Sahabat, menurut para ahli hadits kerapkali dilakukan untuk meneliti apakah ada *'illat* atau *syadz* dalam hadits tersebut. Dan hal ini berbeda dengan apa yang disodorkan oleh Goldziher sebagai kritik atas matan. Ia menyarankan bahwa studi hadits juga harus diupayakan untuk mengetahui atau tidak adanya hubungan materi hadits dengan

33 Daud Rasyid, "Goldziher dan Sunnah", dalam Jurnal *Ma'rifah*, Vol. 1, Tahun 1415 H, hlm. 23.

situasi yang sedang terjadi saat itu.

Kesemua pandangan-pandangan Goldziher tersebut, akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa hadits sebagai *corpus* yang berisikan perkataan, perbuatan dan *taqrīr* Nabi Saw., jika dilihat dari sejarah perkembangan yang kerapkali berbaur dengan kepentingan politik, maka akan sulit meyakinkan bahwa otentisitas hadits dapat dipertanggungjawabkan.

## 3. Pandangan Joseph Schact Tentang Otentisitas Hadis dan Hukum Islam

Joseph Schact lahir di Ratibor (sekarang termasuk wilayah Polandia) pada 15 Maret 1902 dan meninggal di New Jersey pada 1 Agustus 1969. Karirnya sebgai orientalisl diawali dengan belajar filologi klasik, teologi dan bahasa-bahasa timur di Universitas Berslauw dan Universitas Leipzig. Ia meraih gelar Doktor dari Universitas Berslauw pada tahun 1923, ketika berumur 21 tahun.

Pada tahun 1947, ia menjadi warga Negara Inggris dan bekerja di radio BBC London. Sebagai seorang ilmuwan yang menyandang gelar Profesor Doktor, di Inggris, ia justru belajar lagi di tingkat Pasca Sarjana Universitas Oxford, sampai ia meraih gelar Magister (1948) dan Doktor (1952) dari Universitas tersebut. Pada tahun 1954 ia meninggalkan Inggris dan mengajar di Universitas Leiden Negeri Belanda sebagai guru besar sampai tahun 1959. Kemudian pada musim panas tahun 1953, ia pindah ke Universitas Columbia New York, dan menjadi guru besar ia meninggal dunia tahun 1969.

### a. Sunnah dan Konsepsi Arab Kuno

Tidak berbeda dengan pendahulunya Ignaz Goldziher yang mengatakan bahwa konsep Islam tentang sunnah tidak lebih dari sekedar revisi atas adat kebiasaan, tradisi dan kebiasaan nenek moyang Arab, Schacht mendefinisikan sunnah sebagai konsepsi Arab kuno yang berlaku kembali sebagai salah satu pusat pemikiran dalam Islam.[34] Schacht menilai bahwa sunnah

[34] Muhammad Thalib, *Sekitar Kritik Terhadap hadits dan sunnah sebagai*

lebih berarti pada praktek ideal dari komunitas setempat atau doktrin yang muncul ke permukaan.

Dalam makna yang sama, Fazlur Rahman menyimpulkan makna sunnah menurut Schacht sebagai tradisi dari Nabi tidaklah ada sama sekali sampai pertengahan abad II H/VII M bahwa kebiasaan atau sunnah sebelum waktu itu tidaklah dipandang sebagai sunnah Nabi, tetapi sebagai sunnah masyarakat, karena sunnah tersebut terutama sekali adalah hasil penalaran bebas orang-orang.[35]

**b. Studi Sanad dan Teori *Projecting Back***

Dalam mengkaji hadits nabawi, Schacht lebih banyak menyoroti aspek sanad (transmisi, silsilah) dari pada aspek matan sebuah hadits. Schacht menilai bahwa sanad hadits adalah bukti adanya kesewenang-wenangan dan kecerobohan yang dilakukan para ulama pada saat itu. Schacht menegaskan bahwa hukum Islam belum eksis pada masa al-Sya'bi (w. 110 H). Penegasan ini memberikan pengertian bahwa apabila ditemukan hadits-hadits yang berkenaan dengan hukum Islam, maka hadits tersebut dipastikan adalah buatan orang-orang yang hidup setelah itu. Ia berpendapat bahwa hukum Islam baru dikenal semenjak masa pengangkatan *qadi* (hakim agama) yang dilakukan pada masa Diansti bani Umayyah.[36]

Kira-kira pada akhir abad kedua Hijriyah, pengangkatan *qadi* itu ditujukan kepada orang-orang spesialis yang berasal dari kalangan orang yang taat beragama. Karena jumlah orang-orang spesialis tersebut kian bertambah, di samping solidaritasnya yang semakin kuat, maka akhirnya mereka berkembang menjadi kelompok fiqih klasik. Keputusan-keputusan hukum yang diberikan para *qāḍi* tersebut memerlukan legitimasi dari orang-orang yang memiliki otoritas yang lebih tinggi, karena mereka tidak menisbahkan

*Dasar Hukum Islam*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1977), hlm. 24.

