

IGNAZ GOLDZIHHER: KRITIKUS HADIS DAN KRITIKUS SASTRA¹

Oleh: Lalu Turjiman Ahmad²

Abstrak

Berbicara tentang tokoh tidak lepas dari diskusi seputar kontribusi yang disumbangkan oleh tokoh itu bagi disiplin yang ia tekuni. Dalam kritik hadis modern, Ignaz Goldziher dipandang sebagai tokoh terkemuka yang memiliki pengaruh besar. Lewat tulisan-tulisannya yang provokatif, ia mengilhami bermunculannya berbagai respons yang menandai kian berkembangnya studi hadis, baik di kalangan Muslim maupun Orientalis. Tetapi kajian goldziher tidak hanya terbatas pada hadis, melainkan juga meluas pada kajian ke-Islam-an dan ke-Arab-an lainnya, terutama kritik sastra Arab yang terfokus pada puisi Jahiliyah. Dalam disiplin yang terakhir ini pun ia memiliki pengaruh yang tidak kalah besar, sehingga membuatnya patut untuk disebut sebagai kritikus sastra.

Kajian mendalam yang dilakukan Goldziher tentang disiplin keilmuan Arab-Islam, khususnya hadis dan sastra Arab, membuatnya selalu dirujuk oleh para sarjana. Kehati-hatiannya pun menjadikan karya-karyanya dianggap masih relevan hingga saat ini. Hal ini dimungkinkan dikarenakan bacaan Goldziher yang ekstensif, mencakup sejarah Arab-Islam yang paling dini melalui literatur-literatur yang otoritatif.

Abstract

Speaking of a scholar can not be detached from his/her contribution(s) to the dicipline he/she deals with. In modern ḥadīth criticism, Ignaz Goldziher is regarded as one of the most prominent scholar with a wide range of influence. Through his provocative writings, he inspires the rise of many responses which lively signs the development of the discipline among Muslims and Orientalists. Goldziher's interests, however, do not only cover ḥadīth, but also extended to other

¹ Tulisan ini merupakan bagian dari tesis penulis pada tahun 2007. Beberapa modifikasi dilakukan untuk penyesuaian.

² Dosen pada fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN SMH Banten.
Email: laluturjiman@gmail.com.

Arabo-Islamic sciences, more particularly literature criticism with the focus on ancient Arabic poetry. In regard with the ancient Arabic poetry, he too has his great influence by which he deserves to be regarded as a prominent critic of literature.

Keen studies on Arabo-Islamic sciences that Goldziher conducted allows him for always being referred to by scholars. And so his careful writings are considered still relevant. On any account, what makes it possible for him to pose such reputations is because of his broad and extensive reading, including the earliest history of the Arabs and Islam from authoritative sources.

Pendahuluan

Kritik hadis, yang menjadi salah satu disiplin penting dalam kajian Islam, telah menjadi perhatian umat Islam sejak awal seiring dengan menyebarnya agama Islam dan kebutuhan terhadap hadis sebagai pedoman dalam memutuskan berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam. Dalam konteks menentukan tingkat otentisitas suatu hadis, kritik hadis sebagai sebuah cabang disiplin ilmu hadis dianggap telah mencapai puncaknya ketika sebagian besar hadis telah dikodifikasi, diferivikasi, dan dikompilasi dalam kitab-kitab *mu'tabar*, atas jerih payah para imam ahli hadis yang tak kenal lelah. Sejumlah usaha yang dilakukan pada masa belakangan dapat dikatakan hanya sedikit tambahan atau penyempurnaan dari metodologi yang telah digagas oleh mereka. Kumpulan hadis *ṣaḥiḥ* karya Imam Bukhârî, disusun dengan koleksi Imam Muslim, bagi mayoritas umat Islam adalah hadis yang tidak perlu diragukan otentisitasnya, dan wajib dipercayai, diterima, dan diamalkan betapapun perbedaan cara penafsirannya.

Pada masa belakangan, terutama di awal abad ke dua puluh, geliat kajian hadis menunjukkan perkembangan yang signifikan, tidak saja di kalangan cendekiawan Muslim, tetapi juga di kalangan Orientalis. Di kalangan Orientalis, Ignaz Goldziher dianggap sebagai salah satu tokoh di barisan pertama yang paling menonjol di bidang kritik hadis. Sebagai sejarawan, ia memperlakukan hadis sebagai sumber data sejarah. Berangkat dari suatu tesis bahwa hadis tidak diriwayatkan dalam bentuk

tulisan, sejumlah uraian yang ia sampaikan, hanya saja, berakhir pada kesimpulan yang meragukan historisitas hadis. Sebab sanad yang menjadi jaminan atas keaslian suatu hadis di mata Goldziher justru dianggap sebagai suatu cara untuk mengamankan kemunculan hadis. Ia mengkritisi para ulama hadis yang menurutnya hanya terpaku pada kritik sanad dan mengabaikan kritik matan dalam meneliti hadis.

Terlepas setuju atau tidak, pandangan-pandangan Goldziher pada kenyataannya memiliki pengaruh besar terhadap sikap para tokoh yang muncul setelahnya. Kajian yang serius tentang sejarah tulis-menulis dan relevansinya dengan periwayatan hadis, sebagaimana yang dilakukan oleh Syiekh Rasyîd Riḍâ³ dan Gregor Schoeler,⁴ merupakan respons yang muncul akibat skeptisisme yang dilontarkan Goldziher. Demikian juga halnya dengan berbagai teori yang berkembang di Barat: teori *common link* dan *projecting back* Joseph Schacht,⁵ yang kemudian dikembangkan G.H.A. Juynboll⁶ menjadi *inverted common link* dan disanggah Motzki dan kawan-kawan⁷ dengan mengajukan teori *isnâd-cum-matn*, semua itu terinspirasi dari gagasan yang lebih dahulu dicetuskan oleh Goldziher. Belum lagi dengan reaksi yang menentang Goldziher, sebagaimana yang dilakukan oleh Muṣṭafâ al-Sibâ'î, Fuat Sezgin, Muhammad Musthafa

³ Diskusi hangat, khususnya di Mesir tentang hadis-hadis yang membolehkan dan melarang penggunaan tulisan untuk mencatat hadis Nabi, di antaranya yang disampaikan oleh Rasyîd Riḍâ, bisa dilihat dalam tulisan G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Muslim Literature: Discussions in Modern Egypt*, (Leiden: Brill, 1969).

⁴ Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, terjemahan Inggris oleh Owe Vagelpohl, (London: Routledge, 2006).

⁵ Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford University Press, 1959),

⁶ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⁷ Harald Motzki, *Muslim Traditions, Studies in Legal, Exegetical, and Maghazi Hadith*, (Leiden: Brill, 2010).

Azami,⁸ dan puluhan tokoh yang mengalamatkan kata tidak setuju kepadanya.

Satu hal yang juga menarik tentang Goldziher, yang menjadi perhatian kita dalam tulisan ini, adalah bahwa metode yang dipakai dalam mengkaji hadis adalah juga metode yang sama dengan yang ia gunakan dalam melakukan kajian puisi Arab kuno (*ancient Arabic poetry*), yaitu puisi jaman Jahiliyah dan awal Islam. Hal ini dimungkinkan mengingat puisi Arab kuno juga menggunakan metode transmisi (*riwâyah*) yang sama dengan yang digunakan di dalam hadis. Bahkan dapat dikatakan, penggunaan sistem *isnâd* yang paten di dalam periwayatan hadis sebenarnya lebih dahulu ada dalam periwayatan puisi Arab Jahiliyah.⁹ Karena *concern* Goldziher yang mendalam di bidang puisi kuno, maka di luar kajian hadis, kita pun bisa melihat pengaruhnya dalam sikap D.S. Margoliouth¹⁰ dan Toha Husein¹¹ yang menolak otentisitas puisi Arab Jahiliyah.

⁸ Peta sikap dan diskusi akademik para sarjana seputar otentisitas hadis dengan apik disampaikan oleh Herbert Berg, khususnya pada bab II dari tulisannya, meskipun pada akhirnya ia mendapatkan kritik tajam dari teman Orientaisnya Harald Motzki terutama yang menyangkut pandangan-pandangan Motzki yang dinilai terdistorsi oleh Berg. Lihat Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, (Cornwall: Curzon, 2000), h. 18-48. Lihat juga kritik Motzki terhadap Berg dalam sebuah bunga rampai di mana Berg menjadi editornya. Harald Motzki, *The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered, A Review Article*, dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Ed. Herbert Berg, (Leiden: Brill, 2003), h. 211-257.

⁹ Lihat Lalu Turjiman Ahmad, *System Isnâd Hadis dan Awal Mula Penggunaannya dalam Tradisi Periwayatan Puisi Arab Jahiliyah*, dalam *Jurnal ALQOLAM IAIN SMH Banten*, (Serang: Lemlit IAIN Banten, 2013), h. 85 dst.

¹⁰ Artikel D.S. Margoliouth yang berjudul *The Origins of Arabic Poetry*, terbit dalam *Jurnal JSTOR Inggris* tahun 1925 itu telah diterjemahkan berulang kali mengundang banyak reaksi di kalangan akademisi. Salah satunya adalah yang diterjemahkan, dikomentari dan dibahas secara mendalam oleh Ibrâhîm ‘Auḍ, *Uṣûl al-Syî‘r al-Jâhili li Dâfîd Ṣamau’îl Margûliyûṣ; tarjamah wa ta’lîq wa dirâsah*, (t.tp: Dâr al-Firdaus, 2006).

¹¹ Ṭâhâ Ḥussein, *Fî al-Adab al-Jâhili*, (Kaero: Dâr al-Ma‘ârif, 1927).

