

**Prof. Dr. Michael Cook**

# **Oposisi Penulisan Hadis**

**DI MASA ISLAM AWAL**



Mengungkap sejarah pertarungan antara orang-orang yang pro dan kontra dalam penulisan hadis. Kelebihan karya ini karena mampu mengangkat perspektif oposisi penulisan hadis dalam studi sejarah secara argumentatif.

Prof. Dr. Michael A. Cook

# Oposisi Penulisan Hadis

---

DI MASA ISLAM AWAL



Kode Penerbitan: PM-142-01-12

---

*Oposisi Penulisan Hadis di Masa Islam Awal*

Prof. Dr. Michael A. Cook

Diterjemahkan dari Michael A. Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," dalam Jurnal *Arabica* XLIV (1997)

Diterjemahkan dan diberi kata pengantar oleh: Dr. Ali Masrur Abdul Ghaffar (Staf pengajar hadis dan ilmu hadis pada Fakultas Ushuluddin dan Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunungjati Bandung)

Editor: Irwan Kurniawan, Mathori A Elwa

Pembaca prof: Tim MARJA

Hak terjemahan dilindungi undang-undang

*All rights reserved*

Cetakan I, Rabi'ul Awwal 1433/Februari 2012

Diterbitkan oleh:

**Penerbit MARJA**

Komplek Sukup Baru No. 23

Ujungberung - Bandung 40619

Telp: 022-76883000, Fax: 022-7801410

E-mail: [redaksi@nuansacendekia.com](mailto:redaksi@nuansacendekia.com)

Situs: <http://www.nuansacendekia.com>

Desain isi: Math Tank

---

172 hlm.; 25,5 x 23,5 Cm; Mechanical paper 50 gram

ISBN: 979-24-5742-9



## Pengantar Penerjemah

Perkenalan saya dengan karya-karya Michael Cook bermula ketika saya sedang menelusuri dan menggali sumber-sumber yang relevan untuk bahan penelitian dan penulisan disertasi saya yang berjudul “Asal Usul Hadis: Telaah atas Teori *Common Link* G.H.A. Juynboll” pada Program Doktor di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di tengah kesibukan saya mencari karya-karya G.H.A. Juynboll yang terkait dengan teori *common link*-nya, saya menemukan tulisan Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam,” dalam Jurnal *Arabica* XLIV (1997) di Perpustakaan St. Ignatius dan di Perpustakaan Universitas Duta Wacana.

Setelah saya membaca tulisan Cook tersebut, saya berkesimpulan bahwa ini adalah karya besar dan langka dari seorang ilmuwan agung tentang sejarah oposisi terhadap penulisan hadis. Walaupun karya ini terbilang tidak tebal, tetapi di dalamnya Cook berhasil mengungkapkan sejarah pertarungan antara orang-orang yang setuju dengan penulisan hadis dan orang-orang yang menentangnya. Lebih





dari itu, karya ini merujuk kepada sumber-sumber yang otoritatif dan representatif, seperti *Taqyîd al-'Ilm*, karya Al-Khathîb al-Baghdadî (w. 463), *Jâmi' Bayân al-'Ilm* karya Ibnu 'Abd al-Barr (w. 463), *Thabaqât* Ibnu Sa'd (w. 230), *'Ilal* Ibnu Hanbal (w. 241), *Sunan Dârimî*, dan lain sebagainya.

Kelebihan lain dari karya Cook ini adalah bahwa ia mengkaji persoalan oposisi terhadap penulisan hadis dari perspektif sejarah. Sepanjang pengalaman saya mengajar hadis dan ilmu hadis di Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang sudah berubah menjadi UIN) Sunan Gunung Djati Bandung, pendekatan sejarah masih sangat jarang digunakan untuk mengkaji persoalan hadis dan ilmu hadis. Padahal bisa dikatakan, bahwa hadis dan ilmu hadis tidak dapat dipahami dengan baik jika tidak melibatkan pendekatan sejarah. Oleh sebab itu, para pengkaji hadis di dunia Barat selalu menghubungkan studi hadis dengan studi sejarah Islam awal dan *sîrah* nabawiyah. Pendek kata, seorang ahli hadis di Barat secara otomatis adalah ahli sejarah Islam awal. Sementara di kalangan umat muslim, seorang ahli hadis tidak mesti ahli sejarah Islam awal, karena studi hadis di kalangan para sarjana muslim dipisahkan dari studi sejarah Islam.

Di samping hal-hal di atas, yang membuat saya tertarik untuk menerjemahkan karya Cook tersebut adalah bahwa secara pribadi Michael Cook adalah tipe ilmuwan yang mudah diajak berkomunikasi. Hal ini terbukti ketika saya meminta artikel Cook yang berjudul "Eschatology and the Dating of Traditions," dalam *Near Eastern Studies* 1 (1992) melalui *e-mail*, ia menjawab, "Hari ini saya kirimkan artikel tersebut melalui pos kepada Anda."

Demikianlah sekilas perkenalan saya dengan Michael Cook dan karya-karyanya. Saya ucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. Michael Cook (Princeton University) yang telah mengizinkan saya untuk menerjemahkan tulisannya. Ucapan terimakasih juga tak lupa disampaikan kepada Penerbit Nuansa Cendekia atas kerjasamanya untuk menerbitkan buku terjemahan ini. Saya berharap buku ini dapat memberi kontribusi

## PENGANTAR PENERJEMAH

untuk pengembangan studi hadis pada khususnya dan studi Islam pada umumnya di tanah air tercinta. Akhirnya, hanya kepada Allah Swt saya memohon ampunan dan keridhaan-Nya. Mudah-mudahan buku ini menjadi *'amal jāriyah* bagi penerjemah, *Āmîn yâ mujîb as-sâ'ilîn*. [ ]

Ali Masrur Abdul Ghaffar  
Fakultas Ushuluddin  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung



# Pedoman Transliterasi

## A. Konsonan

ا = tidak dilambangkan	ط = th
ب = b	ظ = zh
ت = t	ع = ‘
ث = ts	غ = gh
ج = j	ف = f
ح = h	ق = q
خ = kh	ك = k
د = d	ل = l
ذ = dz	م = m
ر = r	ن = n
ز = z	و = w
س = s	ه = h
ش = sy	ء = ‘
ص = sh	ي = y
ض = dh	ة = h/t dalam susunan <i>idhâfah</i>



B. Vokal

1. Pendek

اَ = a

اِ = i

اُ = u

2. Panjang

اَْ = â (a panjang)

اِْ = î (panjang)

اُْ = û (u panjang)

