



Hadis pada Masa Kenabian: Kajian Historiografis atas Tipologi, Perwayatan Lisan, dan Awal Penulisan

Examining Hadith in the Prophetic Era: A Historiographical Study of Its Typology, Oral Transmission, and Early Written Forms

Muhammad Ridwan^a, Erwin Hafid^b

^a Islamic University of Madinah, Saudi Arabia, Indonesia; Email: 443050231@student.iu.edu.sa

^b UIN Alauddin Makassar, Makassar, Indonesia; Email: Erwin.hafid@uin-alauddin.ac.id

Abstract

This study examines, from a historiographical perspective, the emergence of the hadith tradition during the Prophetic era by integrating three dimensions: the sociocultural context of hadith transmission, the typology of hadith as qaul, fi'il, and taqrir, and the controversy over the prohibition and permission of hadith writing. It employs a qualitative historiographical method combined with a hadith-studies approach, based on library research into classical hadith, historical, and hadith-science sources as well as contemporary studies. The findings show that the oral tradition of pre-Islamic Arabia and the Prophet's position as the sole authority in Madinah, combining religious and political leadership, formed the foundation of hadith transmission. The typological analysis identifies seven categories of qaul, five of fi'il, and four of taqrir, whose emergence can be explained by the interaction between prophetic authority and the sociocultural conditions of Arab society, showing that the formation of the Sunnah was dialogical. The Companions transmitted hadith verbatim when the wording carried normative weight, and by meaning, accompanied by explicit markers of caution, when the exact wording could not be ascertained. Regarding the writing controversy, the permission to write is supported by both the Prophet's statements (qaul) and actions (fi'il), whereas the prohibition rests on a single statement whose attribution to the Prophet (raf') is disputed. The scholars' reconciliations through takhsis and naskh are also consistent with the literacy conditions and chronology of the Prophetic era, indicating that the controversy reflects a gradual transition from a memory-based society to one that began to employ writing. This study contributes by demonstrating that the sociocultural context, hadith typology, and the writing controversy mutually explain one another in forming the historiographical foundation of hadith prior to formal codification.

Keywords: Prophetic Era Hadith, Oral Transmission, Hadith Typology, Hadith Writing, Islamic Historiography

Abstrak

Kajian ini menganalisis secara historiografis lahirnya tradisi hadis pada masa kenabian dengan mengintegrasikan tiga dimensi: konteks sosiokultural periwayatan hadis, tipologi hadis dalam bentuk *qaul*, *fi'il*, dan *taqrir*, serta kontroversi larangan dan kebolehan penulisan hadis. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode historiografis yang dipadukan dengan pendekatan hadisologi, melalui studi kepustakaan terhadap sumber-sumber hadis, sejarah, dan ilmu hadis klasik serta kajian kontemporer. Hasil kajian menunjukkan bahwa tradisi hafalan Arab pra-Islam dan posisi Nabi sebagai otoritas tunggal yang bersifat ganda, yakni pemimpin keagamaan dan politik di Madinah, menjadi fondasi periwayatan hadis. Analisis tipologi menghasilkan tujuh kategori *qaul*, lima kategori *fi'il*, dan empat kategori *taqrir*, yang kemunculannya dapat dijelaskan melalui interaksi antara otoritas kenabian dan kondisi sosiokultural masyarakat Arab, sehingga pembentukan sunnah bersifat dialogis. Para sahabat meriwayatkan hadis dengan lafaz ketika redaksinya memiliki bobot normatif, dan dengan makna disertai penanda kehati-hatian ketika ketepatan redaksinya tidak dapat dipastikan. Terkait kontroversi penulisan, kebolehan menulis ditopang oleh *qaul* dan *fi'il* Nabi, sedangkan larangan hanya bertumpu pada satu *qaul* yang status *marfu'*-nya diperselisihkan. Penjelasan ulama melalui *takhsis* dan *naskh* juga selaras dengan kondisi literasi dan kronologi masa kenabian, sehingga kontroversi ini mencerminkan transisi bertahap dari masyarakat yang bertumpu pada hafalan menuju masyarakat yang mulai memanfaatkan tulisan. Kajian ini berkontribusi dengan menunjukkan bahwa konteks sosiokultural, tipologi hadis, dan

kontroversi penulisan saling menjelaskan dalam membentuk fondasi historiografis hadis sebelum era kodifikasi formal.

Kata kunci: Hadis masa Kenabian, Perawayatan Lisan, Tipologi Hadis, Penulisan Hadis, Historiografi Islam

Article Info:

Received: 07 July 2026
Revised: 24 September 2026
Accepted: 30 September 2026
Published: 30 September 2026

How to cite:

Muhammad Ridwan, Erwin Hafid, "Hadis pada Masa Kenabian: Kajian Historiografis atas Tipologi, Perawayatan Lisan, dan Awal Penulisan", *JAWAMI'UL KALIM: Jurnal Kajian Hadis* Vol. 4, No. 2 (2026): 222-251. doi: 10.36701/jawamiulkalim.v4i2.3557

PENDAHULUAN

Hadis sebagai sumber hukum dan pedoman hidup kedua dalam Islam setelah Al-Qur'an, memiliki sejarah yang panjang dan berlapis, bermula dari sabda dan praktik lisan Nabi Muhammad SAW. di tengah komunitas Muslim awal hingga terwujud dalam tradisi penulisan dan kodifikasi pada generasi-generasi berikutnya. Era kenabian diidentifikasi sebagai fase paling fundamental dalam sejarah hadis, yakni periode di mana ucapan, perbuatan, dan ketetapan (*taqrīr*) Nabi dipresentasikan, diinternalisasi, dan mulai disampaikan oleh para sahabat. Pada fase ini, hadis belum terwujud dalam bentuk kodifikasi kitab yang sistematis, melainkan hidup dalam perilaku keseharian Nabi dan komunitas di sekitarnya melalui proses transmisi lisan, praktik kolektif, dan dalam skala tertentu, dokumentasi tertulis yang masih bersifat individual.¹

Dalam perspektif historiografis, pemahaman tentang masa kenabian sebagai titik awal sejarah hadis masih menyimpan sejumlah persoalan yang belum sepenuhnya terselesaikan. Secara sosiokultural, masyarakat Arab pada periode tersebut didominasi tradisi oral dengan tingkat literasi yang relatif terbatas, sehingga hafalan menjadi instrumen utama dalam pemeliharaan hadis.² Namun di sisi lain, berbagai bukti historis mengindikasikan adanya inisiasi pencatatan melalui *ṣaḥīfah* pribadi sebagian sahabat, dokumen diplomatik berupa surat-surat Nabi, serta catatan hukum tertulis yang menjadi fondasi bagi generasi berikutnya dalam mengembangkan metodologi penghimpunan hadis.³ Ketegangan antara dominasi tradisi lisan di satu sisi dan adanya praktik penulisan

¹ Abdul Majid, "Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra-Kodifikasi: Studi Kitab As-Sunnah Qabla At-Tadwin Karya Muhammad 'Ajaj Al-Khatib (W. 1443/2021)," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 8, no. 2 (2022): 264-270, <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v8i2.205>; Zaenuri Zaenuri and Rahmah Zaqiyatul Munawaroh, "Historis Periodeasasi Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa (Rasulullah, Sahabat, Tabi'in)," *At-Tafkir* 14, no. 2 (2021): 169-173, <https://doi.org/10.32505/at.v14i2.3431>; R. M. Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2018): 39-43, <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v1i1.441>.

² Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodeasasi Perkembangan Hadis," 170; Lilik Maulana, "Periodeasasi Perkembangan Studi Hadits (Dari Tradisi Lisan/Tulisan hingga Berbasis Digital)," *Esensia: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2016): 111-113, <https://doi.org/10.14421/esensia.v17i1.1282>.

³ Majid, "Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra Kodifikasi," 269-270; Daud Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad: A Critique on Harun Nasution's Thought," *Al Jami'ah:*

terbatas di sisi lain inilah yang menjadikan kajian historiografis tentang masa kenabian tetap relevan dan penting untuk dikaji lebih mendalam.

Diskursus mengenai periodisasi awal penulisan hadis dan intensitas pemeliharannya pada masa pra-kodifikasi tetap menjadi topik perdebatan yang signifikan dalam kajian klasik maupun kontemporer. Sebagian sarjana modern dan orientalis mengekspresikan skeptisisme terhadap keberadaan tradisi penulisan hadis pada era kenabian, sementara mayoritas pakar hadis kontemporer menegaskan bahwa hadis telah disampaikan secara berlapis melalui integrasi antara kekuatan memori, aplikasi praktis, dan dokumentasi tertulis dalam ruang lingkup terbatas.⁴

Berangkat dari perdebatan ini, artikel ini bertujuan mengkaji secara historiografis bagaimana hadis lahir, diriwayatkan secara lisan, dan mulai didokumentasikan pada masa kenabian, yang mencakup konteks sosiokultural yang melatarbelakanginya, tipologi hadis dalam bentuk *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr*, serta dialektika antara larangan dan kebolehan penulisan hadis yang mewarnai fase awal Islam, sekaligus menunjukkan bagaimana ketiga aspek tersebut saling menjelaskan. Dengan demikian, kajian ini diharapkan berkontribusi pada pemahaman yang lebih utuh tentang fondasi historiografis hadis sebelum era kodifikasi formal dimulai.

Kajian tentang sejarah dan pemeliharaan hadis pada masa awal Islam telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya dengan fokus yang beragam. Abdul Majid menganalisis pemikiran Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb dalam kitab *as-Sunnah Qabla at-Tadwīn* mengenai keautentikan hadis sejak masa Nabi sebagai bantahan terhadap tuduhan skeptis kalangan orientalis.⁵ Muhammad Ali Ngampo meneliti kedudukan ṣaḥīfah dalam periwayatan hadis dan menemukan bahwa *ṣaḥīfah-ṣaḥīfah* sahabat, seperti *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah*, menjadi embrio penting bagi pembukuan hadis pada masa berikutnya.⁶ Lukman Zain menguraikan sejarah hadis dari masa Nabi hingga masa kodifikasi resmi, termasuk memaparkan dua riwayat kontradiktif mengenai larangan dan kebolehan penulisan hadis beserta dua pandangan ulama dalam menyikapinya.⁷ Sementara itu, Faizal Luqman mengulas secara lebih luas sejarah penulisan dan pembukuan hadis, mulai dari masa Nabi hingga periodisasi kodifikasi serta berbagai metode penyusunan kitab hadis, namun pembahasan mengenai larangan-kebolehan penulisan hadis disajikan secara ringkas.⁸

Journal of Islamic Studies 59, no. 1 (2021): 110–205, <https://doi.org/10.14421/ajis.2021.591.191-220>; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," 40-42.

⁴ Moch. Romdonny, M. Akmaluddin, and A. Haris, "The Existence of the Hadith Genre in Islamic Literature: Analysis of the Relevance of the Concept of Sunnahs and the Book of Takhrij," *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 5, no. 1 (2024): 121-128, <https://doi.org/10.55987/njhs.v5i1.146>; Majid, "Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra Kodifikasi," 261-270; Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 191-193.

⁵ Abdul Majid, "Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra-Kodifikasi: Studi Kitab As-Sunnah Qabla at-Tadwīn Karya Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb (W. 1443/2021)," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 8, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v8i2.205>.

⁶ Muhammad Ali Ngampo, "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis," *Al-Fikr: Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2021), <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/alfikr/article/view/19399>.

⁷ Lukman Zain, "Sejarah Hadis Pada Masa Permulaan dan Penghimpunannya," *Diya al-Afkār* 2, no. 1 (Juni 2014), diakses 13 April 2026, <https://syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/diya/article/download/564/494>.

⁸ Faizal Luqman, "Sejarah Penulisan dan Pembukuan Hadis," *Pappasang: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 4, no. 2 (2022), <https://jurnal.stainmajene.ac.id/index.php/pappasang/article/view/446>.

Keempat penelitian tersebut memberikan kontribusi penting pada aspek pemikiran tokoh, inventarisasi *ṣaḥīfah*, narasi historis, dan taksonomi kitab hadis. Meskipun demikian, sejauh penelusuran penulis, kajian-kajian tersebut membahas konteks sosiokultural, tipologi hadis, dan kontroversi penulisan hadis secara terpisah. Tipologi *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr* umumnya disajikan sebagai definisi, tanpa dijelaskan mengapa bentuk-bentuk tersebut muncul dalam konteks masyarakat Arab masa kenabian. Demikian pula, kontroversi larangan dan kebolehan penulisan hadis umumnya berhenti pada pemetaan pendapat ulama, tanpa dikaitkan dengan tipologi sunnah maupun kondisi sosiokultural yang melatarinya. Karena itu, sintesis historiografis yang menghubungkan ketiga aspek tersebut dalam satu kerangka analisis masih terbuka untuk dikaji.

Berangkat dari perdebatan dan kekosongan kajian tersebut, penelitian ini mengkaji fondasi historiografis hadis pada masa kenabian. Fondasi historiografis hadis dalam penelitian ini adalah prasyarat historis yang memungkinkan hadis lahir, terpelihara, dan mulai didokumentasikan sebelum kodifikasi formal. Fondasi ini dianalisis melalui tiga pilar: *pertama*, konteks sosiokultural masyarakat Arab pra-Islam yang melatarbelakangi tradisi periwayatan lisan; *kedua*, tipologi hadis dalam bentuk *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr* beserta model penerimaan sahabat; dan *ketiga*, praktik awal penulisan hadis serta dialektika riwayat larangan dan kebolehan penulisan hadis.

