

**MENGENAL SAHIH IBN KHUZAYMAH:  
Sistematika, Metodologi dan [O]Posisinya di Antara Kitab Sahih**

**Hilmy Firdausy**

Ali Mustafa Yaqub Centre

Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences Jakarta, Indonesia

sunanbondowoso@yahoo.com

**Abstract**

*As one of the sahih books that written in the early centuries, Sahih Ibn Khuzaymah occupies a unique position that indirectly also describes the anomaly of structure within the internal discourse of hadith. It is recognized not as a valid book and is not classified as invalid books. It is entirely due to the way of Sahih Ibn Khuzaymah's presentation of the totality of hadith studies; an unusual and uneducated way by the majority of hadith writings in the III century hijriyah. It is different from Sahih al-Bukhārī and Sahih Muslim which has become the ultimate reference to the highest authority of the validity of a narration. This paper will describe the uniqueness of the internal Sahih Ibn Khuzaymah. The uniqueness contained in the logic of preparation, systematics of writing and methodological tools that used in the analysis of matan and sanad. An early step to answer the big question why he was removed.*

**Keywords:** Hadith, Sahih Ibn Khuzaymah, dan The Sahih Book.

**Abstrak**

*Sebagai salah satu kitab sahih yang ditulis di abad awal, Sahih Ibn Khuzaymah menempati satu posisi unik yang secara tidak langsung juga menggambarkan anomalitas struktur dalam internal diskursus hadis. Ia diakui bukan sebagai kitab sahih dan juga tidak digolongkan kepada kitab-kitab tidak sahih. Seluruhnya disebabkan oleh cara penyuguhan Sahih Ibn Khuzaymah akan totalitas kajian hadis; satu cara yang tidak biasa dan belum ditradisikan oleh mayoritas penulisan kitab hadis di abad III hijriyah. Ia berbeda dengan Sahih al-Bukhārī dan Sahih Muslim yang hingga kini menjadi rujukan utama perihal otoritas tertinggi kesahihan sebuah periwayatan. Paper ini akan menggambarkan keunikan internal Sahih Ibn Khuzaymah tersebut. Keunikan yang tertuang dalam logika penyusunan, sistematika penulisan dan perangkat metodologi yang digunakan dalam analisa matan serta sanad. Sebuah langkah awal untuk menjawab pertanyaan besar mengapa Sahih Ibn Khuzaymah “disingkirkan”.*

**Kata Kunci:** Hadis, Sahih Ibn Khuzaymah, Oposisi dan Kitab Sahih.

**Pendahuluan**

Pertanyaan pertama yang patut diangkat adalah, apakah penulisan kitab hadis di abad ke III hijriyah hanya terwakili, baik secara sistematika dan metodologis, hanya pada Sahih al-Bukhārī

dan Sahih Muslim? Muhammad Mustafa Azami menyebutkan bahwa ada kepercayaan di kalangan ulama mengenai keberadaan “*al-Sahih al-Mujarrad*” yang menyimpang dan berbeda dengan bangunan metodologi *al-Sahihayn* bahkan

*al-Kutub al-Sittah*.<sup>1</sup> “*al-Sahih al-Mujarrad*” adalah sekelompok kitab; oposisi dalam hal standar metodologi dan pakem penulisan kitab hadis di abad III yang secara dominan dibentuk oleh nalar *al-Sahihayn*. Dan salah satu di antara tiga “*al-Sahih al-Mujarrad*” sekaligus pionir oposisi penulisan kitab sahih tersebut adalah *Sahih Ibn Khuzaymah*.<sup>2</sup>

Dari data sejarah di atas, pangkal perbedaan yang menjadi kunci kemunculan keragaman model dalam penulisan kitab sahih tersebut adalah ketersuguhan “totalitas” diskursus kajian hadis dalam metode dan sistematika yang digunakan. Al-Bukhārī dan Muslim misalnya, meskipun secara tematis hanya menyuguhkan daftar hadis berikut sanadnya, namun dari beberapa judul yang diberikan, kedua *Imām al-muhadithīn* ini secara tidak langsung juga memiliki perangkat ijihad yang kokoh layaknya para *fuqahā*.<sup>3</sup> Begitu juga dengan *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasāī* dan *Sunan Ibn Mājah*.<sup>4</sup>

Apa yang saya sebut “totalitas” adalah holistik atau kesatuan kajian yang menampilkan unsur kajian *sanad* dan kajian *matan* sekaligus

sebagai dua pilar kuat dalam diskursus kritik hadis. Totalitas semacam ini sudah ditunjukkan bahkan sebelum fase kodifikasi hadis dilakukan. Di abad ke II misalnya, al-Shāfi’ī secara acak membangun basis metodologi fiqih Islam dari untaian hadis-hadis sebagaimana yang tertera dalam *al-Risālah*.<sup>5</sup> Sebelum al-Shāfi’ī, Mālik dengan *al-Muwatta*’-nya memperlihatkan bahwa hadis merupakan bahan mentah yang harus dimiliki seluruh mujtahid dan *fuqahā*’ dalam melakukan proses ijihad dan *iftā*’.

Pada hakikatnya, diskursus hadis bertaruh pada dua tataran metodologis tersebut; tataran sanad yang membidik keaslian sabda (yang diwakili oleh ketentuan *ittisāl al-sanad*, *dabt al-ruwāh* dan ‘*adālah al-ruwāh*) dan tataran *matan* (yang diwakili oleh ketentuan ‘*adam al-shudhūd* dan ‘*adam al-illah*).<sup>6</sup> Lima ketentuan tersebut adalah rumusan unsur-unsur totalitas kajian seperti yang saya sebutkan sebelumnya.

Berdasarkan fakta di atas, posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* sebenarnya unik. Sebagai produk yang ditulis dalam jangka masa yang hampir sama dengan *Sahih al-Bukhārī*, *Sahih Ibn Khuzaymah* justru tidak diakui sebagai salah satu kitab sahih. Ia anomali, sebagaimana nanti yang akan saya tunjukkan, yang menggambarkan sebuah oposisi yang tentu didorong oleh faktor

<sup>1</sup>Abū Bakr Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah, *Sahih Ibn Khuzaymah*, jil. 1 (Makkah: al-Maktab al-Islāmī, 1390), 19-20.

<sup>2</sup>Karakter hadis sahih yang dijunjung oleh Ibn Khuzaymah berbeda dengan standar hadis sahih yang dibakukan oleh *al-Sahihayn*. Oleh karena itu, banyak ditemukan hadis sahih (dalam pandangan Ibn Khuzaymah) yang tidak tercantum dalam *al-Sahihayn*. Karakter atau nalar ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Hibbān ketika menulis “*al-Taqāsīm wa al-Anwā*” dan al-Hākim ketika menulis “*al-Mustadrak*”. Baca penjelasan runtutan nalar ini dalam pengantar *muhaqqiq* Shu’ayb Arnaut; ‘Alā’uddin Alī bin Balabbān al-Fārisī, *Sahih Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn al-Balabbān*, jil. 1, Shu’ayb Arnaut [tahqiq] (Bayrut: Mu’assasah al-Risālah, 1414/ 1993), 6.

<sup>3</sup>Selain menyuguhkan hadis dengan tingkat otentisitas di bawah al-Qur’an, al-Bukhārī juga merupakan seorang *mustanbit* bahkan mujtahid yang mampu mengeluarkan hukum dari hadis-hadis yang dicantumkannya. Hal ini, meskipun tidak kentara dalam *al-Sahih*, merupakan totalitas beliau sebagai *muḥaddith*. Setidaknya baca kebiasaan al-Bukhārī, termasuk kaitannya dengan *istinbat* hukum dalam: ‘Abd al-Hāq bin ‘Abd al-Wāhid al-Hāshimī, *‘Adāt al-Imām al-Bukhārī fī Sahihīhi* (Kuwayt: Maktāb al-Shu’ūn al-Fanniyyah, 1428/ 2007), 71-110.

<sup>4</sup>Untuk melihat orientasi *fiqhī* dalam kitab-kitab tersebut dan sebab-musababnya secara sekilas bisa dilihat dalam; Rifqi Muhammad Fatkhi, “Hadith dalam Hegemoni Fiqh: Membandingkan Sahih Ibn Hibban dengan Sunan Ibn Majah,” dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, no. 1 (2012).

<sup>5</sup>Secara metode, *al-Risālah* merupakan sebuah kitab pionir dalam diskursus *uṣūl al-fiqih* yang disuguhkan mengikuti metode riwayat. Tak usah diragukan lagi bahwa al-Shāfi’ī telah memperlihatkan “tabungan” hadisnya yang bahkan menandai beliau bukan hanya sebagai seorang *uṣūlī* atau *fuqahā*’, namun juga *muḥaddith*. Kapabilitas al-Shāfi’ī juga dibuktikan oleh pemahaman beliau yang mendalam terhadap *manhaj al-naqd* dalam hadis. Ini, misal, terlihat dalam perkataannya;

«ولا يستدل على أكثر صدق الحديث إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث. و ذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه.»

Beberapa bukti di atas setidaknya cukup kuat sebagai alasan untuk mengatakan bahwa secara epistemik *al-Risālah* dibangun dari kematangan al-Imam dalam diskursus ilmu Hadis dan seluk-beluk periwayatan. Muhammad bin Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Risālah* (Bayrūt: Dār al-Nafā’is, 1431/2010), 209.

<sup>6</sup>Abū Zakariyā al-Ansārī, *Fath al-Bāqī bi Sharhi Alfiyah al-Iraqī*, jil. 1, cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422/ 2002), 95-96.

pewacanaan tentunya. Namun, untuk menuju ke sana, mengenal kitab ini tentunya merupakan langkah awal yang tidak boleh ditinggalkan.

### Biografi Singkat Sang Pengarang

Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah bin al-Mughīrah bin Sālih bin Bakr al-Sulamī al-Naisābūrī.<sup>7</sup> Dalam literatur-literatur kajian hadis, beliau lebih dikenal dengan nama Ibn Khuzaymah atau Abū Bakr. Beliau adalah salah seorang *hāfiẓ* yang lahir pada bulan Shafar tahun 223 H/838 M di Naisabur; sebuah kota kecil di wilayah Khurasan yang terletak di timur laut Iran saat ini, dan wafat pada tahun 311 H di kota yang sama.<sup>8</sup>

Keinginan dan semangat belajar sudah dimiliki beliau semenjak kecil, hal itu terlihat dari keinginan Ibn Khuzaymah yang sangat besar untuk belajar kepada salah seorang ulama besar hadis bernama Ibn Qutaybah. Akan tetapi, sang ayah melarang dan menyuruh beliau mempelajari al-Qur'an terlebih dahulu. Setelah memperelajari dan mengkhatamkan al-Qur'an, Ibn Khuzaymah pun memulai perantauannya dengan pergi ke Marwa. Di kota inilah Ibn Khuzaymah bertemu dengan Muhammad bin Hishām yang nantinya menjadi perantara pertemuannya dengan Ibn Qutaybah.<sup>9</sup>

Baru di usia 17 tahun (sekitar tahun 240 H/855 M), Ibn Khuzaymah benar-benar memulai pertualangannya untuk menjelajahi lahan keilmuan.<sup>10</sup> Setidaknya ada beberapa kota yang beliau jadikan objek pertualangannya, antara lain: Irak, Sham, Mekkah, Madinah, dan Mesir.<sup>11</sup> Di kota-kota tersebut Ibn Khuzaymah mengasah

<sup>7</sup>Shamsuddin Abū 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Uthmān bin Qaymāz al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, jil. 7 (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmy, 2003), 243.

<sup>8</sup>Ibid., 243; Baca juga: Khairuddin bin Mahmūd bin Muhammad bin Ali bin Fāris az-Zarkashī ad-Dimashqī, *al-I'lam*, jil. 6 (t.tp.: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 2002), 29.

<sup>9</sup>al-Dhahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, jil. 14 (Bayrūt: Mu'assah al-Risālah, 1985/1405), 371.