3. Rangkap

اَوْ = au

اَيُّ = ai

# Daftar Isi

Pengantar Penerjemah — 5

Pedoman Transliterasi — 9

**BAB I PENDAHULUAN — 13**

**BAB II SEJARAH OPOSISI ISLAM TERHADAP  
PENULISAN HADIS — 27**

1. Fase Basrah — 27

2. Fase Umum — 35

Kufah — 36

Madinah — 42

Mekkah — 48

Yaman — 51

Syria — 52

Berbagai Pusat Lainnya — 58

3. Sifat Dasar Oposisi — 59

Pola Kompromi — 59

Keunggulan Nilai-nilai Lisan (*Oral*) — 66

4. Kata Penutup — 75

**BAB III ASAL-USUL PERMUSUHAN ISLAM  
TERHADAP PENULISAN HADIS — 105**

1. Berbagai Kemungkinan — 105

2. Persamaan Yahudi — 112

3. Konteks yang Lebih Luas — 123

4. “Bagaimana Mitsnah Ditulis” — 128

**BAB IV KESIMPULAN — 155**

Indek — 163

Tentang Penulis — 169



## Bab I Pendahuluan

**P**ada abad keenam hijrah, seorang ulama penganut aliran Hanbalî, Abû al-Faraj b. al-Jauzî (w. 597) menulis buku untuk mendorong orang-orang malas yang sezaman dengannya agar berupaya dengan sungguh-sungguh dalam menghafal hadis.<sup>1</sup> Tuhan, ia beralasan, mengkhususkan orang-orang muslim untuk menghafal Al-Quran dan hadis, sedangkan orang-orang sebelum mereka bergantung kepada sumber-sumber tertulis dan tidak mampu menghafal. Orang-orang Yahudi, misalnya, memberikan gelar “anak Tuhan” kepada Ezra<sup>2</sup> hanya karena ia hapal Taurat. Berbeda dengan hal itu, di kalangan orang-orang muslim, seorang anak yang berusia tujuh tahun mampu menghafal Al-Quran. Perbedaan yang sama dijumpai di bidang hadis. “Tak seorang pun di kalangan bangsa manapun yang meriwayatkan perkataan dan perbuatan nabi mereka dalam bentuk yang dapat dipercaya (*reliable*) selain kita; karena di kalangan kita (orang-orang muslim), hadis diriwayatkan dari satu generasi ke generasi berikutnya,



dan reliabilitas masing-masing periwayat diuji hingga hadis itu dapat ditelusuri sampai kepada Nabi. Bangsa-bangsa lain memiliki hadis-hadis mereka dari sumber-sumber tertulis di mana para penulis dan para periwayatnya tidak dikenal.”<sup>3</sup>

§2 Nasihat Ibnu al-Jauzî menganjurkan dua pandangan yang mendasar mengenai “Hadis oral” dalam Islam. Yang pertama berkaitan dengan signifikansi watak oralnya. Menurut Ibnu al-Jauzî, demikian halnya menurut para ahli hadis di kalangan Islam secara umum, watak oral ini lebih daripada sekadar kesempatan untuk memamerkan keahlian menghafal (*virtuosity mnemonic*)—walaupun tentunya memang demikian.<sup>4</sup> Karena, pada kesinambungan periwayatan *oral*-lah, kesahihan hadis disandarkan; periwayat bahan tertulis saja dan temuan bahan tertulis *a fortiori*, tidak dapat membawa otoritas semacam itu.<sup>5</sup> Pokok pandangan ini perlu ditekankan karena merupakan kebalikan dari pandangan saya: *The Dead Sea Scrolls* pernah mewakili impian seorang filolog dan mimpi buruk seorang ahli hadis. Adalah sukar dibayangkan bahwa Ibnu al-Jauzî menyusun banyak bekal dengan memakai pembuktian modern tentang kesahihan hadis yang berdasarkan penggalian sumber-sumber papyrus Arab<sup>6</sup> atau berdasarkan klaim bahwa terminologi oral dalam *isnâd* selalu merahasiakan periwayatan tertulis.<sup>7</sup>

§3 Meski demikian, pandangan saya sendiri diwakili secara luas dalam budaya Islam yang lebih besar dan bahkan di antara para ahli hadis sendiri. Jâhiz (w. 255) menegaskan bahwa, kecuali untuk beberapa buku, sebagian besar pembelajaran akan hilang dan kelupaan akan menang,<sup>8</sup> dan mengutip seorang penyair Dzû ar-Rumma (w. 117) tentang lebih dapat dipercayainya catatan-catatan syair tertulis (*al-kitâb lâ yansâ wa-lâ yubaddilu kalâman bi kalâmin*)<sup>9</sup>. Dalam polemik pandangan Bishr al-Marîsî (w. 218), tokoh antagonis itu tampak mengemukakan argumentasi tentang ketidaksahihan





hadis-hadis tertentu atas dasar bahwa hadis itu tidak ditulis sebelum terbunuhnya ‘Utsmân.<sup>10</sup> Dârimî menanggapi dengan mengemukakan berbagai bukti mengenai tulisan Hadis awal.<sup>11</sup> Di antara para ahli hadis, Muhammad b. ‘Amr (al-Laitsî), dari Madinah (w. 144) menolak meriwayatkan kepada murid-muridnya jika mereka tidak menulis, karena takut bahwa mereka akan salah menyandarkan sesuatu kepadanya.<sup>12</sup> Dalam sebuah anekdot Imâmiyah, seorang ahli hadis pada awal abad kedua ingin menulis sebuah hadis dan dengan demikian tak seorang pun dapat menolaknya.<sup>13</sup> Abû Nu‘aim al-Fadhl b. Dukain (w. 219) menyatakan bahwa siapa pun yang tidak mencocokkan (hafalannya) dengan catatan-catatan tertulisnya akan cenderung salah.<sup>14</sup> Ibnu Hanbal (w. 241) ditanya tentang seseorang yang menghafal sesuatu, tetapi memiliki versi yang berbeda dalam tulisan. Ia menjawab bahwa ia lebih menyukai versi tertulis.<sup>15</sup> Jauh kemudian, Najm ad-Dîn at-Tûfi (w. 716), seorang tokoh eksentrik penganut aliran Hanbalî, melaporkan pandangan bahwa adalah akan lebih baik jika Khalifah ‘Umar (yang memerintah pada tahun 13-23) membiarkan setiap sahabat membuat catatan tertulis tentang Hadis yang telah didengarnya dari Nabi.<sup>16</sup>

Maksud yang kedua berkaitan dengan kekosongan status Hadis oral ini. Ibnu al-Jauzî adalah seorang revivalis. Hanya karena praktik pada masanya terlalu bergantung pada tulisan sehingga ia tergerak untuk menjelaskan kembali nilai hafalan. Kekosongan itu sudah dapat dilihat pada hadis-hadis awal yang mengizinkan penggunaan istilah oral *haddatsa* bagi periwayatan tertulis, seperti sebuah hadis yang dihimpun oleh Ibnu Hanbal berdasarkan *isnâd* Manshûr b. al-Mu‘tamir (w. 132), “Jika saya menulis untukmu, maka saya menceritakannya kepadamu”.<sup>17</sup> Hal ini tidak berarti bahwa dari abad ketiga dan seterusnya, periwayatan oral secara umum tidak lebih daripada sebuah formalitas yang kosong. Akan tetapi, sekarang periwayatan itu berjalan dalam konteks yang diizinkan untuk memakai



tulisan.<sup>18</sup> Mencari hadis dari sumber-sumber oral masih merupakan aktivitas seorang ahli hadis hingga masa Suyûthî (w. 911);<sup>19</sup> tetapi hadis-hadis yang diduplikannya dengan cara semacam ini merupakan barang pameran kolektor hadis, dan bukan barang dagangannya sendiri.

§ 5  
Walaupun demikian, adalah diterima secara umum bahwa tradisi oral dalam Islam pernah sungguh-sungguh oral. Oleh sebab itu, Nabia Abbott, yang sangat menekankan periwayatan Hadis tertulis, melihat masa Zuhri (w. 124) sebagai masa pergeseran utama dari periwayatan lisan (*oral*) ke periwayatan tertulis (*written*),<sup>20</sup> sebuah pendapat yang sama-sama diajukan oleh Sezgin dalam studi pokok pertamanya.<sup>21</sup> Dan walaupun sejak itu Sezgin telah berargumen bagi Hadis tertulis secara khusus “dari permulaan”,<sup>22</sup> tetapi kita belum disajikan dengan pandangan bahwa Nabi sendiri telah menulis Hadisnya.