[35] Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka Salman, 1984), hlm. 57.

[36] Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 21.

keputusan itu pada mereka sendiri, melainkan menisbahkannya pada tokoh-tokoh sebelumnya.

Kesimpulan dari gambaran di atas, baik kelompok aliran fiqih klasik maupun ahli-ahli hadits, sama-sama memalsukan hadits, dan oleh karena itu maka keabsahan dan otentisitas hadits Nabi tetap saja harus diragukan, walaupun hadits tersebut dilengkapi sanad.

## 4. Kritik terhadap Tesis Keraguan Otentisitas Hadis Goldziher dan Schacht

Banyak karya tulis ilmiah yang menanggapi keraguan otentisitas hadits yang dilontarkan dua tokoh orientalis tersebut. Di antaranya, Fazlur Rahman mengembangkan kritiknya terhadap tesis Golziher dan Schacht tersebut. Menurut Rahman, mereka gagal menemukan perbedaan penting antara hadits dan sunnah, akibatnya, mereka sampai pada kesimpulan bahwa sunnah Nabi dalam kenyataannya bukanlah dari Nabi, tapi merupakan tradisi umum yang berlaku ditengah-tengah masyarakat Islam.

Ada beberapa asumsi yang dianggap Goldziher dan Schacht sebagai dasar kesimpulannya tentang keraguan terhadap hadits, di antaranya bahwa mereka menganggap masyarakat Islam sebelum abad kedua dan ketiga Hijriyah adalah masyarakat yang belum memahami dogma-dogma keagamaan, memelihara ritus keagamaan dan mengembangkan doktrin keagamaan yang kompleks. Buta Huruf merajalela di mana-mana, yang mana kondisi ini mengakibatkan kelangkaan peninggalan tertulis yang nyata menunjukkan terpeliharanya hadits secara sadar.

Daud Rasyid mengomentari hal tersebut dengan menyatakan bahwa tuduhan tersebut secara histories dan realitas tidaklah beralasan. Sebab, Rasul Saw. meninggal dunia setelah bangunan Islam ini benar-benar sempurna. Dalam satu ulasannya ketika ia membuktikan bahwa masyarakat Islam abad pertama berbeda dengan tuduhan goldziher, dia mengatakan bahwa untuk mengetahui telah matangnya Islam periode pertama, cukup dengan Melihat kesiapan Umar bin Khattab menangani urusan

dua imperium terbesar di dunia waktu – Persia dan Romawi – yang berhasil dikuasai Islam. Khalifah Umar mampu menjalankan roda pemerintahan yang sangat besar itu. Sekiranya Islam masih dalam fase "bayi", mustahil rasanya Umar dapat memikul tugas seberat itu dalam mengendalikan dua kerajaan tersebut.[37]

Pada bagian lain, tuduhan keraguan terhadap otentisitas hadits yang didasarkan karena tidak adanya peninggalan tertulis dan larangan penulisan hadits semenjak Nabi, dikomentari juga oleh MM Azami. Ia mengatakan bahwa penulisan hadits sudah terjadi dan bahkan berkembang pada zaman Nabi. Bahkan dalam penelitian MM Azami, tak kurang dari 52 orang Sahabat mempunyai tulisan-tulisan hadits. Meskipun begitu, Nabi tidak melarang penulisan tersebut secara mutlak. Artinya, pelarangan penulisan itu muncul karena ada sebab-sebab khusus yang berupa kekhawatiran *iltibās* (bercampur antara hadits dengan al-Qur'an). Manakala kekhawatiran itu dapat dihindari, maka penulisan hadits diperbolehkan. Selain itu, adanya pelarangan itu justru membuktikan bahwa tradisi penulisan pada saat itu, sudah ada. Karena, seandainya para Sahabat tidak dapat menulis, maka larangan tersebut tidak perlu ada.[38]

Adapun anggapan Goldziher dan Schacht tentang kebobrokan atau penyimpangan khalifah-khalifah Umayyah, tidaklah terlalu tepat. Sbab dalam literature lain tercatat ada beberapa khalifah Umayyah yang terkategori sebagai orang-orang yang taqwa. Ibnu Sa'ad dalam karyanya *aṭ-Ṭabaqah* mengungkap biografi dan ketakwaan khalifah Abdul Malik, sehingga orang menyebutnya sebgai "merpati masjid". Juga al-Walid Abdul Malik yang di zamannya banyak dibangun masjid, sehingga masa pengabdiannya disebut sebagai "masa pembangunan".