<sup>10</sup>Dadi Nurhaedi, "Shahih Ibn Khuzaymah" dalam M. Alfatih Suryadilaga, ed., *Studi Kitab Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2003), 219.

<sup>11</sup>Khayruddin bin Mahmūd al-Ziriklī al-Dimashqī, 29.

dirinya sebagai seorang faqih sekaligus muhaddis handal dan teruji.

Di beberapa wilayah rantauanya, Ibn Khuzaymah banyak belajar kepada para ulama. Guru-gurunya antara lain: Ishāq bin Rahawayh, Muhammad bin Humayd [keduanya merupakan guru Ibn Khuzaymah semasa kecil], Mahmud bin Ghayalān, 'Utbah bin Abdillah al-Marwāzī, Ali bin Hujrin, Ahmad bin Māni', Bishr bin Mu'adh, Abū Kurayb, 'Abduljabbār bin al-Alā', Ahmad bin Ibrāhīm al-Dawraqī, Ishāq bin Shāhin, 'Amr bin 'Ali, Ziyād bin Ayyūb, Muhammad bin Mihrān al-Jammāl, Abū Sa'id al-Ashaj, Yūsuf bin Wadih al-Hāshimi, Muhammad bin Bashshār, Muhammad bin Muthannā, al-Husayn bin Hurays, Muhammad bin Abd al-A'lā al-san'ānī, Muhammad bin Yahya, Ahmad bin 'Abdah al-Dabbī, Naṣr bin 'Ali, Muhammad bin 'Ali, Muhammad bin Abdillah al-Makhramī, Yūnus bin Abd al-A'la, Ahmad bin 'Abdirrahman al-Wahbi, Yūsuf bin Mūsa, Muhammad bin Rāfi', Muhammad bin Yahyā al-Quta'i, Salām bin Junādah, Yahya bin Hākīm, Ismā'īl bin Bishr bin Mansūr al-Sulamī, al-Hasan bin Muhammad al-Za'farānī, Hārūn bin Ishāq al-Hamdāni dan banyak lagi.<sup>12</sup>

Di samping beraudiensi dengan belajar pada ulama, Ibn Khuzaymah juga sering bertukar posisi guru dan murid dengan ulama' hadis lainnya. Murid sekaligus gurunya yang terkenal salah satunya adalah al-Bukhāri dan Muslim. Kedua ulama tersohor ini pernah mengambil riwayat dari Ibn Khuzaymah, dan sebaliknya juga, Ibn Khuzaymah mengambil riwayat hadis dari keduanya. Beberapa murid Ibn Khuzaymah lainnya antara lain: Muhammad bin 'Abdullah bin 'Abdulhakam, Ahmad bin al-Mubāarak, Ibrāhīm bin Abī Tālib, Abū Hāmid bin al-Sharqi, Abū al-'Abbās al-Daghūlī, Abū Ali al-Husayn bin Muhammad al-Naysābūrī, Abū Hātim al-Bustī dan banyak lagi yang lainnya.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>al-Dhahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, jil. 14, 365-366.

<sup>13</sup> Ibid., 366.

Dari sekian banyak data tertulis terkait Ibn Khuzaymah, yang menjadi menarik justru adalah bahwa *Ibn Khuzaymah* terkesan menjadi anomali yang tidak banyak mendapatkan tempat untuk diapresiasi, khususnya keterlibatannya dalam dunia diskursus hadis di abad III. Hal ini dipertegas dengan adanya kontak periwayatan antara Ibn Khuzaymah dan al-Bukhāri (dan juga Muslim) yang seringkali bertukar posisi guru-murid.<sup>14</sup> Namun dari kontak periwayatan tersebut, baik al-Bukhāri ataupun Muslim tidak memasukkan hadis yang mereka riwayatkan dari Ibn Khuzaymah ke dalam kitab *Sahihnya*.<sup>15</sup> Mayoritas argumentasi yang ada adalah bahwa hadis yang diriwayatkan Ibn Khuzaymah tidak sesuai dengan kualifikasi ketat yang diterapkan oleh *al-Sahihayn* dalam meriwayatkan hadis.<sup>16</sup> Namun, lagi-lagi itu justru menjadi indikasi kuat adanya keunikan metodologis yang khas dan menyimpang dari pakem yang dibangun *al-Sahihayn*.

Menempatkan Ibn Khuzaymah ke dalam konteks lokasi tempat beliau dilahirkan akan memberikan setitik informasi terkait motif dan alasan kuat yang bergerak di belakang setiap aktivitas menulis dan berpikir yang beliau lakukan. Karena Ibn Khuzaymah tidak diposisikan sebagai individu dan corak bagi independensi pemikiran,

<sup>14</sup>Dan dalam kasus Ibn Khuzaymah, hal ini menjadi semakin biasa karena banyaknya periwayatan yang beliau sampaikan kepada guru-gurunya. Baca: Ibid., 366-367. Baca juga: Muhammad Mustafa Azami, “Ibn Khuzaymah wa *Sahihahu*”, dalam Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Naysābūrī, *Sahih Ibn Khuzaymah* (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 2003), 13.

<sup>15</sup>Ibid., 366. Baca juga: Tajuddin bin Ali bin Abd al-Kāfi al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā*, jil. 3 (t.tp.: Hajr li al-Tabā’ wa al-Nashr wa al-Tauzī’, 1413), 109.

<sup>16</sup>Ini bisa ditemukan melalui konstruk argumentasi ‘*alā shart al-Bukhāri wa Muslim*. Selain karena kitabnya, al-Bukhāri dan Muslim selama ini dipandang sebagai “syarat-syarat” absah penerimaan riwayat. Seluruh karya atau periwayatan seseorang akan ditimbang melalui syarat-syarat keabsahan hadis ini, termasuk Ibn Khuzaymah. Oleh karena itu, logika pengelompokan kitab-kitab pun hadir sebagai dampak dari keperbandingan neraca atau standar ini. Lihat misalnya konstruksi ini dalam *Alfiyah al-‘Irāqī*. Zaynuddin Abdurrahim bin al-Husayn al-‘Irāqī, *Alfiyah al-‘Irāqī fi ‘Ulūm al-Hadīth*, Māhir Yāsin, muhaqqiq (t.tp.: t.p., t.th.). Selebihnya mengenai hal ini akan dibahas nanti dalam sub sub-bab Ibn Khuzaymah sebagai oposisi.

maka Ibn Khuzaymah sekaligus akan menjadi gambaran bagaimana masyarakatnya hidup pada waktu itu, apa yang mereka hadapi dan mental semacam apa yang membangun pola kehidupan mereka. Seluruhnya akan menjawab – setidaknya setengah – pertanyaan, mengapa *Sahih Ibn Khuzaymah* ditulis.

Ditinjau dari tahun lahir dan wafatnya (223-311 H/ 837-923 M), Ibn Khuzaymah hidup pada periode permulaan abad III hingga awal abad IV. Dalam kurun usia yang cukup lama yaitu 88 tahun, Ibn Khuzaymah telah mengalami banyak corak kehidupan sosial dan politik, serta menjadi peserta aktif dalam lajur maju-mundur perkembangan peradaban Islam di beberapa dekade. Periode Ibn Khuzaymah hidup adalah salah satu periode paling emas yang pernah direngkuh Islam dalam berbagai sektor kebudayaan.

Sesuai hitungan sejarah, Ibn Khuzaymah lahir pada masa kekhalifahan Bani Abbasiyah yang dipimpin oleh Khalifah al-Mu’tasim (833-842 M). Periode ini merupakan periode pertengahan pasca masa keemasan Abbasiyah ketika dipimpin oleh Hārūn al-Rashīd (786-809 M). Bisa dikatakan kemudian jika periode ini merupakan periode kemunduran Islam dan Abbasiyah secara khusus di sektor politik dan perluasan wilayah. Meskipun tidak sepenuhnya gagal, terbukti dalam kurun waktu tersebut, hanya terjadi satu upaya serius untuk menguasai daerah di seberang Taurus yang dilakukan oleh al-Mu’tasim pada tahun 838 M.<sup>17</sup> Prestasi politik yang tidak terlalu bagus ini kemudian disusul terus menerus oleh gejolak internal kerajaan.

Dari segi teologi, periode ini merupakan periode peralihan “agama” resmi pemerintah, dari Muktazilah kepada Ash’ariyah. Sebelum al-Mutawakkil (847 M) memegang tampuk kekuasaan, aliran resmi negara adalah Muktazilah sehingga muncullah sebuah kejadian yang bernama *mihnah*. Para akademisi dan ulama dipaksa untuk mengakui bahwa al-Qur’an adalah

<sup>17</sup>Philip K. Hitti, *History of The Arab* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014), 374.

makhluk. Setelah al-Mutawakkil (848 M)] naik tahta, kepercayaan tersebut dicabut dan diganti dengan paham *ash'ariyah*.<sup>18</sup>

Sedangkan dalam konteks perkembangan diskursus hadis, Ibn Khuzaymah benar-benar hidup di masa emasnya. Periode kehidupannya adalah periode penting dalam diskursus hadis karena ia mulai dikodifikasi dan disistematisasi menjadi ilmu pengetahuan yang independen. Di periode ini lahir beberapa *master piece* dalam diskursus hadis: *Sahih al-Bukhāri* karya al-Bukhāri (810-870 M), *Sahih Muslim* karya Muslim bin al-Hajjāj (w. 875 M), *Sunan Ibn Mājah* (w. 886 M), *Sunan Abū Dāwud* (w. 888 M), *Sunan al-Tirmīdhī* (w. 892 M) dan *Sunan al-Nasāī* (w. 915 M).<sup>19</sup> Keenam kitab inilah yang di kemudian hari menjadi standar acuan bagi pengembangan kajian hadis di periode selanjutnya.<sup>20</sup>

Dari kilasan sejarah di atas, kita bisa mengambil beberapa poin: *Pertama*, meskipun mengalami kemunduran dalam hal politik, akan tetapi periode 'Abbasiyah di masa Ibn Khuzaymah tumbuh berkembang secara peradaban. *Kedua*, munculnya sekte-sekte serta pertarungan di dalamnya mengakibatkan munculnya keragaman teologis yang dianut. Kekentalan faktor teologi semacam ini dapat diterka ketika ia berhasil menyusup ke dalam kerajaan, sehingga khalifahpun merasa penting untuk melembagakan dan meresmikan satu aliran tertentu. Hadis sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an tentu mendapatkan perhatian sebagai sumber legitimasi bagi kelompok-kelompok teologi tersebut. *Ketiga*, karena hal inilah kajian

hadis mulai marak. Ancaman yang dimunculkan kondisi teologis memaksa para sarjana muslim seperti al-Bukhari dan Ibn Khuzaymah bertualang mencari dan menyeleksi hadis-hadis nabi. Sesuai tinjauan sosio-historis yang telah saya paparkan, motivasi Ibn Khuzaymah memiliki kemiripan dengan motivasi yang dimiliki al-Bukhāri, Muslim bin al-Hajjāj dan *Sahib al-Sunan* lainnya.

### Testimoni Ulama Terkait Ibn Khuzaymah

Kemudian saya akan menakar sejauhmana kapabilitas yang dimiliki oleh seorang Ibn Khuzaymah. Hal itu dapat dituju dengan mengakses dan merujuk pada kitab-kitab *rijāl al-hadīth* dan *tabaqāt* yang memuat komentar para ulama terkait dengan kualitas personal Ibn Khuzaymah. Berikut beberapa komentar ulama tentang Ibn Khuzaymah:

قال الحافظ أبو علي النيسابوري لم أر أحدا مثل ابن خزيمة.<sup>21</sup>

“Abū ‘Ali al-Naysābūrī berkata: “Saya tidak pernah melihat orang seperti Ibn Khuzaymah.”