§ 6  
Demikian juga diterima secara umum bahwa sudah ada permusuhan-permusuhan terhadap perubahan dari Hadis oral ke Hadis tertulis. Oposisi ini, yang sudah dibicarakan oleh Sprenger,<sup>23</sup> sangat kurang mendapat perhatian di tangan Goldziher. Dengan begitu saja mengambil hadis-hadis tentang penulisan hadis yang sangat awal, ia mengkritik oralis karena mengambil posisi “yang berbeda dengan fakta-fakta yang diberitahukan kepada mereka”.<sup>24</sup> (Seperti yang akan kita lihat, “fakta-fakta” yang dibicarakan itu cenderung menjadi fakta-fakta yang dikemukakan oleh pihak yang menang. Dan meskipun secara alami fakta-fakta itu bertahan terus dalam jumlah yang besar, fakta-fakta itu, tidak lebih dan tidak kurang, patut dipercaya daripada “fakta-fakta” yang dikemukakan oleh pihak-pihak yang kalah).<sup>25</sup> Sejak Goldziher, oposisi terhadap penulisan (Hadis) diminimalisir lebih jauh oleh para sarjana yang ingin menekankan periwayatan tertulis untuk mempertahankan kesahihan Hadis.<sup>26</sup> Namun hanya Sezgin yang telah sedemikian jauh mengingkari keberadaannya secara

keseluruhan dan menolaknya sebagai “tahayul” yang diciptakan oleh Goldziher.<sup>27</sup>

Persoalan utama dari posisi Sezgin adalah pendapatnya bahwa kata *kataba* dan berbagai derivasinya, ketika kata-kata itu muncul dalam hadis-hadis yang ditujukan untuk menentang penulisan Hadis, tidak dipahami dalam arti biasa, yakni “menulis”. Apa yang ditunjukkan kata-kata itu, dalam pandangannya, adalah bukan penulisan Hadis begitu saja, tetapi benar-benar menunjukkan periwayatan tertulis tanpa formalitas yang tepat.<sup>28</sup> Namun seperti dikemukakan Schoeler dengan beberapa contoh yang tepat,<sup>29</sup> interpretasi Sezgin itu terpatahkan ketika dihadapkan pada teks-teks tersebut. Menurut contoh-contoh Schoeler, kita mungkin menambahkan sebuah hadis yang khas yang diarahkan untuk menentang penulisan Hadis di mana Ibnu Mas’ûd, seorang sahabat dari Kufah, mengeluh bahwa “orang-orang mendengar apa yang saya katakan, kemudian mereka pergi dan menulisnya” (*yasma’ûna kalâmî tsumma yanthaliqûna fayaktubûnahu*).<sup>30</sup> Menurut interpretasi Sezgin, pernyataan Ibnu Mas’ûd ini menjadi *self-contradictory* (bertentangan dengan pernyataan itu sendiri), kata *yaktubûnahu* meniadakan periwayatan oral yang diperlihatkan oleh kata *yasma’ûna*. Tentunya, persoalan itu tidak muncul jika *kataba* dipahami dalam pengertian biasa.<sup>31</sup>

Studi ini berusaha mengemukakan apa yang dapat diketahui tentang sejarah dan asal-usul oposisi ini terhadap penulisan Hadis. Studi ini tidak dimaksudkan sebagai satu sumbangan bagi perdebatan seputar kesahihan Hadis, walaupun menjadi jelas bahwa pada akhirnya asumsi-asumsi saya tentang persoalan ini lebih dekat dengan asumsi Nazhzhâm daripada asumsi Ibnu Hanbal.<sup>32</sup> Saya juga tidak mengajukan suatu kronologi bagi penulisan Hadis yang sebenarnya. Hal ini merupakan persoalan yang padanya, berdasarkan kurangnya kesaksian eksternal bagi sumber hadis<sup>33</sup> dan keberpihakan kesaksian internal, saya melihat prospek yang agak cepat untuk memperoleh hasil yang pasti.





§ 9 Karena argumen yang disajikan dalam studi ini tak terelakkan sangat kompleks, maka mungkin akan membantu jika diberikan kerangka bagiannya di sini. Saya akan memulai studi ini dengan mempertimbangkan bukti keberadaan oposisi terhadap penulisan Hadis di Basrah pada tanggal yang termasuk terlambat, katakan pada separuh kedua abad kedua. Kemudian saya akan berargumen bahwa permusuhan ini sudah ada pada tahap yang lebih awal di seluruh pusat pembelajaran utama dan, lebih jauh, bahwa permusuhan ini pada suatu saat menjadi sikap yang umum. Dengan demikian, setelah menyajikan apa yang saya tunjuk sebagai nilai-nilai "oralis" sebagai pusat bagi bentuk Hadis yang paling awal yang sampai kepada kita, saya akan kembali kepada pertanyaan tentang dari mana nilai-nilai ini datang. Di sini saya akan mempertimbangkan berbagai kemungkinan dan diakhiri dengan menyajikan argumen tentang asal-usul Yahudi mengenai permusuhan Islam terhadap penulisan Hadis. Bagian kesimpulan mengungkapkan penjelasan umum tentang kematian hadis oral secara otentik dalam Islam.

§ 10 Sebagian besar riset studi ini dilakukan selama lima belas tahun yang lalu dan draft naskah, yang padanya saya bergantung dalam mempersiapkannya untuk diterbitkan, tertanggal dari musim panas, tahun 1980.<sup>34</sup> Tidak diragukan, jika saya terus mengumpulkan bahan selama beberapa tahun ketika saya tidak diundang ke Paris oleh Yûsuf Râjib untuk berbicara di konferensi yang ia selenggarakan tentang "*Voix et calame en Islam médiéval*" pada bulan Maret, tahun 1993.<sup>35</sup> Secara alami, saya mengambil kesempatan itu untuk melakukan perbaikan-perbaikan atas naskah asli, dengan menambahkan bahan-bahan baru dan memikirkan kembali gagasan-gagasannya. Namun satu-satunya peristiwa yang sangat berarti bagi studi ini yang telah terjadi pada tahun-tahun yang menyelangi adalah diterbitkannya artikel penting tentang masalah itu oleh Gregor Schoeler.<sup>36</sup> Kecenderungan saya pertama kali adalah



ingin membatasi studi ini pada diskusi tentang pandangan-pandangan tersebut yang secara substansial saya tidak setuju dengan Schoeler, atau mempunyai sesuatu yang berarti untuk ditambahkan. Dalam peristiwa itu, saya memilih menerbitkan penelitian saya sendiri secara utuh, disertai dengan berbagai petunjuk berkali-kali tentang hubungan temuan saya dengan temuan Schoeler.<sup>37</sup>

Lima sumber yang saya andalkan sebagian besarnya, dan padanya saya merujuk secara teratur, adalah sebagai berikut:

1. *Taqyîd al-'Ilm Al-Khathîb al-Baghâdî* (w. 463).<sup>38</sup> Karya ini merupakan sebuah monograf tentang problem penulisan Hadis dan juga memberikan koleksi yang bernilai berupa dua hingga tiga ratus hadis yang relevan. Pada saat yang sama, editornya menyediakan alat-alat rujukan yang kaya untuk dibandingkan dengan berbagai sumber yang lain. Abstrak berbahasa Inggris dari *Taqyîd* telah ditulis oleh Sprenger dengan baik selama satu abad yang lalu.<sup>39</sup>
2. *Jâmi' Bayân al-'Ilm* Ibnu 'Abd al-Barr (w. juga pada 463).<sup>40</sup>
3. *Thabaqât* Ibnu Sa'd (w. 230).<sup>41</sup>
4. *'Ilal* Ibnu Hanbal (w. 241).<sup>42</sup>
5. *Sunan Dârimî* (w. 255).<sup>43</sup>