Kebaruan artikel ini terletak pada tiga hal. *Pertama*, artikel ini mengintegrasikan konteks sosiokultural periwayatan lisan, tipologi hadis, dan kontroversi penulisan hadis dalam satu kerangka historiografis, sehingga ketiganya tidak dibahas secara terpisah, tetapi saling dikaitkan dalam analisis. *Kedua*, artikel ini tidak hanya mengklasifikasikan hadis ke dalam tipologi *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr*, tetapi juga menjelaskan kemunculan setiap kategori berdasarkan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada masa kenabian. *Ketiga*, artikel ini membaca kontroversi larangan dan kebolehan penulisan hadis melampaui pemetaan pendapat ulama, yaitu dengan mengaitkannya pada tipologi sunnah dan konteks historis yang dikembangkan dalam kajian ini.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, penelitian ini merumuskan beberapa permasalahan pokok sebagai berikut:

1. Bagaimana kondisi sosiokultural masyarakat Arab pra-Islam dan posisi Nabi sebagai otoritas keagamaan dan politik melatarbelakangi lahirnya tradisi periwayatan hadis pada masa kenabian?
2. Bagaimana tipologi hadis dalam bentuk *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr* lahir pada masa kenabian dan bagaimana konteks sosiokultural menjelaskan kemunculan setiap kategorinya, serta bagaimana para sahabat menerima, meriwayatkan, dan mendokumentasikannya?
3. Bagaimana dialektika antara riwayat larangan dan kebolehan penulisan hadis pada masa kenabian, bagaimana para ulama mengompromikannya, dan bagaimana dialektika tersebut dapat dibaca melalui tipologi sunnah dan konteks sosiokultural masa kenabian?

Tujuan Penulisan

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pra-Islam dan posisi Nabi sebagai otoritas keagamaan dan politik sebagai latar belakang lahirnya tradisi periwayatan hadis pada masa kenabian.
2. Mengklasifikasikan tipologi hadis dalam bentuk *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr* serta menjelaskan kemunculan setiap kategorinya berdasarkan konteks sosiokultural masa kenabian, sekaligus menganalisis mekanisme penerimaan, periwayatan, dan dokumentasi hadis oleh para sahabat.
3. Menganalisis dialektika antara riwayat larangan dan kebolehan penulisan hadis pada masa kenabian beserta upaya kompromi para ulama, serta membaca dialektika tersebut melalui tipologi sunnah dan konteks sosiokultural masa kenabian.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode historiografis yang dipadukan dengan pendekatan hadisologi. Pendekatan historiografis adalah prosedur ilmiah yang digunakan secara sistematis untuk mengumpulkan, menguji, menafsirkan, dan menyajikan sumber-sumber sejarah dalam bentuk sintesis sejarah. Metode sejarah umumnya meliputi tiga tahap, yaitu heuristik, kritik sumber, dan sintesis atau penulisan sejarah.⁹ Pendekatan ini dipilih karena kajian tentang periwayatan lisan dan awal penulisan hadis pada masa kenabian pada dasarnya merupakan kajian historis yang memerlukan pembacaan kritis terhadap riwayat-riwayat masa lalu.

Namun, karena objek kajiannya adalah periwayatan hadis, pendekatan historiografis saja tidak memadai. Diperlukan pendekatan hadisologi, yaitu pendekatan yang menelaah periwayatan hadis dengan memperhatikan aspek sanad, matan, dan penilaian ulama terhadap kualitas riwayat. Dalam penelitian ini, pendekatan hadisologi digunakan dalam bentuk kajian pustaka kritis, yakni dengan merujuk pada hasil *takhrij* dan penilaian ulama hadis klasik maupun kontemporer, bukan melalui *takhrij* mandiri terhadap seluruh jalur riwayat.

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah studi kepustakaan, yakni dengan menghimpun, membaca, dan mengkaji sumber-sumber tertulis yang relevan. Sumber-sumber tersebut dikelompokkan berdasarkan materi yang dibahas. Untuk teks dan sanad hadis, digunakan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad Ahmad*, dan *al-Mu'jam al-Awsaṭ*. Untuk konteks historis masa kenabian, digunakan *al-Sīrah al-Nabawīyah* karya Ibn Hishām, *al-Tanbīh wa al-Ishrāf* karya al-Mas'ūdī, *Dalā'il al-Nubuwwah* karya al-Bayhaqī, *Mir'āt al-Zamān fī Tawārīkh al-A'yān* karya Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Futūḥ al-Buldān* karya al-Balādhurī, serta *al-Istī'āb fī Ma'rīfat al-Aṣḥāb* karya Ibn 'Abd al-Barr, sedangkan untuk konteks ayat dan peristiwa yang melatarbelakanginya digunakan *Tafsīr al-Ṭabarī (Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān)*. Untuk aspek kebahasaan dan kesastraan Arab pra-Islam, digunakan *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* karya al-Jawharī dan *al-Shi'r wa al-Shu'arā'* karya Ibn Qutaybah. Untuk ilmu hadis dan sejarah pemeliharaan hadis, digunakan *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar al-'Asqalānī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* dan *Taqyīd al-'Ilm* karya al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Syarḥ 'Ilal al-Tirmidhī* karya Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *al-Anwār al-Kāsyifah* karya al-Mu'allimī, *Kitābah al-Ḥadīṡ fī 'Ahd al-Nabī Baina al-Nahy wa al-Izn*

⁹ Wasino dan Endah Sri Hartatik, *Metode Penelitian Sejarah: dari Riset hingga Penulisan* (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018), h. 11.

karya al-'Ubūdī, serta *Kitābah al-Ḥadīts Baina al-Nahy wa al-Izn* karya Aḥmad bin Muḥammad Ḥumaid. Selain sumber-sumber primer tersebut, penelitian ini juga menggunakan sumber sekunder berupa jurnal-jurnal akademik kontemporer yang mengkaji sejarah dan metodologi hadis.

Analisis data dilakukan melalui tiga tahap. Tahap pertama adalah deskripsi, yaitu menggambarkan konteks historis dan sosiokultural masa kenabian sebagai latar lahirnya tradisi hadis. Tahap kedua adalah klasifikasi, yaitu mengorganisasi data riwayat ke dalam tipologi hadis berupa *qaul*, *fi'il*, dan *taqrīr* beserta bukti historisnya, lalu menjelaskan kemunculan setiap kategori berdasarkan konteks sosiokultural yang telah dideskripsikan pada tahap pertama. Tahap ketiga adalah interpretasi, yaitu menganalisis dialektika antara riwayat larangan dan kebolehan penulisan hadis serta upaya kompromi yang dilakukan para ulama, kemudian membaca dialektika tersebut melalui tipologi sunnah dan konteks sosiokultural yang dihasilkan pada dua tahap sebelumnya. Keseluruhan proses analisis ini berorientasi pada pemahaman yang utuh tentang fondasi historiografis hadis pada masa kenabian.

PEMBAHASAN

Konteks Historis Masa Kenabian

1. Kondisi sosial, politik, dan budaya Arab saat turunnya wahyu

Masyarakat Arab pra-Islam sering digambarkan sebagai masyarakat *Jāhiliyyah*, yakni fase ketika struktur sosial-politik sangat bertumpu pada kesukuan (*'aṣabiyyah*) dengan konflik antarsuku yang relatif tinggi, serta diwarnai praktik-praktik sosial seperti perbudakan, pembunuhan bayi perempuan, dan ketimpangan perlakuan terhadap perempuan.¹⁰ Di sisi lain, penggunaan istilah *Jāhiliyyah* tidak identik dengan ketiadaan peradaban, sebab masyarakat Arab saat itu juga memiliki nilai-nilai positif seperti keberanian, kemurahan hati, penghormatan tamu, dan pemenuhan janji yang kemudian dikonfirmasi dan diseleksi oleh Al-Qur'an.¹¹

Dalam bidang budaya, bangsa Arab pra-Islam terkenal dengan tradisi sastra lisan yang sangat kuat, khususnya puisi dan pidato yang dipertandingkan dalam pasar-pasar

¹⁰ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh ﷺ wa Sunanihi wa Ayyāmihi (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī) (Kairo: Dār al-Ta'ṣīl, cet. 1, 1433 H/2012 M), jil. 7, hlm. 15, no. 5127; Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, Tafsīr al-Ṭabarī = Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tahkik 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Kairo: Dār Hajar, cet. 1, 1422 H/2001 M), jil. 5, hlm. 650; Abū al-Ḥasan 'Alī bin al-Ḥusayn bin 'Alī al-Mas'ūdī, al-Tanbīh wa al-Ishrāf, tahkik 'Abd Allāh Ismā'il al-Ṣāwī (Kairo: Dār al-Ṣāwī, t.t.), jil. 1, hlm. 179; Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abd Allāh bin Muḥammad bin 'Abd al-Barr, al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb, tahkik 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Mesir: Markaz Hajar li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, cet. 1, 1440 H/2019 M), jil. 4, hlm. 139; Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Yūsuf bin Qiz Oghlī bin 'Abd Allāh, yang dikenal sebagai Sibṭ Ibn al-Jawzī, Mir'āt al-Zamān fī Tawārīkh al-A'yān, tahkik dan ta'līq Muḥammad Barakāt et al. (Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, cet. 1, 1434 H/2013 M), jil. 2, hlm. 558.

¹¹ 'Abd al-Malik bin Hishām, al-Sīrah al-Nabawiyyah li Ibn Hishām, tahkik Ṭaha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (Sharikat al-Tibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, t.t.), jil. 1, hlm. 123; Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, Dalā'il al-Nubuwwah wa Ma'rifat Aḥwāl Ṣaḥīb al-Sharī'ah, tahkik 'Abd al-Mu'tī Qal'ajī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 1, 1405 H/1985 M), jil. 5, hlm. 341; Syafichrul Umam et al., "Budaya Arab Pra dan Pasca Islam," *SABANA: Jurnal Sosiologi, Antropologi, dan Budaya Nusantara* 2, no. 2 (2023): 15, <https://doi.org/10.55123/sabana.v2i2.1337>; Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 169-170.

seperti 'Ukāz dan Dhi al-Majāz.¹² Puisi, peribahasa, dan khutbah menjadi media utama transmisi pengetahuan, sejarah suku, dan nilai-nilai *murū'ah*; hal ini menjadikan kemampuan hafalan sebagai keterampilan terhormat dan terlatih, sehingga generasi awal Islam relatif siap untuk menerima dan menghafal wahyu dan sabda Nabi dalam bentuk lisan.¹³ Di sisi lain, kemampuan baca-tulis masih terbatas pada kelompok tertentu seperti pedagang dan elit kota sehingga tradisi literasi belum menjadi budaya massal, meskipun bukti epigrafis menunjukkan adanya tulisan Arab pra-Islam di beberapa wilayah Syam dan Jazirah Arab Utara.¹⁴ Al-Qur'an mengidentifikasi bangsa Arab sebagai *ummiyyūn* (QS. Al-Jumu'ah: 2). Terkait hal ini, Ibnu Hajar al-'Asqalānī dalam *Fath al-Bārī* menjelaskan bahwa terminologi *ummī* merujuk pada kelangkaan tradisi baca-tulis di kalangan mereka dan bukan merupakan indikasi ketidakmampuan mutlak.¹⁵

Konteks sosial-politik ini diperparah oleh ketiadaan otoritas politik sentral; Jazirah Arab tidak berada di bawah satu kerajaan besar, tetapi terbagi dalam konfederasi suku dengan pakta dan permusuhan yang dinamis.¹⁶ Kehadiran Islam dan pengangkatan Muhammad SAW. sebagai Nabi dan pemimpin Madinah kemudian menjadi titik balik penting, bukan hanya dalam bidang akidah, tetapi juga dalam pembentukan tatanan hukum dan sosial baru yang berlandaskan wahyu.

2. Posisi Nabi sebagai rasul dan sumber otoritas keagamaan

Pada masa kenabian, Al-Qur'an dan Sunnah Nabi menjadi sumber utama penetapan hukum dan pedoman hidup umat Muslim, sehingga seluruh persoalan keagamaan dan sosial-politik pada akhirnya dikembalikan kepada Nabi. Fase ini disebut sebagai fase *tasyrī' nabawī*, ketika Nabi SAW. berperan sebagai penerima wahyu sekaligus penjelas (*mubayyin*) Al-Qur'an dalam bentuk sabda, perbuatan, dan ketetapan.¹⁷ Segala bentuk ijtihad beliau dikoreksi langsung oleh wahyu bila terdapat kekeliruan.¹⁸

Di Madinah, Nabi tidak hanya berfungsi sebagai rasul dan mufti tetapi juga sebagai kepala pemerintahan yang memimpin komunitas Muslim dan mengatur hubungan dengan kelompok non-Muslim melalui Piagam Madinah dan instrumen-

¹² Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Muslim bin Qutaybah al-Dīnawārī, *al-Shi'r wa al-Shu'arā'* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423 H), jil. 1, hlm. 166; Abū Naṣr Ismā'īl bin Ḥammād al-Jawharī al-Fārābī, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah*, tahkik Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, cet. 4, 1407 H/1987 M), jil. 3, hlm. 1174.

¹³ Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 170; Maulana, "Periodisasi Perkembangan Studi Hadis," 111-113.

¹⁴ Aḥmad bin Yaḥyā bin Jābir bin Dāwūd al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān* (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1988), hlm. 453-455; Nur Ihsannudin and K. Nisa', "Konteks Arab Sebelum dan Sesudah Pengutusan Nabi: Menelisik Faktor Faktor di Balik Keistimewaan Bahasa Hadis," *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 7, no. 1 (2021): 13-14, <https://doi.org/10.21043/riwayah.v7i1.10135>; Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 20.

¹⁵ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, penomoran: Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, tahkik: Muḥibbuddīn al-Khaṭīb, cet. as-Salafiyyah ke-1 (Mesir: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1380-1390 H), jil. 4, h. 127.