Biografi Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher lahir di Székesfehérvár, Hongaria, pada bulan Juni 1850 dan wafat tahun 1921. Ia adalah salah seorang sarjana Barat yang sangat dipertimbangkan di antara para pendiri kajian Islam modern di Eropa.¹² Dari segi pendidikannya, ia pernah belajar di beberapa Universitas. Di antaranya adalah Budapest, Berlin, Leipzig, dan Leiden, atas dorongan Baron Eötvös, menteri kebudayaan Hongaria. Dengan beasiswa dari negaranya, di Berlin ia belajar dengan Prof. Rodiger tahun 1868. Pada tahun yang sama, di Leipzig ia belajar dengan H.L. Filscher dan G. Ebers. Di bawah bimbingan Rodiger inilah ia berhasil memperoleh gelar Doktor dalam usia 19 tahun.¹³

Sesudah mempelajari manuskrip-manuskrip Arab di Leiden dan Wiena, ia kemudian diangkat menjadi dosen tetap di Budapest sejak 1872. Pada tahun berikutnya, berkat bantuan pemerintah Hongaria, ia memulai perjalanan ke Siria, Palestina, dan Mesir. Di negara yang disebutkan terakhir inilah ia mendapat kesempatan untuk menghadiri kuliah-kuliah dari beberapa syaikh di masjid al-Azhar di Kaero.¹⁴

Ia adalah sarjana pertama yang menjadi professor di Universitas Budapest tahun 1894, dan ia juga mewakili pemerintah Hongaria sekaligus Akademi Ilmu Pengetahuan di sejumlah kongres internasional. Ia kemudian mendapatkan medali emas pada Stockholm Oriental Congress tahun 1898.

Keunggulannya di bidang pendidikan terutama sekali berkenaan dengan penelitiannya yang sangat hati-hati mengenai hukum masa Islam dan sebelum Islam, tradisi, agama, dan puisi, yang ia publikasikan dalam sejumlah risalah, artikel-artikel *review*, serta *essay-essay* yang ia sumbangkan

¹² www.wikipedia.com. Diunduh 17 Maret 2007.

¹³ Lihat Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Mc. Millan Publishing Company, 1993), Vol. V dan VI, h. 74.

¹⁴ www.wikipedia.com. Diunduh 17 Maret 2007.

untuk koleksi Akademi Hongaria. Sebagian besar dari karya ilmiahnya hingga sekarang masih dianggap relevan.

Karya-karya Ignaz Goldziher

Luasnya keilmuan yang dimiliki oleh Ignaz Goldziher (selanjutnya cukup disebut Goldziher) dapat dilihat dalam banyak karya tulisnya yang dianggap sebagai salah satu rujukan utama tidak saja mengenai mengenai studi Islam, tetapi juga sastra Arab. Di antara karyanya itu yang terpenting adalah:

- a. *Vorlesungen üngen Den Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi: *Introduction to Islamic Law*. Buku ini berisi tentang perkembangan teologi dan hukum Islam secara umum, dan hadis khususnya.
- b. *Muhammedanische Studien*, tentang sejarah agama Islam secara umum dan khususnya tentang hadis. Diterjemahkan kemudian dengan judul *Muslim Studies*. Pada volume II dari buku ini Goldziher memperlihatkan kajiannya yang mendalam tentang hadis, berangkat dari konsepsi pemikirannya tentang sejarah sebelum Islam pada volume I dari bukunya ini.
- c. *Die Zahiriten, Ihr Lhrsystem und Geschitchichte* (Leipzig 1884), membahas perkembangan sejarah mazhab Zahiri. Buku ini terbit dalam versi bahasa Inggris, diterjemahkan oleh Wolfgang Behn dengan judul *The Zāhirīs; Their Doctrin and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*.
- d. *Die Richtungen Der Islmichen Koran Auslegung* (Leiden 1920), yang kandungan isinya hampir sama dengan pengantar teologi dan hukum Islam.¹⁵ Adapun di bidang sastra, ia banyak mengedit dan mempublikasikan manuskrip Arab kuno di samping menulis sendiri sejarah sastra Arab. Di antaranya:

¹⁵ Lihat Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, h. 75

- e. Az *Arab Irodalom Rôvid Tôrténete*, diterjemahkan, direvisi, dan dipublikasikan oleh: Joseph Desomogy menjadi *A Short History of Classical Arabic Literature* (1966). Adapun manuskrip yang ia edit adalah *Diwân Jarwal bin Aus: al-Ḥuṭai'ah*, kemudian ia berikan kata pengantar.
- f. Dalam bentuk makalah:
 - 1) *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus: al-Ḥuṭai'ah*
 - 2) *Ta'liqât 'Alâ Dâwâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyah*.

Tiga makalah terakhir di atas, yang digunakan sebagai rujukan utama dalam tulisan ini, adalah terjemahan ke dalam bahasa Arab oleh Dr. 'Abdurrahmân Badawî.¹⁶

Istilah Jahiliyah dan Konstruksi Hadis

Sebagai sejarawan, Goldziher mengawali pembahasannya dengan diskusi seputar terma “Jahiliyah.” Hal ini menjadi poin penting baginya dalam mengkonstruksi pandangan-pandangannya tentang hadis dan sunnah. Goldziher mengartikan “Jâhiliyah” sebagai “time of barbarism”¹⁷ (masa kebiadaban). Menurutny, kata yang menjadi lawan (antonim) dari “jahala”, yaitu “*ḥaluma*” yang artinya adalah teguh, kuat, memiliki integritas dan kesehatan fisik dan moral, bijaksana, tidak emosional, matang dalam berpikir, dan lembut dalam bertindak-tanduk.¹⁸ Adapun “*alima*” (mengetahui) yang biasa dikontraskan dengan “jahala” menurutnya -sebagaimana juga dalam makna dasarnya-¹⁹ adalah makna sekunder.

¹⁶ Selain yang di sebutkan di sini, masih banyak lagi karya Ignaz Goldziher. Lebih jauh baca Najib al-'Aqîqî, *al-Mustasyriqûn*, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1980), Cet. IV, Vol. III, h. 125-126.

¹⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, (Chicago: Aldine Publishing Co., 1967), Vol. I, h. 202.

¹⁸ Ignaz Goldziher, *Muslim Stuuudies*, h. 202.

¹⁹ Dalam “jahala” adalah lawan kata dari “*taḥallama*”. Antonim (*naqîḍ; ḍidd*) lainnya adalah “*alima*”. Lihat Ibrâhîm Annîs, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasîṭ*, (Kaero: Lembaga Bahasa Arab Mesir & Dâr al-Ma'ârif, 1973), Cet. II, Vol. I, h. 143.

Dari sini Goldziher menolak untuk mengartikan “Jāhiliyah” sebagai “*time of ignorance*” (masa kebodohan), sebagaimana yang lazim dipahami oleh masyarakat tentang kata itu.²⁰ Datangnya Islam adalah untuk merubah moralitas bangsa Arab, seperti pertikaian tiada henti, menolak permohonan maaf, dan lain-lain.²¹ Singkatnya, menurut segala bentuk deskripsi tentang kehidupan Jahiliyah harus dikontraskan dengan nilai-nilai Islam.

Cara pandang Goldziher tentang istilah *jāhiliyah* sangat berimplikasi terhadap bagaimana ia memandang hadis. Ia membedakan *term*: "Hadis" dan "Sunnah". Menurut Goldziher, hadis bermakna suatu disiplin ilmu teoritis, yaitu berupa perkataan Nabi. Adapun sunnah adalah "kompedium" dari aturan-aturan praktis, atau perbuatan Nabi.²²

Sebagaimana yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, kedua istilah tersebut juga dibedakan oleh ulama, meskipun keduanya memiliki titik persamaan yang besar sehingga keduanya terlihat identik. Secara garis besar, dapat dikatakan bahwa hadis lebih umum dari pada sunnah karena meliputi segala perbuatan, ucapan, dan ketetapan Nabi saw. Sedangkan sunnah adalah khusus yang menggambarkan perbuatan-perbuatan atau kebiasaan Nabi saw.²³ Dapat dikatakan, sunnah lebih sempit karena sunnah adalah merupakan sebuah manifestasi dari hadis. Sementara itu banyak juga hadis yang belum terealisasi dan belum membentuk sunnah. Bagi para ulama hadis, hal itu tampak tidak terlalu dipersoalkan karena

²⁰ Kebanyakan para sarjana muslim menggunakan kata "Jahiliyah" untuk arti masa kebodohan. Mereka dengan sadar mengakui bahwa kebodohan itu bukan dari aspek lain di luar agama. Yakni bahwa, di satu sisi mereka mengakui keberadaan Allah SWT sebagai Tuhan mereka, namun demikian mereka masih tetap menyembah berhala.

²¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. I, h. 203

²² Lihat Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, ed. Joseph Desomogyi, (Hildesheim: Georg Olm, 1966), h. 41. Bandingkan dengan pernyataan yang lebih jelas dari Goldziher dalam volume II *Muslim Studies*-nya.

²³ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ul-m al-Ḥadīṡ Wa Muṣṭalaḥuh*, (Beirut: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 1977), h. 6; lihat juga, Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣ-l al-Ḥadīṡ Wa Muṣṭalaḥuh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/ 1989 M), h. 25

keduanya tetap saja dimaknai sebagai sesuatu yang bersumber dari, dan disandarkan kepada Nabi saw.²⁴ Karenanya dikenal "sunnah Abu Bakr," "sunnah Umar", dan lainnya yang merujuk **bukan** kepada Nabi, melainkan Sahabatnya.

Hanya saja, agaknya yang tampak berbeda dari Goldziher dengan para sarjana Muslim terdahulu adalah bahwa ia mengkonotasikan kebiasaan-kebiasaan yang muncul dalam ibadah dan hukum sebagai sunnah. Yaitu, tata cara kaum Muslim pertama yang dipandang berwenang dan telah diprktekan.²⁵ Dengan begitu, maka Sunnah adalah "adat/kebiasaan keagamaan". Sedangkan hadis, dikonotasikan kepada bentuk yang memberikan pernyataan tata cara.²⁶ Goldziher menandakan, "Suatu kaidah yang terkandung dalam hadis lazimnya dipandang sebagai Sunnah, tetapi tidak berarti bahwa sunnah harus mempunyai kesesuaian dan memberikan pengukuhan kepadanya. Bahkan mungkin justru yang terjadi adalah sebaliknya, isi sebuah hadis justru bertentangan dengan Sunnah."²⁷

Hal ini, oleh Goldziher didasari bahwa sunnah pada awalnya dipergunakan oleh orang-orang Arab Jahiliyah yang memuliakan sunnah nenek moyang mereka.²⁸ Dari sini, Goldziher kemudian menyatakan

²⁴ Definisi yang biasa dikenal untuk hadis adalah: *ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير*, sedangkan sunnah: *ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.. الخ.*

²⁵ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 24.

²⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol II, h. 24. Dari sini Joseph Schacht mengartikan *sunnah* sebagai "tradisi yang sedang berkembang" (*living tradition: 'amal*), sedangkan hadis diartikan sebagai tradisi.

²⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol II, h. 24. Pernyataan yang sama disampaikan juga dalam *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 41. "The hadith is the form in which the sunna appears and by which the sunna is sanctioned. However, the two terms are not equivalent to each other because, on the one hand, not every element of the sunna is necessarily represented by hadith, and, on the other hand, there were also fictitious and spurious hadiths incompatible with the sunna."

²⁸ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 24.

bahwa konsep Islam tentang sunnah adalah sebuah revisi atas adat-istiadat yang ada saat itu, walaupun tidak menguatkan dalam arti keseluruhan.²⁹

Ketika Goldziher mengartikan sunnah sebagai kebiasaan, dan kebiasaan di sini tidak selalu berasal dari praktek yang dilakukan oleh Nabi atau bahkan tidak mendapat pengukuhan dari hadis, maka ia mendapat dasar untuk mengatakan:

"Tidak saja hukum dan adat kebiasaan, tetapi doktrin politik dan teologi pun juga mengambil bentuknya dalam hadis, apa saja yang dihasilkan Islam sendiri ataupun yang dipinjam dari luar diberi wadah dalam hadis. Bagian-bagian dari Perjanjian Lama dan Baru, kata-kata dari Rabi, kutipan Injil, doktrin-doktrin Yunani, bahkan doa kami pun ada. Untuk semua itu pintu dibuka oleh Islam dan tampil kembali sebagai ucapan-ucapan Nabi."³⁰

Tampak jelas bahwa di mata Goldziher, hadis bukanlah apa yang sesungguhnya diucapkan oleh Nabi, melainkan kalimat-kalimat pinjaman yang disandarkan kepada Nabi seolah-olah benar perkataan Nabi. Bagaimana hal itu terjadi, ia menjelaskan, "...pada dua generasi sesudah Muhammad, yaitu masa para pengikut Sahabat (*tābi'ūn*) dan para pengikut dari *tābi'ūn* (*tābi' al-tābi'in*), banyak hadis (*tradition*) yang bermunculan. Hadis ini terutama dipalsukan oleh kelompok-kelompok agama dan faksi-faksi politik untuk mendukung doktrin mereka mengenai Nabi."³¹

Terlihat bahwa ketika Goldziher menolak untuk mengartikan "Jahiliyah" sebagai "*time of ignorance*", maka di situ terdapat indikasi bahwa bangsa Arab sebelum Islam telah memiliki tradisi (*sunnah*) yang terbentuk, yaitu "*barbarism*". Inilah sunnah yang hendak diperangi Islam. Kemudian pada masa belakangan, yaitu abad kedua, tradisi ini muncul kembali sebagai tradisi yang sudah direvisi. Ini dari satu sisi. Di sisi lain, terdapat juga sunnah baru³² yang membentuk tradisi. Sumbernya berasal

²⁹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 24.

³⁰ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 44.

³¹ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 41.

³² Schacht membahasakannya dengan "*living tradition*"

dari kata Rabi, kutipan Injil, ataupun yang lainnya. Karenanya sunnah merupakan representasi dari dua hal: 1) tradisi Arab yang sudah ada sejak masa Jahiliyah. Yaitu, tradisi milik masa yang dikontraskan dengan hadis sebagai representasi Islam; 2) tradisi yang berasal dari agama lain yang tampak dalam bentuknya yang baru.³³

Dapat dipahami dari Goldziher bahwa tradisi (sunnah) itu bukan berasal dari bentukan hadis. Sebaliknya keberadaan hadis adalah untuk melegitimasi praktek atau tradisi keagamaan yang sedang berkembang. Dengan kata lain, hadis baru muncul belakangan setelah sunnah itu ada.

Menekankan Kritik Matan

³³ Schacht lebih memilih yang pertama sehingga ia mengartikan sunnah dengan “*living tradition*” (tradisi yang hidup). Sunnah dalam pengertian ini, demikian Schacht, tidak ada kaitannya dengan hadis, sebab sepenuhnya bertentangan dengan spirit Islam yang diwakili oleh hadis, meskipun belakangan kaum Muslimin di Iraq, untuk yang pertama kalinya, mengklaim tradisi atau praktek keagamaan mereka sebagai sunnah Nabi. Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhamhadan Jurisprudence*, (Great Britain: Oxford University Press, 1959), h. 80. Azami menganggap pendapat Schacht yang mengadopsi pendapat Goldziher bahwa sunnah adalah istilah pagan Arab, bertentangan dengan teori yang dibuat oleh Schacht sendiri. Karena menurut Azami, sulit dibayangkan bahwa istilah pagan yang sejalan dengan penggunaan al-Qur’an dalam pengertian yang sama itu tidak dipakai lagi oleh para ulama pada abad kedua Hijriyah. Lihat Muhammad Musthafa Azami, *Menguji Keaslian Hadis-hadis Hukum*, terjemah dari “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence” oleh Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), h. 146.

Adapun Yasin Dutton, dalam satu bab bukunya yang bertema “Sunna Versus Ḥadīth”, setelah melakukan penelitian atas mazhab Imām Mālik (mazhab Madinah) dan kemudian berputar-putar membahas konsep para sarjana yang membenturkan kedua terminology, “sunnah” dan “hadis”, ia akhirnya sampai pada kesimpulan yang tidak jauh dengan Azami. Menurut Dutton, sunnah berasal dari Nabi. Para Sahabat lazimnya mencatat sendiri secara mendetail segala yang bersumber dari Nabi yang diturunkan ke generasi berikutnya. Meskipun terdapat variasi satu sama lain, namun terdapat garis besar yang sama. Akhirnya Dutton berkata, “Segala praktek dipertahankan sebagai sunnah di Madinah karena ia benar-benar berasal dari sunnah Nabi.” Baca Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law*, (Great Britain: Curzon Press, 1999), h. 168-177.

Untuk mendukung klaimnya, Goldziher memberikan contoh dari hadis tentang tiga mesjid. Goldziher mengatakan:

"Ketika Khalifah Umayyah, Abdul Malik (bin Marwan), ingin menghentikan (orang-orang) berhaji ke Mekah karena ia khawatir kalau saja rivalnya ‘Abdullâh bin Zubair hendak memaksa orang-orang Syria pergi ke tempat suci di Hijâz untuk berbai'at, ia (‘Abdul Malik) berusaha agar orang-orang dapat melakukan haji di *Qubbah al-Shakhrâ*’ di Jerussalem. Ia mengeluarkan keputusan bahwa *ṭawâf* dapat dilakukan di sekitar Jerussalem dengan nilai yang sama dengan tawaf di sekitar Ka‘bah dalam hukum Islam. Seorang teolog yang shaleh, al-Zuhrî, diberikan tugas untuk menjustifikasi reformasi kehidupan religius karena motif politik ini dengan membuat dan menyebarkan hadis yang dijiplakkan kepada hadis Nabi. Berdasarkan ini, ada tiga mesjid ke mana orang dapat melakukan ibadah haji, yaitu Mekah, Madinah, dan Jerussalem."³⁴

Hadis yang dimaksudkan oleh Goldziher adalah:

لَا تُسَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ، الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي، وَمَسْجِدِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ

Artinya: "Pelana itu hanya dikencangkan (: perjalanan jauh dianjurkan dengan sangat, red.) menuju tiga masjid: Masjidil Haram, Masjidku, dan Masjid Bait al-Maqdis." (H.R. al-Bukhârî, hadis no: 1139 dengan sedikit perbedaan secara redaksional)

Di sini Goldziher ingin mengatakan bahwa pemalsuan hadis yang memerintahkan ibadah haji ke Jerussalem dimotori oleh ‘Abdul Malik, dengan memanfaatkan orang shaleh seperti Ibn. Syihâb al-Zuhri (w. 124 H) sebagai penopangnya. ‘Abdul Malik melakukan pemalsuan itu karena takut kehilangan pengaruh dari kaum Muslimin yang datang berhaji ke Mekah di mana lawan politiknya berkuasa, yaitu ‘Abdullâh bin Zubair.

Berkenaan dengan kritik *matan* ini, Goldziher kemudian menilai penelitian keabsahan hadis yang dilakukan oleh ulama klasik tidak dapat

³⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 44.

dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Karena itu, ada yang berasumsi bahwa Goldziher menawarkan metode baru dalam penelitian ini, yaitu dengan kritik *matan* saja.³⁵ Indikasi ke arah ini dapat dilihat dalam pernyataannya, sebagaimana yang dikutip dalam *The Encyclopedia of Religion*, bahwa untuk memahami dan menetapkan kesahihan hadis, tidak dapat disandarkan pada analisa terhadap *sanad* saja,³⁶ sebagaimana yang dilakukan oleh ulama klasik. Melainkan, hal tersebut (kritik *sanad*, red.) guna menggambarkan sejauh mana hubungan teks hadis dengan kondisi eksternal atau latar belakang kondisi sosial politik di mana hadis tersebut muncul.³⁷

Terkait contoh di atas, Goldziher menilai bahwa kritik al-Bukhârî hanya dilakukan pada tataran *sanad*. Padahal yang lebih utama dipermasalahan adalah *matannya*. Ketika *matan* hadis tersebut menurut Goldziher lebih cocok dengan kondisi eksternal ataupun kondisi sosial politik yang ada pada masa tokoh-tokoh *sanad*-nya, maka hadis tersebut ia nilai palsu. Untuk melihat bagaimana pemalsuan itu dilakukan, berikut ini akan penulis coba sampaikan pandangan Goldziher berkaitan dengan system *isnâd*.

Kritik Sanad untuk Menopang Kritik Matan

Mendasari keraguannya, Goldziher menunjukkan bahwa terdapat sejumlah Sahabat yang lebih lama dan lebih mengenal baik Nabi Muhammad saw. Namun ternyata kebanyakan hadis ditransmisikan

³⁵ Lihat Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis*, (Bandung: Benang Merah Press, 2004), h. 100. Agaknya kurang tepat apa yang dikatakan Darmalaksana bahwa Ignaz Goldziher hanya melakukan kritik *matan* saja, tanpa melakukan kritik *sanad*. Karena sebagaimana yang akan dijelaskan nanti, Ignaz Goldziher memanfaatkan kajian *matan*-nya untuk melihat otentisitas *sanad*.

