

Fiqih Islam Perspektif Dialektika Sosiologi Pengetahuan:

Studi Pemikiran Hadis al-Shāfi'i (767-820 M)

Muhammad Irfan Helmy

STAIN Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No.2 Salatiga

mihelmy@gmail.com

Abstrak :

The study of prophetic tradition which focuses on socio-historical perspectives must be conducted to explore a new perspectives of prophetic tradition studies. The science of Contradictive prophetic tradition which established by al-Syafii is a part of prophetic tradition sciences which can be analyzed with socio-historical perspectives. This article used a sociology of knowledge dialectic approach to find a socio-historical background of establishment of the Science of Contradictive prophetic tradition. This approach conclude that the framework of al-Syafii's Science of Contradictive prophetic tradition influenced by many thought on prophetic tradition which arose in al-Syafii's life especially the destructive one to the position of prophetic tradition in Islam. According to sociology of knowledge perspective, al-Syafii's science of Contradictive prophetic tradition must be open to receive a new contribution of methodology of prophetic tradition understanding.

Keywords: Dialectic, Externalization, Objectivication, Internalization.

Pendahuluan

Hadis sebagai salah satu sumber hukum Islam menempati posisi yang sangat strategis dalam ranah studi Islam. Di samping sebagai sumber yang mempunyai relevansi kuat dengan al-Qur'an, hadis juga terbukti menjadi objek kajian menarik tidak hanya di kalangan ulama Islam, (Brown, 2000:146-147) tetapi juga ilmuwan non Muslim (Amin, <http://islamalib.com/id/index.php> *Diskursus Hadis di Jerman*). Sampai sekarang, fenomena ini tetap berlangsung

secara dinamis dalam konteks akademik dan objektif dalam konteks penelitian ilmiah.

Kajian seputar hadis yang dinamis ini, tidak bisa dilepaskan dari fakta-fakta seputar eksistensi hadis itu sendiri. Sebagai warisan dari kehidupan Nabi Muhammad Saw, hadis adalah pedoman umat Islam dalam beraktifitas tidak hanya yang berhubungan dengan peribadatan tetapi juga interaksi sosial lainnya. Rekaman kehidupan Nabi Muhammad Saw yang terkodifikasi secara sistematis dalam hadis menjadi rujukan paling aktual bagi umat Islam dalam beraktifitas dan beribadah.

Upaya memperkuat eksistensi hadis, secara historis terus berlangsung yang bertujuan menegaskan kembali bahwa hadis adalah sumber informasi tekstual dari Nabi Muhammad Saw yang menjadi bagian dari sumber-sumber hukum Islam yang disepakati. Kajian seputar hadis bermuara pada bagaimana hadis secara meyakinkan bersih dari unsur-unsur kepalsuan dan distorsi pemahaman yang berpotensi mendudukan hadis pada posisi yang tidak menguntungkan.

Tidak dapat dipungkiri, bahwa eksistensi hadis sepeninggal Nabi Muhammad Saw berada pada suatu kondisi yang mulai tidak seimbang dibanding dengan eksistensi al-Qur'an. Ada beberapa faktor yang menyebabkan hal tersebut. Pertama, cara periwayatan hadis yang selain berlangsung secara lafal juga berlangsung secara makna. Kedua, dalam sejarah hadis telah muncul berbagai pemalsuan terhadap hadis. Ketiga, hadis merupakan sumber ajaran Islam yang dibukukan dalam rentang waktu jauh lebih lama daripada pembukuan al-Qur'an.

Keempat, periwayatan hadis selain beragam metodenya, juga beragam tingkat validitas masing-masing metodenya. Faktor-faktor inilah yang kemudian membuka peluang untuk diadakan pengkajian dan penelitian hadis dalam banyak persoalan yang tidak jarang menimbulkan perdebatan (Soebahar, 2004: 5).

Dalam konteks ini, al-Shāfi'i dapat diposisikan sebagai salah seorang tokoh yang mempunyai perhatian besar terhadap hadis. Pada abad kedua Hijriah al-Shāfi'i telah merumuskan sejumlah teori tentang hadis lewat karya-karyanya seperti *al-Risālah* dan *Ikhtilāf al-Hadīth*. Dalam kedua karya tersebut, al-Shāfi'i telah menyusun rumusan tentang ilmu *mukhtalif al-hadīth* yang saat ini merupakan salah satu topik dalam bidang Ulumul Hadis. Rumusan yang disusun al-Shāfi'i diakui sebagai rumusan pertama tentang ilmu *mukhtalif al-Hadīth*.

Sebagai rumusan pertama, ilmu *mukhtalif al-hadīth* al-Shāfi'i telah menarik perhatian banyak pemerhati hadis. Sayangnya, fokus kajian mereka masih terbatas pada telaah metodologis dan belum banyak menyentuh dimensi sosio-historis dari ilmu *mukhtalif al-Hadīth* al-Shāfi'i. Itulah sebabnya kajian terhadap ilmu *mukhtalif al-hadīth* al-Shāfi'i dengan perspektif dialektika sosial pengetahuan layak dianggap sebagai sebuah kontribusi bagi pengembangan studi hadis.

Dialektika Sosiologi Pengetahuan

Dialektika Peter L. Berger dalam sosiologi terkait erat dengan cabang sosiologi pengetahuan. Sosiologi pengetahuan mempunyai pendekatan yang khas dalam mengkaji makna sebuah pengetahuan. Penelitian atas makna melalui perspektif sosiologi pengetahuan, mensyaratkan kajian mendalam terhadap

“realitas” dan “pengetahuan”. Kedua kata kunci ini merupakan substansi dari teori konstruksi sosial yang dicetuskan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Dalam perspektif keduanya, "kenyataan" adalah suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena-fenomena yang memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung kepada kehendak individu manusia. Pada sisi lain, “pengetahuan” adalah kepastian bahwa fenomena-fenomena itu adalah nyata (*real*) dan memiliki karakteristik-karakteristik yang spesifik.