أخبرنا أبو علي الحسن بن علي، أخبرنا عبد الله بن عمر، أخبرنا أبو الوقت، أخبرنا شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري، أخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن صالح، حدثنا أبي، حدثنا أبو حاتم بن حبان التميمي، قال ما رأيت على وجه الأرض من يحفظ صناعة السنن، ويحفظ ألفاظها الصحاح وزياتها حتى كأن السنن كلها بين عينيه إلا محمد بن إسحاق بن خزيمة فقط.<sup>22</sup>

“Abū Hātim bin Hibbān al-Tamīmī berkata: “saya tidak pernah melihat seorangpun di dunia ini yang hafal pengetahuan [hadis] sunan-sunan, berikut dengan lafad-lafadnya yang benar serta tambahan-tambahannya, seakan-akan sunan tersebut berada di antara kedua matanya kecuali Muhammad bin Ishāq

<sup>18</sup>Ibid., 542-543.

<sup>19</sup>Ibid., 495.

<sup>20</sup>Sekalipun nanti ada beberapa kajian yang mengkritik al-Maqdisi terkait pemosisian Ibn Mājah sebagai kitab keenam. Seperti misalnya penelitian yang dilakukan oleh Rifqi Muhammad Fatkhi, yang mengusulkan *Sahih Ibn Hibbān* sebagai ganti dari *Sunan Ibn Mājah* dalam posisi kitab keenam. Baca hasil penelitian yang diajukan sebagai tesis ini dalam: Rifqi Muhammad Fatkhi, “*Sahih Ibn Hibban* dalam al-Kutub al-Sittah; Sebuah Tawaran Alternatif” (Tesis PPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

<sup>21</sup>al-Dhahabī, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, 372.

<sup>22</sup>Ibid., 372.

bin Khuzaymah seorang”.

قال أبو علي الحافظ: كان ابن خزيمة يحفظ الفقهيات من حديثه كما يحفظ القارئ السورة.<sup>23</sup>  
“Abū ‘Ali berkata: “bahwasanya Ibn Khuzaymah hafal betul pemahaman akan hadisnya sebagaimana hafalnya *qāri*’ terhadap surat [al-Qur’an]”.

قال أبو الحسن الدارقطني كان ابن خزيمة إماما ثبتا معدوم النظر.<sup>24</sup>  
“Abū al-Ḥasan al-Dāruqutnī berkata: “Ibn Khuzaymah adalah seorang imam, yang *thābit*, yang tiada bandingannya.”

Dari beberapa komentar di atas, dua hal yang bisa disimpulkan adalah; 1) kualitas hafalan yang dimiliki Ibn Khuzaymah, dan 2) kemampuannya memahami kandungan hadis yang dihafalnya. Kualifikasi yang pertama menjadikan Ibn Khuzaymah masuk dalam golongan orang yang *thiqah*, yang memiliki daya ingat kuat sehingga, menurut Abū Ḥātim bin Hibbān, Ibn Khuzaymah mampu mengetahui tambahan-tambahan (*mudraj*) yang masuk ke dalam hadis-hadis yang beliau hafal. Abū Ḥātim bin Hibbān menambahkan, bahwa gambaran kekuatan hafalan Ibn Khuzaymah dalam menyerap seluruh hadis dalam sunan-sunan, layaknya beliau membaca sunan tersebut yang terletak di pangkuan dan kedua belah matanya.

Di samping itu, kualifikasi pemahaman hadis yang beliau miliki juga menjadi salah satu sebab mengapa Ibn Khuzaymah banyak mendapatkan pujian dari para ulama. Tak sekedar hafal, beliau juga paham dan mengerti maksud yang ingin disampaikan Nabi Muhammad Saw. dalam teks-teks sabdanya. Tidak sampai di situ, pemahaman hadis yang dimiliki Ibn Khuzaymah beliau dapatkan dari penjelasan guru-gurunya. Oleh karena itu, Abū ‘Ali menggunakan diksi “*yahfadh*

*al-fiqhiyyāt*” (hafal unsur-unsur fiqih atau pemahamannya) sekaligus menganalogikannya sebagaimana para *hāfiẓ* benar-benar hafal huruf al-Qur’an. Artinya, pemahaman hadis yang disampaikan Ibn Khuzaymah memiliki otoritas yang sangat kuat karena ia tersampaikan secara sanad; Ibn Khuzaymah dari gurunya, gurunya dari guru gurunya, begitu seterusnya hingga Sahabat dan Nabi Muhammad Saw. Kekuatan hafalan ini tidak hanya beliau terapkan dalam menghafal teks hadis, namun juga dalam menghafal pemahaman akan hadis tersebut dari guru-gurunya. Sistem periwayatan yang menyandar pada transisi guru-murid (sanad) juga beliau terapkan dalam metode pemahaman hadis, atau yang dikenal kini dengan kritik matan.

Dari sini satu hal yang bisa ditangkap bahwa Ibn Khuzaymah, layaknya al-Bukhārī dan Muslim, juga memiliki kualifikasi yang tidak perlu diragukan lagi sebagai seorang rawi dan muhaddis. Ibn Khuzaymah adalah seorang “*al-hāfiẓ*” dan “*al-thābit*”. Namun, karena model penulisan kitab yang beliau lakukan cukup berbeda dengan kedua imam tersebut, maka sepertinya, seolah-olah Ibn Khuzaymah bukan seorang muhaddis yang mumpuni.

### Beberapa Karya Ibn Khuzaymah

Dalam *al-I’lām*, al-Ziriklī menyebutkan bahwa lebih dari 140 puluh karya yang sudah ditulis dan dilahirkan oleh Ibn Khuzaymah. Akan tetapi, ratusan karya tersebut hilang dan hanya tersisa dua kitab yaitu: kitab *Tauhīd wa Ithbāti al-Rabb* dan *Mukhtaṣar Ṣaḥiḥ Ibn Khuzaymah*.<sup>25</sup> Sesuai dengan data yang dicantumkan dan telah diteliti oleh Muhammad Mustafa ‘Azami, berikut beberapa kitab lainnya yang merupakan karya Ibn Khuzaymah:

*Kitāb al-Ashribah, Kitāb al-Imāmah, Kitāb al-Aḥwāl, Kitāb al-Īmān, Kitāb al-Aymān wa al-Nudhur, Kitāb al-Birr wa al-Ṣalāh, Kitāb al-Buyū’, Kitāb al-Tafsīr, Kitāb al-Taubah,*

<sup>23</sup>Ibid., 372.

<sup>24</sup>Ibid., 372.

<sup>25</sup>al-Ziriklī, *al-A’lām*, jil. 6, 29.

*Kitāb al-Tawakkal, Kitāb al-Janā'iz, Kitāb al-Jihād, Kitāb al-Du'ā', Kitāb al-Da'awāt, Kitāb Dhikr Na'im al-Jannah, Kitāb Dhikr Na'im al-Ākhirah, Kitāb al-Ṣadaqāt, Kitāb al-Ṣadaqāt min Kitābihi al-Kabīr, Kitāb Sifat Nuzūl al-Qur'an, Kitāb al-Mukhtasar min Kitāb al-Ṣalāt, Kitāb al-Ṣalat al-Kabīr, Kitāb al-Ṣalāt, Kitāb al-Ṣiyam, Kitāb al-Tib wa al-Ruqā', Kitāb al-Zihār, Kitāb al-Fitan, Fadl 'Ali bin Abī Tālib, Kitāb al-Qadr, Kitāb al-Kabīr, Kitāb al-Libās, Kitāb Ma'ānī al-Qur'an, Kitāb al-Manāsik, Kitāb al-Wara', Kitāb al-Waṣāyā, Kitāb al-Qirā'ah Khalfah al-Imām.*

Namun lagi-lagi, karena ketiadaan naskah-naskah tersebut dalam bentuk fisik, para sarjanawan termasuk Muhammad Mustafa Azami masih meragukan independensi penerbitan kitab-kitab tersebut. Yang dihadapi kali ini adalah gaya seorang pengarang yang tidak biasa dalam melahirkan karya, yang kemudian menyebabkan karyanya banyak hilang dan tidak terdokumentasi dengan baik.

### **Autentifikasi Naskah *Sahih Ibn Khuzaymah***

Naskah *Sahih Ibn Khuzaymah* merupakan salah satu naskah kitab hadis yang tergolong baru dalam kancah diskursus hadis yang ada kini. Sebagai kitab hadis awal yang dikarang pada abad III, *Sahih Ibn Khuzaymah* baru benar-benar dibaca oleh khalayak umum setelah Muhammad Mustafa Azami menghabiskan waktu bertahun-tahun untuk mengedit *makhtūṭat Sahih Ibn Khuzaymah*. Oleh karena itu, perdebatan mengenai konten dan autentifikasinya masih bisa didengar hingga kini. Berikut beberapa bahasan penting yang saya kira harus diangkat dalam rangka mengenal naskah *Sahih Ibn Khuzaymah* sebelum nantinya benar-benar menyelami lautan teksnya.

Sebelumnya sudah disinggung bahwasanya karangan Ibn Khuzaymah diperkirakan mencapai 140 kitab. Akan tetapi yang sampai dan bisa diakses kini hanyalah beberapa saja, di antaranya

kitab *Sahih Ibn Khuzaymah* dan *Kitab al-Tauhid*. Akan tetapi, muncul sebuah perbincangan yang diangkat oleh Muhammad Mustafa Azami terkait dengan karya Ibn Khuzaymah. Karena menurutnya, Ibn Khuzaymah mempunyai kebiasaan unik, yaitu mempublikasikan kitab-kitab karyanya melalui karyanya yang lain. Semisal beliau mengarang kitab A, publikasi kitab ini ada di karya B. Demikian seterusnya.<sup>26</sup>

Kebiasaan unik ini menimbulkan kebingungan tersendiri di kalangan akademisi pada abad belakangan ini. Mereka kebingungan untuk menentukan, apakah kitab-kitab yang dikarang Ibn Khuzaymah dan publikasinya dalam kitabnya yang lain merupakan karya tersendiri atau memang merupakan bagian dari kitab yang lebih besar. Pertanyaan-pertanyaan ini yang diangkat oleh M.M. Azami sehingga memunculkan problem tersendiri bagi persoalan otentisitas *Sahih Ibn Khuzaymah*.

Dalam *Kitāb al-Tauhid* misalnya, di dalamnya disebutkan beberapa kitab yang masih penuh perdebatan sebagaimana di atas. Dalam penelusuran yang dilakukan oleh Muhammad Mustafa Azami, ada sekitar 35 kitab yang tercantum dalam *Kitāb al-Tauhid* tersebut, termasuk di antaranya adalah kitab-kitab [tema] yang ada dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*. Misalnya: *Kitāb al-Ṣalāh* dan *Kitāb al-Zakah*. Disamping itu juga ada *Kitāb al-Du'ā'*, *Kitāb al-Tafsīr* dan *Kitāb al-Tib wa al-Ruqā'*.<sup>27</sup>

Namun, setelah melalui beberapa kajian, akhirnya Muhammad Mustafa Azami mengambil posisi dengan berpendapat bahwasanya di atas puluhan kitab tersebut, ada di antaranya yang berupa kitab tersendiri (*mustaqil*), ada juga yang merupakan bagian dari kitab yang lebih besar.<sup>28</sup> Bagaimana dengan *Sahih Ibn Khuzaymah*?

Dalam *Kitab al-Tauhid*, Ibn Khuzaymah seringkali menyebutkan sebuah kitab yang bernama *al-Musnad al-Kabīr* atau *al-Kabīr*

<sup>26</sup>Muhammad Mustafa Azami, "18.

<sup>27</sup>Ibid., 16-18.

<sup>28</sup>Ibid., 19.

saja. Dalam *Sahih Ibn Khuzaymah* beliau juga sering mengutip nama kitab ini. Yang menjadi pertanyaan, apa hubungan yang terjadi antara *al-Musnad al-Kabir* dan *Sahih Ibn Khuzaymah*? Apakah keduanya berkaitan atautkah memang merupakan karya tersendiri yang berbeda antara satu dan lainnya? Jawabannya adalah *tafsil*.