³⁶ Lihat Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, h. 76.

³⁷ Kata-kata Goldziher "di mana hadis itu muncul" sebagaimana di atas, jika melihat gagasan pemikirannya, maka dapat dipastikan bahwa yang dimaksudkan dengan perkataan itu adalah masa Umayyah. Goldziher sepertinya ingin mengatakan bahwa hadis itu baru muncul pada masa Umayyah.

melalui jalur selain mereka, yaitu para Sahabat yang tergolong muda, bukan para Sahabat senior yang tentu lebih mengenal hidup dan keseharian Nabi.

Goldziher tidak menafikan sama sekali bahwa ada di antara Sahabat Nabi yang menulis hadis secara personal di dalam lembaran-lembaran *ṣaḥīfah*. Namun ketika para Sahabat ini telah melampaui masa bersama Nabi, dan para Sahabat telah sampai pada generasi berikutnya, mulai terjadi pemalsuan baik karena alasan politik maupun alasan keagamaan. Di sini-lah menurut Goldziher penggunaan *isnād* baru dimulai.

Mengenai penggunaan *isnād* ini, Goldziher mengatakan, "Orang akan menyampaikan hadis-hadis yang seolah-olah benar dengan mata rantai periwayatan ke belakang [*projekting back*] sampai kepada tokoh-tokoh terkemuka yang paling tinggi, yaitu Nabi dan Sahabatnya, dan menggunakan mereka untuk mengesahkan baik doktrin teoritis maupun doktrin demi tujuan praktis."³⁸ Pemalsuan itu terjadi dengan cara diproyeksikan ke belakang kepada tokoh-tokoh yang memiliki otoritas (dalam *sanad* yang lebih awal) hingga sampai pada tokoh yang otoritasnya paling tinggi, yaitu Nabi. Mengklaim palsu sebuah berarti klaim palsu sistem *isnād* hadis itu. Ini adalah gejala umum penggunaan *isnād* untuk pemalsuan.

Lebih rinci lagi, sebagaimana yang diulas Herbert Berg, Goldziher memandang bahwa hadis yang sanadnya hanya tersambung dan berakhir sampai pada Sahabat atau Tābi‘īn, sering juga dikembangkan sehingga bersambung sampai pada Nabi. Yakni, hadis yang sanadnya *mauqūf* diubah menjadi hadis *marfū‘* dengan menyambungkan sanadnya dari beberapa nama alternatif (dari Sahabat) yang dianggap kuat.³⁹ *Isnād* itu juga diperhalus dan diperkokoh dengan adanya *mu‘ammarūn*, yaitu orang-

³⁸Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, dari judul asli yang ditulis dalam bahasa Jerman, *Vorlesungen üngen Den Islam*, oleh Andras & Ruth Hamory, (New Jersey: Princeton University Press, 1981), h. 39.

³⁹ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, h. 11.

orang yang memiliki usia panjang.⁴⁰ Menurut Goldziher, mereka inilah orang-orang yang dinyatakan pernah memiliki kontak langsung dengan Nabi,⁴¹ meskipun itu berarti bahwa mereka musti memiliki umur sampai lebih dari seratus tahun; sesuatu yang sulit diterima oleh Goldziher.

Sejauh ini tampak bahwa Goldziher tidak berbicara semata-mata pada kritik matan, tetapi lebih dari itu, ia juga berbicara tentang kritik sanad. Dengan demikian apa yang dikatakan sebagian pihak bahwa Goldziher hanya terbatas pada "...kritik matan saja",⁴² hal itu tidak dapat dibenarkan sepenuhnya. Mungkin lebih aman untuk mengatakan bahwa Goldziher menekankan kritik matan lebih dari pada kritik sanad. Herbert Berg mengatakan, "metode ini (yang dikembangkan Goldziher, red.), tidak terfokus pada konten aktual (matan) hadis saja, tetapi juga pada *transmitters* matan, yaitu [sanad dan sistem] *isnād*."⁴³ Kritik sanad yang dilakukan Goldziher adalah untuk mendukung pandangannya tentang pemalsuan hadis. Kritik matan yang dimaksud oleh Goldziher dielaborasikan dengan hal-hal eksternal yang ada pada sanad, yaitu pada masa kekuasaan Bani Umayyah.

Secara ringkas, unsur eksternal yang dimaksudkan Goldziher adalah bahwa pemerintahan Bani Umayyah dikenal sebagai pemerintahan yang sekuler.⁴⁴ Sementara, umat Islam diliputi oleh kebodohan akan doktrin agama.⁴⁵ Para Sahabat menyebar ke daerah-daerah taklukan yang

⁴⁰ Untuk menaikkan status hadis dengan memasukkan nama-nama alternatif, Juynboll menggunakan istilah "diving." Hal ini dikenal juga dalam ilmu Muṣṭalah ḥadīṣ dengan istilah *tadlīs*.

⁴¹ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, h. 11.

⁴² Lihat misalnya Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), Cet. III, hal 15, mengutip 'Abdurrahmān Badawī, *Mausū'ah al-Mustasyriqīn*; Lihat juga Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis*, h. 100.

⁴³ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, h. 11.

⁴⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 38.

⁴⁵ Akan hal ini Goldziher memberikan beberapa contoh, misalnya, orang Islam tidak mengetahui bagaimana melakukan shalat, tidak memahami akan zakat fitrah, dan bahwa mereka tidak dapat membedakan ayat al-Qur'an dari puisi. Lihat Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 39-40.

letaknya berjauhan. Karena letak geografis yang berjauhan ini, maka pengumpulan hadis ini cukup menjadi kendala.⁴⁶ Kondisi seperti ini memberikan peluang untuk dilakukannya pemalsuan, yaitu dengan memanfaatkan orang-orang Saleh, yang motivinya berupa politik, legitimasi doktrin teologi, dan hukum.⁴⁷ Dari sini, unsur eksternal itu terkait dengan periwayatan hadis.

Teori Goldziher ini lebih jelas lagi ketika dikembangkan oleh Joseph Schacht yang menyimpulkan, "Sanad-sanad hadis itu sebagian besar adalah palsu."⁴⁸ Schacht menunjukkan adanya *common transmitter* yang mengindikasikan di mana dan kapan pemalsuan itu terjadi.⁴⁹ Menurut Schacht, rantai di bawah *common link* (setelah jaman al-Zuhri) dapat dikatakan otentik, namun di atasnya adalah palsu.⁵⁰ Pernyataannya ini memperjelas pandangan Goldziher bahwa ketika pemalsuan hadis dilakukan oleh al-Zuhri, maka rantai sanad di atasnya sampai kepada Nabi, adalah palsu.

Memang, *projecting back* dalam bentuknya sebagai teori diusung oleh Schacht, yaitu dengan mengembangkannya dari sudut hukum. Namun sebelum Schacht, konsepnya digagas oleh Goldziher. Lebih rinci lagi, dengan mengutip perkataan Goldziher, Schacht menyebutkan contoh kasus. "Pada koleksi klasik, tradisi *isnâd* yang didukung dengan doktrin Madinah ini telah menjadi sempurna dan tersebar luas.

⁴⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 42.

⁴⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, h. 42.

⁴⁸ Joseph Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, (London: Oxford, 1959), h. 163. Maksudnya di sini adalah bahwa nama-nama dalam rangkaian sanad itu tidak lebih dari sekadar tambahan fiktif yang tidak memiliki arti apapun kecuali untuk mendukung pemalsuan hadis.

⁴⁹ Lebih jelas mengenai *common link* atau *common transmitter* ini, lihat Joseph Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, h. 163-175.

⁵⁰ Pernyataan ini berasal dari Robson ketika mengomentari teori Schacht. Dikutip oleh A'Samî, *Menguji Keaslian Hadis-hadis Hukum*, h. 232

Sedangkan Ibnu Ḥanbal sendiri di suatu waktu masih meragukan hadis itu."⁵¹

Di sini terlihat bahwa Schacht, dengan mengikuti Goldziher, hendak mempertentangkan sunnah yang berkembang di Madinah (yang dianut oleh Imâm Mâlik) dengan yang berkembang di Irak (yang dianut oleh Imam Ibnu Ḥanbal). Schacht ingin menunjukkan bahwa meskipun sanad dari hadis yang dilaksanakan di Madinah sudah begitu sempurna, namun keraguan Ibnu Ḥanbal akan keabsahan sanadnya menjadi bukti yang cukup bahwa hadis terkait tidak otentik.

Dari sudut pandang ini, bila dikaitkan dengan contoh di atas, yaitu hadis tentang haji, kita dapat melihat bahwa al-Zuhrî-lah yang memproyeksikan hadis itu sampai kepada mulut Nabi. Di dalam mata rantai sanadnya, ia terdeteksi sebagai *common transmitter*. Oleh para pengikut al-Zuhrî, sanad hadis ini kemudian berkembang sebanding dengan jumlah murid yang meriwayatkan hadis al-Zuhrî itu.

Demikianlah Goldziher melakukan kritik hadis yang dimulai dengan kritik matan lalu berimplikasi kepada kritik sanad dan sistem *isnâd*. Ketika matan puisi dinyatakan palsu, maka yang bertanggung jawab atas pemalsuan itu adalah salah satu sanadnya. Dan ketika itu pula, sistem *isnâd* dalam hadis itu tidak memiliki nilai historis apapun kecuali sebagai representasi atas berbagai tendensi yang ada pada masa pemalsuan.

Kajian dan Pandangan Goldziher tentang Puisi Arab Jahiliyah

Aḥmad Amîn⁵² mengisyaratkan bahwa terdapat setidaknya tiga sikap yang ditunjukkan oleh para kritikus, khususnya kritikus modern. *Pertama*, menerima puisi Jahiliyah secara ekstrim sebagai yang otentik berasal dari masa Jahiliyah secara keseluruhan; *kedua*, menolak puisi Jahiliyah secara keseluruhan karena dianggap sebagai hasil plagiat atas

⁵¹ Lihat hadis yang dimaksud dalam Joseph Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, h. 169

⁵² Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975), Cet. 11, h. 50.

puisi yang berasal dari masa Jahiliyah. Kelompok kedua ini adalah antitesis atas kelompok pertama; *ketiga*, memilih jalan tengah dengan menerima sebagian yang dianggap dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya secara histories, dan menolak puisi yang difabrikasi.