¹⁶ Umam et al., "Budaya Arab Pra dan Pasca Islam," 13, 17.

¹⁷ al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jil. 1, hlm. 82.

¹⁸ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā'ih, 1374 H/1955 M; repr., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī), No. 1763; Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jil. 24, hlm. 102.

instrumen hukum lain.¹⁹ Kombinasi peran keagamaan dan politik ini menjadikan Nabi sebagai otoritas tunggal dalam penyelesaian sengketa, penetapan hukum, dan pemberian fatwa, sehingga setiap ucapan, tindakan, dan persetujuan beliau memiliki nilai normatif yang tinggi dan layak diingat serta diriwayatkan oleh para sahabat sebagai hadis.²⁰ Posisi otoritatif inilah yang menjelaskan mengapa sejak awal umat merasakan kebutuhan kuat untuk menjaga dan mentransmisikan sunnah, baik melalui hafalan maupun, dalam batas tertentu, melalui penulisan terbatas di masa kenabian.²¹

Lahirnya Hadis pada Masa Nabi

1. Hadis sebagai Penjelas Al-Qur'an dan Sumber Hukum

Kelahiran hadis pada masa kenabian berkaitan erat dengan fungsi Nabi Muhammad SAW. sebagai penerima dan penjelas wahyu. Al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi tidak berbicara dari hawa nafsu, melainkan berdasarkan wahyu dari Allah Swt. sebagaimana dalam Q.S. An-Najm/53: 3–4.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤

Terjemahnya:

Dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur'an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). Ia (Al-Qur'an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya).²²

Serta diutus untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an kepada manusia sebagaimana firman Allah Swt dalam Q.S. Al-Nahl (16): 44.

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٤﴾

Terjemahnya:

Kami turunkan al-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan²³.

Dalam konteks ini, hadis-hadis Nabi muncul seiring dengan praktik kehidupan sehari-hari umat Islam. Sebagian hadis hadir sebagai tafsir praktis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya penjelasan Nabi tentang tata cara salat, zakat, dan haji yang di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan secara global. Sebagian lainnya berfungsi menetapkan ketentuan hukum pada kasus-kasus baru yang belum tersurat di dalam Al-Qur'an, sehingga menjadikan sunnah sebagai rujukan normatif yang independen namun tetap harmonis dengan Al-Qur'an.²⁴

¹⁹ Ibn Hishām, al-Sīrah al-Nabawīyyah, jil. 2, hlm. 106-108

²⁰ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 192–193; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," 39–43.

²¹ Muhammad Ali Ngampo, "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis," *Al Fikr: Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2021): 57–67, <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/alfikr/article/view/19399>; Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 172–173.

²² Al-Qur'an dan Terjemahannya (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), 53:3–4, diakses 6 September 2026, <https://quran.kemenag.go.id/>.

²³ Al-Qur'an dan Terjemahannya, 16:44.

²⁴ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 92, 199–205; Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 170.

Bentuk-bentuk Awal Hadis: Ucapan, Perbuatan, dan *Taqrīr* Nabi

Secara konseptual, hadis pada masa Nabi sudah muncul dalam tiga bentuk utama yang kelak menjadi definisi klasik hadis, yaitu ucapan (*qaul*), perbuatan (*fi'il*), dan penetapan atau persetujuan (*taqrīr*) Nabi

1. *Qaul* (Sabda Lisan)

Bentuk sabda lisan Nabi tidak seragam melainkan menyesuaikan konteks dan kebutuhan komunitas Muslim pada setiap situasi. Analisis terhadap riwayat-riwayat hadis menunjukkan bahwa sabda lisan Nabi dapat diklasifikasikan ke dalam tujuh kategori utama berdasarkan fungsi dan konteks penyampaian sebagaimana terlihat pada Tabel 1 berikut.

Tabel 1. Kategorisasi *Qaul*: Sabda Lisan Nabi dan Model Penerimaan Sahabat

Kategori	Penjelasan	Contoh kasus
Majelis Ilmu	Forum rutin pengajaran agama yang terbuka bagi seluruh sahabat secara bergantian.	Praktik <i>tanaub</i> (bergantian) Umar bin Khattab dan tetangganya menghadiri majelis ilmu (HR. Bukhari, No. 90) serta alokasi hari khusus bagi perempuan (HR. Bukhari, No. 103).
Eksplanasi Al-Qur'an (Tafsir/Ta'wīl)	Sabda Nabi yang memberikan penjelasan autentik terhadap ayat yang bersifat global atau bermakna samar.	Penjelasan Nabi bahwa "kezaliman" dalam QS. Al-An'am: 82 bermakna syirik (HR. Bukhari, No. 6943)
Pesan Publik (Khutbah)	Pengarahan besar di depan massa pada momentum krusial untuk menetapkan prinsip hukum yang luas.	Khutbah Haji <i>Wada'</i> yang menegaskan perlindungan nyawa dan harta sesama Muslim (HR. Muslim, No. 1218)
Ketentuan Ibadah	Sabda Nabi yang menjadi dasar hukum atau syarat sah pelaksanaan ritual ibadah.	Penetapan bahwa shalat tidak diterima tanpa bersuci sebagai penjelas QS. Al-Mā'idah: 6 (HR. Muslim, No. 224)
Respons atas Pertanyaan (Responsif)	Penjelasan hukum yang diberikan sebagai jawaban atas pertanyaan atau kesulitan yang diajukan sahabat.	Jawaban atas keraguan Ali bin Abi Thalib mengenai cara bersuci dari cairan madzi. (HR. Bukhari, No. 273)
Respons atas Kondisi Lapangan (Observasional)	Instruksi yang diberikan Nabi saat menyaksikan situasi tertentu yang memerlukan ketegasan hukum.	Perintah berbuka puasa dalam perjalanan/safar ketika melihat sahabat mengalami kesulitan berat. (HR. Bukhari, No. 1956).

Respons atas Kesalahan (Korektif)	Teguran dan perbaikan langsung saat Nabi menyaksikan sahabat melakukan kekeliruan dalam ibadah.	Perintah mengulang wudu karena ada bagian kaki yang belum terbasuh air (HR. Muslim, No. 243)
-----------------------------------	---	--

Klasifikasi di atas menunjukkan bahwa sabda lisan Nabi memiliki pola komunikasi yang adaptif dan kontekstual. Nabi tidak menyampaikan ajaran dalam satu format tunggal, melainkan menyesuaikan bentuk sabdanya dengan kebutuhan situasi, mulai dari forum pengajaran massal hingga koreksi personal yang sangat spesifik. Pola ini tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosiokultural masyarakat Arab yang telah diuraikan sebelumnya. Dominasi tradisi lisan dan terbatasnya budaya baca-tulis menjadikan komunikasi tatap muka sebagai saluran pengajaran yang paling efektif, sehingga Nabi memanfaatkan medium yang telah akrab bagi bangsa Arab, yaitu khutbah dan pertemuan lisan. Namun, medium tersebut diisi dengan muatan normatif yang baru. Khutbah, yang pada masa pra-Islam menjadi ajang retorika dan kebanggaan suku di pasar-pasar seperti 'Ukāz dan Dhi al-Majāz, pada khutbah Haji Wada' digunakan untuk menegaskan kehormatan darah dan harta sesama Muslim sekaligus menghapus tuntutan darah dan riba jahiliyah, yaitu dua praktik yang menjadi sumber konflik dalam struktur sosial berbasis *'aṣabiyyah*. Dengan demikian, medium lisan warisan pra-Islam dipertahankan, tetapi fungsinya bergeser dari alat legitimasi kesukuan menjadi sarana penetapan prinsip hukum lintas suku.

Kategori majelis ilmu juga memperlihatkan penyesuaian terhadap realitas sosial Madinah. Praktik *tanāwub* Umar bin Khattab dengan tetangganya dari kalangan Anshar mencerminkan komunitas yang harus membagi waktu antara menuntut ilmu dan mencari nafkah, sehingga transmisi dari sahabat ke sahabat telah menjadi bagian dari mekanisme penyebaran sabda sejak masa Nabi. Sementara itu, alokasi hari khusus bagi perempuan menunjukkan koreksi terhadap ketimpangan perlakuan terhadap perempuan pada masa jahiliyah, karena perempuan diposisikan sebagai subjek yang menerima ilmu secara langsung dari Nabi. Kategori eksplanasi Al-Qur'an pun memperlihatkan bahwa kefasihan berbahasa yang menjadi kebanggaan bangsa Arab tidak serta-merta memadai untuk memahami wahyu. Para sahabat memahami kata *ẓulm* dalam QS. al-An'ām: 82 menurut makna leksikalnya yang umum, sehingga memerlukan penjelasan Nabi Saw. bahwa yang dimaksud adalah syirik.

Yang paling patut digarisbawahi adalah keberadaan kategori respons yang terbagi menjadi tiga jenis, yaitu responsif, observasional, dan korektif. Kategori ini berkaitan erat dengan pergeseran struktur otoritas. Dalam masyarakat Arab pra-Islam yang tidak memiliki otoritas politik sentral, rujukan dalam persoalan hukum dan sengketa tersebar pada adat dan pemuka masing-masing suku. Setelah Nabi menjadi otoritas tunggal yang bersifat ganda di Madinah, rujukan normatif tersebut terpusat pada satu figur. Karena itu, para sahabat membawa langsung keraguan mereka kepada Nabi, sementara Nabi secara aktif memantau dan mengoreksi praktik keagamaan yang beliau saksikan. Hal ini membuktikan bahwa Nabi berperan bukan hanya sebagai pengajar, melainkan juga sebagai otoritas aktif yang mengawasi praktik keagamaan komunitasnya secara langsung. Perpaduan antara budaya lisan dan terpusatnya otoritas pada diri Nabi inilah yang mendorong para sahabat untuk memelihara sabda Nabi tidak hanya melalui hafalan formal di majelis, tetapi juga melalui ingatan terhadap peristiwa-peristiwa keseharian

yang mengandung nilai hukum. Dalam masyarakat lisan, pengetahuan cenderung tersimpan dalam bentuk peristiwa konkret yang disaksikan langsung, bukan dalam rumusan abstrak, sehingga konteks peristiwa menjadi bagian dari cara hadis diingat dan diriwayatkan.

2. *Fi'il* (Perbuatan)

Selain sabda lisan, perbuatan fisik Nabi Muhammad saw.. merupakan sumber hadis yang tidak kalah pentingnya karena ia memberikan keteladanan visual yang langsung dapat diimitasi oleh para sahabat. Berbeda dengan qaul yang bersifat verbal, *fi'il* hadir sebagai demonstrasi nyata yang menjangkau aspek kehidupan mulai dari ritual ibadah hingga interaksi sosial lintas agama. Kategorisasi *fi'il* berdasarkan konteks dan karakteristik tindakannya dapat dilihat pada Tabel 2 berikut.

Tabel 2. Kategorisasi *Fi'il*: Perbuatan Nabi dan Karakteristik Tindakan

Kategori	Penjelasan	Contoh kasus
Standardisasi Ritual	Tindakan fisik yang menjadi pedoman teknis pelaksanaan ibadah agar sesuai ketentuan syariat.	Praktik shalat secara utuh di hadapan sahabat sebagai standar operasional shalat yang benar (HR. Bukhari, No. 6014)
Etika & Adab Keseharian	Protokol perilaku Nabi dalam aktivitas pribadi yang menjadi panduan adab kehidupan sehari-hari.	Kebiasaan Nabi bersiwak saat bangun tidur dan posisi tidur miring ke kanan (HR. Bukhari, No. 249, 251)
Muamalah Sosial	Tindakan Nabi dalam berhubungan dengan berbagai lapisan masyarakat termasuk non-Muslim.	Transaksi jual beli Nabi dengan seorang Yahudi dan menjamin baju besinya sebagai agunan (HR. Bukhari, No. 2076)
Peniruan Atas Dasar Ketaatan	Tindakan Nabi yang diikuti sahabat semata-mata karena loyalitas dan ketaatan tanpa mencari alasan rasional.	Umar bin Khattab mencium Hajar Aswad karena mengikuti perbuatan Nabi (HR. Bukhari, No. 1610)
Peniruan Atas Dasar Inisiatif	Tindakan Nabi yang mendorong sahabat berinisiatif melakukan ibadah tambahan secara kolektif.	Pelaksanaan shalat malam di masjid bulan Ramadan yang diikuti sahabat secara berjamaah (HR. Bukhari, No. 2022)

Kategorisasi *fi'il* di atas membuktikan bahwa sunnah dalam bentuk perbuatan memiliki daya jangkauan yang sangat luas, mencakup dimensi *maḥḍah* (ritual murni) hingga muamalah lintas agama. Luasnya peran *fi'il* ini berkaitan langsung dengan karakter masyarakat lisan yang telah diuraikan sebelumnya. Dalam masyarakat dengan budaya baca-tulis yang terbatas, tata cara ibadah yang rinci tidak mungkin diajarkan melalui panduan tertulis, sehingga demonstrasi langsung menjadi cara transmisi yang paling efektif. Itulah sebabnya Nabi menjadikan praktik shalatnya sebagai rujukan yang

disaksikan, bukan sekadar dijelaskan. Selain itu, masyarakat Arab bukanlah masyarakat tanpa ritual. Mereka telah mengenal haji, tawaf, dan talbiyah sejak masa jahiliyah, meskipun bercampur dengan unsur syirik, sebagaimana talbiyah kaum musyrik yang menyertakan sekutu bagi Allah (HR. Muslim, No. 1185). Karena itu, fungsi *fi'il* pada kategori standardisasi ritual bukan hanya mengajarkan ibadah baru, tetapi juga memurnikan dan menstandarkan ulang ritual yang sebagian bentuknya telah dikenal masyarakat.