Pertama, *Sahih Ibn Khuzaymah* merupakan ringkasan dari kitab *al-Musnad al-Kabir*. Karena memang sebagian dari hadis-hadis yang dicantumkan berisikan indikasi bahwa hadis tersebut sudah dimuat dalam *al-Musnad al-Kabir*. Akan tetapi, adakalanya hadis-hadis yang beliau riwayatkan disandarkan kepada *Sahih Ibn Khuzaymah*, bukan *al-Musnad al-Kabir*. Ini membuktikan bahwa hadis tersebut tidak terakomodir dalam *al-Musnad al-Kabir*. Dari problem ini muncul jawaban kedua yaitu memang benar *Sahih Ibn Khuzaymah* merupakan ringkasan dari *al-Musnad al-Kabir*, akan tetapi, *al-Musnad al-Kabir* sendiri merupakan sebuah kitab yang belum sempurna. Sehingga kadangkala Ibn Khuzaymah meletakkan hadis tersebut dalam *Sahihnya*.<sup>29</sup>

### Karakteristik Umum *Sahih Ibn Khuzaymah*

Secara umum, banyak sekali model penyusunan kitab yang dikenal dalam ilmu hadis. Misalnya model kitab *jami'* yang memuat seluruh pembahasan dalam Islam, baik itu menyangkut hal 'ibadah, mu'amalah, munakahah sampai makanan, minuman, dan perilaku umum umat Islam. Selain itu dikenal juga kitab *sunan*, yaitu kitab hadis yang pola penyusunannya dimulai dan mengikuti alur bahasan fiqih. Seperti kitab *Sunan Abū Dāwūd*, *Sunan al-Tirmidhī* dan lainnya. Ada juga model kitab *al-mustakhrajāt 'alā al-jawāmi'*, kitab *al-mustadrakāt*, kitab *al-zawā'id*, kitab *al-muṣannaf*, *al-muwāta'āt*, *al-targhīb wa al-tarhīb*, dan lain sebagainya.<sup>30</sup>

<sup>29</sup>Ibid., 23.

<sup>30</sup>Baca selengkapnya terkait jenis-jenis kitab hadis dalam: Mahmūd Tahhān, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 1996), 95-127.

Sedangkan kitab "sahih" adalah jenis kitab – terlepas dari isi dan sistematika penyusunannya yang berbeda-beda – yang oleh penulisnya dipastikan mengakomodir hadis-hadis sahih. *Sahih Ibn Khuzaymah*, kalau dilihat dari kacamata sistematika penyusunannya, tergolong dalam kitab-kitab sunan. Penyusunan dan isinya adalah hadis-hadis fiqih. Namun, beliau termasuk salah satu penulis yang memastikan (*iltazama sāhibuhu*) hadis-hadis yang tercantum dalam kitabnya adalah hadis sahih, termasuk juga *Sahih Ibn Hibbān*.

Dalam bagian ini karakteristik umum yang dimaksud adalah sistematika penyusunan dan metode penulisan hadis yang digunakan oleh Ibn Khuzaymah. Karakteristik semacam ini bisa dijumpai langsung oleh pembaca ketika membuka lembaran-lembaran *Sahih Ibn Khuzaymah*. Dibandingkan beberapa kitab *al-Sahih* yang ditulis di abad III, sistematika dan pola penulisan *Sahih Ibn Khuzaymah* cukup berbeda dan terlihat lebih sistematis. Berikut karakteristik umum yang membedakan Ibn Khuzaymah dengan kitab *Sahih* madzhab *al-Kutub al-Sittah*.

### Sistematika Penyusunan

*Sahih Ibn Khuzaymah* tidak mengikuti sistematika penyusunan sebagaimana yang dilakukan oleh al-Bukhārī dan Muslim yang menggunakan sistematika non-fiqih. Yakni sistematika penyusunan yang biasanya diawali dengan *bāb bad'i al-wahyi* dan *kitāb al-īmān*.<sup>31</sup> Akan tetapi, Ibn Khuzaymah dalam *Sahihnya* menggunakan sistematika yang lumrah digunakan dalam kitab sunan, yaitu sistematika penyusunan yang berdasar pada bab-bab fiqih.<sup>32</sup>

<sup>31</sup>Lihat: Muhammad bin 'Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhārī al-Jū'fi, *Sahih al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009/ 1430) dan Abū al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qushayrī al-Naysāburī *Sahih Muslim*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008/1429).

<sup>32</sup>Lihat misalnya: Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash'ash al-Sijistāni, *Sunan Abī Dāwūd* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010/1431) dan Abū Abdīrrahman Ahmad bin Shu'ayb bin Alī al-Khurasāny al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010/1431) serta dua kitab sunan lainnya; *Sunan al-Tirmidhī* dan *Sunan Ibn Mājah*.



Ibn Khuzaymah memulai pembahasannya dengan menulis *Kitāb al-Wuḍu'*, *Kitāb al-Salah*, *Kitāb al-Imāmah*, *Kitāb al-Jum'ah*, *Kitāb al-Siyām*, *Kitāb al-Zakah*, dan *Kitāb al-Manāsik*. Itulah tema-tema besar yang diangkat oleh Ibn Khuzaymah dalam *Sahihnya*.

Selain adanya klasifikasi tema kitab, Ibn Khuzaymah juga mengaplikasikannya sub-sub tema sebagai topik inti sebuah pembahasan. Jadi dalam pembahasan sebuah “kitab” dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*, kita tidak hanya akan mendapatkan bab-bab, akan tetapi ada klasifikasi yang lebih besar yang beliau namakan “*jummā' al-abwāb*”. Seperti contoh:

جماع أبواب الأحداث الموجبة للوضوء.<sup>33</sup>  
 جماع أبواب الأداب المحتاج إليها في إتيان الغائط  
 والبول.<sup>34</sup>  
 جماع أبواب الوضوء وسننه.<sup>35</sup>  
 جماع أبواب التيمم.<sup>36</sup>

Jadi kesimpulannya, ada 3 langkah klasifikasi yang digunakan Ibn Khuzaymah dalam sistematika penyusunan pembahasan *Sahihnya*. Yang pertama adalah “*kitāb*”, yang kedua “*jummā' al-abwāb*”, dan yang terakhir adalah “*bāb*”.

## Metode Penulisan

Metode penulisan yang digunakan dalam *Sahih Ibn Khuzaymah* adalah *imlā'*.<sup>37</sup> Hal ini, menurut

<sup>33</sup>Abū Bakr Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Sulamī al-Naisābūrī, *Sahih Ibn Khuzaymah*, jil. 1 (Bayrūt: al-Maktabah al-Islāmī, 2003 M/ 1424H), 53.

<sup>34</sup>Ibn Khuzaymah, *Sahih Ibn Khuzaymah*, jil. 1, 71.

<sup>35</sup>Ibid., 111.

<sup>36</sup>Ibid., 164.

<sup>37</sup>*Imlā'* secara bahasa bermakna *talqīn* atau mendikte. Lihat: *al-Mu'jam al-Wasīl* (Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2011), 918. Dalam istilah ilmu hadis, praktik *imlā'* dinamakan dengan *tariqah al-tahammul wa al-adā'* [proses penerimaan dan penyampaian]. Akan tetapi, metode *imlā'* tidak akan kita temukan dalam beberapa kitab *mustalah al-hadīth*. Misalnya dalam *Taysīr Mustalah al-Hadīth* karya Mahmūd Tahhān dan *Usūl al-Hadīth* karya Muhammad 'Ajjāj al-Khātīb bahkan dalam *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh Taqrīb al-Nawāwī*. Namun, pemahaman tentang metode *imlā'*, kalau mau disamakan, serupa dengan metode *i'lām*. Yaitu sebuah metode di mana sang guru memberitahu [dalam pengertian umum] kepada muridnya tentang sebuah

Muhammad Mustafa Azami, dapat dilihat dari seringnya Ibn Khuzaymah menggunakan lafadz “*amlaytu*” dalam *Kitāb at-Tauhīd* [kitab babon atau induk dari kitab *Sahih Ibn Khuzaymah*]. Seperti contoh-contoh berikut:<sup>38</sup>

ويقول في الصفحة 97 «قد أملت خبر ابن عباس  
 بتمامه في كتاب التوكل»  
 ويقول في الصفحة 71 «قد أملت هذا الباب في  
 كتاب ذكر نعيم الجنة»  
 ويقول في الصفحة 227 «قد أملت طرق هذا الخبر  
 في كتاب المختصر»

Dalam kitab *Sahihnya* Ibn Khuzaymah juga menggunakan istilah tersebut untuk menjelaskan proses periwayatan sebuah hadis. Misalnya:

(4) باب ذكر إجتماع ملائكة الليل وملائكة النهار  
 في صلاة الفجر  
 1474 أنا أبو طاهر نا أبو بكر نا على بن حجر  
 السعدي بخبر غريب غريب نا علي بن مسهر عن  
 الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة وأبي سعيد عن  
 النبي ﷺ في قوله إن قرءان الفجر كان مشهودا  
 (الإسراء: 78) قال تشهد ملائكة الليل وملائكة  
 النهار مجتمعا فيها.

قال أبو بكر أملت في أول كتاب الصلاة ذكر  
 إجتماع ملائكة الليل وملائكة النهار في صلاة الفجر

hadis atau kitab yang diriwayatkan oleh dirinya. Dalam hal ini, saya condong untuk mempersepsikan dan menyamakan metode *imlā'* dengan metode *i'lām* tersebut. Karena mendikte termasuk dari proses memberitahu [*i'lām*] yang dilakukan guru kepada muridnya. Metode ini adalah lawan dari metode *qirā'at 'alā shaykh*. Baca: Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh Taqrīb al-Nawāwī* (Mesir: Dār al-Hadīth, 2010/1431), 345-347; Dr. Muhammad 'Ajjāj al-Khātīb, *Usūl al-Hadīth 'Ulūmuhu wa Mustalahuhu* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2009/1430), 156-157; Dr. Mahmūd Tahhān, *Taysīr Mustalah al-Hadīth* (Jeddah: al-Haramayn, t.th.), 164.

<sup>38</sup>Semua contoh ini saya adopsi dari pengantar *muhaqqiq* Dr. Muhammad Mustafa 'Azami, karena memang saya belum menemukan kitab asli “*al-Tauhid*” karya Ibn Khuzaymah yang di dalamnya beliau menggunakan istilah *imlā'* tersebut. Lihat: Muhammad Mustafa Azami, “*Ibn Khuzaymah wa Sahihahu*”, h. 23-24.

## Gaya Kritik Hadis *Sahih Ibn Khuzaymah*

Selain itu, di balik sistematika penyusunan dan metode penulisan yang digunakan, *Sahih Ibn Khuzaymah* juga memiliki gaya kritik hadis yang khas dan beragam. Sebagai bagian dari tradisi diskursus hadis abad III yang selalu mempertautkan kesatuan kajian sanad-matan, kritik hadis yang disuguhkan Ibn Khuzaymah juga menyentuh dua aspek penting dalam diskursus hadis tersebut. Berikut beberapa model atau gaya kritik yang tergambar dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*, yang saya peras dari pernyataan Ibn Khuzaymah sendiri atau dari beberapa sampel hadis plus sharahnya.

### 1. Kritik Sanad *Sahih Ibn Khuzaymah*

Di atas sedikit telah saya singgung tentang asumsi bahwa *Sahih Ibn Khuzaymah* memiliki aturan-aturan periwayatan yang berbeda dibandingkan dengan imam hadis lainnya. Hal ini diperkuat dengan adanya beberapa indikasi yang ditemukan secara tekstual dalam kitab *Sahih Ibn Khuzaymah* sendiri. Misalnya, terkait dengan kriteria penerimaan hadis yang disyaratkan oleh Ibn Khuzaymah sendiri. Beliau berkata dalam setiap awal pembukaan sebuah bab:

مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي بنقل العدل عن العدل موصولا إليه من غير قطع في أثناء الإسناد ولا جرح في ناقلتي الأخبار التي تذكرها بمشيئة الله.<sup>40</sup>

Syarat pertama yang dikemukakan Ibn Khuzaymah dalam penerimaan sebuah riwayat adalah bersambungannya periwayatan dari seorang rawi adil kepada rawi adil tanpa adanya keterputusan periwayatan di tengah rangkai sanad. Syarat kedua adalah terujinya kredibilitas para perawi hadis yang ditandai dengan ketiadaan

*jarh* pada diri rawi tersebut. Sekilas, dua syarat ini merupakan syarat umum yang digunakan para Imam hadis untuk menyeleksi dan menerima periwayatan hadis. Akan tetapi sebagaimana yang akan saya tunjukkan, terdapat ciri khas yang akan membedakan antara *Sahih Ibn Khuzaymah* dan kitab-kitab lainnya.