Sanad yang menurut istilah Schacht adalah semacam

[37] Daud Rasyid, "Goldziher dan Sunnah", dalam Jurnal *Kajian Islam Ma'rifat*, Vol. I, Jakarta, 1415 H, hlm. 27.

[38] Nurul Huda Ma'arif, "Muhammad Mustafa Azami: Menepis Orientalis, Membela Hadis", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam: *Islamia*, Thn. I, No. 3, September-November 2004, hlm. 105.

pembenaran teoritis terhadap apa yang selama ini merupakan kepercayaan naluriah yang ditarik ke belakang atau diproyeksikan kepada otoritas terdahulu, menurut Azami ternyata sudah dipakai sejak masa Nabi. Sebagaimana yang dinyatakan Azami, objek penelitian yang dilakuakn Schacht perlu mendapat sorotan kritis. Sebab, dari sanalah problem serius dan keteledoran yang dilakukan Schacht berawal, sehingga memunculkan kesimpulan yang keliru. Penelitian hadits haruslah pada kitab-kitab hadits. Oleh sebab itu, ditinjau dari segi metodologi ilmiah, hal itu merupakan suatu kesalahan yang mendasar.

Kami juga mencatat ada beberapa hal yang dianggap sebagai kekeliruan mereka, yaitu: *Pertama*, Goldziher senantiasa menggunakan suatu kejadian individu yang bersifat khusus dan terbatas untuk menjadi bukti hal-hal umum yang disinyalirnya, seperti wasiat Mu'awiyah kepada salah seorang pengikutnya: "Janganlah ragu-ragu untuk memaki-maki Ali dan menyumpahinya." Wasiat ini dijadikan bukti bagi kebiasaan pembesar-pembesar Umayyah untuk menegaskan bias politik ke dalam pemberitaan mereka. Demikian juga ia tidak Melihat hal lainnya dalam kebiasaan para pembesar Umayyah, seperti fenomena khalifah Abdul Malik atau yang lainnya.

*Kedua*, Goldziher dan Schacht seringkali tidak melakukan *checking* yang mendalam atas bahan-bahan kesejarahan yang mereka pakai dalam pembuktian, seperti penelitian otentisitas hadits melalui kitab-kitab fiqih ataupun tanpa dilibatkannya al-Qur'an sebagai referensi lain dalam meneliti hadits.

*Ketiga*, banyaknya penafsiran yang nyata salah dalam mengartikan ucapan-ucapan atau kejadian-kejadian yang diberitakan dalam sumber-sumber kesejarahan. Misalnya ucapan Amir ibn Sya'by: *"Aku tak pernah menulis dengan (tinta) hitam di atas (permukaan kertas) putih atau meminta seseorang untuk mengulangi sebuah hadits sampai dua kali."* Ucapan ini tidak ada hubungan sama sekali dengan larangan menuliskan hadits, melainkan hanya menunjukkan kekuatan hafalan Amir saja. Sedangkan bagi kedua orientalis ini, ucapan tersebut dianggap sebagai bukti bahwa pada

abad pertama Hijriah kaum muslim dilarang menuliskan hadis.

*Keempat*, adanya sekumpulan subjektivitas paradoks dari keduanya sebagai orientalis non muslim, yang setidaknya menyimpan misi-misi tersendiri di balik kaca mata orientalisme, yang sesungguhnya merupakan neo-kolonialisme atas belahan dunia Timur, khususnya wilayah/ kawasan Islam.

## C. Simpulan

Metode para Orientalis tidak dibangun atas dasar keimanan. Padahal, ilmu mengenai al-Qur'an adalah menyangkut masalah keimanan. Oleh sebab itu, kaum Muslimin perlu berhati-hati ketika membaca karya orientalis mengenai al-Qur'an. Abu Hurairah, Ibn Abbas, Zayd ibn Aslam, Ibn Sirin, al-Hasan al-Basri, al-Dahhak, Ibrahim al-Nakhai menyatakan: "Sesungguhnya ilmu ini adalah din (agama). Oleh sebab itu, perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu."

Adapun beberapa pokok pikiran sebagai kesimpulan dari pandangan Goldziher dan Schacht yang saling berkaitan satu dengan lainnya tentang otentisitas hadits, yaitu sebagai berikut:

1. Hadits merupakan produk atau buatan kaum muslim dari abad kedua dan ketiga hijriah.
2. Masyarakat Islam sebelum abad kedua dan ketiga Hijriah belum memiliki kemampuan cukup untuk memahami dogma-dogma keagamaan, memelihara ritus keagamaan dan mengembangkan doktrin agama yang kompleks.
3. Kelangkaan peninggalan tertulis yang nyata-nyata menunjukkan bahwa hadits tidak dapat dipelihara dengan sadar dan tertulis, dan hadits merupakan hasil perkembangan setelah Islam menemukan perkembangannya dalam hal itu, yaitu abad kedua dan ketiga Hijriah.
4. Produk hukum Islam merupakan gambaran yang muncul dari hasil perkembangannya pada abad kedua dan ketiga hijriah,
5. Sebagian besar sanad hadits merupakan rekayasa yang didasari oleh teori *projecting back* atau memproyeksikan kebenaran suatu

hadits pada orang sebelumnya, dan sebelumnya sampai pada Nabi Muhammad Saw.