Konteks ini pula yang menjelaskan makna pernyataan Umar bin Khattab di hadapan Hajar Aswad. Umar menegaskan bahwa ia mengetahui batu itu tidak dapat memberi mudarat maupun manfaat, dan ia menciumnya semata karena melihat Nabi melakukannya. Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bārī* menukil penjelasan bahwa Umar menyampaikan hal itu karena masyarakat saat itu baru saja meninggalkan penyembahan berhala, sehingga dikhawatirkan ada yang mengira mencium batu merupakan bentuk pengagungan terhadap batu sebagaimana tradisi jahiliyah.²⁵ Dengan demikian, kategori peniruan atas dasar ketaatan bukan sekadar sikap tunduk tanpa alasan, melainkan penegasan batas teologis antara ritual Islam dan praktik pagan, dengan menjadikan perbuatan Nabi sebagai satu-satunya sumber legitimasinya. Adapun kategori muamalah sosial, seperti transaksi Nabi dengan seorang Yahudi dengan menggadaikan baju besinya, menunjukkan bahwa perbuatan Nabi juga mencontohkan tatanan hubungan baru dalam masyarakat Madinah yang majemuk. Dalam struktur kesukuan pra-Islam, hubungan antarkelompok ditentukan oleh pakta dan permusuhan yang dinamis, sedangkan di Madinah Nabi sebagai kepala pemerintahan mempraktikkan hubungan ekonomi lintas agama yang berjalan wajar dalam kerangka Piagam Madinah.

Pemisahan kategori peniruan menjadi dua jenis, yaitu atas dasar ketaatan dan atas dasar inisiatif, menunjukkan bahwa transmisi hadis melalui *fi'il* tidak selalu bersifat instruksional dari atas ke bawah, tetapi juga dapat dipicu oleh respons spontan sahabat terhadap keteladanan Nabi. Menariknya, dalam peristiwa salat malam Ramadan, Nabi kemudian tidak lagi keluar menemui para sahabat karena khawatir salat tersebut akan diwajibkan atas mereka. Sikap ini memperlihatkan kesadaran Nabi bahwa, dengan posisinya sebagai otoritas tunggal, setiap perbuatannya berpotensi menjadi norma yang mengikat, sehingga beliau turut mengelola bobot normatif perbuatannya sendiri. Kesadaran yang sama menjelaskan lahirnya kategori etika dan adab keseharian. Berbeda dengan pemuka kabilah yang otoritasnya terbatas pada urusan suku, kedudukan Nabi sebagai rasul menjadikan kebiasaan beliau yang paling pribadi sekalipun, seperti bersiwak dan posisi tidur, dipandang layak diteladani dan diriwayatkan oleh para sahabat.

3. *Taqrīr* (Persetujuan): Legitimasi atas Inisiatif Sahabat

Di antara ketiga tipologi hadis, *taqrīr* memiliki dimensi epistemologis yang paling unik karena ia menunjukkan bahwa otoritas kenabian tidak hanya bekerja melalui instruksi aktif melainkan juga melalui pengakuan diam atas inisiatif para sahabat. Setiap sikap diam, senyuman, atau afirmasi Nabi terhadap ucapan maupun perbuatan sahabat memiliki kekuatan hukum yang setara dengan sabda dan perbuatan beliau secara langsung. Kategorisasi *taqrīr* berdasarkan bentuk inisiatif sahabat yang mendapat pengakuan Nabi dapat dilihat pada Tabel 3 berikut.

²⁵ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, jil. 3, h. 463.

Tabel 3. Kategorisasi *Taqrīr*: Persetujuan Nabi atas Inisiatif Sahabat

Kategori	Penjelasan	Contoh kasus
Persetujuan Tindakan	Diamnya Nabi saat menyaksikan suatu perbuatan sahabat menunjukkan bahwa tindakan tersebut diizinkan meskipun Nabi tidak melakukannya sendiri.	Nabi tidak memakan daging <i>dhabb</i> namun mendiamkan Khalid bin Walid yang memakannya di hidangan yang sama (HR. Bukhari, No. 5533)
Persetujuan Ucapan	Legitimasi Nabi terhadap susunan kalimat atau lafaz yang diprakarsai oleh sahabat, baik melalui mimpi maupun spontanitas.	Persetujuan Nabi terhadap lafaz azan yang berasal dari mimpi Abdullah bin Zaid lalu diperintahkan untuk digunakan (HR. Abu Dawud, No. 499)
Persetujuan Ijtihad amal	Pengakuan Nabi terhadap kebiasaan ibadah tambahan yang dilakukan sahabat berdasarkan inisiatif pribadi.	Nabi menyetujui kebiasaan Bilal shalat dua rakaat setiap selesai wudu yang diketahui melalui wahyu (HR. Bukhari, No. 1156)
Persetujuan Ijtihad Hukum	Pengakuan Nabi terhadap keputusan hukum yang diambil sahabat berdasarkan pertimbangan situasional.	Ijtihad Amr bin al-Ash bertayammum karena cuaca sangat dingin meskipun tidak berhalangan air (HR. Abu Dawud, No. 334)

Analisis terhadap *taqrīr* Nabi menunjukkan bahwa konstruksi hadis pada masa kenabian melibatkan partisipasi aktif para sahabat melalui inisiatif organik yang kemudian mendapatkan legitimasi otoritatif. Menurut al-Syaukānī, *taqrīr* terjadi ketika Nabi mendiamkan suatu ucapan atau perbuatan yang terjadi di hadapan beliau atau pada masa beliau, dengan syarat beliau mengetahuinya dan mampu mengingkarinya.²⁶ Syarat pengetahuan inilah yang menjadikan *taqrīr* terikat pada kondisi historis tertentu. Di Madinah, Nabi merupakan otoritas tunggal yang bersifat ganda, dan komunitas Muslim hidup dalam interaksi tatap muka yang intens sebagaimana karakter masyarakat lisan, sehingga peristiwa yang tidak beliau saksikan langsung pun sampai kepada beliau melalui laporan para sahabat. Karena itu, sikap diam Nabi dipahami sebagai persetujuan, bukan ketidakpedulian. Al-Syaukānī bahkan menegaskan bahwa ekspresi senang (*istibsyār*) Nabi atas suatu perbuatan lebih kuat dalilnya daripada diam semata.

Kategori-kategori *taqrīr* juga memperlihatkan cara Nabi menata keragaman latar belakang sahabat yang berasal dari berbagai suku dan lapisan sosial. Pada kasus daging *dhabb*, Nabi menjelaskan bahwa beliau enggan memakannya karena hewan itu tidak terdapat di negeri kaumnya, tetapi beliau tidak melarang Khalid bin Walid memakannya

²⁶ Muḥammad bin 'Alī al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, tahkik Aḥmad 'Azwa 'Ināyah (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1419 H/1999 M), j. 1, hlm. 117, <https://shamela.ws/book/11437/134>.

di hadapan beliau. Di sini Nabi membedakan antara selera budaya kesukuan dan ketentuan hukum, sehingga kebiasaan makan suku lain tetap diakomodasi. Pada kasus azan, *taqrīr* lahir dari musyawarah ketika sebagian sahabat mengusulkan lonceng seperti kaum Nasrani dan sebagian lainnya mengusulkan terompet seperti kaum Yahudi.²⁷ Persoalan ini kemudian terjawab melalui mimpi Abdullah bin Zaid yang melihat lafaz-lafaz azan. Nabi membenarkannya sebagai mimpi yang benar, lalu memerintahkan agar lafaz tersebut diajarkan kepada Bilal, karena suara Bilal lebih lantang.²⁸ Dengan demikian, lafaz yang menjadi penanda salat umat Islam, yang berbeda dari lonceng dan terompet komunitas agama lain di Madinah, berasal dari inisiatif seorang sahabat yang kemudian dilegitimasi oleh Nabi. Penunjukan Bilal, seorang budak yang dimerdekakan oleh Abu Bakar, serta pengakuan Nabi atas amal pribadinya dalam kategori ijtihad amal, menunjukkan koreksi terhadap hierarki sosial jahiliyah yang bertumpu pada nasab dan status merdeka-budak.

Adapun kategori ijtihad hukum berkaitan dengan meluasnya jangkauan kekuasaan Madinah. Ijtihad Amr bin al-Ash terjadi ketika ia diutus Nabi memimpin pasukan dalam ekspedisi Dhat al-Salasil,²⁹ jauh dari Madinah, sehingga ia harus mengambil keputusan hukum sendiri berdasarkan pemahamannya terhadap QS. an-Nisā': 29. Ketika peristiwa itu dilaporkan, Nabi tertawa dan tidak mengatakan apa pun.³⁰ Tawa Nabi dalam peristiwa ini termasuk bentuk *istibsyār* yang telah disebutkan, sehingga dalil persetujuannya lebih kuat daripada diam semata. Kasus ini menunjukkan bahwa *taqrīr* berfungsi sebagai mekanisme yang memungkinkan otoritas terpusat tetap bekerja meskipun para sahabat tersebar di berbagai wilayah: sahabat berijtihad di lapangan, lalu ijtihad tersebut dikonfirmasi atau dikoreksi ketika dilaporkan kepada Nabi. Fenomena ini membuktikan bahwa pembentukan sunnah pada masa kenabian bersifat dialogis, tidak semata-mata instruksional dari atas ke bawah, dan tumbuh dari interaksi antara otoritas kenabian dan realitas sosial komunitas sahabat yang beragam.

Periwayatan Hadis Secara Lisan di Masa Nabi

1. Peran Sahabat dalam Menerima dan Menyebarkan Hadis

Kemampuan periwayatan lisan yang menjadi ciri khas pemeliharaan hadis pada masa kenabian tidak lahir begitu saja tanpa akar budaya yang mendahuluinya. Sebagaimana telah diuraikan dalam konteks sosiokultural pada bab sebelumnya, masyarakat Arab pra-Islam telah memiliki tradisi hafalan yang sangat kuat seperti kemampuan menghafal ribuan bait syair, silsilah nasab, dan peristiwa sejarah kesukuan secara akurat dari generasi ke generasi dan sudah menjadi bagian dari identitas budaya mereka jauh sebelum Islam datang.³¹ Ketika Islam hadir dan Nabi Muhammad SAW. mulai menyampaikan wahyu dan sabdanya, infrastruktur kognitif dan sosial untuk hafalan massal ini sudah tersedia di tengah masyarakat, yang perlu dilakukan hanyalah mengarahkan energi budaya yang sudah terbentuk tersebut kepada pemeliharaan wahyu dan sunnah Nabi. Inilah yang menjelaskan mengapa generasi sahabat mampu menerima, menghafal, dan menyebarkan hadis dalam jumlah besar dengan tingkat konsistensi yang

²⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 612.

²⁸ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, No. 499.

²⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 4340.

³⁰ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, No. 334.

³¹ Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 170; Maulana, "Periodisasi Perkembangan Studi Hadits," 111–113.

relatif tinggi meskipun dalam kondisi keterbatasan tradisi literasi. Dengan fondasi budaya inilah para sahabat kemudian berperan sebagai mata rantai pertama periwayatan hadis sekaligus komunitas yang menjadi sasaran langsung bimbingan Nabi Muhammad saw.. Mereka menerima hadis melalui berbagai konteks interaksi: majelis ilmu di masjid, peristiwa-peristiwa keseharian, perjalanan safar, hingga momen-momen khusus yang hanya disaksikan sebagian sahabat tertentu. Karena itu, perbedaan intensitas dan bentuk interaksi dengan Nabi melahirkan variasi jumlah dan jenis hadis yang diriwayatkan oleh masing-masing sahabat.³²

Literatur sejarah hadis membagi sahabat ke dalam beberapa kelompok, seperti *al-sābiqūn al-awwalūn*, *ahl al-suffah*, dan para istri Nabi, yang masing-masing memiliki karakteristik riwayat tersendiri. Abu Hurairah, misalnya, dikenal sebagai sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis meskipun hanya menyertai Nabi sekitar tiga tahun. Hal ini karena, sebagai anggota *ahl al-suffah*, ia senantiasa menyertai Nabi ketika kaum Muhajirin sibuk berdagang dan kaum Anshar sibuk mengurus kebun mereka, sehingga ia dapat menghadiri dan menghafal apa yang tidak dihadiri dan dihafal oleh sahabat lain.³³ Sementara itu, Aisyah RA lebih dominan meriwayatkan hadis-hadis yang berkaitan dengan kehidupan domestik Nabi dan masalah fikih perempuan. Variasi ini menggambarkan bahwa periwayatan lisan tidak bersifat seragam, tetapi terkait erat dengan peran sosial, kedekatan, dan ruang interaksi masing-masing sahabat di sekitar Nabi.³⁴

Setelah menerima hadis, para sahabat menyebarkannya ke lingkungan yang lebih luas, baik di Madinah maupun ke berbagai wilayah setelah Islam meluas. Penyebaran ini berlangsung melalui majelis-majelis pengajian, khutbah, diskusi keilmuan, dan juga melalui perjalanan (*rihlah*) dakwah ketika sebagian sahabat diutus ke daerah-daerah tertentu. Contoh konkret dari *rihlah* dakwah ini adalah ketika Rasulullah Saw. mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman.³⁵ Pengiriman sahabat Mu'adz bin Jabal ini menunjukkan bahwa sabda-sabda Nabi tidak hanya diajarkan di Madinah, tetapi secara sengaja dibawa dan disebarluaskan oleh para sahabat ke berbagai penjuru negeri sebagai bagian dari misi dakwah yang terstruktur. Dengan demikian, periwayatan lisan pada masa Nabi bukan hanya proses individual, tetapi juga bagian dari proyek penyebaran ajaran Islam secara terstruktur melalui jaringan sosial sahabat.

