

Khabar Ṣādiq; Sebuah Metode Transmisi Ilmu Pengetahuan dalam Islam

Mohammad Syam'un Salim

Mahasiswa Pascasarjana ISID Gontor

Email: syadzalikecil@gmail.com

Abstrak

Sebagai saluran ilmu pengetahuan, khabar ṣādiq sangat diakui dalam Islam. Selain tiga saluran yang lain yaitu, pancaindra, akal, dan intuisi, khabar ṣādiq juga menjadi asas penting dalam epistemologi Islam. Ia menjadikan ilmu pengetahuan dalam Islam muncul, tumbuh, dan berkembang hingga saat ini. Karena perannya sebagai metode transmisi ilmu inilah, al-Qur'an dan al-Hadis menjadi terjaga keasliannya hingga saat ini, dan tidak terjadi perubahan sedikit pun. Berbeda dengan Islam, Barat hanya menjadikan indra dan akal sebagai asas epistemologi mereka. Hal ini berdampak pada ketidakpercayaan mereka terhadap hal-hal yang metafisik, semua haruslah nyata, dapat dilihat, dan di akal. Mereka akhirnya menjadi ragu terhadap keaslian kitab suci. Keraguan ini juga diterapkan terhadap al-Qur'an. Padahal, al-Qur'an berbeda dengan kitab suci yang lain dalam pengambilan sumber berita (wahyu). Tulisan ini akan menjawab asumsi yang menafikan berita yang benar (khabar ṣādiq) sebagai metode transmisi ilmu pengetahuan dalam Islam. Juga membuktikan bahwa khabar ṣādiq merupakan sumber ilmu pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Kata Kunci: Khabar ṣādiq, Epistemologi Islam, Ilmu Pengetahuan, al-Qur'an

Abstract

As the knowledge source, khabar ṣādiq is fully approved in Islam. In addition to the other three sources. They are, senses, reason, and intuition, khabar ṣādiq is also becoming an important principle in Islamic epistemology. It made knowledge in Islam appeared, grew, and evolved until today. As its role as a method of transmitting this knowledge, al-Quran and al-Hadith authenticity to be protected till this time, without change at all. In contrast to Islam, the West only use senses (empirical) and reason (rationalists) as a principle of their epistemology. This affects their distrust of metaphysical things, all to be sensed, it can be seen also be ratio. Furthermore, they became skeptical about the holy books. They applied this skepticism to the al-Qur'an. In fact, al-Qur'an is different from other holy books in taking news sources (revelation). This paper will answer the West's skepticism and emphasize khabar ṣādiq as a method of transmitting knowledge and a source of knowledge that can be justified in Islam.

Keywords : Khabar ṣādiq, Islamic Epistemology, Knowledge, al-Qur'an.

Pendahuluan

Diskursus mengenai al-Qur'an dan hadis Nabi SAW hingga saat ini menarik untuk dikaji. Sebab selain keduanya adalah sumber tertinggi dari ilmu pengetahuan,¹ juga diriwayatkan dari berita yang benar (*khobar ṣādiq*) yang bersifat absolut (*absolute authority*),² sehingga dapat dipertanggungjawabkan. Namun banyak dari sarjana Barat (baca: Orientalis) yang menuduhnya sebagai sumber yang palsu dan tidak otentik. Ini tidak lepas dari asas dasar epistemologi³ mereka yang hanya bersumber dari pancaindra dan akal.⁴ Berbeda dengan Barat, dalam epistemologi Islam selain pancaindra dan akal, sumber ilmu pengetahuan juga melingkupi intuisi dan kabar yang benar "*khobar ṣādiq*" (*true report*).⁵ Dengan kata lain, tradisi *khobar ṣādiq* hanya terdapat pada epistemologi Islam. Dan tradisi inilah yang menjadikan al-Qur'an dan hadis tetap otentik, terjaga keasliannya hingga saat ini.

Bukan tanpa alasan para Orientalis bersikap ragu-ragu kepada al-Qur'an dan hadis. Mereka berasumsi bahwa ilmu pengetahuan yang bersumber dari kabar ini tidak dapat dipertanggungjawabkan. Arthur Jeffery misalnya, menganggap bahwa sejarah kodifikasi al-Qur'an adalah fiktif sehingga meragukan keabsahan mushaf Utsmani.⁶ Atau William Muir yang menganggap bahwa dalam literatur hadis, nama Nabi Muhammad SAW sengaja dikutip untuk

¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (ISTAC: Kuala Lumpur, 2001), 121.