Di akhir abad ke 19, Goldziher muncul sebagai tokoh yang sangat kritis dalam menyikapi puisi Jahiliyah. Ia tidak menolak puisi Jahiliyah secara keseluruhan, meskipun ia meragukan otentisitasnya secara garis besar. Mengenai penerimaannya, ia berkata, "Dapat dikatakan dengan aman bahwa, terlepas dari pembicaraan yang secara sadar, dalam puisilah pikiran pagan Arab memanifestasikan diri."⁵³ Pada kesempatan lain ia menambahkan, "Puisi pagan Arab benar-benar merefleksikan kehidupan suku sebelum Islam dengan segala kegemaran dan ideologi tradisionalnya."⁵⁴ Pada kesempatan lain ia mempertegas pernyataannya, "..puisi pagan Arab adalah sumber utama untuk mengetahui kehidupan dan kebiasaan masyarakat sebelum Islam, termasuk juga sejarah kesukuannya. Hanya saja, di sisi lain, puisi-puisi ini hanya mengandung sedikit rujukan mengenai kehidupan agama Arab Badui."⁵⁵

Kalimat terakhir Goldziher di atas dengan jelas memperlihatkan pengaruhnya yang kuat terhadap dua sarjana yang datang sesudahnya, David Samuel Margoliouth dan Ṭāhâ Ḥussein yang sama-sama

⁵³ "It can be safely assumed that, apart from the wise saying, it was in poetry that pagan Arab mind had manifest it self." Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 8.

⁵⁴ "Pagan Arabic poetry truly reflects pre-Islamic tribal life with all its passion and traditional ideology." Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 12.

⁵⁵ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 11.

mengadopsi *skeptisisme* Descartes.⁵⁶ Margoliouth⁵⁷ dan Hussein⁵⁸ menolak seluruh puisi Arab Jahiliyah sebagai yang otentik milik para penyair sebelum Islam. Ini tampak jelas dalam *statement* yang disampaikan oleh Hussein,

"Aku meragukan puisi Jahiliyah...ia benar-benar bukan karya penyair Jahiliyah...karena lebih merefleksikan kehidupan, orientasi keagamaan dan kecenderungan orang-orang Islam dibandingkan dengan milik orang-orang Jahiliyah..."⁵⁹

Argumen yang digunakan Hussein adalah hal yang sama dengan yang diajukan oleh Goldziher, yaitu tentang konten puisi Jahiliyah. Di dalam puisi Jahiliyah, ada tema yang dikenal dengan *hikmah* yang selalu ada dalam setiap puisi secara penuh (*qaṣidah*). Konten dari *hikmah* mencakup nilai-nilai kebijaksanaan, keluhuran budi, akhlak mulia, nasihat atau kata pepatah. Bahwa Goldziher mengkonotasikan Jahiliyah sebagai istilah yang mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan Islam, maka hal itu menjadi pijakan baginya, termasuk juga Margoliouth dan Hussein, untuk mempertanyakan kebenaran bait-bait puisi yang mengandung nilai-nilai yang sangat Islami itu. Dengan kata lain, sulit bagi para penganut skeptisisme ini untuk menerima puisi Jahiliyah yang mengandung *hikmah* ini sebagai puisi yang benar-benar miliki penyair Jahiliyah, padahal nilai-nilai Jahiliyah bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Argumen lain yang digunakan Margoliouth dan Hussein untuk menolak puisi Jahiliyah, dan di sini kita dapat melihat pengaruh Goldziher terhadap mereka, berkenaan dengan metode transmisi puisi.

⁵⁶ Muḥammad Zaghlûl Sallâm, *Al-Naqd al-'Arabî al-Ḥadits*, (Kaero: Maktabah al-Anjelo al-Miṣriyah, 1964), h. 268.

⁵⁷ Lihat D. S. Margoliouth, *Nasy'at al-Syi'r al-'Arabî*, dalam *Dirâsât al-Mustasyriqîn Ḥaula Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jâhili*, terj. 'Abd. Al-Raḥmân Badawî, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1986), Cet. II, h. 87-129.

⁵⁸ Lihat Ṭâhâ Husein, *Fi al-Adab al-Jâhili*, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1927).

⁵⁹ Ṭâhâ Husein, *Fi al-Adab al-Jâhili*, h. 81-82. Cetak miring oleh penulis.

Hal ini didasari oleh keterbatasan sumber tertulis sebagai preservasi puisi ini sejak masa Jahiliyah hingga ia dikumpulkan secara massif. Puisi-puisi ini ditransmisikan secara *oral* dengan menggunakan system *isnâd*, sebagaimana juga hadis. Belakangan, terungkapnya fakta tentang beberapa sumber tertulis yang berisikan puisi dan diyakini benar-benar berasal dari masa sebelum Islam, kata Carl Brocklemann, "...menunjukkan kesalahan Margoliouth dan Ṭâhâ Ḥussein."⁶⁰ Dengan demikian, keberadaan puisi Jahiliyah tidak perlu dipertanyakan lagi bila pelacakannya melalui sumber tertulis.

Keistimewaan Goldziher dibandingkan dua tokoh di atas adalah kehati-hatiannya dalam menyampaikan suatu pernyataan. Ia tidak buru-buru mengklaim bahwa puisi tidak ditulis sama sekali pada masa penyairnya, atau relatif dekat dengan masa itu.⁶¹ Akan tetapi, keraguannya pada puisi Jahiliyah itu didasari atas bagaimana ia memandang metode transmisinya yang "secara umum" menggunakan metode periwayatan. Karenanya, aspek-aspek dalam periwayatan puisi Jahiliyah menjadi poin penting yang mendapatkan sorotan perhatian Goldziher.

Periwayatan Puisi Jahiliyah

Berbicara mengenai perawi, Goldziher mengawalinya dengan tesis bahwa tidak ada buku yang tertulis sebelum al-Qur'an.⁶² Dalil yang digunakan Goldziher adalah ayat ke-37 dari Q.S. al-Qalam.⁶³ Ia tidak menafikan adanya teks tertulis yang memuat puisi. Hanya saja, tentu

⁶⁰ Carl Brockelmann, *Târikh al Adab al'Arabi*, Terj. ke Arab oleh 'Abd. al-Ḥalîm al-Najjâr, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), Vol. I, Cet IV, h. 74.

⁶¹ Lihat kembali Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 8

⁶² Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 31.

⁶³ "Am lakum kitâbun fîhi tadrûsûn" (Apakah kalian memiliki buku untuk kalian pelajari?!) Kalimat tanya di sini bermakna *nafy* (negasi). Menurut beberapa mufasssir, kata *kitâb* yang dimaksud dalam ayat ini adalah kitab suci, bukan semua jenis buku dalam pengertiannya secara fisik.

frekwensi penggunaannya sangat kecil dibanding kuantitas puisi itu sendiri.⁶⁴ Mengingat bahwa puisi para penyair Jahiliyah tidak serta-merta ditulis dan disatukan dalam satu kumpulan puisi, maka di sinilah tanggung jawab seorang perawi untuk mentransmisikannya kepada orang lain dengan mengandalkan hafalannya. Dalam keadaan demikian, ketika dikaitkan dengan puisi-puisi sebelum abad ke-6 M, "sangatlah tidak mungkin bahwa *qaṣīdah* yang ekstensif dan artistik itu dapat dilestarikan dengan eksklusif dalam waktu yang panjang dan melewati beberapa generasi berikutnya secara oral."⁶⁵

Hal ini disebabkan, menurut Goldziher, karena kesadaran akan nilai sastra budaya Arab kuno baru dimulai setelah datangnya Islam.⁶⁶ Para cendekiawan Muslim-lah yang melakukan pengumpulan (*collecting*) atas puisi-puisi kuno itu melalui tiga bentuk: 1) koleksi karya seorang penyair secara utuh; 2) koleksi atas beberapa puisi milik beberapa penyair berdasarkan kesamaan suku (yang pertama dan kedua disebut dengan *diwān*); 3) koleksi atas puisi beberapa penyair berdasarkan tingkat artistik bahasanya (*stylistic: balāghah*). Dengan demikian, sejarah sastra Arab baru dimulai pada, dan berhutang pada, masa daululah Umayyah atas jerih payah para *philologies* [Filolog dalam pengertiannya sebagai ahli bahasa].⁶⁷

Goldziher menandakan bahwa pengumpulan ini dilakukan atas dorongan dari khalifah yang berkuasa saat itu, yaitu khalifah Banī Umayyah yang merepresentasikan semangat Arabisme, dan bahkan digambarkan sebagai rezim yang sekuler dalam sejarah Islam. Sebagai rezim yang memiliki semangat ke-Araban, puisi adalah bagian yang tak terpisahkan bagi mereka dan memiliki daya tarik yang kuat. Para perawi

⁶⁴ Ahlwardt menghitung, jumlah bait dari keseluruhan puisi Jahiliyah mencapai tidak kurang dari lima belas ribu bait.

⁶⁵ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 32.

⁶⁶ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 32.

⁶⁷ Ignaz Goldziher, *Ta'liqāt 'alā Dawāwīn al-Qabā'il al-'Arabiyah*, dalam *Dirāsāt al-Mustasyriqīn Ḥaula Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jāhili*, terj. 'Abdurrahmān Badawī, (Beirut: Dār al-'Ilm Li al-Malāyīn, 1986), Cet. II, h. 272.

(*collector*) kemudian mengumpulkan puisi-puisi para penyair klasik masa Jahiliyah dengan harapan akan imbalan yang diberikan oleh Khalifah.⁶⁸ Karena orang yang lebih paham dan lebih baik mengenal puisi adalah orang pagan, maka tidak saja para filolog yang datang berburu di perkampungan badui, tetapi juga orang-orang pagan itu didatangkan ke daerah urban untuk memberikan informasi yang bernilai itu kepada Khalifah.⁶⁹

Usaha pertama dalam pengumpulan ini dilakukan oleh Ḥammād al-Rāwiah (di Kufah) dengan mengumpulkan 7 *qaṣīdah-qaṣīdah* pilihan (*The Seven Odes*) yang pengumpulannya dilakukan atas perintah khalifah Banī Umayyah⁷⁰ pada paruh kedua dari periode rezim ini, bersamaan dengan usaha yang dilakukan oleh Abū ‘Amr bin al-‘Allā’ di Baṣrah. Hanya saja tulisan Abū ‘Amr itu ia bakar karena telah memenuhi ruangan hingga bertumpuk sampai langit-langit rumahnya. Ia pun meninggalkan puisi dan mengkhususkan diri pada ilmu-ilmu al-Qur’an.⁷¹

Pengumpulan puisi dalam bentuk tulisan ini kemudian menjadi kebiasaan yang dipesan oleh khalifah pertama dari daulah Banī ‘Abbāsiyah, al-Manṣūr. Atas dorongan al-Manṣūr, perawi (*collector*) asal Kūfah, al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (murid Abū ‘Amr) menulis koleksi yang dinamakan dengan *al-Mufaḍḍaliyāt*⁷² yang memuat 128 *qaṣīdah* yang kemudian ditujukan untuk mengajar anak Khalifah, al-Mahdī.