Dengan demikian, kenyataan sosial harus dipahami sebagai hasil dari internalisasi dan obyektivasi manusia terhadap pengetahuan yang bergerak dinamis dalam kehidupannya sehari-hari. Hasil itu sendiri disebut sebagai proses eksternalisasi. Dalam pengertian senada, secara sederhana dapat dinyatakan bahwa eksternalisasi yang dijalani oleh seorang individu dipengaruhi oleh cadangan pengetahuan (*stock of knowledge*) yang dimilikinya. Cadangan sosial pengetahuan itu sendiri tiada lain adalah akumulasi dari pengetahuan akal sehat (*common sense knowledge*). *Common sense* adalah pengetahuan yang dimiliki individu bersama individu-individu lainnya dalam kegiatan rutin yang normal dengan tingkat kejelasan yang memadai dalam bingkai kehidupan sehari-hari (Berger dan Luckmann, 1990: 34).

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, selalu ada dialektika diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, yaitu *eksternalisasi* (penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia), *objektivasi* (interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi, dan

internalisasi (individu mengidentifikasi diri dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi tempat individu menjadi anggotanya) (Farera dalam Berger dan Luckman, 1990: xx). Dengan ungkapan lain, sebagaimana yang dirumuskan oleh Peter L. Berger, bahwa dimensi sosial sebuah pengetahuan yang dikembangkan atau berkembang di masyarakat sesungguhnya berawal dari proses eksternalisasi (*externalization*) kemudian beranjak ke dalam proses objektivasi (*objectification*) dan terakhir menuju proses internalisasi (*internalization*).

Tentang eksternalisasi, Berger menjelaskan bahwa sebagai produk sosial, eksternalisasi manusia memiliki karakter *sui generis* sebagai perlawanan, baik dimensi organik mereka maupun konteks lingkungannya. Hal ini penting untuk menekankan bahwa eksternalisasi merupakan kebutuhan antropologis manusia. Manusia tidak mungkin menutup diri. Manusia harus terlibat dalam proses eksternalisasi diri dalam setiap aktivitasnya (Berger dan Luckman, 1990: 52 dan 60). Dengan dalil eksternalisasi ini, Berger berpendapat bahwa pengetahuan masyarakat adalah produk manusia dan konstruksi pengetahuan masyarakat adalah *on going human production*. Oleh karena itu, manusia sebagai individu secara sadar atau tidak selalu melakukan eksternalisasi diri secara terus-menerus untuk menjaga eksistensi tatanan sosial yang telah diciptakannya, meski kadang harus tunduk dan bahkan kehilangan eksistensi dirinya.

Sebagai sebuah realitas obyektif, di dalam masyarakat tersirat suatu pelembagaan. Proses pelembagaan (institusionalisasi) diawali oleh eksternalisasi yang dilakukan berulang-ulang sehingga terpolakan sedemikian rupa dan dipahami

secara bersama-sama yang kemudian menghasilkan pembiasaan (habitualisasi). Habitualisasi yang telah berlangsung mengalami proses pengendapan dan memunculkan tradisi. Pengendapan dan tradisi ini kemudian diwariskan kepada generasi berikutnya melalui bahasa. Disinilah tampak suatu peranan di dalam tatanan kelembagaan, termasuk dalam kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan pewarisan pengalaman tersebut. Dengan demikian, peranan mempresentasikan tatanan kelembagaan atau dengan ungkapan lain pelaksanaan peranan adalah representasi dari diri sendiri. Peranan mempresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga.

Dimensi eksternalisasi suatu pengetahuan berlanjut dalam proses objektivasi. Proses objektivasi adalah proses signifikasi. Artinya, proses produksi pengetahuan di masyarakat pada dasarnya merupakan tanda bagi proses objektivasi itu sendiri (Berger dan Luckmann, 1990: 35-36). Proses penandaan ini merupakan proses habitualisasi (*habitualization*) kolektif masyarakat yang terinstitusionalisasi lewat proses yang berulang-ulang. Dengan kata lain, realitas kehidupan sehari-hari selain terisi oleh obyektivasi, juga memuat signifikasi.

Signifikasi atau pembuatan tanda-tanda oleh manusia, merupakan obyektivasi yang khas, yang telah memiliki makna intersubjektif walaupun terkadang tidak ada batas yang jelas antara signifikasi dan objektivasi. Sistem tanda meliputi sistem tanda tangan, sistem gerak-gerik badan yang berpola, sistem berbagai perangkat artefak material, dan sebagainya. Bahasa sebagai sistem tanda-tanda suara merupakan sistem tanda yang paling penting. Signifikasi tingkat kedua ini merupakan sarana untuk memelihara realitas objektif. Dengan bahasa

realitas objektif masa lalu dapat diwariskan dari generasi ke generasi secara berkesinambungan. Bahasa memungkinkan menghadirkan suatu objek ke dalam situasi tatap muka.

Masyarakat sebagai realitas objektif juga menyiratkan adanya keterlibatan legitimasi. Legitimasi merupakan objektivasi makna tingkat kedua, dan merupakan pengetahuan yang berdimensi kognitif dan normatif karena tidak hanya menyangkut penjelasan tetapi juga nilai-nilai. Legitimasi berfungsi untuk membuat objektivasi yang sudah melembaga menjadi masuk akal secara subjektif.

Pada saat yang sama, menurut Berger, penangkapan atau penafsiran secara *instant* terhadap peristiwa-peristiwa objektif dengan pemaknaan ekspresional adalah manifestasi dari proses-proses subjektif yang kemudian menjadi sangat subjektif bagi seorang individu. Dari sini, Berger ingin menegaskan bahwa internalisasi pada dasarnya adalah pemahaman subjektif dan sekaligus penangkapan diri atas dunia sebagai sesuatu yang bermakna dan sebagai realitas sosial (Berger dan Luckman, 1990: 129-130).