Ada lima sumber lagi yang kaya dengan bahan-bahan, dan yang juga telah saya siapkan secara sistematis, tetapi biasanya hanya mengutip ketika bahan-bahan itu berbeda secara signifikan dengan bahan-bahan yang saya kemukakan dari tempat lain. Sumber-sumber itu adalah:

6. *Kitâb al-'Ilm* Abû Khaitsamah (w. 234).<sup>44</sup>
7. *Mushannaf* Ibnu Abî Syaibah.<sup>45</sup>
8. *Muhaddits al-Fâshil* Râmahurmuzî (w. 360 atau tak lama sebelumnya).<sup>46</sup>
9. *Târîkh* Abû Zur'ah ad-Dimasyqî (w. 281).<sup>47</sup>
10. *Ma'rifah wa al-Târîkh* Fasawî (w. 277).<sup>48</sup>



Dasar ini dapat diperluas dengan mudah, dan rujukan-rujukan kepada bagian-bagian yang sama bertambah banyak sekali. Sumber-sumber biografi utama yang tidak saya gunakan secara sistematis mencakup *Tâ'rikh Baghdâd* Al-Khathîb al-Baghdâdî, *Tâ'rikh Madînat Dimasyq* Ibnu Asyâkir, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'* dan *Tâ'rikh Islâm* Dzahabî. Walaupun begitu, saya ragu apakah pekerjaan berat semacam itu akan memodifikasi kesimpulan studi ini secara signifikan. Sebagai indikasi perluasan yang padanya hadis-hadis yang relevan dapat menunjukkan "panggung pasukan", seseorang mungkin mengambil *Kitâb al-'Ilm* Abû Khaitsamah, sebuah sumber awal. Sumber ini berisi 25 hadis-hadis yang relevan. Seluruh hadis kecuali tiga disebutkan tanpa variasi yang signifikan dalam satu atau lebih dari lima sumber pertama yang dikutip sebelumnya. Hal yang sama benar adalah bahwa dalam *Mushannaf* Ibnu Abî Syaibah terdapat 34 hadis-hadis yang relevan.

Biasanya saya tidak mengutip berbagai diskusi belakangan mengenai persoalan tersebut jika diskusi itu tidak memberikan tawaran yang tidak dapat diperoleh dalam sumber-sumber yang lebih awal yang saya gunakan.<sup>49</sup>

Saya hampir-hampir tidak menjumpai sesuatu yang relevan dalam sumber-sumber non-Sunni. Oralisme para ahli hadis tua dari Kufah tampaknya tidak meninggalkan jejak di kalangan Imâmiyah atau Zaidiyah, sebagaimana oralisme para ahli hadis dari Basrah kelihatannya jarang direfleksikan dalam literatur Ibâdiyah.<sup>50</sup>

Saya bermaksud mengutip hampir seluruh bahan yang termasuk ke dalam sejarah kontroversi seputar penulisan Hadis dari berbagai sumber yang disebutkan sebelumnya. Meskipun demikian, hal ini bukanlah persoalan hadis-hadis yang hanya mengarah pada penulisan Hadis secara aktual. Saya mendiskusikan bahan-bahan ini ketika bahan-bahan itu termasuk ke dalam kontroversi, yakni untuk membentuk bagian dari gudang senjata para pendukung awal penulisan

## PENDAHULUAN

Hadis, atau ketika ada alasan khusus untuk menukilnya. Saya mengambilnya secara *taken for granted* bahwa sebagian besar rujukan kepada penulisan Hadis awal, beberapa di antaranya jelas-jelas tidak penting, dengan tanpa kesukaran muncul pada saat persoalan itu selesai, dan tidak menceritakan sesuatu pun kepada kita mengenai sejarah kontroversi. Sebagian besar bahan seperti itu mungkin ditemukan dalam karya-karya sekunder yang telah dinukil sebelumnya. Di sisi lain, sebagai bagian dari kontroversi, saya kadang-kadang menyajikan hadis-hadis yang benar-benar tidak termasuk ke dalamnya. Terdapat wilayah abu-abu di sini di mana sulit dicapai kesimpulan yang tegas.<sup>51</sup>

Saya bukanlah orang pertama yang mencari informasi tentang topik saya di sebagian besar sumber-sumber yang terdaftar sebelumnya, dan banyak bahan saya sudah dikutip oleh Eche dalam catatannya untuk edisi *Taqyîd*-nya, dan dalam karya-karya sekunder yang telah ditunjukkan. Saya tidak biasa mengakui kutipan lebih dulu seperti itu dalam catatan-catatan saya. []





## Catatan

1. Ibnu al-Jauzî, *Al-Hatsts 'alâ Hifzh al-'Ilm wa-Dzikr Kibâr al-Huffâzh*, Beirut, 1985; lihat pula deskripsi karya itu dalam M. Weisweiler, *Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Traditionsliteratur*, Istanbul, 1937, hlm. 199f, no. 149. Saya cenderung menggunakan kata "Hadis" (dengan H besar) untuk merujuk kepada hadis secara umum, dan kata "hadis" (dengan h kecil) untuk hadis secara khusus.
2. Menurut Weisweiler, kata 'azîz dibaca 'uzair dan kata *faqada* cetakan beirut dibaca *fa-qara'a*.
3. Ibnu al-Jauzî, *Hatsts*, hlm. 11.10; Weisweiler, *Istanbuler Handschriftenstudien*, hlm. 199f.
4. Unsur keahlian dapat dilihat, misalnya, bersama dengan pengertian tidak pernah menulis hadis dan tidak pernah meminta diulang (lihat misalnya, Ibnu 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, Kairo I, hlm. 67.18, 67.21 (karya ini dikutip di sini dengan sebutan *Jâmi'*, seluruh rujukan berasal dari jilid pertama jika tidak maka akan dijelaskan); Ibnu Sa'd, *Ath-Thabaqât al-Kabîr*, ed. E. Sachauw et al., Leiden, 1904-21, VI, hlm. 174.4 (karya ini dikutip di sini dengan sebutan *Thabaqât*); Dârimî, *Sunan*, ed. 'A. H. Yamani, Medina, 1966, no. 459 (karya ini dikutip di sini dengan sebutan *Sunan*). Apakah hadis-hadis itu harus diulang merupakan persoalan doktriner.
5. Pandangan ini diungkapkan dengan baik dalam Ibnu as-Sîd al-Bathalyausî, *Inshâf*, ed. M.R. al-Dâya, Damaskus, 1974, hlm. 202.2. Pengarangnya meninggal pada tahun 521.
6. Lihat N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago and London, 1957-72, II, hlm. 2.
7. Posisi itu diadopsi dalam F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-, I, hlm. 55, 60, 79.
8. Jâhiz, *Hayawân*, ed. 'A.H. Hârûn, Kairo, 1938-45, I, hlm. 47-8.
9. *Ibid.*, hlm. 41.6. Saya berhutang kedua rujukan ini kepada Albert Arazi; Untuk mengetahui persamaan dengan yang kedua, lihat di bawah, paragraf 115, catatan 37.
10. Abû Sa'îd ad-Dârimî, *An-Naqd 'alâ Bishr al-Marîsî*, ed. M.H. al-Fiqî dengan judul *Radd al-Imâm ad-Dârimî 'Utsmân Ibn Sa'îd 'alâ Bishr al-Marîsî al-Anîd*, Kairo, 1358, hlm. 129.15.
11. *Ibid.*, hlm. 129-32.
12. Ibnu 'Adî, *Kâmil*, Beirut, 1984, hlm. 37.14.
13. Lihat di bawah, paragraf 11, catatan 50.
14. Abû Zur'ah ad-Dimasyqî, *Târikh*, ed. S.N. al-Qaujânî, Damaskus, hlm. 467, no. 1203; *Jâmi'*, hlm. 75.23.
15. Ibnu Abî Ya'lâ, *Thabaqât al-Hanâbilah*, ed. M.H. al-Fiqî, Kairo, 1952, I, hlm. 348.1.