Pada syarat pertama Ibn Khuzaymah, sebagaimana Imam hadis lainnya, mensyaratkan adanya 2 unsur utama: 1) kredibilitas seorang rawi, dan 2) *ittisāl al-sanad*. Tapi yang menarik adalah Ibn Khuzaymah hanya menggunakan istilah *al-‘adl*, yang notabene hanya mengandung satu sisi untuk seorang rawi dikatakan *thiqah*. Beliau tidak memasukkan istilah *al-dabt* yang digunakan mayoritas ulama hadis sebagai sisi kedua yang juga harus dimiliki seorang rawi. Dengan ketimpangan metodologi ini tentu hadis-hadis yang dipilih oleh Ibn Khuzaymah tergolong hadis yang tidak sahih bagi wacana hadis dominan masa itu.<sup>41</sup>

Hal ini kemudian diperkuat dengan adanya syarat kedua tentang *jarh wa al-ta’dīl*. Memang, pada sisi ini secara tersirat Ibn Khuzaymah juga mengangkat problem *dabt* sebagai unsur yang harus dipenuhi. Karena dalam diskursus *jarh wa al-ta’dīl* yang dibahas bukan hanya permasalahan *al-‘adl*, tapi juga *al-dabt*. Dengan begitu, syarat kedua tersebut mengandaskan asumsi yang muncul ketika melihat syarat pertama bahwa Ibn Khuzaymah tidak memperhitungkan sisi *al-dabt*. Syarat ini sekaligus memperkokoh asumsi bahwa Ibn Khuzaymah hanya tidak memberikan perhatian penuh pada sisi *al-dhabt* tersebut.

Mengapa demikian? Karena sekali lagi, Ibn Khuzaymah kurang memberikan perhatian pada aspek otentisitas sebuah hadis. Kecenderungan pewacanaan yang muncul pada saat itu memberikan satu kesan bahwa wilayah kajian ini

<sup>39</sup> Ibn Khuzaymah, *Sahih Ibn Khuzaymah*, jil. 1, h. 715.

<sup>40</sup>Ibid., 30.

<sup>41</sup>Wacana dominan yang berkembang seputar pensyaratan hadis sahih mengatur bahwa setidaknya ada 5 syarat yang harus dipenuhi sebuah hadis sahih, yaitu: 1) *ittisāl al-sanad*, 2) *‘adl al-ruwah*, 3) *dabt al-ruwah*, 4) *‘adam al-shudhūd*, dan 5) *‘adam al-illah*. Baca: Mahmūd Tāhhān, *Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth*, 13.

sudah matang dan cukup berkembang. Munculnya al-Bukhārī, Muslim dan beberapa *ṣāhib al-sunan* menjadi bukti dan turut memberikan motivasi pada Ibn Khuzaymah untuk membabat wilayah yang selama ini dilupakan. Wilayah otoritas adalah satu wilayah kajian krusial yang tidak bisa dibabat hanya dengan fokus pada alur periwiyatan.

Dua makna *thiqah* mengindikasikan bahwa sebuah hadis tidak hanya berada dalam tataran periwiyatan, tapi juga bagaimana hadis tersebut terpahami dan terlaksana dengan tepat. Oleh karena itu, selain harus memiliki kecerdasan dan kekuatan hafalan, seorang rawi juga harus memiliki kebijaksanaan. Dalam pandangan saya, kekuatan hafalan menjadi unsur penting dalam masalah otentisitas. Sehingga dengan kekuatannya itu seorang rawi mampu menyampaikan hadis sebagaimana adanya, tanpa penambahan dan tanpa pengurangan. Tidak sampai di sana, kebijaksanaan juga diperlukan. Karena itulah sisi *al-‘adl* juga menjadi unsur penentu. Terbukti dalam kajian hadis, *ziyādah al-thiqah*<sup>42</sup> diperbolehkan dan tidak mengurangi kesahihan sebuah hadis. Padahal *ziyādah* tersebut bertentangan dengan kandungan konsep *al-dabt* yang meniscayakan keutuhan.

Pada akhirnya kita bisa menilai bahwa kritik matan yang dibangun dan ditawarkan oleh Ibn Khuzaymah selaras dengan kecenderungan beliau pada kajian matan. Kurangnya perhatian beliau pada unsur kedhabitan rawi bukan menunjukkan kelemahan beliau pada wilayah kajian ini, tapi semata demi kepentingan metodologis yang akan beliau gunakan dalam kajian matan. Sebuah wilayah kajian yang dilupakan karena konteks zaman yang memang memaksa para sarjana hadis lebih memusatkan perhatian pada sanad.

<sup>42</sup>*Ziyādah al-thiqah* merupakan tambahan yang diberikan seorang rawi dalam hadis yang dia riwayatkan. Tambahan tersebut bisa berfungsi sebagai penjelasan ataupun sekedar catatan tentang hadis karena seorang rawi khawatir para pembaca akan salah mengartikan sebuah lafadz hadis.

## 2. Kritik Matan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*

Kritik matan dilakukan untuk melahirkan satu pola pemahaman yang benar dan komprehensif atas teks hadis yang dibaca. Selain menunjukkan konsistensi dalam hal kritik sanad, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* juga turut menampilkan model kajian matan yang apik sebagai langkah awal untuk menginjak ranah kajian pemahaman hadis. Perhatian pada sisi pemahaman hadis tersebut bisa langsung pembaca tangkap dalam lembaran-lembaran *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Tidak seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Saḥīḥ Muslim*, pembaca tidak akan kesulitan mencari cara dan metode pemahaman atau kajian matan yang digunakan *ṣāhib al-kitāb*. Seluruhnya tertera langsung pada judul-judul sub bab terkait hadis yang disuguhkan. Maka tak heran jika cara penulisan judul sub bab dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* tidak lumrah. Redaksinya panjang, bahkan terkadang hampir menghabiskan satu halaman.

Dalam mengkaji matan hadis, Ibn Khuzaymah melakukan beberapa langkah metodis untuk mengurai dan memberikan pemahaman yang tepat terhadap sebuah hadis. Langkah pertama yang beliau gunakan adalah strategi intertekstualitas antara hadis-hadis yang ada dan setema.<sup>43</sup> Setema dalam artian hadis tersebut memiliki relasi *shāhid* dan *mutābi’*, atau yang secara redaksional berbeda namun mengandung substansi pemaknaan yang sama. Hal ini bisa kita lihat dalam *Ṣaḥīḥnya*, Ibn Khuzaymah sering mencantumkan kalimat-kalimat berikut:

هذا لفظ حديث ابن علي<sup>44</sup>  
هذا لفظ حديث يحيى بن سعيد<sup>45</sup>

<sup>43</sup>Oleh Mahmūd Ṭahhān dalam karyanya *Usūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*, metode ini dinamakan dengan *ahadis al-bab*. Metode ini diadopsi dan sering dipakai oleh az-Zaila’i dalam kitabnya *Naṣb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah*. Baca: Mahmūd Ṭahhān, *Usūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*, 17-21. Metode ini bertujuan untuk mengumpulkan dan mengakomodir hadis-hadis yang memiliki satu tema walaupun mempunyai perbedaan bunyi redaksi. Tujuannya antara lain menentukan kesahihan substansi hadis yang dianggap *la asla lahu* dan menentukan arah pemaknaan hadis-hadis yang dianggap rancu [catatan HF].

<sup>44</sup>Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, jil. 1, 49.

<sup>45</sup>*Ibid.*, 46.

Berikut contoh satu hadis yang dikritik secara redaksional oleh Ibn Khuzaymah:

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال إتقوا اللعنتين أو اللعاعين قيل وما هما قال الذي يتخلى في طريق الناس أو ظلهم.<sup>46</sup>

Terkait hadis ini Ibn Khuzaymah menjelaskan:

قال أبو بكر وإنما استدلت على أن النبي ﷺ أراد بقوله أو ظلهم الظل الذي يستظلون به إذا جلسوا مجالسهم بخبر عبد الله ابن جعفر أن النبي ﷺ كان أحب ما استتر به في حاجته هدفاً أو حائش نخل إذ الهدف هو الحائط والحائش من النخل النخلات المجتمعات وإنما سمي البستان حائشا لكثرة أشجاره ولا يكاد الهدف يكون إلا وله ظل إلا وقت استواء الشمس فأما الحائش من النخل فلا يكون وقت من الأوقات بالنهار إلا ولها ظل والنبي ﷺ قد كان يستحب أن يستتر الإنسان في الغائط بالهدف والحائش وإن كان لهما ظل.<sup>47</sup>

Untuk kasus hadis buang air di atas, pertama Ibn Khuzaymah menggunakan pendekatan bahasa. Beliau, misalnya menjelaskan tentang makna “*al-dhil*” sebagai naungan yang mereka tempati ketika hadir di majlis-majlis. Pendekatan ini semakin dipertajam setelah Ibn Khuzaymah juga menghadirkan sebuah hadis riwayat Abdullah bin Ja’far bahwa Nabi suka menutupi diri ketika membuang hajat dengan *al-hadaf* dan *hā’ish nakhl*. Dua kata ini dijelaskan lagi oleh Ibn Khuzaymah secara bahasa. *Al-hadaf* berarti tembok, sedangkan *hā’ish nakhl* adalah sederet pepohonan kurma yang seakan-akan membentuk sebuah tembok.

Secara tekstual, dua hadis ini bertentangan. Hadis di atas Nabi melarang bahkan melaknat orang yang buang air di tempat bernaungnya manusia. Akan tetapi Nabi sendiri suka menutupi diri ketika membuang hajat dengan tembok dan

deretan pohon kurma, yang notabene mempunyai bayangan untuk bernaung juga. Oleh karena pertentangan inilah, Ibn Khuzaymah menekankan pemahaman bahwa yang dimaksud dengan larangan di atas bukan pada semua benda yang mempunyai kemungkinan berupa bayangan. Karena memang, menurut Ibn Khuzaymah, semua benda setelah tergelincirnya matahari pasti melahirkan bayangan. Yang dimaksud adalah bayangan yang memang menjadi tempat bernaung orang-orang Muslim saat itu. Baik yang mereka gunakan ketika menghadiri majlis, ataupun ketika melakukan kegiatan sehari-hari. Inilah maksud kata *al-dhil* dalam hadis tersebut.

Pada tataran ini, Ibn Khuzaymah sebenarnya meletakkan sebuah metode baru dalam tradisi kritik matan hadis yang baru dikenal di abad-abad setelahnya, yaitu urgensi dan signifikansi *ahādith al-bāb* dalam kajian *fiqh al-hadīth*. Penggunaan hadis-hadis se-tema yang memiliki perbedaan dalam redaksi dan maksud awalnya dikenal belakang sebagai metode kritik matan ala *fuqahā’*. Berbeda halnya dengan muhaddis yang hanya mencukupkan diri untuk menelusuri hingga batas *shāhid* dan *tābi*’nya saja. Bahkan, bukan hanya melacak hadis yang se-tema, tapi juga melacak apakah hadis tersebut memiliki hadis yang bertentangan (*ahādith al-khusūm*) atau tidak. Adanya hadis bertentangan merupakan modal utama untuk semakin mempertegas arah pemaknaan sebuah hadis.

Selain menggunakan dua pendekatan sebagaimana yang saya paparkan di atas, Ibn Khuzaymah juga menjelaskan *gharīb al-hādith* sebagai sebuah cabang kajian dalam ilmu matan. Misalnya ketika Ibn Khuzaymah menjelaskan tentang lafad *al-makūk* dalam sebuah hadis Nabi.<sup>48</sup>

Pada dasarnya, apa yang dilakukan oleh Ibn Khuzaymah merupakan langkah untuk mengarahkan dan membentuk pemahaman masyarakat dalam hadis-hadi Nabi. Sebagaimana

<sup>46</sup>Ibid., 77.