Masyarakat sebagai kenyataan subjektif menyiratkan bahwa realitas objektif ditafsirkan secara subjektif oleh individu. Dalam proses menafsir itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk 'mengambil alih' dunia yang sedang dihuni sesamanya. Internalisasi berlangsung seumur hidup dengan melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dengan diterimanya definisi-definisi tersebut, maka individu tidak hanya mampu memahami definisi orang lain, tetapi lebih

dari itu, turut mengkonstruksi suatu definisi secara bersama dan kolektif. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat.

Al-Shāfi'i: Pelopor Ilmu *Mukhtalif al-Hadīth*

Dalam sejarah perkembangan pemikiran hadis, al-Shāfi'i mendapat julukan *Nāṣir al-Sunnah* atau *Nāṣir al-Hadīth*. Julukan ini, dianggap sebagai perwujudan dari sebuah prediksi yang disampaikan oleh Muhammad bin al-Hasan jauh sebelumnya. Ia berkata: "Jika pada suatu hari nanti para ahli hadis berbicara maka mereka akan berbicara dengan bahasa al-Shāfi'i". Ini mengandung makna bahwa al-Shāfi'i akan menjadi rujukan para ahli hadis generasi setelahnya dalam merumuskan teori-teori ilmu hadis yang berikutnya (al-Jundi, Tanpa Tahun: 238).

Dalam pergumulannya dengan hadis, al-Shāfi'i mengambil langkah jauh ke depan. Al-Shāfi'i tidak hanya sekadar menerima dan mengumpulkan hadis kemudian berhenti sampai disitu. Al-Shāfi'i mencari hadis dari sumbernya sebagai cikal bakal dari teori-teori dan pemikiran fiqihnya. Salah satu kontribusi terbesar al-Syafi'i terhadap keilmuan Islam adalah pemikirannya tentang validitas hadis yang berfungsi sebagai penjelas (*mubayyin*) dan perinci (*mufaṣṣil*) dari al-Qur'an. Di samping itu, Al-Shāfi'i juga telah memvalidasi ribuan hadis untuk dijadikan landasan-landasan pemikiran fiqihnya sehingga posisi hadis semakin luas sebagai landasan argumentasi hukum Islam (al-Jundi, Tanpa Tahun: 238).

Secara umum dapat dikatakan bahwa dalam pandangan al-Shāfi'i, sebuah hadis jika sudah terbukti secara *ṣahīh* sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw, maka wajib diamalkan hadis tersebut tanpa harus dikonfirmasi

kesesuaiannya dengan praktik ahli Madinah seperti yang disyaratkan oleh sebagian ahli hadis atau diikat dengan syarat-syarat lain yang menjadikan fungsi hadis semakin terbatas. Dengan demikian, al-Shāfi'i telah memberi ruang gerak lebih luas terhadap hadis sebagai dalil hukum, terutama yang ia sebut dengan hadis *Ahād* (al-Jundi, Tanpa Tahun: 239).

Dalam khazanah keilmuan Islam, al-Shāfi'i lebih populer sebagai pelopor dan pencetus ilmu *Uṣūl al-Fiqh* daripada sebagai ulama yang pertama kali meletakkan dasar-dasar ilmu *Uṣūl al-Hadīth* atau yang oleh ulama muta'akhirin disebut dengan ilmu *Mustalah al-Hadīth* (al-Daqr, 1996: 207). Jika dilihat dari fakta-fakta yang ada sesungguhnya tidak dapat dipungkiri bahwa al-Shāfi'i adalah orang yang pertama kali memelopori teorisasi dalam ilmu *Uṣūl al-Hadīth*. Untuk sekadar menyebut contoh, al-Shāfi'i telah merumuskan kriteria berita yang bisa dianggap sebagai sunnah atau hadis. Al-Shāfi'i juga mengawali penyebutan istilah *Shāz* dalam analisis terhadap matan hadis. Dalam bidang yang saat ini disebut dengan *al-Jarh wa al-Ta'dīl* atau *'Ilm Rijāl al-Hadīth*, al-Shāfi'i juga telah mengawalinya seperti lewat penilainnya bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Haram bin Uthman statusnya adalah haram untuk diriwayatkan (al-Daqr, 1996: 208).

Sampai batas ini, al-Shāfi'i telah memelopori ilmu hadis *riwāyah*. Adapun dalam aspek ilmu hadis *dirāyah*, al-Shāfi'i tidak ada bandingannya yang sepadan dengannya dari para ulama yang hidup pada masanya. Al-Shāfi'i dikenal dengan kepiawaiannya dalam memahami teks-teks hadis dan maksud yang dituju oleh sebuah hadis. Al-Shāfi'i juga sangat mengetahui keghariban sebuah hadis dan

makna yang tersimpan dalam hadis *gharīb* itu. Selain itu, al-Shāfi'i juga cerdas dalam melakukan *istinbāṭ* hukum dari dalil-dalil hadis yang rumit sekalipun. Pendek kata, al-Shāfi'i mengetahui apa yang tidak diketahui oleh para ulama dan *huffāz* pada masanya (al-Daqr, 1996: 211).

Dengan demikian, dapat dipahami jika al-Shāfi'i juga disebut sebagai pelopor peletak dasar-dasar ilmu *mukhtalif al-Hadīth*. Dalam kitab *al-Risālah* secara mendasar al-Shāfi'i menulis pernyataan berikut :

و لم نجد عنه حديثين مختلفين إلا و لها مخرج، أو على أحد ما
وصفت : إما بموافقة كتاب أو من غيره من سنته أو بعض الدلائل.

"Kami tidak menemukan dua hadis yang saling bertentangan kecuali selalu ada jalan keluar, atau berdasarkan salah satu yang aku maksud baik dengan melihat persesuaiannya dengan kitab (al-Qur'an) atau hadis Nabi yang lain atau sebagian dari bukti-bukti lainnya" (al-Shāfi'i, 1988: 216).