⁶⁸ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 32.

⁶⁹ Ignaz Goldziher, *Ta’līqāt ‘alā Dawāwīn al-Qabā’il al-‘Arabīyah*, h. 273. Berita ini terdapat juga dalam *al-Aghanī*, Vol. V, h. 120.

⁷⁰ Goldziher tidak menyebutkan siapa khalifah yang ia maksud. Namun demikian, dalam banyak riwayat disebutkan bahwa salah satu khalifah yang mengenal baik Ḥammād al-Rāwiah dan sering memintanya untuk membacakan bait puisi Jahiliyah adalah khalifah Walid bin Yazid.

⁷¹ Baca Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 32-33.

⁷² Salah satu sarjana Barat yang pernah mengedit dan mempublikasikan kompilasi ini (dengan penjelasan dan komentar Ibn al-Anbārī) adalah Sir Charles James Lyall tahun 1921. Sebelumnya ia pernah menerjemahkannya tanpa teks asli bahasa Arab-nya tahun 1918. informasi lebih jauh tentang ini lihat Carl Brockelmann, *Tārīkh al-*

Perawi (*collector*) lain yang memainkan peran penting dalam pengumpulan puisi-puisi klasik ini adalah Khalaf al-Aḥmar. Ia, selain perawi, adalah juga penyair yang berbakat. Ia sangat gemar meniru bahasa, ide, cara menggambarkan alam, serta keistimewaan gaya penyair pagan Arab kuno. Sehingga, puisinya sendiri tidak dapat dipisahkan dari puisi para penyair kuno yang ada dalam koleksinya.⁷³ Goldziher menggambarkan Khalaf sebagai orang yang pandai mengambil kesempatan untuk menyebarluaskan puisinya sendiri, yaitu dengan cara menyelundupkan puisinya sendiri pada *anthology* puisi-puisi para penyair Jahiliyah yang ia riwayatkan.⁷⁴

Berangkat dari sini, Goldziher kemudian berkata, "Para perawi (Goldziher menyebutnya dengan *folklorists*) ini memberikan ransangan kepada murid-murid mereka untuk melanjutkan pengumpulan (*collecting of*) dan penjelasan (*commenting on*) atas puisi-puisi kuno itu. Mereka kemudian mendirikan aliran-aliran yang terus hidup selama berabad-abad, dan melestarikan dokumen-dokumen peradaban dan kehidupan keilmuan Arab kuno yang sangat berharga ini."⁷⁵

Dengan diakhiri deskripsi akan perawi yang kurang kredibel seperti Khalaf al-Aḥmar yang pandai memalsukan puisi Jahiliyah, Goldziher terkesan membuat *image* yang kuat bahwa puisi-puisi yang kemudian dilestarikan oleh penerus-penerusnya patut untuk "diragukan," sebagian atau seluruhnya. Karena, Khalaf adalah salah satu dari para perawi yang dinyatakan Goldziher sebagai pemberi rangsangan untuk generasi selanjutnya dalam melakukan usaha yang sama.

Adab al-'Arabi, Terj. Ke Arab oleh 'Abd. Al-Ḥalīm al-Najjār, (Kaero: Dār al-Ma'ārif, 1959), Cet. IV, Vol. I, h. 72-74.

⁷³ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 33. Berita ini terdapat juga dalam karya Abū al-Faraj al-Iṣbahānī, *al-Aghānī*, Vol. VI, h. 89. Pernyataan tentang kepintaran dan penyelundupan puisi oleh Khalaf ini disandarkan kepada Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī. Lihat juga kutipan serupa ketika Ignaz berbicara mengenai puisi-puisi kabilah dalam *Ta'liqāt 'alā Dawāwīn al-Qabā'il al-'Arabiyah*, h. 274.

⁷⁴ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 34.

⁷⁵ Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 34.

Alur yang sama digunakan Goldziher ketika membicarakan puisi kabilah (*Dawâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyah*). Ia menerangkan bagaimana usaha para perawi (*collector*) dalam mengumpulkan puisi-puisi yang masih terjaga di dalam kabilah. Tidak saja puisi-puisi masing-masing kabilah yang mereka kumpulkan, tetapi mereka juga mengumpulkan puisi-puisi *popular* yang sejak dahulu mereka hafal dengan baik.⁷⁶ Para ulama ini, dalam mencari dan mengumpulkan materi-materi itu, melakukan usaha yang amat berat dengan berjalan kaki keluar masuk badui. Dalam pada itu mereka tidak saja harus memburu puisi itu ke daerah badui -karena penduduk paganlah yang melestarikan puisi yang berkaitan langsung dengan peristiwa sejarah leluhur mereka~, tetapi juga menghadirkan penduduk badui ke daerah urban di mana para perawi ini tinggal. Sebagai hasilnya, terkumpul puisi kabilah-kabilah itu. Terkumpulnya puisi-puisi itu berhutang pada usaha keras baik penduduk badui maupun para perawi (*collector*). Puisi-puisi ini kini ada di tangan para perawi (*collector*) itu.

Goldziher kemudian menggambarkan titik lemah para perawi secara kredibilitas, yaitu tokoh seperti Khalaf al-Aḥmar (w. 180 H/ 796-7 M) yang tidak saja memiliki riwayat, tetapi juga pandai berpuisi hingga puisinya pribadi tidak dapat dibedakan dengan puisi yang ia riwayatkan.⁷⁷ Hal ini diperkuat lagi oleh Goldziher dengan menggambarkan perawi (*collector*) semacam Ḥammâd al-Râwiah (w. 155 H/ 711-2M) yang mempersiapkan diri sebelum bertemu dan diuji oleh Khalifah.⁷⁸

Dalam mempersiapkan diri itu, Ḥammâd bercerita "..melihat kitâb Quraisy dan Šaqîf." Dengan begitu, maka berarti bahwa kitab (*onthology*) puisi qabilah itu sudah tua sekali, telah ada jauh sebelum masa perawi-

⁷⁶ Ignaz Goldziher, *Ta'liqât 'alâ Dawâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyah*, h. 272.

⁷⁷ Baca Ignaz Goldziher, *Ta'liqât 'alâ Dawâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyah*, h. 274.

⁷⁸ Baca Ignaz Goldziher, *Ta'liqât 'alâ Dawâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyah*, h. 275.

Tampaknya Goldziher ingin mengatakan bahwa ketika Ḥammâd melakukan persiapan diri, ia memperbanyak riwayatnya. Karena yang akan diuji adalah kuantitas hafalan Ḥammâd.

perawi ini. Maka menurut Goldziher, kalau "kitâb" dalam perkataan Ḥammâd diterima sebagai dokumen tertulis, tentunya penyebutan "kitâb" dalam puisi yang disandarkan kepada Bisyr bin Abî Khâzim (560-600 M, salah satu penyair Jahiliyah)⁷⁹ itu didasari atas dasar yang sangat lemah. Maka Goldziher menyimpulkan, "tidak dapat dikira-kira, atau bahkan mustahil, kumpulan puisi itu [milik kabilah Quraisy dan Šaqîf] sudah ada pada jaman yang sangat dini, yaitu jaman penyairnya."⁸⁰ Di sini Goldziher menyangkal kumpulan puisi kabilah Banî Tamîm berasal dari masa sebelum Ḥammâd al-Râwiyah. Atas dasar ini, puisi Bisyr pun, yang di dalamnya menyebutkan kumpulan puisi kabilah itu, menurut Goldziher tidak dapat diterima originalitasnya.

Goldziher melanjutkan bahwa pada masa selanjutnya, yaitu daulah ‘Abbâsiyah, pengumpulan puisi terus dilanjutkan dengan bersandar pada teks-teks yang sudah ditulis sebelumnya⁸¹ oleh generasi pertama yang "lemah" itu, seperti Ḥammâd dan Khalaf. Hingga ketika Abû Ḥâtim al-Sijistânî (w. 250) menemukan banyaknya puisi-puisi yang dirobah, ia mengetahui itu terdapat dalam kompilasi Abû ‘Amr al-Syaibânî (w. 210) yang dianggap sebagai puncak publikasi *diwân-diwân* seluruh kabilah.⁸² Sementara itu, al-Syaibânî sendiri juga sama dengan perawi veteran yang lain, meriwayatkan puisi dari tangan kedua tokoh perawi "pioneer" itu.

Pandangan Goldziher lebih terang lagi ketika ia berbicara mengenai *diwân* Jarwal bin Aus (lebih akrab dengan panggilan al-Ḥuṭai’ah), seorang penyair *mukhaḍḍam* (penyair yang hidup di dua jaman: Jahiliyah dan Islam). Meskipun bukan *pure* Jahiliyah, namun ketika Goldziher menampakkan keraguannya pada periwayatan puisi yang lebih dekat masanya dengan masa para *collector* di mana puisi-puisi itu

⁷⁹ Demikian Brocklemann meletakkan masa hayatnya. Carl Brockelmann, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī*, Vol. I, h. 118.

⁸⁰ Ignaz Goldziher, *Ta’līqât ‘alâ Dawâwīn al-Qabâ’il al-‘Arabīyah*, h. 276.

⁸¹ Ignaz Goldziher, *Ta’līqât ‘alâ Dawâwīn al-Qabâ’il al-‘Arabīyah*, h. 276.

⁸² Ignaz Goldziher, *Ta’līqât ‘alâ Dawâwīn al-Qabâ’il al-‘Arabīyah*, h. 278.

dikodifikasi secara besar-besaran, maka keraguan itu tentu akan lebih mendalam lagi terhadap periwayatan puisi Jahiliyah yang *notabene* lebih awal dan umurnya lebih tua.