<sup>47</sup>Ibid., 77.

<sup>48</sup>Ibid., 100.

yang telah saya jelaskan sebelumnya, signifikansi kitab ini berada pada wilayah yang masih rimba. Ibn Khuzaymah lahir di sebuah periode keemasan kajian hadis, khususnya secara riwayah. Kejayaan ini tidak selalu membawa dampak positif, adakalanya juga membawa dampak negatif. Semakin gencar kajian-kajian sanad dilakukan, semakin jauh pula pemahaman masyarakat terhadap hadis-hadis yang ada. Ibn Khuzaymah dan *Sahihnya* lahir untuk mengisi kekosongan itu.

Dinamika kehidupan ini bisa dilihat misalnya dari banyaknya Ibn Khuzaymah menggunakan kata-kata *man za'ama*. Kata-kata ini, secara simbolik menandakan satu periode di mana hadis banyak diperdugakan maknanya. Tanpa ada arahan dari para ulama hadis yang memang terlalu fokus pada kajian sanad. Seperti dalam bab 23 tentang menyentuh kemaluan. Beliau menulis judul sub-bab hadisnya seperti ini:

باب ذكر الدليل على أن اللمس قد يكون باليد،  
ضد من زعم أن اللمس لا يكون إلا بجماع بالفرج  
في الفرج.<sup>49</sup>

### Logika Pencantuman Hadis dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*

Sesuai dengan naskah makhtutat yang ditahqiq oleh Muhammad Mustafa Azami, jumlah keseluruhan hadis yang tercantum dalam *Sahih Ibn Khuzaymah* adalah 3079 hadis. Hadis-hadis ini tersusun secara sistematis – sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya – dalam skema penyusunan kitab, tema besar, dan sub-tema. Seluruh hadisnya adalah hadis hukum yang hanya membahas persoalan-persoalan ibadah saja, seperti bersuci, shalat, puasa, zakat, dan haji. Sedangkan tema-tema lainnya seperti mu'amalah dan munakahah, tidak menjadi materi pembahasan dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*. Ini salah satu yang menjadi titik perbedaan antara

*Sahih Ibn Khuzaymah* dan *Sahih al-Bukhārī*.

Meskipun tidak mencantumkan hadis sebanyak *Sahih al-Bukhārī* (yang mencantumkan sekitar 7564 hadis, dan beberapa di antaranya terjadi pengulangan), *Sahih Ibn Khuzaymah* tetap memakan banyak halaman karena suguhan-suguhan penjelasan fiqhi yang cukup panjang atas hadis-hadis yang ada, baik yang disuguhkan di awal sebagai judul bab ataupun yang disuguhkan setelah penyantunan hadis dengan indikator “*qāla Abū Bakr*”. Hal ini tidak terdapat dalam *Sahih al-Bukhārī* yang memang terlihat ramping atau bahkan cenderung tidak berusaha menjelaskan isi hadis yang dicantumkan secara kompeherensif.

*Sahih Ibn Khuzaymah* dimulai dengan pembahasan tentang bersuci atau taharah. Pembahasan ini diberi judul “*Kitāb al-Wuḍu*”, meskipun di dalamnya nanti berisi beberapa regulasi yang sebenarnya keluar dari pembahasan wudu’ itu sendiri, namun masih dalam payung pembahasan tentang tata-cara dan metode bersuci. Kitab ini terdiri dari 11 *jummā’ al-abwāb* yang menjadi sub-tema besar bab-bab kecil yang ada setelahnya. Dalam *Kitāb al-Wuḍu*, Ibn Khuzaymah mencantumkan 300 hadis yang terbagi dalam 250-an bab-bab kecil.

Selanjutnya adalah pembahasan tentang shalat. Materi bahasan ini terbagi dalam 3 kitab; *Kitāb al-Salāh*, *Kitāb al-Imāmah fī al-Salāh* dan *Kitāb al-Jum’ah*. Dalam *Kitāb al-Salāh*, Ibn Khuzaymah membagi lagi hadis-hadisnya ke dalam 27 *jummā’ al-abwāb*; termasuk di dalamnya juga ada pembahasan mengenai keutamaan masjid, membangun, dan tata-laku yang dikerjakan dalam masjid. Dalam kitab ini Ibn Khuzaymah juga mencantumkan beberapa macam shalat, seperti shalat *khauf*, shalat *istisqā’*, shalat *kusūf*, dan seterusnya. Sedangkan dalam *Kitāb al-Imāmah fī al-Salāh*, Ibn Khuzaymah membaginya lagi ke dalam 3 *jummā’ al-abwāb*. Untuk yang terakhir, Ibn Khuzaymah membaginya ke dalam 6 *jummā’ al-abwāb*.

Tidak jelas mengapa pembahasan shalat ini Ibn Khuzaymah bagi ke dalam 3 kitab besar yang

<sup>49</sup>Ibid., 61.

telah saya sebutkan. Tentu ada faktor eksternal yang mendorong Ibn Khuzaymah, baik secara sadar maupun tidak, untuk melakukan spesifikasi pembahasan tersebut dalam skema bahasan yang *mustaqil*. Entah apakah itu faktor ideologis, sosio-antropologis, politik, dan lain sebagainya.

Bahasan selanjutnya yang tercantum dalam *Sahih Ibn Khuzaymah* adalah bahasan mengenai

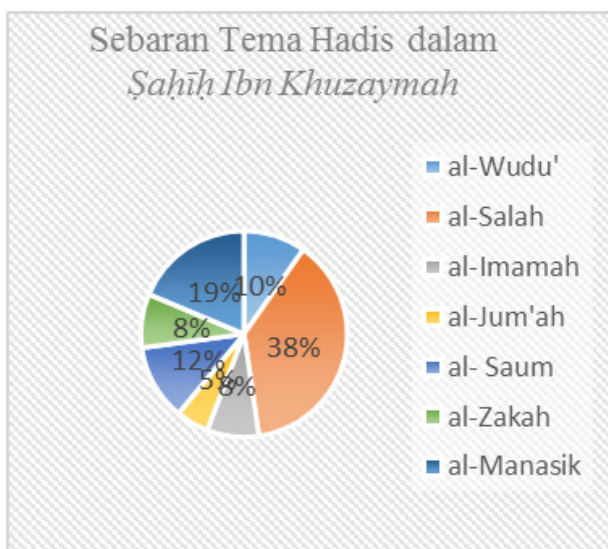
regulasi puasa, zakat, dan haji. Masing-masing terwakili oleh satu judul kitab sama persis dengan bahasan yang hendak dibicarakan. *Kitāb al-Saum* berisi 11 *jummā' al-abwāb*; *Kitāb al-Zakah* berisi 9 *jummā' al-abwāb*; dan *Kitāb al-Manāsik* berisi 2 *jummā' al-abwāb*. Berikut tabel ringkasan isi berikut skema bahasan dan penyusunan materi dalam *Sahih Ibn Khuzaymah*.

Tema	Bahasan	Kitab	<i>Jummā' al-Abwāb</i>
Ibadah	Bersuci	<i>Al-Wuḍu'</i>	<i>al-Aḥdāth al-Mujībah li al-Wuḍu'</i> ; <i>al-Af'āl al-Liwātī lā Tūjib al-Wuḍu'</i> ; <i>al-Adāb al-Muḥtaj ilayha fī Ityāni al-Ghā'it wa al-Baul</i> ; <i>al-Istinjā' bi al-Aḥjār</i> ; <i>al-Istinjā' bi al-Mā'</i> ; <i>al-Awāni</i> ; <i>Sunan al-Siwak wa Fadā'ilihi</i> ; <i>al-Wuḍu' wa Sunanihi</i> ; <i>al-Mash' alā al-Khuffayni</i> ; <i>Fudūl al-Taḥīr</i> ; <i>Ghusli al-Janābah</i> ; <i>Ghusli al-Taḥīr</i> ; <i>al-Tayammum</i> ; <i>Taḥīr al-Thiyāb</i> .
	Shalat	<i>Al-Salāh</i>	<i>Al-Adhān wa al-Iqāmah</i> ; <i>al-Libās fī al-Salāh</i> ; <i>al-Mawāḍi' allati Tajūzu al-Salāh 'alayha wa allati lā Tajūz</i> ; <i>Sitrah al-Muṣallī</i> ; <i>al-Kalām al-Mubāḥ fī al-Salāh</i> ; <i>al-Af'āl al-Mubāḥah fī al-Salāh</i> ; <i>al-Af'āl al-Makrūhah fī al-Salāh</i> ; <i>al-Farīdah fī al-Safar</i> ; <i>al-Farīdah 'inda al-'Illah Taḥduth</i> ; <i>al-Salāh 'ala al-Bisath</i> ; <i>al-Sahw fī al-Salāh</i> ; <i>Dhikri al-Witr wa Ma fīhi min al-Sunan</i> ; <i>al-Rak'atain Qabla al-Fajr wa Ma Fihima min al-Sunan</i> ; <i>Salāh al-Taṭawwu' bi al-Layl</i> ; <i>Salāh al-Taṭawwu' Qabla al-Maktūbah wa Ba'daha</i> ; <i>al-Taṭawwu' Ghaira Mā Taqaddam</i> ; <i>al-Duhā</i> ; <i>Salāh al-Taṭawwu' Qā'idan</i> ; <i>Salāh al-Taṭawwu' fī al-Safar</i> ; <i>Salāh al-Taṭawwu' fī al-Safar 'alā al-Dawāb</i> ; <i>al-Awqāt allati Yanhā 'an al-Taṭawwu' Fihinna</i> ; <i>Fadā'il al-Masājid wa Binā'ihā wa Ta'zīmihā</i> ; <i>al-Af'āl al-Mubāḥah fī al-Masjid Ghaira al-Salāh</i> ; <i>Salāh al-Khauf</i> ; <i>Salāh al-Kusūf</i> ; <i>Salāh al-Istisqā'</i> ; <i>Salāh al-'Idayni</i> .
		<i>Al-Imamāh fī al-Salāh</i>	<i>Qiyām al-Ma'mūmīn Khalfa al-Imām</i> ; <i>al-'Udhr alladhi Yajūzu fīhi Tarku Ityān al-Jamā'ah</i> ; <i>Salāh al-Nisā' fī al-Jamā'ah</i> .
		<i>Al-Jum'ah</i>	<i>Fadl al-Jum'ah</i> ; <i>al-Ghusl li al-Jum'ah</i> ; <i>al-Tīb wa al-Tasawwuk wa al-Libās li al-Jum'ah</i> ; <i>al-Tahjīr ila al-Jum'ah wa al-Mashyī ilayha</i> ; <i>al-Adhān wa al-Khutbah fī al-Jum'ah</i> ; <i>al-Salāh Qabla al-Jum'ah</i> .
			<i>Fadā'il Shahr Ramadān wa Siyāmuhu</i> ; <i>al-Ahillah</i> ; <i>al-Af'āl al-Liwātī Tuftīr al-Sā'im</i> ; <i>al-Aqwāl wa al-Af'āl</i>

Puasa	<i>Al-Ṣawm</i>	<i>al-Manhiyyah ‘anhā fi al-Saum min Ghayri Ijābi Fiṭri; al-Af’āl al-Mubāhah fi al-Saum; al-Saum fi al-Safar; Waqt al-Iftār wa Mā Yastaḥibbu an Yuftira ‘alayhi; Saum al-Taṭawwu’; Dhikri al-Ayyām; Laylah al-Qadr; al-Layālī allati Kāna fihā Laylah al-Qadr fi Zamān al-Nabī; Dhikri Qiyām Shahr Ramadān; al-‘I’tikāf;</i>
Zakat	<i>Al-Zakah</i>	<i>Al-Taghlīz fi Man’i al-Zakah; Ṣadaqah al-Mawāshī min al-Ibil wa al-Baqar wa al-Ghanam; Ṣadaqah al-Wariq; Ṣadaqah al-Hubūb wa al-Thimār; Dhikri Ṣi’āyah ‘alā al-Ṣadaqah; Qism al-Ṣadaqāt wa Dhikri Ahl Sihmānihā; Ṣadaqāt al-Fiṭri fi Ramadān; Ṣadaqāt al-Taṭawwu’; al-Ṣadaqāt wa al-Muhbisāt.</i>
Haji	<i>Al-Manāsik</i>	<i>Dhikri Af’āl Ikhtalafa al-Nās fi Ibāhatihī li al-Muḥrim; Dhikri Abwāb al-‘Umrah wa Sharā’i’uhā.</i>

Tak jauh berbeda dengan kitab-kitab lainnya, *Sahih Ibn Khuzaymah* juga memiliki sebaran hadis yang berbeda antara satu “kitab” dengan “kitab” lainnya. Dalam *Kitāb al-Wuḍu’* tercantum 300 hadis, *Kitāb al-Ṣalāh* berisi 1169 hadis, *Kitāb Al-Imamāh fi al-Ṣalāh* berisi 250 hadis, *Kitāb al-Jum’ah* berisi 159 hadis, *Kitāb al-Ṣaum* berisi 365 hadis, *Kitāb al-Zakah* berisi 260 hadis, dan *Kitāb al-Manāsik* berisi 576 hadis.