Pernyataan al-Shāfi'i di atas, cukuplah sebagai bukti bahwa al-Shāfi'i adalah pelopor dari ilmu *mukhtalif hadīth*. Hanya saja, dalam pembahasannya tentang hadis-hadis mukhtalif baik dalam kitab *al-Risālah* maupun *Ikhtilāf al-Hadīth*, al-Shāfi'i belum memberikan istilah untuk metode penyelesaian hadis-hadis *mukhtalif* dan belum menguraikan secara sistematis metode yang diterapkannya dalam menyelesaikan hadis-hadis

yang tampak bertentangan itu (Yusuf, 2007: 244). Meski demikian, dalam pembahasannya tentang hadis-hadis *mukhtalif* ini, al-Shāfi'i jelas memiliki metode yang digunakannya berdasarkan pada pengetahuan dan keluasan wawasannya tentang hadis-hadis yang tampak bertentangan.

Metode yang digunakan al-Shāfi'i dalam menyelesaikan pertentangan antarhadis diakui sebagai metode yang orisinal. Ini terbukti dengan karya-karya setelahnya yang membahas tentang *mukhtalif al-Hadīth* yang hanya berputar pada metode yang digunakan al-Shāfi'i. Kelebihan metode yang digunakan al-Shāfi'i ini, terlihat pada rumusan masalah-masalah fundamental yang kemudian dibahasnya secara mendalam sehingga menghilangkan kerumitan yang tampak sebelumnya.

Metode yang digunakan al-Shāfi'i adalah hasil ijtihadnya dalam merumuskan penggabungan metode dua aliran besar dalam gerakan ilmiah pada masanya yaitu *madrasah al-hadīth* dan *madrasah al-ra'y*. Metode hasil rumusan al-Shāfi'i ini kemudian disebut dengan metode moderasi (*al-manhaj al-wasa'iyyah*). Al-Syafi'i berusaha mendekatkan kedua metode dari aliran tersebut dan mempersempit titik perbedaan (*khilāf*) antara keduanya lewat perumusan fundamen-fundamen dan kaidah-kaidah hukum tertentu berkaitan dengan cara memahami *naṣ-naṣ* agama dan optimalisasi proses ijtihad dalam penetapan hukum Islam.

Kontribusi al-Shāfi'i dalam ilmu mukhtalif hadis dapat ditelusuri lewat karyanya *al-Risālah* dan *Ikhtilāf al-Hadīth*. Kedua karya ini adalah di antara karya-karya al-Shāfi'i lainnya yang sangat terkenal dalam khazanah keilmuan

Islam. Dalam kedua karya inilah al-Shāfi'i secara rinci berbicara tentang cara menyelesaikan pertentangan yang terjadi dalam hadis Nabi saw.

Ilmu *Mukhtalif al-Hadīth* al-Shāfi'i: Analisis Dialektika Sosiologi

Pengetahuan

Sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya, menurut Berger rumusan konseptual tentang dimensi sosial sebuah pengetahuan yang dikembangkan atau berkembang dalam masyarakat berawal dari proses eksternalisasi (*externalization*) kemudian beranjak ke dalam proses objektivasi (*objectification*) dan terakhir menuju proses internalisasi (*internalization*) (Berger, 1986: 4).

Memahami proses pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* oleh al-Shāfi'i dalam kerangka dialektik antara eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi, tidak bisa tidak harus diawali dari fakta-fakta awal seputar hadis Nabi Saw, khususnya pada masa kehidupan al-Shāfi'i sebagai tokoh yang menaruh perhatian besar terhadap pengembangan intelektualitas dan pemikiran.

Keberadaan hadis Nabi Saw di tengah-tengah kehidupan kaum muslimin dari masa ke masa harus ditempatkan sebagai sebuah realitas. Realitas yang dimaksud di sini adalah seperti yang diungkapkan, yaitu kualitas yang berkaitan dengan fenomena yang dianggap berada di luar kemampuan setiap individu, sebab realitas tidak dapat dihilangkan begitu saja dari hadapan setiap individu. Memahami hadis sebagai suatu realitas dalam masyarakat adalah memahami hadis itu sendiri dalam konstruk *real* yang terbangun dalam subjektivitas individu dan objektivitas masyarakat sebagai satu kesatuan (Zuhri, 2007: 79).

Sejak pertama kali dieksternalisir oleh Nabi Saw sampai dengan saat ini, hadis tidak dipahami secara seragam oleh kaum muslimin, melainkan dengan beragam pemahaman, bahkan dengan pemahaman yang saling bertentangan. Ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap hadis terbangun dalam subjektivitas individu yang mencoba memahaminya. Karena itu, yang muncul adalah variasi pemahaman terhadap hadis karena setiap individu berupaya mengeksternalisasi subjektivitasnya masing-masing.

Bagi para sahabat Nabi Saw, hadis adalah petunjuk Nabi Saw yang harus diikuti dan merupakan harga mati yang tidak boleh dilanggar. Para sahabat juga selalu memperhatikan tingkah laku, perbuatan, gerakan dan ucapan Nabi Saw dengan cermat. Mereka tampak berkemauan keras untuk menghafal sabda-sabda Nabi Saw yang mereka dengar, dan berusaha mengamalkan hal-hal yang mereka pelajari. Oleh karena itu tidak ada kesempatan belajar yang mereka peroleh kecuali mereka memanfaatkannya. Anas bin Malik berkata: "Suatu ketika kami duduk bersama Nabi Saw. Jumlah kami kurang lebih enam puluh orang. Nabi Saw menyampaikan hadisnya kepada kami. Setelah beliau pergi untuk suatu keperluan, kami mendiskusikan kembali masalah yang beliau sampaikan tadi, sampai hal itu mantap seperti tertanam dalam hati kami (Azami, 2000: 445). Para sahabat yang hadir dalam pengajian Nabi Saw ternyata rajin menyampaikan isi pengajian itu kepada mereka yang tidak hadir. Sebaliknya, mereka yang tidak hadir selalu tekun dan rajin menambah pelajaran-pelajaran yang tertinggal (Azami, 2000:448).