Pertama-tama Goldziher menyoroti biografi penyair Jarwal. Dalam rantai periwayatan, Jarwal adalah perawi khusus untuk puisi Ka'b bin Zuhair. Goldziher menyangsikan berita bahwa Jarwal adalah perawi Zuhair sekaligus, di samping juga perawi untuk Ka'b.⁸³

Riwayat bahwa Jarwal adalah perawi Zuhair dan keluarga Zuhair itu dikutip oleh Goldziher dari *al-Aghânî* dengan menyebutkan posisi jilid dan halamannya yang diulang oleh Al-Iṣbahânî sebanyak lima kali.⁸⁴ Namun demikian, ketika Goldziher menyangsikan kemungkinan bahwa Jarwal pada saat yang sama dapat menjadi perawi atas lebih dari satu orang penyair, Goldziher dengan sadar dalam catatan kakinya, dengan mengutip perkataan al-Jâhîṣ, mengakui bahwa Farazdaq adalah perawi orang-orang, sekaligus sebagai penyair dan orang yang mengetahui berita mereka (*râwiyah al-nâs wa syâ'iruhum wa ṣâhib akhbârihim*).⁸⁵ Artinya, Farazdaq sebagai *collector* merawikan banyak puisi dari penyair yang berbeda.

Sebenarnya yang diinginkan oleh Goldziher adalah memastikan biografi Jarwal terkait dengan kapan lahirnya dan seberapa lama ia hidup pada masa Jahiliyah.⁸⁶ Tapi ternyata, dengan begitu Goldziher membuat pernyataan yang bertolak belakang dengan pandangannya sendiri. Selain itu, tampaknya ia juga mengesampingkan bahwa Zuhair memiliki umur panjang dan wafat menjelang kedatangan Islam. Kala itu Ka'b bin Zuhair pun telah dewasa dan telah tumbuh sebagai penyair saat ayahnya masih hidup.⁸⁷ Adakah suatu kemustahilan jika Jarwal yang belajar langsung dari

⁸³ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, dalam *Dirâsât al-Mustasyriqîn Hawla Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jâhili*, terj. 'Abd. Al-Raḥmân Badawî, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1986), Cet. II h. 150.

⁸⁴ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 149.

⁸⁵ Lihat catatan kakinya, h. 150.

⁸⁶ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 149.

⁸⁷ Tidak terlalu pasti kapan Zuhair wafat. Al-Iṣbahânî menyebutkan bahwa Nabi saw. sempat melihatnya lalu berindung kepada Allah dari celaannya. Lihat Al-

Zuhair dan meriwayatkan puisi-puisinya, meriwayatkan juga puisi Ka'b bin Zuhair yang telah menjadi penyair? Terlebih jika diketahui Jarwal meninggal pada tahun 30 H,⁸⁸ dengan usia manusia rata-rata 60-70 tahun, berarti sebelum Islam Jarwal telah hidup sekitar 30-40 tahun. Dalam kurun waktu itu, terbuka kemungkinan bahwa Jarwal pernah belajar langsung kepada Zuhair dan meriwayatkan puisinya.

Lalu ketika mengupas puisi Jarwal, Goldziher memilah-milah riwayat yang berasal dari Ḥammād. Ia juga membandingkan antologi yang dikumpulkan oleh seorang perawi dengan perawi yang lainnya, suatu usaha yang biasa dilakukan oleh ulama dalam menilai suatu hadis. Lalu Goldziher berkata, "Riwayat al-Sijisatānī misalnya, yang tujuannya hendak menjauhkan unsur-unsur eksternal demi menjaga orisinalitasnya, memiliki banyak perbedaan dengan puisi penyair yang sama dari riwayat (perawi) yang berbeda."⁸⁹ Tentunya, menurut Goldziher, "di sini bukan saja menunjukkan adanya penambah-nambahan dari Ḥammād,"⁹⁰ selaku perawi dari mana al-Sijisatānī menerima riwayat, "tetapi juga adanya indikasi kuat akan adanya puisi-puisi orang lain yang dinisbatkan kepada Jarwal bin Aus. Karena, banyak *qaṣīdah* dan bait-bait puisi yang tidak diketahui pemiliknya diproyeksikan kepada (*tribute to*) Jarwal. Atau perawi-perawi lainlah yang memproyeksikannya kepada Jarwal."⁹¹

Sejauh ini tampak bahwa Goldziher memandang para perawi semacam Ḥammād al-Rāwīah dan Khalaf al-Aḥmar sebagai para perawi awal (*first collectors*).⁹² Mereka berdua dari segi kredibilitas lemah lantaran

Iṣbahānī, *Al-Aghānī*, Vol. 9, h. 150. Namun yang pasti, Zuhair meninggal sebelum datangnya Islam. Lihat Brockleman, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, Vol. I, h. 95. Adapun Goldziher, ia tidak menyebutkan kapan lahir dan wafatnya Zuhair, berbeda halnya seperti penyair-penyair lainnya yang dilengkapi dengan tahun lahir dan wafat mereka. Lihat Ignaz Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, h. 16-21.

⁸⁸ Carl Brockelmann, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, Vol I, h. 168.

⁸⁹ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwān Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 222.

⁹⁰ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwān Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 223.

⁹¹ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwān Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 223.

⁹² Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwān Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 219.

tuduhan pemalsuan yang mereka lakukan. Namun tidak saja mereka berdua yang lemah dalam pandangan Goldziher, melainkan juga para perawi yang lain.

Terlihat juga bagaimana Goldziher menggunakan alur yang sama dalam meneliti puisi dengan cara yang ia lakukan dalam meneliti otentisitas hadis. Dengan melihat sosio-kultural dan faktor eksternal yang ada –dalam hadis, masa al-Zuhri; dan dalam puisi, masa Ḥammād dan Khalaf, maka Goldziher dapat membuat standarisasi untuk mempertanyakan otentisitas puisi Jahiliyah.

Pokok-pokok pandangan Goldziher, sebagaimana diuraikan di atas, dapat kita rangkum ke dalam poin-poin berikut: *Pertama*, baik hadis maupun puisi pada masa awal belum dibukukan. Orang-orang mencukupkan diri dengan riwayat yang dihafal dalam ingatan; *Kedua*: Adanya kesukaran dalam menghimpun materi-materi riwayat; *Ketiga*: dengan adanya tendensi tertentu yang muncul pada masa-masa para perawi yang mana hal itu merupakan unsur eksternal, pemalsuan dilakukan dengan didukung adanya para perawi yang berkompeten: dalam hadis adalah sanad yang tergolong orang-orang salih (atas tekanan penguasa), dan dalam puisi adalah para perawi yang beralih fungsi menjadi penyair.

Projecting Back dan Common Transmitter dalam Periwiyatan Puisi

Sebagaimana dalam hadis, Goldziher memulai penelitian sebuah puisi dari teks puisi itu sendiri. Ketika teks puisi tidak sesuai dengan kondisi kultural dan situasi eksternal yang meliputi seorang penyair, puisi tersebut dapat dikatakan sebagai puisi yang tidak historis. Pemalsuan dilakukan dengan *projecting back*. Artinya, *isnād* puisi itu palsu juga, setidaknya dari perawi ke atas hingga sampai pada penyairnya.

Dalam pengantarnya terhadap *Diwān Jarwal bin Aus*, yang ia *taḥqīq* dan publikasikan, dari salah satu *qaṣīdah* al-Ḥuṭai'ah⁹³ Goldziher

⁹³ Lihat penjelasan Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwān Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 162.

mengungkap sikap al-Ḥuṭai'ah terhadap peristiwa *riddah* (*convert*) pada masa Sahabat Abu Bakar. Al-Ḥuṭai'ah, sebelum akhirnya kembali ke dalam Islam, menganjurkan untuk menentang Abu Bakar seraya memuji Banî ḡubyân (khususnya yang ia tujukan kepada Khârijah bin Ḥiṣn) karena mereka menentang Abu Bakar. Selain itu, al-Ḥuṭai'ah juga mencela kabilah-kabilah lain dikarenakan mereka mengundurkan diri dari gerakan separatistis yang ingin memisahkan diri dari Islam. *Qaṣīdah* yang diriwayatkan Abū 'Amr al-Syaibânî dan Ibn. al-A'râbi yang mengambil riwayat dari Ḥammâd al-Râwiah ini, menurut Goldziher, "tidak dapat dipastikan berasal dari al-Ḥuṭai'ah, karena perawi lain menyebutkan bahwa *qaṣīdah* ini adalah milik Khuṭail, saudara al-Ḥuṭai'ah."⁹⁴ Al-Ḥuṭai'ah tidak pernah mengatakan puisi itu, melainkan perawi-lah yang menisbatkan puisi itu kepada al-Ḥuṭai'ah.

Sementara itu, adanya bait-bait puisi al-Ḥuṭai'ah yang serupa dengan puisi penyair Jahiliyah, Goldziher menyatakan bahwa bukanlah al-Ḥuṭai'ah yang melakukan peniruan (*plagiat*) atas puisi penyair Jahiliyah, melainkan "...puisi yang palsu ini diambil dari puisi yang dibuat oleh perawi belakangan yang kemudian dinisbatkan kepada al-Ḥuṭai'ah."⁹⁵

Goldziher tidak menampik adanya kemungkinan sebuah puisi Jahiliyah ditirukan oleh para penyair masa sesudahnya. Campur aduk puisi para penyair, namun demikian, mudah dihindari dengan melihat adanya ciri khas bahasa yang digunakan oleh masing-masing penyair. Para kritikus sastra (*nâqid al-syi'r*) dapat melihat adanya plagiasi yang terdapat dalam puisi. Yang terkecuali dari itu menurut Goldziher adalah "...*diwân* al-Ḥuṭai'ah yang tidak menyingkap banyaknya plagiasi di dalamnya."⁹⁶ Karena itu, meski dalam riwayat al-Sijistânî sekalipun, yang secara terpisah dari riwayat yang lain dan hendak menjauhkan unsur-unsur eksternal yang tidak otentik dari *diwân* al-Ḥuṭai'ah, adanya perbedaan teks dengan

⁹⁴ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus*, al-Ḥuṭai'ah, h. 162. Dalam hal ini Ignaz Goldziher bersandar pada perkataan al-Ṭabarî.