Berikut diagram sebaran hadis di tiap kitabnya;



#### [O]Posisi *Sahih Ibn Khuzaymah*

Sub ini akan menjabarkan isu yang saya angkat di awal pembicaraan dalam tulisan ini.

Perbincangan akan dimulai dengan mengangkat asumsi bahwa Ibn Khuzaymah merupakan kelompok “liyan” yang memang berbeda dengan *al-Sahihayn* bahkan *al-Kutub al-Sittah*, namun dengan derajat kualitas yang tidak jauh berbeda.

Penampakan *Sahih Ibn Khuzaymah* sebagai oposisi non-kategorikal dalam kitab hadis di abad III hijriyah dimulai dari sebutan yang digunakan oleh al-Iraqi untuk ketiga kitab – yang dianggap “menyimpang” dan cukup berbeda dari biasanya; *Sahih Ibn Khuzaymah*, *Sahih Ibn Hibbān*, dan *al-Mustadrak ‘alā al-Sahihayn li al-Hākim* – dengan nama *al-Sahih al-Za’id*;

الصَّحِيحُ الرَّائِدُ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ  
وَأِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى شَرْطِهِمَا:  
29 - وَخُذْ زِيَادَةَ الصَّحِيحِ إِذْ تَنْصُ ... صِحَّتُهُ أَوْ  
مِنْ مُصَنَّفٍ يُخَصُّ  
30 - بِجَمْعِهِ نَحْوَ (ابْنِ حِبَّانَ) الرَّكِيِّ ... (وَأَبْنِ خُرَيْمَةَ)  
وَكَالْمُسْتَدْرَكِ<sup>50</sup>

Bab nazam yang terdapat dalam kitab “*Alfiyah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*” ini tepat berada setelah bab

<sup>50</sup>al-Irāqī, *Alfiyah al-Irāqī fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 4.

yang menerangkan tentang *asahhu kutūb al-hadīth*. Dalam bab ini, al-Irāqī menempatkan ketiga kitab tersebut dalam kitab “sahih” tapi tidak sahih. Artinya, ada keunikan dan perbedaan yang cukup lebar antara *Sahih Ibn Khuzaymah* dan *al-Sahihayn* sehingga ia tidak bisa disamakan sekaligus juga tidak bisa terlalu dibedakan.

Di bait ke 29, al-Irāqī menampakkkan ambiguitas posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* di antara *al-Sahihayn*. Langkah pertama yang ditawarkan pertama setelah merujuk pada *al-Sahihayn* adalah merujuk hadis-hadis sahih lainnya yang memang termaktub dan diyakini kesahihannya. Dalam *Sharh Fath al-Bāqī*, Zakariya al-Ansārī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kalimat “*idh tunas sihhatuhu*” adalah hadis-hadis yang mendapatkan stempel dari para *imam al-muhaddithīn* yang *mu’tamad*, seperti Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Dāruqutnī, al-Khattābī, dan al-Bayhāqī dalam karangan-karangan mereka.<sup>51</sup> “*Aw min muṣannafin yukhas bi jam’ihī*”; atau dari karya-karya yang memang khusus ditujukan untuk mengumpulkan hadis sahih, yaitu 3 kitab yang dijuluki al-Iraqi sebagai “*al-Sahih al-Za’id*”.<sup>52</sup>

Dari penjelasan semacam ini, al-Irāqī, yang kemudian diperjelas oleh Zakariya al-Ansārī seakan-akan bimbang dalam memosisikan ketiga kitab yang dipelopori oleh *al-Sahih Ibn Khuzaymah* tersebut; antara membariskannya dengan *al-Sahihayn* (dengan mengemukakan satu istilah “*al-Sahih al-Za’id*”), atau tidak menyamakannya dengan justru diposisikan setara dengan kitab lainnya seperti *Sunan Abū Dāwūd*, *Sunan al-Tirmidhī* dan karya al-Bayhāqī. Dari bait-bait *Alfiyyah* al-Irāqī ini anomalitas *Sahih Ibn Khuzaymah* mulai tampak nyata.

Selain istilah *al-Sahih al-Za’id*, muncul kemudian istilah lain yang semakin memperkental oposisi *Sahih Ibn Khuzaymah* di antara kitab hadis lainnya terutama *al-Sahihayn*. Ahmad

Shākir adalah orang yang mengenalkan istilah ini, sebagaimana komentarnya dalam Muqaddimah *Sahih Ibn Hibbān* berikut;

«صحيح ابن خزيمة والمسند الصحيح على التقاسيم والأنواع لابن حبان والمستدرک على الصحيحين للحاكم: هذه الكتب الثلاثة هي أهم الكتب التي ألفت في الصحيح المجرّد بعد الصحيحين للبخاري ومسلم.»<sup>53</sup>

“*Sahih Ibn Khuzaymah, al-Musnad al-Sahih ‘alā al-Taqāsīm wa al-Anwā’* karya Ibn Hibbān dan *al-Mustadrak ‘ala Sahihayn* karya al-Hākim; ketiga kitab ini merupakan kitab yang paling penting, yang ditulis dalam konteks “*al-Sahih al-Mujarrad*” setelah *al-Sahihayn* karya al-Bukhārī dan Muslim.”

Istilah “*al-Sahih al-Mujarrad*” kalau mau diartikan secara lughawi, lafadz “*mujarrad*” yang merupakan derivasi dari kata “*jarada*” berarti “*qashara wa azāla ma ‘alaihi*”<sup>54</sup> (menggaruk dan menghilangkan segala sesuatu yang ada padanya). Sedangkan kata “*al-mujarrad*” dalam *al-Mu’jām al-Wasīl* bermakna “*mā yudraku bi al-zihni dūna al-hawās*”<sup>55</sup> (apa yang tertangkap oleh akal, bukan pancaindra). Secara umum, “*al-Mujarrad*” berarti keterlepasan sesuatu dari hal-hal eksternal, murni, *pure* dan tanpa sesuatu yang mengganggu substansi. Dalam konteks *Sahih Ibn Khuzaymah*, tak lain istilah ini dipakai untuk menggambarkan oposisi *Sahih Ibn Khuzaymah*, baik secara sistematika maupun metode periwayatan, di antara kitab-kitab lainnya yang tersusun sesuai pakem yang telah berkembang saat itu.

Istilah *al-Sahih al-Mujarrad* juga menunjukkan bahwa sebenarnya ada dua model kitab sahih yang sama-sama bisa dijadikan rujukan; model kitab sahih yang ditampilkan oleh *Sahih al-Bukhārī* dan

<sup>51</sup>Zaynuddin Muhammad bin Zakariyā al-Ansārī, *Fath al-Bāqī bi Sharh Alfiyyah al-Irāqī*, jil.1, Abdul Latīf Hamīm, *muhaqqiq* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002/1422), 114-115.

<sup>52</sup>Zakariya al-Ansārī, *Fath al-Bāqī fi Sharh Alfiyyah al-Irāqī*, 115.

<sup>53</sup>Ahmad Shākir dalam “Muqaddimah Ibn Hibbān”, 6-7, sebagaimana yang dinukil oleh Muhammad Mustafā Azami dalam: Muhammad Mustafā Azami, 24.

<sup>54</sup>*Al-Mu’jām Al-Wasīl*, 119.

<sup>55</sup>*Ibid.*, 120.



*Sahih Muslim* serta model kitab sahih sebagaimana yang ditampilkan *Sahih Ibn Khuzaymah* dan *Sahih Ibn Hibbān*. Karena memang kenyataannya model pertama yang lebih populer dan banyak diminat-ikuti, maka model kedua secara otomatis tersingkir, menjadi tidak populer, sang *liyan* dan dianggap model yang menyimpang.

Ahmad Shākir melanjutkan pemaparannya: «وقد رتب علماء هذا الفن ونقاده، هذه الكتب الثلاثة التي التزم مؤلفوها رواية الصحيح من الحديث وحده، أعني الصحيح المجرد بعد الصحيحين: البخاري ومسلم، على ترتيب الآتي: ((صحيح ابن خزيمة))، ((صحيح ابن حبان)) و ((المستدرک للحاكم))، ترجيحاً منهم لكل كتاب منها على ما بعده في التزام الصحيح المجرد...»<sup>56</sup>

“Para ulama di bidang keilmuan ini beserta para kritikusny telah mengurutkan – ketiga kitab yang oleh pengarangnya dipastikan hanya [berisi] riwayat hadis sahih saja, yakni “*al-Sahih al-Mujarrad*” setelah *al-Sahihayn* karya al-Bukhāri dan Muslim – sebagai berikut: *Sahih Ibn Khuzaymah*, *Sahih Ibn Hibbān* dan *al-Mustadrak li al-Hākim*; masing-masing lebih unggul dibandingkan kitab setelahnya dalam hal kepastian (kualitas) *al-Sahih al-Mujarrad*.”

Ahmad Shākir menggambarkan bahwa ada kesepakatan yang problematis di kalangan ulama hadis dan kritikus hadis terkait pemosisian kitab sahih “anomali” seperti *Sahih Ibn Khuzaymah*, *Sahih Ibn Hibbān*, dan *al-Mustadrak*. Di satu sisi, mereka menyadari bahwa kitab-kitab ini memiliki neraca hitungan dan standar yang tidak jauh berbeda dengan *al-Sahihayn*. Mereka juga mengakui kredibilitas dan kapabilitas Ibn Khuzaymah sebagai seorang yang “*thābit*”, “*hāfiẓ*” dan “*thiqah*”. Namun lagi-lagi, karena yang dihadapi adalah model dominan, maka kata-kata “*ba’da al-Sahihayn*” masih dipertahankan oleh Ahmad Shākir, namun tidak ditunjukkan

<sup>56</sup>Muhammad Mustafa Azami, 25.

untuk maksud hirarki kualitas hadis yang tercantum di dalamnya.