## PENDAHULUAN

16. Ibnu Rajâb, *Adz-Dzail 'alâ Thabaqât al-Hanâbilah*, ed. M.H. Fiqî, Kairo, 1952-3, II, hlm. 368.11; entah benar atau salah, Ibnu Rajâb menyajikan pandangan seperti pandangan Thûfi sendiri.
17. Ibnu Hanbal, *Al-'Ilal wa Ma'rifat ar-Rijâl*, ed. W.M. 'Abbâs, Beirut dan Riyâd, 1988, II, hlm. 172, no. 1904, dan III, hlm. 195, no. 4840 (Di sini, karya ini dikutip dengan sebutan 'Ilal).
18. Simbiosis ini dan implikasinya bagi sejarah tekstual tentang berbagai literatur Islam awal telah dikaji oleh G. Schoeler dalam serangkaian artikel dalam *Der Islam* (ringkasan hasil temuannya dapat dijumpai dalam tulisannya, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, 62, 1985, hlm. 210, 224-6; dan "Weiteretz zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam", *Der Islam*, 66, 1989, hlm. 38 dan seterusnya, 67).
19. Lihat E.M. Sartain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûthî*, Cambridge, 1975, I, hlm. 31.
20. Abbott, *Studies*, II, hlm. 53, 80 dan selanjutnya, 184, 196.
21. F. Sezgin, *Buhârî'nîn Kaynakları Hakkında Arastirmalar*, Istanbul, 1956, hlm. 14.
22. Idem., *Geschichte*, terutama vol. I, hlm. 60.
23. A. Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Musulmans", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 25, 1856, khususnya hlm. 379-81; lihat pula idem., "Ueber das Traditionswesen bei den Arabern", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 10, 1856, hlm. 4 dan seterusnya.
24. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90, II, hlm. 194; dan lihat juga *ibid.*, hlm. 9, adalah jelas bahwa Goldziher sadar akan kegoyahan fakta-fakta ini. Di sini dan selanjutnya, saya memakai terjemahan Inggris (*Muslim Studies*, London, 1967-71) ketika mengutip karya ini.
25. Tentunya, hal ini merupakan kritik yang agak tak berterimakasih. Adalah Goldziher dalam studi ini yang berargumen bahwa kita seharusnya melihat dalam Hadis "refleksi dari berbagai kecenderungan yang muncul dalam masyarakat (Islam) selama beberapa tahap perkembangannya yang lebih dewasa" (*ibid.*, hlm. 5).
26. Lihat, selain beberapa karya Abbott dan Sezgin yang telah dikutip sebelumnya, pada paragraf 2, catatan 6 dan selanjutnya, M.'A. al-Khatib, *Ushûl al-Hadîs*, Libanon, 1967, hlm. 139-86, terutama hlm. 185 dan seterusnya; M.M. Azmi, *Studies in Early Hadîth Literature*, Beirut, 1968, dapat diperoleh pula dalam versi berbahasa Arab (M.M. al-A'zhamî, *Dirâsat fî al-Hadîs al-Nabawî*, Riyâd). Para sarjana ini kelihatannya agak tidak mungkin memiliki sekutu dalam Wansbrough (lihat J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford, 1978, hlm. 80 dan seterusnya. Lihat pula polemik Nûr ad-Dîn 'Itr yang menentang para orientalis tentang isu ini (Nûr ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîs*, Beirut, hlm. 41-3), dan G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, 1969, hlm. 47-54. Belakangan,



- seorang pengarang Syi'ah menerbitkan sebuah karya penting mengenai persoalan ini (M.R. al-Husaini al-Jalâli, *Tadwîn as-Sunnah an-Nabawiyah*, Qumm, 1413, yang menarik perhatian saya oleh Hossein Modarresi).
27. Sezgin, *Geschichte*, I, hlm. 53. Istilah "tahayul" didiskusikan oleh Goldziher. Meskipun demikian, nada polemik Sezgin dengan Goldziher memberikan kesan yang berlebihan tentang tingkat ketidaksetujuan mereka yang sebenarnya seputar penulisan Hadis (lihat G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Mujâhid b. Jabrs*, Giessen, 1969, hlm. 55; G. Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *Der Islam*, 66, 1989, hlm. 214)
  28. Lihat pendahuluan Sezgin untuk bab 2 dari jilid pertama karyanya, *Geschichte*, terutama jilid I, hlm. 61, 74, 281.
  29. Schoeler, "Mündliche Thora", hlm. 228 dan seterusnya.
  30. *Sunan*, no. 487.
  31. Kritik ini tidak diterapkan kepada pandangan tentang hal itu secara implisit dalam karya Sezgin yang lebih awal (lihat karyanya, *Buhârî'nin Kaynakları*, hlm. 17, di mana ia berbicara tentang "hadislerin yazıyla tesbitine muhalefet").
  32. Lihat di bawah, paragraf 103-5.
  33. Papyrus Mesir yang diedit oleh Abbott dalam jilid kedua dari karyanya, *Studies*, tetap menjadi *Dokumen-dokumen* paling awal yang membuktikan keberadaan Hadis tertulis. Ia tidak memastikan tanggal papyrus ini sebelum separuh kedua abad kedua, dokumennya yang paling awal (no. 2) menjadi bagian dari *Muwaththa' Mâlik* (w. 179). Walaupun begitu, di bidang *tafsîr* ia membubuhi tanggal pada satu bagian (no. 1) pada pertengahan abad kedua. Akan tetapi dasar penanggalannya ini bersifat literer (dan, dalam faktanya sama sekali bukan persuasif), dan bukan palaeografis (*ibid.*, hlm. 97, 101)—suatu pandangan yang tidak dipertimbangkan Oleh van Ess ketika mengemukakan dokumen ini yang menentang Wansbrough (J. van Ess, review of J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977, dalam *Bibliotheca Orientalis*, 35, 1978, kolom 352 dan selanjutnya).
  34. Draf ini dibaca beberapa waktu yang lalu oleh Adrian Brockett, dan lebih belakangan oleh Nimrod Hurvitz. Bahkan draf yang lebih tua dibaca pada akhir tujuh puluhan oleh John Burton, Patricia Crone, Menahem Kister, Etan Kohlberg, dan Frank Stewart. Saya berterimakasih kepada mereka semua atas masukan-masukannya. Saya berhutang budi kepada Fritz Zimmermann, yang pertama kali mengenalkan saya kepada sumber-sumber pokok (no. 1 pada paragraf berikutnya) yang padanya studi ini didasarkan.
  35. Kesimpulan tersebut merupakan terjemahan yang sebaik-baiknya dari kata-kata yang saya buat sebagai ringkasan dari sesi akhir konferensi itu. Diskusi tentang reduksi Tradisi oral Yahudi ke Tradisi tertulis (bab II, bagian 4) bukan merupakan bagian dari penyajian saya di Paris; Diskusi itu merupakan dasar dari percakapan singkat yang disampaikan pada sebuah konferensi dengan tema "Bridging the words of Islam and Judaism" yang diselenggarakan untuk menghormati William Brinner di Berkeley kemudian pada bulan yang sama.



## PENDAHULUAN

Saya ucapkan terimakasih kepada Mark Kohen, Christine Hayes, Gideon Libson, dan Avrom Udovitch atas bantuannya dalam berbagai aspek Yahudi dalam studi ini.