⁹⁵ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus*, al-Ḥuṭai'ah, h. 210.

⁹⁶ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus*, al-Ḥuṭai'ah, h. 217.

riwayat al-Sijistânî ini "...mengindikasikan dengan jelas adanya pemalsuan Ḥammâd al-Râwiah, bahkan juga menjelaskan adanya bait puisi yang dimasukkan ke dalam *diwân* al-Ḥuṭai'ah dari riwayat lain (oleh perawi lain).⁹⁷ Banyak *qaṣidah* dan bait-bait puisi yang tidak diketahui siapa pemiliknya dinisbatkan oleh para perawi kepada penyair tersebut."⁹⁸ Dalam hal ini, Ḥammâd-lah yang bertanggung jawab atas penyandaran yang keliru terhadap al-Ḥuṭai'ah. Sebagaimana dalam contoh hadis pergi ke tiga mesjid yang diangkat oleh Goldziher, al-Zuhrî-lah yang memproyeksikan hadis palsu kepada Nabi saw. Adanya kesamaan redaksional dari teks puisi dalam koleksi-koleksi setelah zaman Ḥammâd - berlaku paralel pada hadis- disebabkan karena Ḥammâd-lah yang meneruskan teks itu kepada perawi-perawi berikutnya. Ḥammâd al-Râwiah dalam rantai periwayatan merupakan *common transmitter* -yang dalam istilah Schacht disebut sebagai *common link* (*râwin musytarak*, perawi yang menjadi jalur bersama)—bagi menjadi sumber bagi Abû 'Amr al-Syaibânî dan Ibn. al-A'râbî, dan lain-lainnya. Karenanya, dari perspektif ini, pembuktian atas otentisitas puisi maupun hadis tidak akan membuahkan hasil jika rangkaian sanad dari varian-varian teks yang sama yang akan dibandingkan bertemu pada jalur yang sama. Analisis perbandingan akan efektif manakala perawi meriwayatkan teks dari jalur yang berbeda, yang tidak bertemu pada *common transmitter*.

Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini, penulis melihat ada baiknya merangkum langkah-langkah yang dilakukan Goldziher dalam penelitian puisi, yang berlaku secara paralel dengan penelitian hadis, sebagai berikut:⁹⁹

⁹⁷ Catatan dalam kurung oleh penulis.

⁹⁸ Ignaz Goldziher, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, h. 223.

⁹⁹ Dalam kaitan ini penulis berterima kasih kepada Dr. Masrukhin Muhsin, M.A. yang menginspirasi penulis untuk menyajikan urutan langkah dalam penelitian kritik hadis sebagaimana yang ia lakukan pada bukunya, *Kritik Matan Hadis; Studi*

Pertama, membaca teks puisi ataupun secara seksama, untuk melihat kecocokan teks dengan fakta sejarah pada masa penyair, sekaligus melihat kemungkinan hubungannya dengan fakta sejarah pada masa para perawi (*transmitter*), terutama perawi *common transmitter*. Jika terdapat hubungan antara teks dengan fakta sejarah yang muncul setelah masa yang diklaim sebagai masa kemunculan teks, maka ada indikasi teks itu berusia lebih muda dari umur yang diklaim itu. Indikasi itu akan semakin kuat apabila teks tersebut lebih cocok dengan realitas sejarah pada masa perawi. Dalam hal ini, perlu melakukan apa yang disebut dengan *dating*, yaitu menentukan kapan dan siapa yang bertanggung jawab atas pemalsuan teks puisi. Analisis perbandingan menjadi penting pada fase ini, yaitu dengan menghimpun seluruh *isnâd* dari puisi yang sejalan untuk direkonstruksi dalam satu bundel *isnâd*. Bundel *isnâd* akan memperlihatkan dua hal: pertama, keberadaan *common transmitter*; dan kedua, meminjam istilah Juynboll, *single strand*, yaitu *isnâd* jalur tunggal yang *sanad-sanadnya* tidak bertemu pada *common transmitter*. Jika tidak ada *single strand* dalam bundel *isnâd*, maka dapat dipastikan bahwa pemalsuan terjadi pada masa, dan oleh, perawi yang menjadi *common transmitter*.¹⁰⁰ Adapun jika terdapat *single strand*, maka akan dilihat kemungkinan adanya penyelundupan nama tokoh yang berumur panjang. Kredibilitas perawi pada *single strand* pun menjadi penting untuk mendapatkan perhatian. Jika kredibel dan tidak ditemukan penyisipan nama perawi yang berumur panjang, maka sebagaimana pada kasus al-Sijistânî dalam periwayatan puisi al-Ḥuṭai'ah, teks dari jalur tunggal itu menurut Goldziher dipandang lebih otentik.

Perbandingan antara Manhaj Muhaddisin Mutaqaddimin dan Muta'akhhirin, (Magelang: Ngudi Ilmu, 2013), h. 34.

¹⁰⁰ Setelah Goldziher, *common transmitter* atau *common link* tidak hanya dipahami sebagai tokoh yang bertanggung jawab memalsukan hadis, tetapi juga sebaliknya, dipahami sebagai tokoh yang benar-benar menyampaikan dan menyebarluaskan hadis, atau tokoh yang dipakai untuk melakukan pemalsuan hadis dengan mengatasnamakannya sebagai sumber.

Kajian yang mendalam yang dilakukan Goldziher tentang disiplin keilmuan Arab-Islam, khususnya hadis dan sastra Arab, membuatnya selalu dirujuk oleh para sarjana. Kehati-hatiannya pun menjadikan karyanya dianggap masih relevan hingga saat ini. Hal ini dimungkinkan dikarenakan bacaan Goldziher yang ekstensif, mencakup sejarah Arab-Islam yang paling dini melalui literatur-literatur yang otoritatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Lalu Turjiman, *System Isnâd Hadis dan Awal Mula Penggunaannya dalam Tradisi Periwaiyatan Puisi Arab Jahiliyah*, dalam Jurnal ALQOLAM IAIN SMH Banten, (Serang: Lemlit IAIN Banten, 2011).
- Amîn, Aḥmad, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975), Cet. 11.
- Annîs, Ibrâhîm, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasîṭ*, (Kaero: Lembaga Bahasa Arab Mesir & Dâr al-Ma'ârif, 1973), Cet. II, Vol. I.
- 'Aqîqî (al-), Najîb, *al-Mustasyriqûn*, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1980), Cet. IV, Vol. III.
- 'Auḍ, Ibrâhîm, *Uṣûl al-Syî'r al-Jâhili li Dâfîd Ṣamau'il Margûliyûṣ; tarjamah wa ta'liq wa dirâsah*, (t.tp: Dâr al-Firdaus, 2006).
- Azami, Muhammad Musthafa, *Menguji Keaslian Hadish-hadis Hukum*, terjemah dari "On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence" oleh Ali Mustafa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004).
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, (Cornwall: Curzon, 2000)
- Brockelmann, Carl, *Târîkh al-Adab al-'Arabî*, Terj. Ke Arab oleh 'Abd. Al-Ḥalîm al-Najjâr, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1959), Cet. IV, Vol. I.
- Darmalaksana, Wahyudin, *Hadis di Mata Orientalis*, (Bandung: Benang Merah Press, 2004). Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic*

- Theology and Law*, dari judul asli yang ditulis dalam bahasa Jerman, *Vorlesungen üngen Den Islam*, oleh Andras & Ruth Hamory, (New Jersey: Princeton University Press, 1981).
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law*, (Great Britain: Curzon Press, 1999).
- Eliade, Mircea, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Mc. Millan Publishing Company, 1993), Vol. V dan VI.
- Goldziher, Ignaz, *A Short History of Classical Arabic Literature*, terj. Joseph Desomogyi, (Hildesheim: Georg Olm, 1966).
- ~~~~~, *Muqaddimah Li Diwân Jarwal bin Aus, al-Ḥuṭai'ah*, dalam *Dirâsât al-Mustasyriqîn Ḥaula Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jâhili*, terj. 'Abd. Al-Raḥmân Badawî, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1986), Cet. II.
- ~~~~~, *Muslim Studies*, (Chicago: Aldine Publishing Co., 1967), Vol. I dan II.
- ~~~~~, *Ta'liqât 'alâ Dawâwîn al-Qabâ'il al-'Arabiyyah*, dalam *Dirâsât al-Mustasyriqîn Ḥaula Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jâhili*, terj. 'Abdurrahmân Badawî, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1986), Cet. II.
- Ḥussein, Ṭâhâ, *Fi al-Adab al-Jâhili*, (Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1927).
- Iṣbahânî, (al-), Abû al-Faraj, *Al-Aghânî*, Vol. 9.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- ~~~~~, *The Authenticity of the Muslim Literature: Discussions in Modern Egypt*, (Leiden: Brill, 1969).
- Khaṭīb (al-), Muḥammad 'Ajjâj, *Uṣûl al-Ḥadiṣ Wa Muṣṭalahuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/ 1989 M).
- Margoliouth, D. S., *Nasy'at al-Syi'r al-'Arabi*, dalam *Dirâsât al-Mustasyriqîn Ḥaula Ṣiḥḥat al-Syi'r al-Jâhili*, terj. 'Abd. Al-Raḥmân Badawî, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1986), Cet. II.
- Motzki, Harald, *Muslim Traditions, Studies in Legal, Exegetical, and Maghazi Hadith*, (Leiden: Brill, 2010).

- Motzki, Harald, *The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered, A Review Article*, dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Ed. Herbert Berg, (Leiden: Brill, 2003).
- Muhsin, Masrukhin, *Kritik Matan Hadis; Studi Perbandingan antara Manhaj Muhaddisin Mutaqaddimin dan Muta'akhhirin*, (Magelang: Ngudi Ilmu, 2013).
- Şâlih (al-), Şubhî, *'Ulûm al-Ḥadîts Wa Muşṭalahuh*, (Beirut: Dâr al-'Ilm Li al-Malâ'yîn, 1977).
- Sallâm, Muḥammad Zaghlûl, *Al-Naqd al-'Arabî al-Ḥadîs*, (Kaero: Maktabah al-Anjelo al-Miṣriyah, 1964).
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford University Press, 1959).
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, terjemahan Inggris oleh Owe Vagelpohl, (London: Routledge, 2006).
- www.wikipedia.com. Diunduh 17 Maret 2007.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), Cet. III.