2. Metode Hafalan dan Majelis-Majelis Nabi

Periwayatan lisan hadis pada masa Nabi sangat bergantung pada kekuatan hafalan sahabat. Tradisi pra-Islam yang menekankan hafalan syair, nasab, dan sejarah kesukuan telah mempersiapkan masyarakat Arab untuk mampu memelihara teks-teks panjang secara lisan, yang kemudian diarahkan untuk menghafal Al-Qur'an dan hadis.³⁶ Dengan

³² Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 172; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," 39–46.

³³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 121 & 3585.

³⁴ Lukman Zain, "Sejarah Hadis Pada Masa Permulaan dan Penghimpunannya," *Diya' al Afkar* 2, no. 1 (Juni 2014): 5–17, accessed August 25, 2026, <https://syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/diya/article/download/564/494>.

³⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 1406

³⁶ Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 172–173; Maulana, "Periodisasi Perkembangan Studi Hadits," 11–13.

demikian, hadis-hadis Nabi tidak hanya dipahami secara makna, tetapi juga dijaga susunan lafaznya sejauh kemampuan mereka.

Dalam praktik periwayatan, para sahabat menggunakan dua pola utama, yaitu meriwayatkan hadis dengan lafaz persis sebagaimana mereka dengar dari Nabi, dan meriwayatkan berdasarkan makna ketika mereka tidak yakin terhadap ketepatan redaksinya.

Pola pertama tampak pada Ibnu Umar ketika ia meriwayatkan hadis tentang rukun Islam:

بُني الإسلامُ على خمسٍ: على أن يوحَّدَ اللهُ، وإِقَامِ الصَّلَاةِ، وإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ. فَقَالَ رَجُلٌ:
الْحَجُّ وَصِيَامُ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لَا، صِيَامُ رَمَضَانَ وَالْحَجُّ، هَكَذَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

Artinya:

Islam dibangun di atas lima perkara: mengesakan Allah, mendirikan salat, menunaikan zakat, puasa Ramadan, dan haji." Seorang laki-laki berkata, "Haji dan puasa Ramadan?" Ibnu Umar menjawab, "Tidak, puasa Ramadan dan haji. Demikianlah aku mendengarnya dari Rasulullah Saw.³⁷

Riwayat ini menunjukkan bahwa Ibnu Umar menolak perubahan urutan lafaz, padahal pertukaran tersebut tidak mengubah makna, karena keduanya tetap termasuk rukun Islam. Artinya, ketelitian periwayatan dengan lafaz tidak hanya mencakup pilihan kata, tetapi juga susunannya. Riwayat ini juga memperlihatkan bahwa koreksi terhadap redaksi hadis terjadi secara langsung dalam forum periwayatan antarsahabat.

Ketelitian terhadap lafaz ini terutama dijaga pada lafaz yang bersifat *ta'abbudī*, sebagaimana tampak ketika Nabi mengajarkan doa sebelum tidur kepada al-Barā' bin 'Āzib:

فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا بَلَغْتُ: اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، قُلْتُ: وَرَسُولُكَ، قَالَ: لَا، وَنَبِيِّكَ
الَّذِي أَرْسَلْتَ

Artinya:

Lalu aku mengulang doa itu di hadapan Nabi Saw. Ketika sampai pada 'Ya Allah, aku beriman kepada kitab-Mu yang Engkau turunkan, aku mengucapkan 'dan rasul-Mu.' Beliau bersabda, 'Bukan, (tetapi) dan nabi-Mu yang Engkau utus.'³⁸

Kata *rasūl* dan *nabī* sama-sama benar disandangkan kepada Nabi Muhammad, tetapi beliau tetap mengoreksi penggantian tersebut. Ibnu Hajar menukil salah satu penjelasan ulama bahwa lafaz-lafaz zikir bersifat *tauqīfī*, baik dalam penentuan lafaznya maupun dalam ukuran pahalanya, sehingga suatu lafaz dapat memiliki kekhususan yang tidak dimiliki lafaz lain meskipun tampak bersinonim.³⁹ Riwayat ini sekaligus menunjukkan bahwa sahabat mengulang hadis yang baru diterimanya di hadapan Nabi untuk memastikan ketepatannya.

Adapun pola kedua, yaitu periwayatan dengan makna, tampak pada Ibnu Mas'ud. Ibnu Mājah meletakkan riwayat berikut di bawah bab "Sikap Hati-hati dalam

³⁷ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 16.

³⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* No. 251.

³⁹ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j. 1, hlm. 358.

Meriwayatkan Hadis dari Rasulullah ﷺ. Murid Ibnu Mas'ud, 'Amr bin Maimūn, menuturkan:

مَا أَخْطَأَنِي ابْنُ مَسْعُودٍ عَشِيَّةَ خَمِيسٍ إِلَّا أَتَيْتُهُ فِيهِ. قَالَ: فَمَا سَمِعْتَهُ يَقُولُ لَشَيْءٍ قَطُّ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا كَانَ ذَاتَ عَشِيَّةٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَنَكَبَسْ، فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ قَائِمٌ مُحَلَّلَةٌ أَزْزَارَ قَمِيصِهِ، قَدْ اغْرُورَقَتْ عَيْنَاهُ، وَانْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ. قَالَ: أَوْ دُونَ ذَلِكَ، أَوْ فَوْقَ ذَلِكَ، أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، أَوْ شَبِيهَا بِذَلِكَ

Artinya:

Setiap Kamis sore, aku tidak pernah absen mendatangi Ibnu Mas'ud. Selama itu, aku tidak pernah sekali pun mendengarnya mengatakan 'Rasulullah Saw. bersabda' tentang apa pun. Hingga pada suatu sore, ia mengatakan, 'Rasulullah Saw. bersabda.' Lalu ia menundukkan kepalanya. Aku memandangnya; ia berdiri dengan kancing bajunya terbuka, kedua matanya berlinang air mata, dan urat-urat lehernya menegang. Kemudian ia berkata, '(Sabda beliau) kurang lebih seperti itu, atau lebih dari itu, atau mendekati itu, atau serupa dengan itu.⁴⁰

Riwayat ini menggambarkan betapa beratnya bagi Ibnu Mas'ud untuk menyandarkan suatu ucapan kepada Nabi. Muridnya yang rutin menghadiri majelisnya hampir tidak pernah mendengarnya mengatakan "Rasulullah bersabda". Ketika sekali ia mengatakannya, tubuhnya menunjukkan rasa takut yang besar: ia menunduk, menangis, dan tegang. Rasa takut itu muncul karena ia khawatir kata-kata yang ia sampaikan tidak persis sama dengan yang diucapkan Nabi. Karena itu, ia segera menambahkan kalimat "kurang lebih seperti itu, atau lebih dari itu, atau mendekati itu, atau serupa dengan itu". Kalimat tambahan ini merupakan cara Ibnu Mas'ud berterus terang kepada pendengarnya bahwa isi yang ia sampaikan memang berasal dari Nabi, tetapi susunan katanya mungkin tidak sama persis.

Hal serupa dilakukan oleh Anas bin Malik, sebagaimana dituturkan oleh Muhammad bin Sirin:

كَانَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ إِذَا حَدَّثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا فَفَرَّغَ مِنْهُ، قَالَ: أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

Artinya:

Apabila Anas bin Malik menyampaikan suatu hadis dari Rasulullah ﷺ dan telah selesai menyampaikannya, ia berkata, 'Atau sebagaimana yang disabdakan Rasulullah.⁴¹

Ungkapan "atau sebagaimana yang disabdakan Rasulullah" menunjukkan bahwa Anas menyampaikan isi sabda Nabi, tetapi mengakui secara terbuka bahwa redaksi aslinya bisa saja tidak sama persis dengan kata-kata yang ia gunakan.

Pola yang sama dijelaskan oleh Wāthilah bin al-Asqa' ketika Makhūl dan kawan-kawannya meminta hadis yang bebas dari kekeliruan dan kelupaan. Wāthilah bertanya apakah mereka pernah menambah atau mengurangi huruf ketika membaca Al-Qur'an, lalu berkata:

⁴⁰ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājāh al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājāh*, tahkik Syu'aib al-Arna'ūṭ et al. (Beirut: Dār ar-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), j. 1, h. 17, No. 23, <https://shamela.ws/book/98138/75>.

⁴¹ Ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, No. 24.

فَهَذَا الْقُرْآنُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ وَأَنْتُمْ تَدْرِسُونَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، فَكَيْفَ وَنَحْنُ نَحْدُثُ بِحَدِيثِ سَمْعَانَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، إِذَا حَدَّثْتُمْ عَلَى مَعْنَاهُ فَحَسْبُكُمْ

Artinya:

Al-Qur'an ini ada di tengah kalian dan kalian mempelajarinya siang dan malam (namun masih bisa keliru). Lalu bagaimana dengan kami yang menyampaikan hadis yang kami dengar dari Rasulullah ﷺ hanya sekali atau dua kali? Jika aku menyampaikannya kepada kalian sesuai maknanya, maka itu sudah cukup bagi kalian.⁴²

Pernyataan ini menjelaskan alasan periwayatan dengan makna. Al-Qur'an dibaca berulang kali setiap hari, sedangkan sebagian hadis hanya didengar sekali atau dua kali, sehingga menuntut ketepatan lafaz hadis setara dengan Al-Qur'an tidaklah realistis. Dengan demikian, para sahabat telah membedakan standar transmisi Al-Qur'an dan hadis, sambil tetap menjaga kandungan makna sabda Nabi.

Meskipun praktik-praktik ini sebagian terekam setelah wafatnya Nabi, ia menggambarkan cara para sahabat memperlakukan hadis yang mereka terima pada masa kenabian. Kedua pola tersebut tidak saling bertentangan, tetapi berangkat dari prinsip yang sama, yaitu kehati-hatian dalam menyandarkan ucapan kepada Nabi. Periwayatan dengan lafaz diutamakan ketika redaksi itu sendiri memiliki bobot normatif, seperti lafaz zikir dan susunan rukun, sedangkan periwayatan dengan makna ditempuh ketika ketepatan redaksi tidak dapat dipastikan, disertai penanda yang jujur tentang hal itu. Perbedaan ini menunjukkan adanya kesadaran metodologis di kalangan sahabat bahwa kejujuran dalam menyampaikan hadis menyangkut baik isi maupun cara penyampaiannya.

Majelis-majelis Nabi merupakan ruang utama pembentukan dan transmisi hadis secara lisan. Di Madinah, masjid menjadi pusat aktivitas ilmiah dan spiritual. Nabi mengajarkan Al-Qur'an dan sunnah kepada sahabat, baik dalam forum yang sengaja diadakan untuk pengajaran maupun dalam interaksi spontan sehari-hari. Forum yang pertama tampak, misalnya, dalam halaqah yang terbentuk di sekeliling Nabi di masjid,⁴³ serta hari khusus yang Nabi janjikan bagi kaum perempuan setelah mereka meminta waktu tersendiri untuk belajar.⁴⁴ Adapun yang kedua berlangsung di luar forum tersebut, seperti ketika Nabi mengajarkan hak Allah atas hamba-Nya kepada Mu'adz bin Jabal yang sedang membongceng beliau di atas keledai.⁴⁵ Selain majelis umum, terdapat majelis yang sifatnya lebih khusus, misalnya ketika Nabi menjelaskan persoalan rumah tangga kepada istri-istri beliau, atau menjawab pertanyaan sahabat tertentu sesuai dengan konteks masalah yang mereka hadapi.⁴⁶ Hadis-hadis yang muncul dalam konteks-konteks khusus

⁴² Ahmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah*, disahihkan oleh Abū 'Abdillāh as-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī (Hyderabad: Jam'iyyah Dā'irat al-Ma'ārif al-Uthmāniyyah, 1357 H), h. 203–204, <https://shamela.ws/book/13055/723>.

⁴³ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 67.

⁴⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 103.

⁴⁵ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2873.

⁴⁶ Ihsannudin and Nisa', "Konteks Arab Sebelum dan Sesudah Pengutusan Nabi," 5–20; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad saw. dan Sahabat," 39–41.

ini kemudian keluar dari lingkaran awal penerima melalui periwayatan sahabat kepada sahabat lain yang tidak hadir.

Dari aspek metode, periwayatan lisan di majelis Nabi tidak sebatas proses "mendengar dan menghafal", tetapi juga melibatkan pengulangan, dialog, dan klarifikasi.⁴⁷ Pengulangan dilakukan oleh Nabi sendiri, sebagaimana diriwayatkan Anas bin Malik:

أَنَّهُ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا؛ حَتَّى تَفْهَمَ عَنْهُ

Artinya:

Bahwa apabila beliau mengucapkan suatu perkataan, beliau mengulanginya tiga kali hingga dapat dipahami darinya.⁴⁸

Riwayat ini menunjukkan bahwa Nabi menyadari para pendengarnya menerima ajaran secara lisan, sehingga pengulangan menjadi cara untuk memastikan sabda beliau dipahami dan melekat dalam ingatan.

Adapun dialog dan klarifikasi tampak ketika Nabi Saw. bersabda:

انْصِرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ

Artinya:

Tolonglah saudaramu, baik ia berbuat zalim maupun dizalimi. Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, yang dizalimi kami menolongnya, lalu bagaimana kami menolongnya jika ia berbuat zalim?" Beliau menjawab, "Engkau pegang kedua tangannya," yakni engkau cegah ia dari berbuat zalim.⁴⁹

Para sahabat bertanya karena makna lahiriah sabda tersebut seolah memerintahkan untuk membela orang yang berbuat zalim. Ungkapan ini memang telah dikenal pada masa jahiliyah sebagai semboyan fanatisme kesukuan, yaitu membela kerabat dalam keadaan apa pun, sebagaimana dicatat oleh Ibnu Hajar.⁵⁰ Melalui jawaban Nabi, ungkapan yang sama diberi makna baru: menolong orang yang zalim berarti mencegahnya dari kezaliman. Dengan demikian, pertanyaan sahabat tidak hanya meluruskan pemahaman mereka, tetapi juga melahirkan penjelasan Nabi yang kemudian ikut diriwayatkan sebagai bagian dari hadis.