Perhatian sahabat terhadap hadis yang disampaikan Nabi Saw juga mempengaruhi pola hidup mereka sehari-hari. Abū Hurairah mengatakan bahwa

dirinya membagi satu malam menjadi tiga; sepertiga untuk tidur, sepertiga untuk beribadah dan sepertiga lainnya untuk menghafal hadis. Abū Mūsā al-Ash'ari dan Umar bin Khaṭṭab juga saling mengingatkan hadis sampai datangnya waktu subuh. Ṭawus juga menuturkan bahwa ketika Zaid bin Arqam datang, dirinya diajak Ibn 'Abbās untuk mengingat-ingat hadis (Azami, 2000:448).

Setelah wafatnya Nabi Saw pola interaksi sahabat dengan hadis sedikit mengalami pergeseran. Jika sebelum Nabi Saw wafat, para sahabat dengan leluasa menyampaikan hadis yang didengar dari Nabi Saw, maka setelah Nabi Saw wafat, hal itu tidak sepenuhnya demikian. Ini mengingat karena dikhawatirkan munculnya perbedaan dalam pemahaman hadis sedangkan Nabi Saw yang sebelumnya menjadi rujukan dari permasalahan yang muncul sudah wafat. Dalam kondisi ini, tidak ada lagi tempat bertanya bagi para sahabat jika menghadapi permasalahan (Hasyim, 1989: 53).

Tercatat dua metode atau pola yang diterapkan sahabat dalam menyampaikan hadis sepeninggal Nabi Saw; pertama, para sahabat menerapkan metode ekstra hati-hati dalam menyampaikan hadis Nabi Saw. Metode ini mereka terapkan berdasarkan kekhawatiran mereka melakukan kesalahan dalam periwayatan hadis. Selain itu, mereka juga khawatir adanya penyelewengan atau penyimpangan dalam redaksi hadis Nabi Saw. Semua itu bermuara kepada keyakinan mereka bahwa hadis Nabi Saw adalah sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Diantara mereka bahkan ada yang menyedikitan periwayatan hadis dan hanya meriwayatkannya jika ada kepentingan saja. Sebagian yang lain tidak

menyukai jika ada sahabat yang melakukan *ikthār* dalam periwayatan hadis (al-Khatib, 1989: 84).

Dalam analisis Muhammad Ajjaj al-Khatib, metode ini diterapkan oleh para sahabat bukan karena mereka mempunyai sedikit hadis saja yang mereka hafal melainkan sebagai bentuk protektif mereka terhadap hadis Nabi Saw dan ketelitian mereka dalam mensucikan agama (Islam) sekaligus perhatian mereka terhadap kemaslahatan kaum muslimin. Sekali lagi bukan merupakan bentuk pengkerdilan terhadap hadis Nabi Saw. Para sahabat terbukti sangat loyal dan berpegang teguh kepada hadis Nabi Saw dan selalu mengagungkannya serta menjadikannya sebagai acuan dalam beragama (al-Khatib, 1989: 85).

Metode atau pola kedua adalah para sahabat melakukan verifikasi (*tathabbut*) terhadap keotentikan hadis sebelum hadis itu diterima. Para sahabat melandaskan metode ini kepada instruksi Islam terhadap penerapan verifikasi dalam setiap proses penerimaan berita atau *khobar*. Sejalan itu, Islam melarang dengan keras perilaku dusta (*kizb*) dan memerintahkan kepada perilaku benar dalam perkataan (al-Khatib, 1989: 88).

Selain itu, perintah untuk berlaku amanah dan adil juga mendorong mereka untuk melakukan verifikasi terhadap hadis. Dalam menerima hadis, para sahabat sampai kepada batas keyakinan bahwa itu benar-benar hadis dari Nabi Saw dengan meneliti akurasi redaksi (*matn*) dan validitas para perawinya dengan cara membandingkannya dengan hadis yang diriwayatkan perawi lain. Cara lain yang digunakan adalah dengan mengumpulkan semua jalan riwayat atau dengan merujuknya kepada mereka yang pakar dalam bidang ini (al-Khatib, 1989: 89).

Dalam perkembangan berikutnya, pemahaman dan pemikiran hadis semakin beragam. Situasi politik dan pemerintahan pasca khilafah Nabi Saw yang mulai diwarnai konflik dan sengketa ikut memberikan andil dalam dinamika pemahaman dan pemikiran hadis. Inilah realitas objektif dari hadis Nabi Saw yang menjadi dasar bagi munculnya beragama pemikiran hadis hingga saat ini.

Syi'ah dan Khawarij dapat diposisikan sebagai aliran atau sekte tertua yang mengeksternalisir pemikiran dan pemahaman terhadap hadis. Kedua sekte ini mulai muncul pasca kepemimpinan khalifah Usman bin Affan ditandai dengan terjadinya perang Şiffin yang menjadikan terpecahnya pengikut khalifah Ali bin Abi Thalib menjadi dua kelompok; Khawarij dan Syi'ah (al-Khatib, 1989: 52; al-Bahnasawi, 1989: 95).

Dalam beberapa literatur sejarah hadis, penyebutan Khawarij muncul dalam pembahasan tentang sejarah pemalsuan hadis. Meski demikian, penilaian terhadap Khawarij berkaitan dengan pemalsuan hadis cenderung positif. Beberapa penulis menegaskan bahwa kontribusi Khawarij dalam gerakan pemalsuan hadis tidaklah terlalu signifikan. Hal ini karena salah satu konsep teologi Khawarij adalah bahwa pelaku dosa besar itu termasuk golongan kafir. Karena itu, dalam ensiklopedi-ensiklopedi hadis *mauḍu'* tidak ditemukan bukti-bukti pemalsuan hadis oleh Khawarij (al-'Umari, 1984: 24).

Di kalangan para *muhaddisin* pun tidak ada pendapat-pendapat yang mendiskreditkan Khawarij dengan pemalsuan hadis kecuali yang berasal dari Ibn Lahi'ah yang mengatakan bahwa dirinya mendengar salah seorang tokoh Khawarij mengaku telah melakukan pemalsuan hadis. Pada sisi lain, terdapat teks-teks yang

menunjukkan kejujuran Khawarij terhadap hadis. Sulaiman bin al-A'masy mengatakan bahwa tidak ada dari golongan atau sekte dalam Islam yang sangat kuat berpegang teguh kepada hadis daripada Khawarij. Di antara mereka adalah Imran bin Hattan dan Abu Hasan al-A'raj. Sementara itu, Ibn Taimiyah berkata bahwa Khawarij selain fanatik dalam beragama, mereka juga kelompok yang meriwayatkan hadis yang termasuk dalam derajat hadis-hadis *ṣahīh* (al-'Umari, 1984: 24).