Pendapat Goldziher diamini juga oleh sarjana terkemuka Belanda, Snouck Hurgronje, dalam *"Early Development of Islam"*. Joseph Schacht hanyalah mengikuti atau memperluas penjelasan dari Goldziher, tetapi subtansinya sama bahwa hadits atau sunah merupakan hasil rekayasa ulama-ulama Islam abad ke-2 dan ke-3 yang menjustifikasi rekayasa tersebut kepada Nabi.

Keandalan sumber dapat dilihat yaitu tidak mungkin hadits direkayasa ulama pada abad pertengahan karena dalam pengumpulan hadits semua informasi harus diperoleh melalui orang yang hidup bersama Nabi dan menyaksikan peristiwa itu. Informasi ini harus melewati para sarjana yang dapat dipercaya tanpa terputus mata rantainya (*sanad*). Salah satu sifat yang paling penting dari proses ini adalah bahwa informasi tidak akan diterima sebagai hadits apabila ucapan itu bertentangan dengan akal sehat, orang yang menyampaikannya terpercaya, dan sumber akhir haruslah dilaporkan melalui seseorang yang merupakan sahabat Nabi.

Dari sudut kata-kata dan ajaran yang asli hadits Nabi menggunakan Bahasa Arab sebagai ungkapannya. Dan bahasa arab hingga kini dapat dipelihara keasliannya. Pengumpulan dan pemeliharaan pengajaran-pengajaran asli pada zaman kemudian, ini terbukti dari informasi ini (Hadis), disampaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan nama orang-orang yang bertanggung jawab dalam menyampiakan pengetahuan itu. Dalam hal ini memberikan landasan kuat untuk melakukan penelitian dan rujukan, mengingat hal ini menjadi jelaslah bahwa suatu metode yang unik telah diilhamkan kepada masyarakat Islam dan tak seorang pun telah mengembangkan suatu metode yang lebih baik.

## DAFTAR PUSTAKA


Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009.

Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat dari *Mawsu'ah al-Mustasyriqin,* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, Cet. I, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Amin Rais, *Cakrawala Islam,* Bandung: Mizan, 1986.

Arthur Jeffery, "The Qur'an as Scripture", dalam *Moslem World* 40, 1950.

----------, "A Variant Text of the Fatiha", dalam *Moslem World* 29, 1939.

----------, *Materials for the History of the Text of the Qur'ans*, Leiden: E.J. Birll, 1937.

----------, *The Qur'an as Scripture*, New York: Russell F. Moore Company, 1952.

Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, t.tp.: United Bible Societies, 1975.

----------, *The Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

Daud Rasyid, "Goldziher dan Sunnah", dalam Jurnal *Kajian Islam Ma'rifat*, Vol. I, 1415 H.

Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979.

Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka Salman, 1984.

François De Blois, "Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entsclüsselung der Koransprache", dalam *Journal of Quranic Studies*, 5 (2003) .

Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Isam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis* dan *Kolonialis*, Ponorogo: CIOS, 2007.

Hanafi, MA, *Orientalisme,* Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981.

Harald Motzki, "The Collection of the Qur'an: a Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78, 2001.

Hasan Abdul Rauf M. el-Badawiy dan Abdurrahman Ghirah, *Orientalisme dan Misionarisme*, terj. Andi Subarkah, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.

Houtman, "The Pentateuch", dalam *The World of the Old Testament: Bible Handbook*, ed. A.S. Vand Der Woulde, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.

Ignaz Goldziher, *Mazahibu at-Tafsir al-Islami*, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1995.

----------, *Muslim Studies*, London: George Alen & Unwim, Ltd., 1970.

Issa J. Boullata, "Book Reviews: Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation", dalam *Muslim World*, 67, 1977.

Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Bhaidawy, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2002.

Muhammad Thalib, *Sekitar Kritik terhadap Hadits dan Sunnah Sebagai Dasar Hukum Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1977.

Muir, *Life of Mohamet*, Jakarta: Smith, Penatua, Co., 1878.

Nurul Huda Maarif, "Muhammad Mustafa Azami: Menepis Orientalis, Membela Hadis", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam: *Islamia*, Thn. I, No. 3, Sepetember-November 2004.

Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Qalam, 2001.