36. Schoeler, "Mündliche Thora" (lihat sebelumnya, catatan 27). —Sebuah kertas kerja yang tidak diterbitkan oleh M.J. Kister, yang disampaikan pada Seminar Internasional Keenam dengan tema "From Jahiliyya to Islam" yang diadakan di Yerusalem pada bulan September 1993, mencakup diskusi penting mengenai berbagai sikap terhadap penulisan Hadis. Saya sangat berhutang budi kepada Michael Lecker atas ijinnya kepada saya untuk membaca kopinya.
37. Tulisan ini memiliki *Sitz im Leben* (Kedudukan dalam Kehidupan) di Konferensi itu, di mana Schoeler juga ikut serta. Saya sangat berhutang budi kepadanya atas komentarnya kepada pembicaraan saya dan atas berbagai referensi yang lebih jauh yang kemudian diberikannya kepada saya.
38. Al-Khathîb al-Baghdâdî, *Taqyîd al-'Ilm*, ed. Y. Eche, Damaskus, 1949 (Di sini, karya ini dikutip dengan sebutan *Taqyîd*). Sayangnya, Eche tidak menomori hadis-hadisnya satu per satu, tetapi ia menomorinya menurut masing-masing paragraf yang terpisah. Adalah tepat sekali jika merujuk pada hadis-hadis ini dalam bentuk "hlm. 79c", di mana "79" adalah halaman, sedangkan "c" menunjukkan paragraf ketiga untuk membuka halaman tersebut.
39. Sprenger, "Origin and Progress", hlm. 304-26.
40. Lihat sebelumnya, paragraf 2, catatan 4. Hadis-hadis yang terkait dapat dijumpai terutama pada *Jâmi'*, I, hlm. 63-77.
41. Lihat di atas, paragraf 2, catatan 4.
42. Lihat sebelumnya, a, paragraf 4, catatan 17. Hadis-hadisnya dinomori.
43. Lihat di atas, paragraf 2, catatan 4. Edisi ini terdiri dari dua jilid, tetapi hadis-hadisnya dinomori secara berkelanjutan. Hadis-hadis yang terkait terdapat dalam *Sunan*, I, hlm. 98-107 (nomor 456-517).
44. Abû Khaitsamah, *Kitâb al-'Ilm*, ed. M.N. Albânî, Damaskus. Naskah tersebut diedit bersama dengan tiga karya singkat lainnya. Naskah pertamanya adalah *Kitâb al-Îman* Ibnu Abî Syaibah. Saya berterimakasih kepada Hassanein Rabie atas kopinya untuk saya berdasarkan informasi bibliografi yang sangat tidak memadai. Hadis-hadis dalam naskah itu dinomori.
45. Ibnu Abî Syaibah, *Mushannaf*, ed. K.Y. al-Hût, Beirut, 1989. Hadis-hadisnya diberi nomor; hadis-hadis yang relevan terdapat dalam jilid V, hlm. 301 dan selanjutnya, 313-5.
46. Râmahurmuzî, *Al-Muhaddîs al-Fâshil*, ed. M.A. al-Khathîb, Beirut, 1971. Hadis-hadisnya dinomori. Hadis yang relevan ada pada hlm. 363-402.
47. Lihat di atas, paragraf 3, catatan 14. Hadis-hadisnya dinomori.
48. Fasawî, *Al-Ma'rifah wa at-Târikh*, ed. A. Dl. Al-'Umarî, Baghdad, 1974-76.
49. Sebagai contoh dari pembicaraan belakangan tentang masalah itu, lihat Qâdhî 'Iyâdh (w. 544), *al-Ilmâ' ilâ Ma'rifat Ushûl ar-Riwâyat wa Taqyîd as-Samâ'*, ed. A. Shaqr, Kairo dan Tunis, 1970, hlm. 146-9; Ibnu ash-Shalâh asy-Syahrâzûrî

- (w. 643), *‘Ulûm al-Ḥadîts*, ed. N. ‘Itr, Damaskus, 1984, hlm. 181-3; Sakhâwî (w. 902), *Fath al-Mughîts*, ed. ‘A.H. ‘Ali, 1992, III, hlm. 29-39.
50. Oleh sebab itu, seorang ahli hadis penganut aliran Imâmiyah yang meminta Muḥammad al-Bâqir (w. 114) untuk mendiktekan hadis kepadanya dicela dengan pertanyaan, "Di mana kekuatan hapalanmu, orang-orang Kufah?" Kemudian ahli hadis itu menjelaskan bahwa ia ingin menulis hadis, dan dengan demikian tak seorang pun yang dapat menolaknya (Ibnu Bâbawaih, *Man Lâ Yahdluruhû al-Faqîh*, ed. ‘A.A. al-Gaffârî, Qumm, 1404, II, hlm. 331, no. 4182; Thûfi, *Istibshâr*, ed. Al-Mûsawî al-Kharsân, Najaf, 1956-7, IV, hlm. 85, no. 325; idem., *Tahdzîb al-Aḥkâm*, ed. Al-Mûsawî al-Kharsân, Tehran, 1390, IX, hlm. 69, no. 293). Di sini, tidak ada jejak-jejak dari pengertian Sunnî kuno (*archaic*) tentang *ketidakpantasan* penulisan Hadis. Lihat pula Jalâlî, *Tadwîn*, hlm. 160 item 2, dan sumber yang dikutip di sana.
51. Oleh karena itu, dalam kasus hadis yang dikutip di bawah, paragraf 33, catatan 98, unsur *sartorial* mungkin merupakan pandangan asli hadis itu, dan rujukan kepada penulisan adalah sekunder dan tidak penting, karena semua yang kita miliki bentuk-bentuknya hanya yang terakhir yang muncul. Hadis yang dinukil di bawah, paragraf 132, catatan 127, merupakan hadis tandingan yang lucu yang mungkin termasuk dalam perbendaharaan kontroversi, atau sangat tidak terkait dengan kontroversi. Misalnya, ketika sebuah hadis disajikan kepada kita sebagai termasuk ke dalam kontroversi, tetapi mungkin saja tidak, lihat di bawah, paragraf 69, catatan 278, dan paragraf 127, catatan 94. •

## Bab IV

# Kesimpulan

**T**radisi (Hadis dalam Islam) lisan merupakan fenomena yang dikenal di berbagai tempat dan masa, sebagaimana beberapa fenomena semacam itu, ia beragam dalam karakternya dari satu kasus ke kasus lainnya. Satu perbedaan jelas yang dapat dikatakan adalah antara Tradisi lisan yang taksadar diri dari masyarakat buta huruf atau sebagian besarnya buta huruf, di satu sisi dan tradisi lisan yang sadar diri dari masyarakat yang melek huruf atau sebagian besarnya melek huruf, di sisi lain. Pada kelompok pertama itu, termasuk Tradisi orang-orang dalam masyarakat semacam itu seperti orang-orang Irlandia dan Islandia sebelum lahirnya gerakan pemberantasan buta huruf di kalangan Kristen—tidak diragukan, bersama dengan sejumlah Tradisi masyarakat yang, seperti Tradisi Inggris atau Slavia, sebagian besarnya gagal bertahan hidup pada permulaan budaya melek huruf. Pada kelompok kedua, termasuk Tradisi ajaran Yahudi Skolastik, Tradisi India dan Iran kuno setelah dikenalkan dengan

§ 154



tulisan—jika kita mempercayai uraian Caisar, bersama dengan tradisi para pendeta agama Keltik. Pembedaan ini, walaupun merupakan pembedaan yang kasar dan terburu-buru, adalah cukup mudah untuk diterapkan pada sebagian besar kejadian. Adalah sangat komplek dengan kenyataan bahwa dalam kasus-kasus India dan Irak, nampaknya jelas bahwa kita harus berhubungan dengan Tradisi yang pada awalnya adalah Tradisi lisan yang tidak sadar, tetapi bertahan hidup sebagai Tradisi lisan yang sadar setelah tulisan diperkenalkan kepada masyarakat dalam skala yang cukup signifikan—kapan pun tepatnya hal itu dilakukan.<sup>1</sup> Karena semua yang kita ketahui, hal ini juga merupakan kasus dengan Tradisi lisan para pendeta agama Keltik, sementara sudah jelas bahwa hal itu tidak demikian dengan ajaran Yahudi. Tetapi bahwa satu hal dapat berubah ke yang lain tidak perlu mencegah kita untuk membedakan di antara mereka.