Mengenai kaitan antara Khawarij dan Hadis, M. M. Azami memiliki analisis lain. Menurut M. M. Azami, pada dasarnya golongan Khawarij menerima hadis dan mempercayainya sebagai sumber hukum Islam. Meski demikian, ada pula sumber-sumber yang menyatakan bahwa mereka menolak hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah sahabat tertentu, khususnya setelah peristiwa *taḥkīm*. Mengutip pendapat Mustafa as-Siba'i, sebelum terjadinya perang saudara (*Ṣiffīn*) antarsahabat, Khawarij menganggap semua sahabat Nabi Saw dapat dipercaya. Tetapi pasca perang saudara, Khawarij mengkafirkan Ali bin Abi Thalib, Usman bin Affan, para pengikut perang Jamal, dua orang utusan perdamaian, orang-orang yang menerima *taḥkīm*, dan orang-orang yang membenarkan dua orang atau salah seorang dari utusan perdamaian tadi. Dengan demikian, mereka menolak hadis yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat setelah terjadinya perang saudara, karena bagi Khawarij para sahabat itu menerima *taḥkīm* dan mengikuti pemimpin-pemimpin yang menyimpang sehingga tidak dapat dipercaya (Azami, 1980: 22).

Bagi Azami, pernyataan as-Siba'i ini perlu ditinjau kembali, sebab yang

jelas kitab-kitab tulisan orang-orang Khawarij sudah punah bersama punahnya golongan itu, kecuali kelompok Ibadīyah yang masih termasuk golongan Khawarij. Berdasarkan kitab-kitab yang ditulis oleh kelompok Ibadīyah ini ternyata mereka menerima hadis Nabi dan meriwayatkan hadis-hadis yang berasal dari Ali bin Abu Thalib, Usman bin Affan, Aisyah, Abu Hurairah, Anas bin Malik, dan lain-lain.

Mengenai sikap mereka terhadap Hadis-hadis *ahad*, dapat ditemukan dalam karya-karya mereka dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh*. Dalam hal terjadinya pertentangan antara hadis *ahad* dengan *qiyās*, mereka menyatakan bahwa mayoritas dari mereka dan ahli-ahli ilmu Kalam memprioritaskan hadis *ahad* daripada *qiyās*. Jadi mengamalkan maksud hadis *ahad* tersebut lebih baik daripada menggunakan *qiyās*. Ini juga pendapat mayoritas ahli-ahli fiqh golongan mereka. Dengan demikian, pendapat yang mengatakan bahwa seluruh golongan Khawarij menolak Hadis yang diriwayatkan para Sahabat Nabi baik sebelum maupun sesudah peristiwa *taḥkīm* adalah tidak benar (Azami, 1980: 43).

Sekte Syi'ah mempunyai pemikiran berbeda tentang hadis Nabi Saw. Seperti diketahui, bahwa sekte Syi'ah terdiri dari berbagai kelompok yang satu sama lain saling mengkafirkan. Saat ini, kelompok Syi'ah yang masih eksis adalah golongan Isna Asyariyah. Sikap mereka terhadap hadis, mereka menerima dan menggunakan hadis sebagai sumber hukum Islam. Perbedaannya dengan golongan mayoritas Sunni, adalah dalam cara atau metode menerima dan menetapkan hadis. Ini berangkat dari anggapan

mereka bahwa mayoritas Sahabat adalah murtad setelah Nabi Saw wafat, kecuali tiga sampai sebelas orang saja dari sahabat. Konsekuensinya, mereka tidak menerima hadis yang diriwayatkan mayoritas sahabat tadi dan hanya menerima hadis yang diriwayatkan oleh *ahl al-bait* Nabi Saw (Azami, 1980: 43-44).

Konsep *'ishmah* dalam Syi'ah melahirkan konsekuensi signifikan bagi pemikiran dan keyakinan mereka tentang hadis dan periwayatannya. Berdasarkan konsep *'ishmah* ini, Syiah meyakini bahwa periwayatan selain para imam mereka terhadap hadis Nabi Saw, tidak dapat diterima kecuali jika sesuai dengan mazhab dan aliran mereka. Konsep ini juga melahirkan keyakinan bahwa Syi'ah Imamiyah adalah golongan yang selamat (*al-firqah al-nājiyah*) dan bahwa masuk ke dalam surga itu hanya bisa dilakukan dengan berikrar dengan *shahadatain* dan mengakui kepemimpinan *ahl al-bait* (al-Bahnasawi, 1989: 108).

Bagi golongan Syi'ah, konsep *'ishmah* bermakna jika seorang imam berpendapat atau berkata sesuatu tentang prinsip-prinsip atau hukum agama, maka pendapatnya tidak akan pernah salah karena pendapat imam tersebut bukan merupakan ijtihad dan opini imam secara mutlak, melainkan penyambung lidah dari Nabi Saw. Dan ini tidak mensyaratkan adanya sanad yang bersambung (*muttasil*) sampai kepada Nabi Saw seperti yang berlaku pada periwayatan hadis umumnya (al-Bahnasawi, 1989: 112).

Lebih jauh dari itu, dengan berdasar kepada konsep *'ishmah* ini, Syi'ah meyakini bahwa seorang imam yang *ma'sum* jika menyampaikan pendapat

yang bertentangan dengan al-Qur'an atau hadis Nabi Saw, maka pendapatnya tidak boleh ditolak melainkan harus diamankan karena dalam keyakinan mereka seorang imam yang *ma'sum* mempunyai otoritas dalam *mentakhṣīṣ* keumuman al-Qur'an dan Sunnah, *mentaḳyīd* kemutlakan al-Qur'an dan Sunnah, dan *menasakh* hukum al-Qur'an dan Sunnah (al-Bahnasawi, 1989: 112).