Baik al-Irāqī maupun Ahmad Shākir, dengan tawaran istilah masing-masing, masih menempatkan *Sahih Ibn Khuzaymah* dalam ketidakjelasan posisinya di antara kitab hadis yang ada, khususnya *al-Sahihayn*. Keduanya masih menyisakan kekaburan yang kemudian diselesaikan oleh *muhaqqiq*<sup>57</sup> kitab *Nasb al-Rāyah*<sup>58</sup> dengan pernyataannya bahwa *Sahih Ibn Khuzaymah* [kedudukannya] tidaklah seperti *al-Sahihayn*, bahkan *Sunan Abū Dāwūd*. Posisinya kurang lebih setara dengan *Sunan al-Tirmidhī* dan *al-Mustadrak ‘al-Sahihayn*.<sup>59</sup>

Tapi lagi-lagi, pendapat ini dibantah keras oleh

<sup>57</sup>Saya tidak menemukan nama *muhaqqiq* yang dimaksud oleh Muhammad Mustafa Azami tersebut. Pertama, karena memang Muhammad Mustafa Azami tidak memberikan catatan kaki ataupun rujukan dalam muqaddimahny. Kedua, kitab *Nasb al-Rāyah* milik banyak sekali versi *muhaqqiq* (beberapa di antaranya adalah Muhammad ‘Awāmah dan Muhammad Yūsuf al-Binwarī) yang tentunya semakin mengaburkan pencarian. Namun, setelah membaca beberapa pengantar *muhaqqiq* dalam beberapa versi cetakan *Nasb al-Rāyah*, saya menduga bahwa *muhaqqiq* yang dimaksud oleh Muhammad Mustafa Azami adalah Muhammad Yusuf al-Binwarī. Dalam beberapa versi cetakan *Nasb al-Rāyah*, seluruh pengantar dan *madkhal*-nya ditulis oleh al-Binwarī, termasuk versi cetakan yang ditahqiq oleh Muhammad ‘Awāmah. Itu alasan pertama. Yang kedua, dalam pengantar panjangnya itu, al-Binwarī menyebut sekali nama *Sahih Ibn Khuzaymah* dan disejajarkan dengan kitab-kitab – yang menurutnya – jarang disentuh dan dipertimbangkan, seperti *Sahih Abū ‘Awānah*, *Sahih Ibn Hayyān*, *Sahih Ibn Sakkān*, *Muḥannaḥ Ibn Abī Shaybah*, *Muḥannaḥ ‘Abd al-Razzāq* dan seterusnya. Spesifikasi kitab-kitab hadis yang dirujuk oleh al-Zaila’ī juga dibahas panjang lebar oleh al-Binwarī dalam kacamata biner antara *al-tasahhul* dan *al-tashaddud*. Baca: Jamaluddin Abū Muhammad Abdillah bin Yūsuf al-Hanafī al-Zaila’ī, *Nasb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah*, jil. 1, Muhammad Yūsuf al-Binwarī, *muhaqqiq* (Mesir: Dār al-Hadīth, 1357), 9. Coba bandingkan pengantar ini dalam; Abū Muhammad Abdillah bin Yūsuf al-Hanafī al-Zaila’ī, *Nasb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah ma’a Hashiyatihi Bughyah al-Almi’i fi Takhrij al-Zaila’i*, jil. 1, Muhammad ‘Awāmah, *muhaqqiq* (Bayrūt: Mu’assasah al-Rayyān li al-Tabā’ah wa al-Nashr, 1318/1997), 7-12.

<sup>58</sup>Yang dimaksud adalah kitab *Nasb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah* karya al-Zaila’ī.

<sup>59</sup>Meskipun saya tidak mendapatkan teks aslinya yang langsung ditulis oleh al-Binwarī. Namun, dari cara beliau menilai dan memosisikan secara hirarkis kitab-kitab hadis yang ada, sudah dapat diterka bagaimana logika yang digunakan dalam pengantar *taḥqiq*-annya terhadap *Nasb al-Rāyah* sama dengan logika pernyataan yang diangkat oleh Muhammad Mustafa Azami ini. Baca: Muhammad Mustafa Azami, 25. Bandingkan dengan *footnote* 33.

Muhammad Mustafa Azami, yang secara tidak langsung hendak mengatakan bahwa *Sahih Ibn Khuzaymah* merupakan sebuah kitab sahih yang memiliki kualitas setara *al-Sahihayn*. Beberapa bukti menunjukkan hal itu; kredibilitas seorang Ibn Khuzaymah dan kejelian serta kerapatan standarnya dalam menyeleksi riwayat hadis.<sup>60</sup>

Salah seorang ulama hadis yang juga mengakui itu adalah al-Suyūti. Dalam *Tadrīb al-Rāwī* beliau mengatakan:

«صحيح ابن خزيمة أعلى مرتبة من صحيح ابن حبان لشدة تحريه حتى أنه يتوقف في التصحيح لأدنى كلام في الإسناد فيقول إن صح الخبر أو إن ثبت كذا ونحو ذلك.»<sup>61</sup>

“*Sahih Ibn Khuzaymah* lebih tinggi martabatnya daripada *Sahih Ibn Hibbān* karena standar ketatnya; terlihat bagaimana Ibn Khuzaymah tidak mensahihkan hadis karena rendahnya kualitas sanadnya. Maka beliau pun mengomentari [hadis tersebut] “jika benar khabarnya”, “jika benar demikian” dan istilah lainnya yang serupa.”

Al-Suyūti mengakui bahwa Ibn Khuzaymah memiliki standar yang sangat ketat dalam menerima dan meriwayatkan hadis. Itu ditunjukkan secara implisit dalam Sahihnya dengan istilah-istilah yang menunjukkan bahwa hadis tersebut telah melalui satu proses analisis panjang. Itu yang kemudian membuat *Sahih Ibn Khuzaymah* juga memiliki kualitas yang lebih baik dibandingkan *Sahih Ibn Hibbān* dan *al-Mustadrak*.

## Kesimpulan

Dari penjelasan di atas, *Sahih Ibn Khuzaymah*, layaknya kitab-kitab hadis yang ditulis pada abad III hijriyah, mengaplikasikan totalitas kajian sanad-matan dalam proses akomodasi

riwayat. Ia tidak terlampau berbeda dengan Sahih al-Bukhari *Sahih al-Bukhārī* dan *Sahih Muslim*. Dengan beberapa klasifikasi kajian yang telah dipaparkan sebelumnya, justru *Sahih Ibn Khuzaymah* memiliki kelebihan dari segi fokus dan metodologi pemahaman terkait redaksi hadis yang dicantumkan.

Dalam beberapa komentar yang dicantumkan sebelumnya, bisa dilihat bagaimana posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* sebenarnya masih sangat problematis dan membingungkan. Oleh karena itu, digunakan tanda kurung pada huruf “o” sebelum kata “posisi” sebagai tanda rehat dan jeda waktu menghela nafas guna mempertimbangkan dengan seksama segala indikator yang ada dalam proses penentuan posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* di antara jajaran kitab hadis lainnya. Jika yang dilihat adalah sisi standar, cara, syarat-syarat penerimaan riwayat dan regulasi keabsahan lainnya, maka sejauh ini bisa disimpulkan kalau posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* di antara kitab sahih lainnya memang tidak terlampau berbeda.

Tentu kajian ini masih membutuhkan beberapa kajian lanjutan. Pertama misalnya, terkait faktor yang mendorong lahirnya kerja kategorisasi di abad-abad pasca kodifikasi, atau yang dikenal dengan proses kanonisasi. Tidak sepenuhnya *Sahih Ibn Khuzaymah* disingkirkan dari jajaran *al-kutub al-sittah* hanya karena argumen apologis bahwa standar yang digunakan tidak sematang *Sahih al-Bukhārī* dan *Sahih Muslim*. Kedua, kajian lain juga dibutuhkan dalam rangka melakukan perbandingan secara konten antara *Sahih al-Bukhārī* dan *Sahih Ibn Khuzaymah*. Sejauhmana misalnya pola periwayatan keduanya menunjukkan satu skema metodologi yang sama, yang memang menjadi nadi diskursus hadis di abad II dan III hijriyah.

Kedua model penelitian tersebut, secara tidak langsung akan lebih memperlihatkan posisi *Sahih Ibn Khuzaymah* dan perannya bukan hanya sebagai sebuah karya atau pantulan independensi pemikiran. Lebih jauh lagi, hal itu akan memperlihatkan gejolak diskursus secara umum

<sup>60</sup>Muhammad Mustafa Azami, 25-26.

<sup>61</sup>Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyūti, *Tadrīb al-Rāwī fi Sharh Taqrīb al-Nawāwī*, Abdul Wahab Abdul Lathif, *muhaqqiq* (Riyād: Maktabah al-Riyād al-Hadīthah, t.th.), 109.

dan fenomena pemikiran yang melatarbelakangi segenap pembangunan diskursus atau bidang keilmuan dalam Islam, termasuk hadis.

### Daftar Kepustakaan

- al-Anṣārī, Abū Zakariyā. *Fath al-Bāqī bi Sharhi Alfīyah al-Irāqī*. cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422/ 2002.
- al-Ash’ash, Abū Dāwūd Sulayman bin. *Sunan Abī Dāwūd*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010/1431.
- Azami, Muhammad Mustafa. “Ibn Khuzaymah wa Ṣaḥīḥahu.” Dalam Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 2003.
- al-Bukhārī, Muhammad bin ‘Ismā’īl bin Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009/1430.
- Dadi Nurhaedi. “Shahih Ibn Khuzaymah.” Dalam M. Alfatih Suryadilaga, ed. *Studi Kitab Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2003.
- al-Dhahabī, Shamsuddin Abū ‘Abdillah Muhammad. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A’lām*. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- . *Siyār A’lām al-Nubalā’*. Bayrūt: Mu’assah al-Risālah, 1985/ 1405.
- al-Fārisī, ‘Alā’uddin Alī bin Balabbān. *Saḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn al-Balabbān*. Syu’aib Arnaut, ed. Bayrut: Mu’assasah al-Risālah, 1414/1993.
- al-Ḥajjāj, Abū al-Ḥusayn Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008/1429.
- al-Ḥāshimī, ‘Abd al-Ḥāq bin ‘Abd al-Wāhid. *‘Ādāt al-Imām al-Bukhārī fī Ṣaḥīḥihi*. Kuwayt: Maktab al-Shu’ūn al-Fanniyyah, 1428/ 2007.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Ibn Khuzaymah, Abū Bakr Muhammad bin Ishāq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Makkah: al-Maktab al-Islāmī, 1390.
- al-‘Irāqī, Zaynuddin Abdurrahim bin al-Husayn. *Alfīyah al-Irāqī fī ‘Ulūm al-Hadīth*, Māhir Yāsin, *muḥaqqiq*. t.tp.: t.p., t.th.
- al-Khātīb, Muhammad ‘Ajjāj. *Uṣūl al-Hadīth ‘Ulūmuhu wa Mustalahuhu*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2009/1430.
- Al-Mu’jam al-Wasīl*. Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2011.
- al-Nasā’ī, Abū ‘Abdirrahman Ahmad bin Shu’ayb bin Ālī. *Sunan al-Nasā’ī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010.
- Rifqi Muhammad Fatkhi. “Hadith dalam Hegemoni Fiqh: Membandingkan Sahih Ibn Hibban dengan Sunan Ibn Majah.” *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, no. 1 (2012).
- . “Sahih Ibn Hibban dalam al-Kutub al-Sittah; Sebuah Tawaran Alternatif.” Tesis PPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- al-Shāfi’ī, Muhammad bin Idrīs. *al-Risālah*. Bayrūt: Dār al-Nafā’is, 1431/2010.
- al-Subkī, Tajuddin bin Ali bin Abd al-Kāfi. *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubra*. t.tp.: Hajr li al-Tabā’ wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1413.
- al-Suyūṭī, Abdurrahman bin Abi Bakr. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Riyād: Maktabah al-Riyād al-Hadīthah, t.th.
- Ṭahhān, Mahmūd. *Taysīr Mustalah al-Hadīth*. Jeddah: al-Haramayn, t.th.
- . *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*. Riyad: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1996.

al-Zaila'i, Jamaluddin Abū Muhammad Abdillah.  
*Nadb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah.*  
Muhammad Yūsuf al-Binwarī, *muhaqqiq.*  
Mesir: Dār al-Hadīth, 1357.

-----, *Nadb al-Rāyah li Ahādīth al-Hidāyah*  
*ma'a Hashiyatihi Bughyah al-Almi'i fi*

*Takhrīj al-Zayla'i.* Muhammad 'Awāmah,  
*muhaqqiq.* Bayrūt: Mu'assasah al-Rayyān  
li al-Tabā'ah wa al-Nashr, 1318/1997.

al-Ziriklī, Khayruddin bin Maḥmūd al-Dimashqī.  
*al-A'lām.* t.tp.: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn,  
2002.