Dalam beberapa kasus, ucapan atau praktik sahabat dikoreksi langsung oleh Nabi, sehingga terjadi integrasi antara teks dan praktik. Hal ini tampak pada al-Barā' bin 'Āzib yang sebagaimana telah disebutkan, mengulang doa sebelum tidur di hadapan Nabi lalu dikoreksi pada satu kata.⁵¹ Contoh lain adalah seorang laki-laki yang salat di masjid lalu diperintahkan Nabi untuk mengulanginya:

ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ ... فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَحْسَنَ غَيْرَهُ فَعَلِمَنِي، فَقَالَ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ ...

Artinya:

⁴⁷ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 212–213.

⁴⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 96.

⁴⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 2457.

⁵⁰ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j. 5, hlm. 98.

⁵¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 251.

Kembalilah dan salatlah, karena sesungguhnya engkau belum salat." ... Laki-laki itu berkata, "Demi Zat yang mengutusmu dengan kebenaran, aku tidak bisa melakukan yang lebih baik dari ini, maka ajarilah aku." Beliau bersabda, "Apabila engkau berdiri untuk salat, maka bertakbirlah ...⁵²

Nabi tidak langsung menjelaskan kekeliruan laki-laki tersebut, tetapi memintanya mengulang salat hingga tiga kali. Setelah ia menyadari kekurangannya dan meminta diajari, barulah Nabi menjelaskan tata cara salat yang benar. Dari peristiwa ini lahir sebuah hadis yang memadukan praktik yang dikoreksi dengan penjelasan verbal, sehingga teks dan praktik terbentuk bersamaan.

Secara analitis, metode hafalan dan pola majelis ini menunjukkan bahwa periwayatan lisan pada masa Nabi memiliki dimensi pedagogis yang kuat. Hadis tidak hanya ditransmisikan sebagai kumpulan informasi, tetapi ditanamkan melalui proses belajar yang melibatkan pendengaran, hafalan, praktik, klarifikasi, dan koreksi. Hal ini memperkuat argumen bahwa meskipun belum ada kodifikasi tertulis yang sistematis, hadis pada masa kenabian sudah dipelihara melalui mekanisme yang relatif terstruktur dan berlapis.⁵³

Penulisan Hadis di Masa Nabi

1. Praktik Penulisan Hadis oleh Sahabat

Penulisan hadis pada masa Nabi Muhammad saw.. merupakan realitas historis yang diakui oleh mayoritas ulama hadis, meskipun cakupannya terbatas dan belum berbentuk kodifikasi resmi sebagaimana pada abad-abad berikutnya. Pada fase ini, penulisan hadis berfungsi terutama sebagai pencatatan individual untuk membantu hafalan dan menjaga ketepatan teks, bukan sebagai proyek pengumpulan sistematis seperti yang berlangsung pada masa Umar bin Abdul Aziz dan sesudahnya.⁵⁴

Salah satu sahabat yang paling menonjol dalam konteks penulisan hadis adalah Abdullah bin Amr bin al-ʿĀṣ. Berbagai riwayat menyebutkan bahwa ia menulis hampir semua yang didengarnya dari Rasulullah saw., sehingga terkumpul sebuah catatan pribadi yang masyhur dengan nama *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah*.⁵⁵ Studi Muhammad Ali Ngampo menunjukkan bahwa *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* merupakan salah satu bentuk *ṣaḥīfah* sahabat yang paling jelas disebut dalam literatur klasik, dan di dalamnya terdapat ratusan hadis yang mencakup aspek akidah, ibadah, dan muamalah.

Selain Abdullah bin Amr, sejumlah sahabat lain juga memiliki catatan tertulis tertentu, meskipun tidak selalu dalam bentuk kumpulan hadis yang besar. Di antara mereka disebut Ali bin Abi Thalib, Anas bin Malik, dan Jabir bin Abdillah, yang memiliki catatan terkait hukum, surat-surat Nabi, atau daftar kewajiban zakat dan pajak.⁵⁶ Catatan-catatan ini menunjukkan bahwa, di samping dominasi tradisi lisan, penulisan sudah

⁵² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 766

⁵³ Zaenuri and Munawaroh, "Historis Periodisasi Perkembangan Hadis," 172–173; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," 39–45.

⁵⁴ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 203–205.

⁵⁵ Ngampo, "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis," 60–61.

⁵⁶ Faizal Luqman, "Sejarah Penulisan dan Pembukuan Hadis," *Pappasang: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 4, no. 2 (2022): 119–141, <https://jurnal.stainmajene.ac.id/index.php/pappasang/article/view/446>; Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 199–209.

dipraktikkan oleh sahabat tertentu yang memiliki kemampuan baca-tulis dan posisi khusus di sekitar Nabi.⁵⁷

Dari perspektif historiografis, fakta bahwa penulisan hadis telah dilakukan sebagian sahabat pada masa Nabi menunjukkan bahwa penjagaan sunnah tidak semata-mata bertumpu pada hafalan, tetapi juga mendapatkan dukungan dari media tertulis, walaupun bentuknya masih fragmentaris. Hal ini sekaligus melemahkan klaim yang menyatakan bahwa penulisan hadis baru muncul sekitar satu abad setelah wafat Nabi, karena bukti-bukti tentang *ṣaḥīfah* sahabat menunjukkan adanya kesinambungan antara pencatatan individual pada masa Nabi dan proyek kodifikasi pada masa tabi'in dan sesudahnya.⁵⁸

2. Bentuk dan Ruang Lingkup Catatan Hadis pada Masa Kenabian

Penulisan hadis pada masa Nabi tidak semuanya berupa kumpulan sabda dalam bentuk narasi panjang. Sebagian catatan lebih menyerupai dokumen administratif dan hukum, seperti surat-surat Nabi kepada para gubernur dan raja, perjanjian politik, serta daftar kewajiban zakat dan sedekah. Dokumen-dokumen ini, meskipun secara formal tidak selalu diklasifikasikan sebagai “kitab hadis”, pada hakikatnya memuat praktik dan ketetapan Nabi yang kemudian dirujuk oleh para ulama sebagai bagian dari bahan hadis dan sirah.⁵⁹

Para peneliti membedakan beberapa jenis catatan pada masa Nabi, antara lain *Ṣaḥīfah al-Aḥkām* yang memuat ketentuan-ketentuan hukum fikih tertentu, *Ṣaḥīfah al-Ṣadaqah* atau *Kitāb al-Zakāh* yang berisi rincian nisab dan kadar zakat, serta catatan terkait al-siyar dan hubungan diplomatik termasuk surat-surat kepada penguasa luar Jazirah Arab.⁶⁰

Klasifikasi ini menunjukkan bahwa penulisan pada masa Nabi tidak dapat disempitkan hanya pada teks-teks “keagamaan” dalam arti sempit, tetapi juga mencakup aspek sosial, ekonomi, dan politik yang semuanya menjadi bagian dari sunnah praktis.

Secara metodologis, hal ini menunjukkan bahwa tradisi hadis pada masa Nabi sangat bergantung pada sinergi antara hafalan dan tulisan. Hafalan tetap menjadi tulang punggung pemeliharaan sunnah di tengah masyarakat yang berbudaya lisan, sedangkan tulisan berfungsi sebagai alat bantu penguat dan pengikat bagi sahabat-sahabat yang memiliki kesiapan dan kesempatan untuk menulis.⁶¹ Penulisan tidak menggantikan tradisi lisan, tetapi berjalan berdampingan sebagai bagian dari upaya kolektif menjaga ajaran Nabi.

Kontroversi Larangan dan Kebolehan Penulisan Hadis

1. Riwayat-Riwayat Larangan Penulisan Hadis

Dalam khazanah hadis, terdapat beberapa riwayat yang dijadikan dasar larangan penulisan hadis pada masa kenabian. Namun setelah dilakukan penelaahan terhadap kualitas sanad seluruh riwayat tersebut, hanya satu yang memiliki sanad yang paling kuat di antara riwayat-riwayat larangan lainnya yaitu hadis Abu Sa'id al-Khudri yang

⁵⁷ Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat," 42–43.

⁵⁸ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 203–205; Ngampo, "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis," 57–68.

⁵⁹ Luqman, "Sejarah Penulisan dan Pembukuan Hadis," 129; Harahap, "Hadis pada Masa Nabi Muhammad saw. dan Sahabat," 39–45.

⁶⁰ Ngampo, "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis," 63–64.

⁶¹ Harun et al., "The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad," 203–205.

diriwayatkan Imam Muslim⁶². Hadis tersebut memuat larangan dengan makna sebagai berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهِ⁶³

Artinya:

Dari Abū Sa'īd al-Khudrī raḍiyallāhu 'anhu, bahwa Rasulullah saw. bersabda: Janganlah kalian menulis (sesuatu) dariku. Dan barangsiapa yang telah menulis dariku selain al-Qur'an, maka hendaklah ia menghapusnya. (HR. Muslim, 3004)

Adapun riwayat-riwayat lain yang juga mengindikasikan larangan penulisan hadis seperti riwayat dari Zaid bin Tsabit⁶⁴ serta Ibnu Abbas dan Ibnu Umar⁶⁵ seluruhnya terbukti memiliki kelemahan sehingga secara metodologis hadis-hadis tersebut tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk memperkuat argumen pelarangan.⁶⁶ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa seluruh bangunan argumentasi mengenai larangan penulisan hadis pada masa kenabian pada hakikatnya hanya bertumpu secara tunggal pada riwayat Abu Sa'id al-Khudri ini.

2. Riwayat-Riwayat Kebolehan Penulisan Hadis

Riwayat-riwayat yang menunjukkan kebolehan penulisan hadis pada masa kenabian jauh lebih banyak, lebih beragam konteksnya, dan lebih kuat dari sisi sanad dibandingkan riwayat larangannya. Di antara riwayat yang paling masyhur terdapat tiga hadis berikut:

Pertama, riwayat 'Abdullāh bin 'Amr bin al-Āṣ ketika ia menceritakan kebiasaannya menulis segala sesuatu yang ia dengar langsung dari Nabi saw. dengan tujuan untuk menghafalnya. Namun, sebagian orang Quraish melarangnya dengan dalih bahwa Nabi saw. adalah manusia biasa yang dapat berbicara dalam keadaan marah maupun senang, sehingga tidak semua ucapan beliau layak untuk dicatat. Ketika 'Abdullāh bin 'Amr menyampaikan keraguan tersebut kepada Nabi saw., beliau menunjuk ke arah mulutnya seraya bersabda:

اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما يخرج منه إلا حق⁶⁷

⁶² Markaz Ihsān li Dirāsāt as-Sunnah an-Nabawiyyah, *Tārīkh as-Sunnah*, (Riyadh: Markaz Ihsān li Dirāsāt as-Sunnah an-Nabawiyyah dan Dār Aṭlas al-Khaḍrā', cet. 2, 1443 H), h. 63.

⁶³ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā'ih, 1374 H/1955 M; repr., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī), h. 2299.

⁶⁴ Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy'ats, *Sunan Abī Dāwūd*, tahkik: Syu'aib al-Arna'ūt dan Muḥammad Kāmil Qarah Balālī (Beirut: Dār ar-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), jil. 5, h. 390, No. 3647.

⁶⁵ Sulaymān bin Aḥmad al-Ṭabarānī, *Al-Mu'jam al-Awsaṭ*, tahkik Abū Mu'adh Ṭāriq bin 'Awād Allāh bin Muḥammad dan Abū al-Faḍl 'Abd al-Muḥsin bin Ibrāhīm al-Ḥusaynī (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415 H/1995 M), jil. 7, h. 287, no. 7514.

⁶⁶ Rincian mengenai kecacatan sanad dari riwayat-riwayat tersebut secara spesifik diulas oleh Aḥmad bin Muḥammad Ḥumaid dalam *Kitābah al-Ḥadīth Bainā an-Nahy wa al-Izn*, (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Thibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, t.t.), h. 31-37; dan juga dikaji secara mendalam oleh Nāṣir bin Ibrāhīm al-'Ubūdī dalam *Kitābah al-Ḥadīth fī 'Ahd an-Nabī Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam Bainā an-Nahy wa al-Izn*, (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Thibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 1431 H), h. 43-53.

⁶⁷ Abū Dāwūd Sulaimān bin al-Asy'ats, *Sunan Abī Dāwūd*, jil. 5, h. 389, No. 3646.

Artinya:

Tulislah! Demi Zat yang jiwaku berada di tangan-Nya, tidak keluar darinya kecuali kebenaran. (HR. Abu Dawud, No. 3646).

Kedua, riwayat peristiwa Abū Syāh pada momentum *Fath Makkah* (Pembukaan Kota Mekah). Setelah Nabi saw. menyampaikan khutbah agung yang memuat hukum-hukum penting mengenai kesucian Mekah, seorang laki-laki dari Yaman bernama Abū Syāh berdiri dan meminta agar khutbah tersebut dituliskan untuknya. Nabi saw. kemudian menginstruksikan kepada para sahabat yang hadir:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ⁶⁸

Artinya:

Tuliskan untuk Abū Syāh. (HR. Bukhari, No. 2446).