Dalam setiap ucapannya, seorang imam dari imam yang dua belas jika menyatakan pendapat atau hukum, tidak perlu menyebutkan nama orang yang menjadi guru atau sumber dari ucapannya itu. Dengan demikian, mereka dianggap bisa langsung meriwayatkannya dari Nabi Saw meskipun antara seorang imam dan masa sahabat itu berjarak sepuluh abad (al-Bahnasawi, 1989: 113).

Selain itu, terdapat juga perbedaan di kalangan Syi'ah berkaitan dengan sanad yang tidak bersambung (*ghair muttasil*). Sebagian pengikut Syi'ah menerima sanad yang tidak bersambung selama orang yang meriwayatkannya (*rāwi*) itu terjamin kredibilitasnya (*thiqat*). Sedangkan sebagian lainnya yaitu pengikut Syi'ah Imamiyah yang jelas-jelas menolak periwayatan al-Bukhari karena tidak terbukti pernah meriwayatkan hadis dari Imam Ja'far ash-Shadiq, mereka berpendapat bahwa jika diantara para perawi ada yang tidak termasuk golongan Syi'ah Imamiyah, maka periwayatannya tidak dapat diterima walaupun semua perawi itu termasuk golongan *thiqat*. Dengan kata lain, suatu periwayatan hanya dapat diterima jika semua perawinya termasuk pengikut Syi'ah imamiyah atau *Ithna 'Ashariyah* (al-Bahnasawi, 1989: 116).

Selain Khawarij dan Syi'ah, golongan Mu'tazilah juga termasuk golongan yang meramalkan wacana pemikiran hadis pada masa awal Islam. Pemikiran ketiga golongan atau sekte ini tentang hadis, tidak dapat dipungkiri mempengaruhi munculnya pemikiran-pemikiran hadis berikutnya yang merupakan anti-tesis dari pemikiran hadis ketiganya. Termasuk dalam pemikiran anti-tesis tersebut adalah pemikiran al-Shāfi'i tentang pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif*.

Dengan memahami pemikiran Mu'tazilah tentang hadis, secara jelas akan dipahami posisi pemikiran al-Shāfi'i tentang hadis. Mu'tazilah adalah golongan yang menolak hadis *mutawātir*. Seorang tokoh Mu'tazilah Al-Nizam, membolehkan mendustakan hadis mutawatir karena adanya kemungkinan terbatasnya para periwayat dalam hadis *mutawātir*. Berdasarkan pemikiran Mu'tazilah tentang kelayakan dan kemampuan akal untuk menghapus hadis, maka mengingkari hadis *mutawātir* bukan merupakan sesuatu yang aneh, meskipun menerimanya merupakan *Ijma'*. Bagi Mu'tazilah, tidak mustahil umat juga bersepakat dalam kesesatan (Husain, 2003: 76).

Abu al-Huzail yang juga merupakan tokoh Mu'tazilah berpendapat bahwa hujjah tidak bisa ditegakkan terhadap hal-hal yang luput dari panca indera baik berupa hadis-hadis Nabi maupun yang lainnya, kecuali jika hadis tersebut diriwayatkan oleh 20 (dua puluh) orang dan satu atau lebih dari periwayatnya termasuk *ahl al-jannah* (orang yang dijamin masuk sorga). Di dunia ini tidak sedikit wali Allah yaitu orang-orang yang terjaga dari dosa (*ma'sum*), tidak berdusta, dan tidak melakukan dosa-dosa besar. Merekalah yang layak disebut hujjah, bukan jumlahnya saja yang banyak. Karena boleh jadi sekumpulan orang

banyak yang jumlahnya tidak terhitung, melakukan kedustaan. Penyebabnya tak lain karena diantara mereka tidak ada wali Allah dan tidak ada seorang pun di antara mereka yang *ma'sum* (Husain, 2003: 76).

Mu'tazilah tidak hanya menolak hadis *mutawātir* tetapi juga hadis *ahad*. Untuk menerima hadis *ahad*, Mu'tazilah mensyaratkan adanya jumlah yang banyak. Di antara tokoh Mu'tazilah yang menolak hadis *ahad* adalah Abu Hasan. Ia mengingkari kehujjahan hadis *ahad*. Begitu juga Ali Al-Jubbai disebut sebagai orang yang tidak mau menerima hadis jika hanya diriwayatkan oleh satu rawi adil. Hadis seperti ini, bisa diterima dengan syarat; (1) hadis tersebut diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan oleh perawi adil lainnya; (2) teks hadis tersebut dikuatkan oleh teks hadis lainnya atau teksnya tidak bertentangan dengan teks al-Qur'an; (3) hadis tersebut diamalkan oleh sebagian sahabat (Husain, 2003: 78).

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, pemaparan pemikiran-pemikiran tentang hadis yang dilontarkan beberapa sekte atau golongan di atas, sengaja dilakukan untuk menjelaskan bahwa proses eksternalisasi umat Islam tentang hadis telah berjalan sedemikian dinamis. Masing-masing dari golongan atau sekte di atas mengemukakan subjektivitasnya masing-masing dalam memposisikan diri terhadap hadis Nabi Saw.

Dari sini dapat dijelaskan bahwa pemikiran al-Shāfi'i tentang pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* merupakan perwujudan dari kelemahan diri sebagai individu dan sekaligus menunjukkan kekuatan lain yang bersifat eksternal, yang dalam hal ini adalah realitas pemikiran-pemikiran tentang hadis yang dilontarkan oleh masyarakat atau tokoh di luar diri al-Shāfi'i. Maka ketika al-Shāfi'i

mencetuskan pemikirannya tentang pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* dan hadis secara umum, hal itu didahului oleh penerimaannya terhadap beragam pemikiran tentang hadis yang telah berinteraksi dengan masyarakat yang ada sebagai sebuah realitas objektif. Sebagai sebuah realitas objektif, pemikiran-pemikiran hadis tersebut tidak dapat dihindari oleh al-Shāfi'i bahkan dalam momen tertentu dapat mempengaruhi al-Shāfi'i sebagai seorang individu. Di sinilah kemudian dapat dikatakan al-Shāfi'i telah melakukan objektivasi.