§ 155

Tidak ada transisi seperti itu pada periode Islam awal. Meskipun demikian, hal ini merupakan konteks yang di dalamnya dua macam Tradisi lisan tersebut sedang dimainkan.

§ 156

Tradisi lisan yang taksadar diri diwakili oleh tradisi masyarakat Arab pra-Islam. Dalam beberapa bentuk atau lainnya, kebanyakan tradisi ini direduksi dalam tulisan pada periode Islam awal. Berbagai pertanyaan perbandingan yang menarik muncul baik mengenai isi maupun redaksi bahan ini.<sup>2</sup> Namun dengan adanya dukungan Islam terhadap identitas Arab,<sup>3</sup> tidak mengherankan bahwa orang-orang Arab seharusnya termasuk di antara orang-orang yang sukses dalam merekam Tradisi masyarakat mereka untuk keturunan yang melek huruf.

Sementara itu, Tradisi lisan yang sadar diri diwujudkan oleh para ahli hadis Islam dalam sebuah masyarakat yang sudah melek huruf. Hal ini merupakan sebuah proyek budaya yang khas, untuk tidak mengatakan tidak wajar, dan saya telah

mengemukakan argumen dalam studi ini bahwa pemakaiannya atas Tradisi ini dapat dipahami secara historis hanya sebagai sisa dari ajaran agama Yahudi.<sup>4</sup> Saya tidak memiliki sesuatu yang lebih jauh untuk ditambahkan di sini mengenai asal-usul oralisme Islam, tetapi ada sesuatu yang dapat dikatakan tentang kematiannya

§ 157

Seperti Tradisi-tradisi lisan yang sudah berlalu, pengalaman orang-orang Islam tidak sukses sama sekali. Para ahli hadis memelihara hadis lisan selama satu abad, dan kemudian sebagian besar meninggalkannya tanpa sikap yang kaku. Mengapa? Dapat diperolehnya tulisan dalam sebuah masyarakat yang melek huruf menunjukkan suatu godaan yang tetap bagi orang-orang yang akan menjadi pelaku dari sebuah Tradisi lisan skolastik. Namun kita masih harus menjelaskan mengapa orang-orang Islam lebih cepat mengalah daripada orang-orang India atau orang-orang Yahudi. Pertambahan yang sangat besar dalam berbagai jilid bahan yang diriwayatkan terkadang diminta menjelaskan sikap menyerah pada tulisan itu.<sup>5</sup> Tetapi hal ini benar hanya jika berdasarkan asumsi bahwa setiap orang harus menghapus segala sesuatu.

§ 158

Cara bertanya alternatif mungkin sebagai berikut: Apa yang disarankan oleh rekaman perbandingan tersebut yang harus dilakukan oleh orang-orang Islam untuk mempertahankan Tradisi oral yang sukses hingga beberapa abad? Pengetahuan saya yang terbatas tentang budaya-budaya lain memberikan satu contoh mengenai tindakan yang benar yang mereka lakukan, dan dua tindakan yang salah yang mereka kerjakan.

§ 159

*Pertama*, tindakan yang benar yang mereka kerjakan. Perbandingan antara kasus Iran dan India memberikan pelajaran yang jelas. Tidak seperti teks Veda, teks Avesta dalam keadaan membingungkan karena teks itu diriwayatkan selama periode yang cukup lama oleh orang-orang yang tidak memahami apa yang sedang mereka baca. Veda ada di dalam suatu bahasa yang tidak kurang *archaic* (kuno dan tidak dipakai lagi), dan dari sini

§ 160

cenderung tidak kurang problematis bagi para periwayatnya daripada Avesta. Namun jurang tersebut bisa dijembatani dengan peralatan filologis yang mengesankan yang dasarnya adalah tata bahasa Sansekerta Pânini yang ternama. Ketiadaan peralatan semacam itu di kalangan orang-orang Magian banyak menjelaskan keadaan Avesta yang menyedihkan. Di sini para sarjana Islam dengan jelas membandingkan mereka dengan orang-orang India daripada orang-orang Iran. Perlengkapan filologis mereka yang terdiri dari tata bahasa dan leksikografi menjadi faktor penting dalam periwayatan Tradisi mereka secara akurat.

§ 161

Sekarang tentang tindakan yang salah yang mereka lakukan. Budaya India menawarkan dua contoh klasik mengenai keberhasilan periwayatan lisan. Yang satu adalah koleksi kanonik berbahasa Pâli—"kitab suci" Budhisme Theravâda. Apa yang mengesankan di sini adalah kuantitas bahan yang diriwayatkan daripada kualitas periwayatannya;<sup>6</sup> tetapi kuantitasnya itu sungguh mengesankan—koleksi kanonik cetakan Thailand yang diterbitkan pada tahun 1920-an terdiri dari 45 jilid. Dengan begitu, apakah kita membayangkan bahwa masing-masing rahib Budha menghafal seluruh koleksi kanonik itu? Hal ini tampaknya tidak realistis, meskipun dalam sebuah budaya yang banyak menggunakan hapalan.<sup>7</sup> Dalam kenyataannya, terdapat berbagai indikasi yang jelas tentang pembagian tugas. Ada beberapa rahib yang kesibukannya secara khusus adalah membaca dan meriwayatkan teks-teks itu. Lebih jauh *bhânakas* ini tidak bertanggungjawab secara pribadi atas seluruh koleksi kanonik, tetapi hanya ditugasi bagian-bagian khusus darinya.<sup>8</sup>

Contoh lain yang mengejutkan dari kemampuan periwayatan lisan orang-orang India adalah periwayatan kitab Regveda orang Hindu. Di sini, kuantitas kurang dimainkan dan kualitas periwayatanlah yang mengesankan.<sup>9</sup> Sistem itu sudah didiskripsikan secara rinci sebagaimana kitab itu ada sekarang



ini di kalangan para penganut agama Hindu Nambudiri di India Selatan.<sup>10</sup> *Pertama-tama*, anak-anak laki-laki<sup>11</sup> penganut agama Hindu dilatih untuk menghafal teks itu. Dengan kata lain, hafalan memperoleh dukungan eksternal yang sangat kuat. *Kedua*, hafalan mereka tidak terbatas pada pembacaan teks secara terang-terangan. Mereka membaca dengan atau tanpa penghubung kata, dan dalam susunan yang berubah dan rumit, yang pengaruhnya adalah untuk mengebalikan teks dari penyimpangan bahasa yang tak terpikirkan yang dengan begitu mudahnya merusak periwayatan lisan.