Ketiga, kesaksian historis Abū Hurairah ketika ia membuat sebuah pengakuan yang secara eksplisit membenarkan adanya aktivitas penulisan hadis di kalangan sahabat:

مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٍ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو؛ فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ⁶⁹

Artinya:

Tidak ada seorang pun dari sahabat Nabi yang lebih banyak hadisnya dariku kecuali 'Abdullāh bin 'Amr; karena ia menulis sedangkan aku tidak menulis. (HR. Bukhari, No. 116).

Dalam redaksi lain, Abū Hurairah memberikan rincian tambahan:

فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ بِيَدِهِ، وَيَعِيهِ بِقَلْبِهِ، وَكُنْتُ أَعِيهِ بِقَلْبِي، وَلَا أَكْتُبُ بِيَدِي، وَاسْتَأْذَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْكِتَابِ عَنْهُ، فَأُذِنَ لَهُ

Artinya:

Ia menulis dengan tangannya dan merekam dengan hatinya, sedangkan aku hanya merekam dengan hatiku tanpa menulis dengan tanganku. Dan sungguh, ia telah meminta izin kepada Rasulullah untuk menulis, lalu beliau mengizinkannya." (HR. Ahmad, No. 9231)

3. Analisis dan Upaya Kompromi Ulama

Para ulama hadis menyikapi pertentangan lahiriah antara dua kelompok riwayat di atas melalui dua kubu besar yang berbeda titik tolaknya. Kubu pertama mempertanyakan keabsahan hadis larangan itu sendiri sebagai sabda Nabi, sedangkan kubu kedua menerima kesahihannya dan berupaya mengkompromikannya dengan riwayat-riwayat kebolehan.

4. Kubu Pertama: Menolak Kesahihan Hadis Larangan Penulisan

Sejumlah ulama, dipelopori oleh penilaian Imam al-Bukhari dan Imam Abu Dawud, berpendapat bahwa hadis Abu Sa'id al-Khudri berstatus *mauquf* berhenti sebagai perkataan Abu Sa'id sendiri, bukan sabda Nabi yang bersambung (*marfū'*). Penilaian ini

⁶⁸ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh ﷺ wa Sunanihī wa Ayyāmihī (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)* (Kairo: Dār al-Ta'ṣīl, cet. 1, 1433 H/2012 M), jil. 3, h. 372, no. 2446.

⁶⁹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil.1, hlm. 277, no.116.

dicatat Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bārī* dan al-Khaṭīb al-Baghdādī dalam *Taqyīd al-'Ilm*.⁷⁰ Abu Dawud secara tegas menyebut riwayat *marfū'* ini sebagai *munkar* karena kekeliruan periwayat bernama Hammam bin Yahya. Argumen kubu ini didukung sejumlah bukti tambahan diantaranya bahwa seluruh jalur *marfū'* hanya bertumpu pada satu periwayat Hammam yang dikenal sering keliru saat meriwayatkan dari hafalan.⁷¹ Ulama kontemporer seperti Abdurrahman al-Mu'allimi dalam *al-Anwar al-Kashifah* condong kepada pendapat ini.⁷² Jika penilaian ini diterima, maka pertentangan yang tampak sesungguhnya bukan pertentangan antar-sabda Nabi, melainkan antara pendapat pribadi seorang sahabat dan sabda Nabi yang secara hierarki sudah jelas dimenangkan oleh sabda Nabi.

5. Kubu Kedua: Menerima Kesahihan Hadis Larangan dan Mengkompromikannya

Kubu kedua menerima bahwa riwayat larangan penulisan hadis memiliki dasar yang dapat dipertahankan, lalu berupaya mengompromikannya dengan riwayat-riwayat kebolehan. Dalam kerangka ini, pertentangan yang tampak tidak dipahami sebagai kontradiksi yang tak terselesaikan, melainkan sebagai perbedaan yang dapat dijelaskan. Pendekatan *Jam'/takhsis*. Beberapa ulama mengajukan model kompromi kontekstual tanpa menyatakan salah satu riwayat terhapus, yaitu membatasi cakupan larangan agar tidak berbenturan dengan izin, dengan tiga bentuk pembatasan:⁷³

Takhsīs berdasarkan objek: larangan ditujukan khusus pada penulisan Al-Qur'an dan hadis dalam satu *ṣahīfah* yang sama, karena dikhawatirkan tafsir atau takwil ikut tertulis bersama ayat sehingga bercampur dengan Al-Qur'an.

Takhsīs berdasarkan kondisi individu: larangan berlaku bagi yang kuat hafalannya dan dikhawatirkan akan bergantung pada tulisan, sedangkan izin berlaku bagi yang lemah hafalannya.

Takhsīs berdasarkan tujuan: larangan dimaksudkan agar tulisan hadis tidak menyaingi Al-Qur'an sehingga umat meninggalkan kitab Allah dan sibuk dengan tulisan lain, sebagaimana terjadi pada umat-umat terdahulu.

Pendekatan *Naskh*. Pendekatan ini memahami riwayat larangan sebagai *mansūkh* oleh Riwayat-riwayat perintah menulis, sehingga termasuk kategori *naskh* sunnah dengan sunnah. Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menukil bahwa ini adalah pendapat jumhur

⁷⁰ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, penomoran: Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, tahkik: Muḥibbuddīn al-Khaṭīb, cet. as-Salafiyyah ke-1 (Mesir: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1380–1390 H), jil. 1, h. 208; Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-'Ilm*, tahkik: Yūsuf al-'Isy (Beirut: Dār Iḥyā' as-Sunnah an-Nabawiyyah, 1949 M), h. 30–31.

⁷¹ Aḥmad bin Muḥammad Humaid, *Kitābat al-Ḥadīth bayna al-Nahy wa al-Idhn* (Madinah: Muḥammad al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1431 H), hal. 53

⁷² Abd ar-Raḥmān bin Yaḥyā bin 'Alī al-Mu'allimī al-Yamānī, *al-Anwār al-Kāsyīfah limā fī Kitāb 'Aḍwā' 'alā as-Sunnah* min az-Zalal wa at-Taḍlīl wa al-Mujāzafah (Beirut: al-Maṭba'ah as-Salafiyyah wa Maktabatuhā / 'Ālam al-Kutub, 1406 H/1986 M), h. 35, 36, 43.

⁷³ Aḥmad bin Muḥammad Humaid, *Kitābat al-Ḥadīth bayna al-Nahy wa al-Idhn* (Madinah: Muḥammad al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1431 H), hal. 58–59; Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, penomoran: Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, tahkik: Muḥibbuddīn al-Khaṭīb, cet. as-Salafiyyah ke-1 (Mesir: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1380–1390 H), jil. 1, h. 208

ulama.⁷⁴ Dalil pendukungnya adalah bahwa para perawi hadis kebolehan menyampaikan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada akhir kehidupan Nabi, sehingga secara kronologis dapat disimpulkan sebagai *nāsikh*, terlebih para perawi tersebut mendengar langsung dari Nabi sehingga tertutup kemungkinan mereka menyampaikan riwayat dari masa awal Islam. Pendekatan naskh ini sendiri terbagi menjadi dua model pendekatan⁷⁵:

Pendekatan pertama naskh mutlak tanpa *ta' lil*: larangan dan izin dipahami tanpa alasan khusus, dan keduanya bersifat umum mencakup segala lembar, orang, dan waktu. Pendapat ini dipegang oleh Ibnu Qutaibah, al-Khaththabi, al-Baghawi, dan Ibnu al-Atsir.

Pendekatan kedua Naskh dengan ta' lil: larangan dan izin dipahami dengan adanya alasan khusus, terbagi lagi menjadi dua model pendekatan :

Pertama, larangan berlaku pada fase awal Islam agar perhatian para sahabat tercurah kepada Al-Qur'an semata. Pada fase ini, penulisan Al-Qur'an masih harus dibedakan dari sunnah supaya tidak terjadi percampuran antara keduanya. Setelah Al-Qur'an terjaga, terpisah penulisannya, dan aman dari kerancuan, maka izin untuk menulis sunnah pun turun. Penjelasan ini memandang larangan sebagai ketentuan sementara yang terkait dengan kondisi awal turunnya wahyu.

Kedua, larangan dipandang datang lebih dahulu, sedangkan izin kemudian menasakh larangan itu ketika kondisi sudah aman dari kemungkinan tercampurnya Al-Qur'an dan sunnah. Namun, pada keadaan yang masih dikhawatirkan terjadi kerancuan, larangan tetap berlaku. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Hajar.⁷⁶

Dari keseluruhan pendapat di atas, terlihat bahwa perbedaan di antara para ulama tidak berujung pada penolakan terhadap penulisan hadis, melainkan pada cara memahami riwayat larangan dan menempatkannya dalam relasinya dengan riwayat kebolehan. Kubu pertama menegaskan kebolehan karena lemahnya dasar larangan sebagai sabda Nabi, sedangkan kubu kedua menegakkannya karena larangan tersebut dipahami bersifat terbatas atau temporer. Namun, jika persoalan ini dibaca melalui tipologi sunnah dan konteks historis yang telah diuraikan sebelumnya, kesimpulan kedua kubu memperoleh penguatan dari dua arah. Dari segi tipologi, kebolehan menulis ditopang oleh lebih dari satu bentuk sunnah. Dalam bentuk *qaul*, Nabi memerintahkan penulisan dalam konteks individual, yaitu izin bagi Abdullah bin Amr, dan dalam konteks publik, yaitu perintah menuliskan khutbah Fath Makkah untuk Abū Syāh. Dalam bentuk *fi'il*, Nabi sendiri menggunakan tulisan untuk hal-hal selain Al-Qur'an, sebagaimana tampak pada surat-surat beliau kepada para penguasa, perjanjian politik, dan dokumen zakat yang telah diuraikan sebelumnya. Sebaliknya, riwayat larangan hanya berupa satu *qaul* yang status *marfū'*-nya diperselisihkan.

Dari segi konteks historis, penjelasan ulama melalui *takhṣīṣ* dan *naskh* ternyata selaras dengan kondisi sosiokultural masa kenabian. *Takhṣīṣ* berdasarkan kondisi individu sesuai dengan kenyataan bahwa kemampuan baca-tulis masih terbatas pada

⁷⁴ Aḥmad bin Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, pengumpul dan penyusun: 'Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim beserta putranya, Muḥammad (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 1425 H/2004 M), jil. 21, h. 318.

⁷⁵ Aḥmad bin Muḥammad Humaid, *Kitābat al-Ḥadīth bayna al-Nahy wa al-Idhn* (Madinah: Muḥamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1431 H), hal. 55-57

⁷⁶ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, penomoran: Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, tahkik: Muḥibbuddīn al-Khaṭīb, cet. as-Salafīyyah ke-1 (Mesir: al-Maktabah as-Salafīyyah, 1380–1390 H), jil. 1, h. 208

kalangan tertentu, sebagaimana tampak pada kesaksian Abu Hurairah yang membedakan dirinya dari Abdullah bin Amr justru karena kemampuan menulis tersebut. *Naskh* berdasarkan fase juga selaras dengan kronologi riwayat-riwayat kebolehan. Perintah menulis untuk Abū Syāh terjadi pada tahun Fath Makkah, sedangkan kesaksian Abu Hurairah tentang tulisan Abdullah bin Amr berasal dari masa ketika Abu Hurairah menyertai Nabi, yang hanya berlangsung sekitar tiga tahun di akhir kehidupan beliau. Keduanya menunjukkan bahwa kebolehan menulis tercatat pada masa-masa akhir kenabian, sejalan dengan penjelasan ulama bahwa izin menulis datang setelah Al-Qur'an terjaga dan aman dari kerancuan. Dengan demikian, kontroversi larangan dan kebolehan penulisan hadis tidak hanya dapat dibaca sebagai pertentangan antardalil yang diselesaikan secara metodologis, tetapi juga sebagai cerminan transisi bertahap dari masyarakat yang bertumpu pada hafalan menuju masyarakat yang mulai memanfaatkan tulisan untuk kepentingan keagamaan dan pemerintahan.

KESIMPULAN

Kondisi sosiokultural masyarakat Arab pra-Islam dan posisi Nabi sebagai otoritas keagamaan dan politik menjadi latar lahirnya tradisi periwayatan hadis pada masa kenabian. Masyarakat jahiliyah bertumpu pada ikatan kesukuan (*'aṣabiyyah*) tanpa otoritas politik sentral, tetapi memiliki tradisi lisan yang kuat berupa syair, khutbah, dan hafalan silsilah, sementara kemampuan baca-tulis masih terbatas pada kalangan tertentu. Kapasitas hafalan inilah yang kemudian diarahkan untuk memelihara wahyu dan sabda Nabi. Kehadiran Nabi sebagai otoritas tunggal yang bersifat ganda, yaitu sebagai rasul dan mubayyin Al-Qur'an sekaligus kepala pemerintahan Madinah, memusatkan rujukan normatif yang sebelumnya tersebar pada adat dan pemuka masing-masing suku. Akibatnya, setiap ucapan, perbuatan, dan persetujuan beliau bernilai normatif dan layak dipelihara sebagai hadis.