Proses Objektivasi ini melahirkan makna bahwa sesungguhnya pemikiran tentang hadis berkembang dalam satu kesatuan integral dalam berbagai macam aliran dan golongan yang berkembang dalam dinamika sosial dan intelektual umat Islam. Pemikiran tentang hadis tidak semata-mata milik salah satu golongan atau pemikir saja, tetapi pemikiran tentang hadis juga merupakan suatu fakta objektif di tengah kehidupan umat Islam yang keberadaannya tidak bisa diklaim secara individual atau kelompok. Sebaliknya, secara sosial keberadaan ragam pemikiran tentang hadis tersebut mendapat legitimasi kepentingan sosial. Sifat dinamis pemikiran tentang hadis disebabkan oleh proses dinamisasi yang dilakukan umat Islam sebagaimana stagnannya pemikiran tentang hadis juga disebabkan oleh stagnasi yang melanda pemikiran umat Islam (Zuhri, 2007: 199).

Dalam tahap berikutnya, objektivasi yang dilakukan al-Shāfi'i membawanya kepada tahap internalisasi. Ketika pemikiran tentang hadis semakin berkembang dan mengakar seiring dengan dinamika sosial umat Islam dan proses pemahaman al-Shāfi'i yang termodifikasi secara kreatif, maka hadirilah momentum internalisasi dalam diri al-Shāfi'i. Dengan kata lain, al-Shāfi'i tidak

hanya realitas objektif dalam pemikiran-pemikiran tentang hadis, tetapi juga memberikan sumbangan kreatif dalam pemikiran hadis yang salah satu buktinya pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* yang dipelopornya.

Dalam kerangka dialektis realitas sosial pengetahuan, pemikiran al-Shāfi'i tentang pemaknaan hadis-hadis *mukhtalif* yang merupakan hasil dari proses internalisasi dapat kembali menjadi dimensi yang bersifat eksternal dalam proses eksternalisasi yang muncul setelah tahap objektivasi berikutnya.

Penutup

Mengungkap konteks sosial suatu pemikiran merupakan dimensi tak terpisahkan dari pemikiran itu sendiri. Semua bidang intelektual dibentuk oleh *setting* sosialnya. Hal ini terutama berlaku untuk ilmu-ilmu yang berbasis sosial. Dalam kehidupan nyata, kekuatan intelektual tidak dapat dipisahkan dari kekuatan sosial. Dengan kata lain, konteks sosial menjadi faktor utama yang memengaruhi perkembangan dan dinamika intelektual atau pemikiran.

Mengungkap konteks sosial dari suatu pemikiran bertujuan agar pemahaman terhadap pemikiran tersebut tidak terjebak pada *positivisme a historis*. Mengingat realitas manusia secara sosial tidak bisa berdiri sendiri, maka kebenaran dalam ilmu-ilmu yang berbasis sosial bukanlah kebenaran yang bersifat positivistik, melainkan bersifat terbuka dan dinamis. Apa yang dianggap sebagai sebuah kebenaran objektif dalam ilmu-ilmu yang berbasis sosial hanyalah kebenaran dari satu perspektif. Kebenaran semacam ini selalu memerlukan

komplementasi (pelengkap), koreksi, modifikasi, dan ekspansi dari banyak perspektif lain.

Dalam kerangka ini, ilmu *mukhtalif al-Hadīth* yang dirumuskan oleh al-Shāfi'i tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial pemikiran yang berkembang seputar hadis pada masa itu dan karenanya harus dipahami sebagai ilmu atau pemikiran yang terbuka sehingga tetap bisa menerima perspektif lain. Dalam konteks dialektika sosial pengetahuan, ilmu *mukhtalif al-hadīth* al-Shāfi'i menjadi media objektivasi yang selanjutnya akan melahirkan internalisasi baru.

Daftar Pustaka

- Amin, Kamaruddin. *Diskursus Hadis di Jerman*. [http:// islamalib.com/ id/ index.php](http://islamalib.com/id/index.php)).
- al-Azami, M. M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj: Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- al-A'zhami, Muhammad Mustafa. *Dirāsāt fī al-Hadīth al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnih*. Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1980.
- al-Bahnasawi, Salim Ali. *Al-Sunnah al-Muftarā 'Alaihā*. Manşūra: Dār al-Wafā, 1989.
- Berger, Peter dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books, 1986.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. Bandung: Mizan, 2000.
- al-Daqr, Abdul Ghani, *Al-Imām al-Shāfi'ī Faqīh al-Sunnah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.
- Farera, Frans M. "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Hasyim, Ahmad Umar. *Al-Sunnah An-Nabawiyyah wa 'Ulūmuhā*. Kairo: Matabah Gharīb, 1989.
- Husain, Abu Lubabah. *Pemikiran Hadis Mu'tazilah*, terj. Usman Sya'roni. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- al-Jundi, Abdul Halim. *Al-Shāfi'ī Nāşir al-Sunnah wa Wāḍi' al-Uşūl*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, Tanpa Tahun.
- al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Uşūl al-Hadīth: 'Ulūmuh wa Muşṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

- Soebahar, Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan Al-Sunnah Kritik Mushtafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadits dalam Fajr al-Islam*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- al-Shāfi'i, Muhammad bin Idris. *al-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- al-Shāfi'i, Muhammad bin Idris. *Ikhtilāf al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- al-Umari, Akram Dliya. *Buhūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah*. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1984.
- Yusuf, Nasrudin. *Hadis sebagai sumber hukum Islam menurut al-Syafi'i*. Jakarta: UIN Jakarta, 2007.
- Zuhri, *Studi Islam Kontemporer dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan: Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun*, Disertasi tidak diterbitkan. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007.