Kasus-kasus India ini menggambarkan banyak hal yang harus dilakukan oleh para ahli hadis Islam untuk mempertahankan Tradisi lisan. Pemecahan yang sama-sama dimiliki oleh orang-orang Budha dan Hindu adalah kemauan untuk mengorganisir keserjanaan. Hanya dalam kerangka semacam organisasi pembelajaran, pembagian tugas dapat dilembagakan dan latihan formal dapat terjadi. Berbeda dengan hal itu, di kalangan para ahli hadis Islam awal, adalah urusan setiap orang untuk menghafal segala sesuatu, sementara dalam proses menghafal yang sebenarnya, ahli hadis menyerahkannya kepada dirinya sendiri. Zuhri, misalnya, membangunkan budak perempuannya untuk mengulang-ulang hadis yang baru ia dengar kepadanya. Ketika budak itu memprotes bahwa hadis-hadis itu tidak berarti sama sekali baginya, ia menjelaskan bahwa ia memahami, tetapi hal itu dapat membantunya untuk menghafal hadis-hadis tersebut.<sup>12</sup> Pendirian *madrrasah* masih jauh di masa mendatang, dan ketika didirikan, Tradisi Islam telah lama tereduksi dalam tulisan. Dalam konteks Islam awal, seseorang mungkin mengatakan bahwa para ahli hadis menghadapi suatu pilihan: merangkul organisasi atau meninggalkan Tradisi lisan. Berdasarkan sikap antipati Islam awal terhadap peraturan akademik, tidak mengherankan bahwa hasilnya adalah apa yang telah terjadi. Jika para ahli hadis tidak ingin diorganisasikan, maka menyerahkan Tradisi lisan harus dilihat sebagai sesuatu yang benar yang mereka lakukan.[]

§ 162

§ 163

## Catatan

1. Tentang argumen bahwa dalam kasus India, hal ini tidak lebih awal daripada bukti tulisan paling awal yang masih ada (yang membawa kita ke abad ketiga Masehi), lihat von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe schriftlichkeit in Indien*.
2. Lihat diskusi Kennedy tentang kasus genealogi Arab dalam jilid ini.
3. Bahkan St. Patrick hanya orang suci Inggris, bukan nabi Irlandia.
4. Mengapa ajaran Yahudi mengadopsi proyek semacam itu pada awalnya? Teks-teks agama Yahudi tidak membantu dasar pemikiran bagi permusuhan terhadap penulisan dan oleh karena itu, berbagai penjelasan yang diajukan oleh orang-orang Yahudi modern cenderung kekurangan landasan-landasan tekstual (seperti tercatat dalam Schoeler, "Mundliche Thora", hlm. 225 yang mengutip Kaplan, *Redaction*, hlm. 265 (karena ketiadaan sesuatu yang lebih kokoh, kita mungkin berspekulasi sepanjang pembicaraan berikut. Para pencipta tradisi Yahudi adalah *Pharisees*, kelompok-kelompok sektarian yang khawatir memisahkan diri mereka dari masyarakat yang lebih luas yang dengannya mereka sama-sama memakai sebagian besar —di antara sesuatu yang lain, kitab suci dan bahasa. Dalam konteks semacam itu, tetap bertahan pada periwayatan lisan dari hadis-hadis mereka yang berbeda merupakan suatu cara untuk meniadakan kekeroposan batas-batas yang memisahkan mereka dari kawan-kawannya, orang-orang Yahudi. Buku-buku dapat dan benar-benar berakhir di tangan-tangan yang salah, sementara hanya orang-orang yang memilih berpartisipasi dan diizinkan melakukan hal yang demikian memperoleh instruksi lisan dalam lingkungan semacam itu. Situasi para rahib selanjutnya (sebagaimana situasi para ahli hadis Islam) berbeda sama sekali. Oleh karena itu, atas dasar hipotesis ini oralisme Tradisi Yahudi muncul sebagai sisa setelah, katakanlah, abad pertama sebelum S.M.
5. Demikian Schoeler, "Mundliche Thora", hlm. 221 (dan *ibid.*, hlm. 218, tentang kasus Yahudi). Pandangan seperti itu sudah dijumpai di kalangan para sarjana Islam abad pertengahan (lihat pernyataan Khatib dalam *Taqyid*, hlm. 64.14, dan 'Iyâdh, *Ilma'*, hlm. 149.6).
6. Perbandingan koleksi kanonik berbahasa Pâli dengan apa yang merupakan sisa koleksi kanonik sekte-sekte agama Budha menunjukkan perbedaan yang sangat mencolok dalam meriwayatkan karya-karya yang sama, dan jelas bahwa di antara berbagai koleksi kanonik agama Budha, versi berbahasa Pâli tidak memiliki kedudukan istimewa kecuali atas dasar tingkat kelangsungannya (lihat E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and The Beginnings of Buddhist Literature*, Rome, 1956; J. Brough, *The Gândhârî Dhamapada*, London, 1962, hlm. 26-34). Daya kekuatan hapalan para rahib Budha yang baru datang mendapatkan bermacam-macam tinjauan dalam rekaman orang Cina. Di samping selang beberapa waktu yang mempersulit dapat dijelaskan kasus tentang seorang rahib yang diuji oleh orang Cina pada tahun 410 SM

dengan cara menyuruhnya menghafal satu jilid besar tentang resep-resep kedokteran dan data sensus, yang selanjutnya ia membacanya tanpa kesalahan satu pun (P. Demiéville, "A. Propos du Concile De Vaisâli", *T'oung Pau*, 40, 1951, hlm. 245 n. 1, dikutip dalam Von Hinüber, *Der Beginn der Schrift*, hlm. 11 n. 16).

7. Walaupun begitu, ide tentang seorang rahib yang hafal seluruh koleksi kanonik tidak didengar. Seorang penganut Hindu ternama yang masuk agama Budha memiliki reputasi telah menghafalnya dalam tiga bulan (von Hinüber, *Der Beginn der Schrift*, hlm. 68). Sebuah teks membagi para rahib ke dalam tiga kelompok, di mana kelompok tertinggi diminta untuk mempelajari seluruh kitab kanonik (*ibid.*, 68-70).
8. Lihat K.R. Norman, *Pâli Literature* (= J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. VII, lembaran 2), Wiesbaden, 1983, hlm. 8f, dan hlm. 31f, 51, 112f. Bandingkan dengan para penghafal profesional (*tannaim*) dari agama Yahudi (lihat sebelumnya, paragraf 153, catatan 224).
9. Lihat J. Gonda, *Vedic Literature* (= idem. (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. I, lembaran 1), Wiesbaden, 1975, hlm. 15-19, 43-5
10. Lihat J. Staal, *Nambudiri Veda Recitation*, The Hague, 1961, bab 5.
11. Norma di kalangan para penganut agama Hindu adalah bahwa anak laki-laki mulai menghafal Veda pada usia delapan tahun. Seperti dikatakan oleh von Hinüber, hal ini membuat mereka lebih mendahului para rahib Budha, karena bagi mereka hafalan tidak dapat dimulai sebelum usia lima belas tahun (*Der Beginn der Schrift*, hlm. 67f.) Dengan demikian, pendidikan para ahli hadis Islam berkenaan dengan Al-Quran menyerupai pendidikan seorang penganut Hindu, tetapi berkenaan dengan Hadis, menyerupai seorang rahib Budha.
12. Dzahabî, *Siyar*, V, hlm. 334.1; Ibnu 'Asâkir, *Zuhrî*, no. 103 (dan cf. No. 67, di mana tanggapan Zuhrî lebih keras). Isma'il b. Rajâ' dari Kufah (awal abad kedua) mengumpulkan anak-anak sekolah dan membacakan hadis-hadisnya kepada mereka agar tidak lupa (Fasawî, *Ma'rifah*, II, hlm. 610.4). •