Hadis pada masa kenabian hadir dalam tiga tipologi, yaitu *qaul* dengan tujuh kategori, *fi'il* dengan lima kategori, dan *taqrīr* dengan empat kategori. Setiap kategori tersebut lahir dari interaksi antara otoritas kenabian dan kondisi sosiokultural masyarakat Arab. Pada *qaul*, medium khutbah warisan tradisi lisan pra-Islam dipertahankan, tetapi fungsinya bergeser dari sarana kebanggaan suku menjadi sarana penetapan prinsip hukum lintas suku. Majelis khusus bagi perempuan mengoreksi ketimpangan pada masa jahiliyah, sedangkan kategori respons responsif, observasional, dan korektif mencerminkan terpusatnya otoritas normatif pada diri Nabi. Pada *fi'il*, demonstrasi langsung menjadi cara transmisi paling efektif di tengah keterbatasan literasi, sekaligus berfungsi memurnikan ritual yang sebagian bentuknya telah dikenal sejak masa jahiliyah. Pada *taqrīr*, persetujuan Nabi bekerja karena beliau mengetahui peristiwa yang terjadi di tengah komunitas yang berinteraksi secara tatap muka. Melalui *taqrīr* pula Nabi mengakomodasi keragaman kebiasaan suku, menegaskan identitas komunitas Muslim di tengah masyarakat Madinah yang majemuk, dan mengoreksi hierarki sosial jahiliyah, sehingga pembentukan sunnah bersifat dialogis, bukan semata instruksional. Para sahabat menerima hadis melalui beragam konteks interaksi dan meriwayatkannya dengan dua pola. Periwayatan dengan lafaz diutamakan ketika redaksi memiliki bobot normatif, seperti lafaz zikir dan susunan rukun, sedangkan periwayatan dengan makna ditempuh ketika ketepatan redaksi tidak dapat dipastikan, disertai penanda yang jujur seperti ungkapan "atau sebagaimana yang disabdakan Rasulullah". Proses ini ditopang oleh

pengulangan, klarifikasi, dan koreksi langsung di majelis Nabi. Di samping itu, penulisan oleh sebagian sahabat, seperti *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* dan dokumen-dokumen administratif, menjadikan pemeliharaan hadis pada fase ini bersifat berlapis.

Berdasarkan penilaian para ulama hadis, argumen larangan penulisan hadis hanya bertumpu pada riwayat Abu Sa'id al-Khudri, sedangkan riwayat-riwayat kebolehan lebih banyak dan lebih beragam konteksnya. Ulama terbagi ke dalam dua kubu. Kubu pertama menilai hadis larangan sebagai *mauquf*, sedangkan kubu kedua menerimanya lalu mengompromikannya melalui *takhsīṣ* atau *naskh*. Keduanya bermuara pada legitimasi penulisan hadis. Ketika dibaca melalui tipologi sunnah, kebolehan menulis ternyata ditopang oleh qaul Nabi dalam konteks individual maupun publik, yaitu izin bagi Abdullah bin Amr dan perintah menulis untuk Abū Syāh, serta oleh *fi'il* Nabi berupa penggunaan surat, perjanjian, dan dokumen zakat. Sebaliknya, larangan hanya bertumpu pada satu *qaul* yang status *marfū'*-nya diperselisihkan. Ketika dibaca melalui konteks historis, *takhsīṣ* berdasarkan kondisi individu selaras dengan terbatasnya kemampuan baca-tulis, sedangkan *naskh* berdasarkan fase selaras dengan kronologi riwayat kebolehan yang berasal dari masa-masa akhir kenabian. Dengan demikian, kontroversi ini bukan cerminan inkonsistensi ajaran Nabi, melainkan cerminan transisi bertahap dari masyarakat yang bertumpu pada hafalan menuju masyarakat yang mulai memanfaatkan tulisan untuk kepentingan keagamaan dan pemerintahan.

Secara keseluruhan, kajian ini menunjukkan bahwa konteks sosiokultural, tipologi hadis, dan kontroversi penulisan hadis saling menjelaskan. Konteks sosiokultural menjelaskan kemunculan tipologi hadis, sedangkan tipologi dan konteks tersebut memberikan pembacaan baru terhadap kontroversi penulisan. Hadis pada masa kenabian, meskipun belum terkodifikasi secara sistematis, telah dipelihara melalui mekanisme yang berlapis dan relatif terstruktur. Temuan ini memperkuat argumen bahwa periode kenabian merupakan fondasi historiografis yang kokoh bagi keautentikan hadis, sekaligus menjadi bantahan argumentatif terhadap skeptisisme yang mempertanyakan eksistensi penulisan hadis sebelum masa kodifikasi resmi. Penelitian selanjutnya dapat melengkapi kajian ini dengan *takhrij* mandiri terhadap jalur-jalur riwayat penulisan hadis, atau dengan menelaah isi *ṣaḥīfah-ṣaḥīfah* sahabat secara lebih rinci.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Dāwūd, Sulaimān bin al-Asy'ath as-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Ditahkik oleh Syu'aib al-Arna'ūt dan Muḥammad Kāmil Qarah Balālī. Beirut: Dār ar-Risālah al-Ālamiyyah, 1430 H/2009 M.
- Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Tahkik Syu'aib al-Arna'ūt dkk., di bawah supervisi 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, cet. 1, 1421 H/2001 M.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn. *Dalā'il al-Nubuwwah wa Ma'rifat Aḥwāl Ṣāhib al-Sharī'ah*. Tahkik 'Abd al-Mu'tī Qal'ajī. 7 jil. Beirut: Dār al-Kutub al-Īlmiyyah, cet. 1, 1405 H/1985 M.
- al-Balādhurī, Aḥmad bin Yaḥyā bin Jābir bin Dāwūd. **Futūḥ al-Buldān**. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1988 M.

- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-Muṣnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh ﷺ wa Sunanihī wa Ayyāmihī (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*. Kairo: Dār at-Ta’shīl, cet. 1, 1433 H/2012 M.
- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā‘īl bin Ḥammād al-Fārābī. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyyah*. Tahkik Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. 6 jil. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, cet. 4, 1407 H/1987 M.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī. *Taqyīd al-‘Ilm*. Ditahkik oleh Yūsuf al-‘Isy. Beirut: Dār Iḥyā’ as-Sunnah an-Nabawīyyah, 1949 M.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī. *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah*. Disahihkan oleh Abū ‘Abdillāh as-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī. Hyderabad: Jam‘īyyah Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, cet. 1, 1357 H.
- Al-Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin al-Ḥusayn bin ‘Alī. *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*. Tahkik ‘Abd Allāh Ismā‘īl al-Ṣāwī. Kairo: Dār al-Ṣāwī, t.t.
- al-Mizzī, Jamāl ad-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin az-Zakī ‘Abd ar-Raḥmān bin Yūsuf. *Tuḥfat al-Asyrāf bi Ma‘rifat al-Aṭrāf*. Taḥqīq ‘Abd aṣ-Ṣamad Syaraf ad-Dīn. 14 jil. Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Bombay: ad-Dār al-Qayyimah, cet. 2, 1403 H/1983 M.
- al-Mu‘allimī al-Yamānī, ‘Abd ar-Raḥmān bin Yaḥyā bin ‘Alī. *al-Anwār al-Kāsyifah limā fī Kitāb “Aḍwā’ ‘alā as-Sunnah” min az-Zalal wa at-Taḍlīl wa al-Mujāzafah*. Beirut: al-Maṭba‘ah as-Salafīyyah wa Maktabatuhā / ‘Ālam al-Kutub, 1406 H/1986 M.
- al-Syaukānī, Muḥammad bin ‘Alī. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Ditahkik oleh Aḥmad ‘Azw ‘Ināyah. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, cet. 1, 1419 H/1999 M.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī = Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Tahkik ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. 26 jil. Kairo: Dār Hajar, cet. 1, 1422 H/2001 M.
- al-‘Ubūdī, Nāṣir bin Ibrāhīm. *Kitābah al-Ḥadīts fī ‘Ahd an-Nabī Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam Baina an-Nahy wa al-Izn*. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 1431 H.
- Anwar, Latifah. “Penulisan Hadis Pada Masa Rasulullah SAW..” *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Hadist* 3, no. 2 (2020): 131–156. <https://doi.org/10.35132/albayan.v3i2.88>.
- Ardlin, Fuad, dan Tasbih. “Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hadis: Masa Nabi Muhammad SAW. hingga Masa Kodifikasi.” *El-Mizzi: Jurnal Ilmu Hadis* 2, no. 2 (Desember 2023): 46-57. Diakses 13 April 2026. <https://ejournal.iaingorontalo.ac.id/index.php/em/article/view/1725>
- aṭ-Ṭabarānī, Sulaimān bin Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Auṣaṭ*. Ditahkik oleh Ṭāriq bin ‘Awaḍullāh dan ‘Abd al-Muḥsin bin Ibrāhīm. Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H/1995 M.
- Harahap, R. M. “Hadis pada Masa Nabi Muhammad SAW. dan Sahabat.” *Al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2018): 37-52 <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v1i1.441>.
- Harun, Daud, A. D. Rasyid, A. Lubis, M. A. W. F. B. M. Balwi, dan B. D. Rasyid. “The Writing of Hadith in the Era of Prophet Muhammad: A Critique on Harun

- Nasution's Thought." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 1 (2021): 191–220. <https://doi.org/10.14421/ajis.2021.591.191-220>.
- Humaid, Ahmad bin Muhammad. *Kitābah al-Ḥadīts Bainā an-Nahy wa al-Izn*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 1431 H.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abd Allāh bin Muḥammad. *al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*. Tahkik 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 9 jil. Mesir: Markaz Hajar li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, cet. 1, 1440 H/2019 M.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī, Ahmad bin 'Alī. *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Penomoran Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, disunting oleh Muḥibbuddīn al-Khaṭīb. Kairo: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1380–1390 H.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik bin Hishām bin Ayyūb al-Ḥimyarī al-Ma'āfirī, Abū Muḥammad, Jamāl al-Dīn. *al-Sīrah al-Nabawiyyah li Ibn Hishām*. Tahkik Ṭaha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. 2 jil. Sharikat al-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, t.t.
- Ibn Mājah al-Qazwīnī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Ditahkik oleh Syu'aib al-Arna'ūt, 'Ādil Mursyid, Muḥammad Kāmil Qurrah Balalī, dan 'Abd al-Laṭīf Ḥirzullāh. Beirut: Dār ar-Risālah al-'Ālamiyyah, cet. 1, 1430 H/2009 M.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Muslim bin Qutaybah al-Dīnawarī. *al-Shi'r wa al-Shu'arā'*. 2 jil. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423 H.
- Ibnu Taimiyyah, Ahmad. *Majmū' al-Fatāwā*. Dikumpulkan dan disusun oleh 'Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim dan Muḥammad bin 'Abd ar-Raḥmān. Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 1425 H/2004 M.
- Ihsannudin, Nur, dan K. Nisa'. "Konteks Arab Sebelum dan Sesudah Pengutusan Nabi: Menelisik Faktor-Faktor di Balik Keistimewaan Bahasa Hadis." *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 7, no. 1 (2021): 1–22. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v7i1.10135>.
- Luqman, Faizal. "Sejarah Penulisan dan Pembukuan Hadis." *Pappasang: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 4, no. 2 (2022): 119–141. <https://jurnal.stainmajene.ac.id/index.php/pappasang/article/view/446>.
- Majid, Abdul. "Sejarah Pemeliharaan Hadis Nabi Pra-Kodifikasi: Studi Kitab As-Sunnah Qabla at-Tadwīn Karya Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb (W. 1443/2021)." *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 8, no. 2 (2022): 252–289. <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v8i2.205>.
- Markaz Ihsān li Dirāsāt as-Sunnah an-Nabawiyyah. *Tārīkh as-Sunnah*. Riyadh: Markaz Ihsān li Dirāsāt as-Sunnah an-Nabawiyyah dan Dār Aṭlas al-Khaḍrā', cet. 2, 1443 H.
- Maulana, Lilik. "Periodesasi Perkembangan Studi Hadits (Dari Tradisi Lisan/Tulisan hingga Berbasis Digital)." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2016): 111–123. <https://doi.org/10.14421/esensia.v17i1.1282>.
- Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī an-Naisābūrī, Abū al-Husain. *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*. Tahkik Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syu'arāuhū, 1374 H/1955 M.

- Ngampo, Muhammad Ali. "Shahifah; Embrio Pembukuan Hadis." *Al-Fikr: Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2021): 57-67. <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/alfikr/article/view/19399>.
- Romdonny, Moch., M. Akmaluddin, dan A. Haris. "The Existence of the Hadith Genre in Islamic Literature: Analysis of the Relevance of the Concept of Sunnahs and the Book of Takhrij." *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 5, no. 1 (2024): 120-141. <https://doi.org/10.55987/njhs.v5i1.146>.
- Sibt Ibn al-Jawzī, Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Yūsuf bin Qiz Oghlī bin 'Abd Allāh. *Mir'āt al-Zamān fī Tawārīkh al-A'yān*. Tahkik dan ta'līq Muḥammad Barakāt et al. 23 jil. Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, cet. 1, 1434 H/2013 M.
- Umam, Syafichrul, FatHan Nafa, dkk "Budaya Arab Pra dan Pasca Islam." *SABANA: Jurnal Sosiologi, Antropologi, dan Budaya Nusantara* 2, no. 2 (2023): 109–119. <https://doi.org/10.55123/sabana.v2i2.1337>.
- Usman, I. "Hadis pada Masa Rasulullah dan Sahabat: Studi Kritis terhadap Pemeliharaan Hadis." *Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 4, no. 1 (2021): 47-63. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v4i1.9173>.
- Wasino, dan Endah Sri Hartatik. *Metode Penelitian Sejarah: dari Riset hingga Penulisan*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018.
- Zaenuri, Z., dan R. Munawaroh. "Historis Periodeisasi Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa (Rasulullah, Sahabat, Tabi'in)." *At-Taḥkīr* 14, no. 2 (2021): 168-177. <https://doi.org/10.32505/at.v14i2.3431>.
- Zain, Lukman. "Sejarah Hadis Pada Masa Permulaan dan Penghimpunannya." *Diya al-Aḥkār* 2, no. 1 (Juni 2014): 1-27. Diakses 13 April 2026. <https://syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/diya/article/download/564/494>.