² Adi Setia "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Singkat" dalam *ISLAMIA: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Tahun II Nomor 6, Juli-September 2005, 54.

³ Epistemologi berasal dari Istilah Yunani *Episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti ilmu. Lihat, 'Abd al-Mun'im al-Ḥanafi, *Mu'jam al-Syāmil al-Muṣṭalahāt al-Falsafah: fī al-'Arabiyyah wa al-Injilīziyyah, wa al-Faransiyyah, al-Māniyyah, wa al-Itāliyyah, wa al-Rūsiyyah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, Cet. 3, 2000), 18. Lihat juga, Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, Cet. 5, 2008), 28.

⁴ Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, (Ponorogo: CIOS ISID, 2007), 1-2. Lihat juga, Adian Husaini (et.al), *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 7.

⁵ Lihat, penjelasan Sa'ad al-Dīn al-Taftāzānī dari buku *Najm al-Dīn al-Nasāfi, A Commentary on The Creed of Islam*, Translated by Earl Edgar Elder, (New York: Columbia University, 1950), 19.

⁶ Arthur Jeffery, *Materials for The History of The Text of The Qur'an: The Old Codices*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), x.

menutupi kebohongan serta berbagai keganjilan.⁷ Pernyataan yang serupa juga dikemukakan oleh seorang orientalis kebangsaan Inggris, Alfred Guillaume, yang mengatakan bahwa sangat sulit untuk mempercayai literatur hadis secara keseluruhan sebagai sebuah rekaman yang otentik dari semua perbuatan serta perkataan Rasulullah SAW.⁸ Lebih jauh lagi, Joseph Schacht mengemukakan bahwa tidak ada hadis yang benar-benar terbukti asli dari Nabi Muhammad.⁹ Menurutnya, hadis baru muncul pada abad kedua Hijriyah dan hadis-hadis yang tertulis dalam (*al-kutub al-sittah*) harus diragukan.¹⁰ Artinya, para Orientalis ini meragukan bahkan tidak percaya akan keaslian al-Qur'an dan hadis, yang diriwayatkan oleh kabar yang benar (*khabar ṣādiq*).

Untuk itu, tulisan ini akan menjawab asumsi para Orientalis di atas yang menafikan berita yang benar (*khabar ṣādiq*) sebagai metode transmisi ilmu pengetahuan dalam Islam. Juga membuktikan bahwa *khabar ṣādiq* merupakan sumber ilmu pengetahuan — dalam hal ini al-Qur'an dan hadis — yang dapat dipertanggungjawabkan.

Sumber Kebenaran

Dalam Islam, kebenaran (*ḥaqq*) dan realitas (*ḥaqīqah*) memiliki kedudukan yang penting. Keduanya adalah hal yang paling signifikan untuk memahami hubungan antara filsafat Islam dan sumber wahyu dalam Islam. Menurut Syed Hossein Nasr, pada saat yang sama, *al-ḥaqīqah* merupakan kenyataan yang berasal dari al-Qur'an.¹¹ Artinya, kebenaran dan realitas dalam Islam adalah satu kesatuan yang utuh (*tauhidi*) tak terpisah antara satu dengan lainnya.

⁷ William Muir, *The Life of Mahomet and The History of Islam to The Era of Hegira*, Jilid 4 (London: T. Pnb, 1861), 1.

⁸ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Hadith Literature*, (Oxford: Clarendon Press, 1924), 12.

⁹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Clarendon Press: Oxford, Cet. 2, 1959), 149.

¹⁰ *Ibid.*, 4.

¹¹ Dalam hal ini al-Attas memiliki pendapat yang sama, bahwa seluruh ilmu dalam Islam dikembangkan melalui al-Qur'an. Lihat, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Terj. Kasidjo Djojosuwarno, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1981), 257; Syed Hossein Nasr, *Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Part I, (Lahore Pakistan: Suhail Academy, 2002), 29.

Dilihat dari sumbernya, kebenaran dalam Islam dapat diraih melalui empat sumber.¹² Pertama, persepsi indra (*idrāk al-ḥawās*),¹³ yang terbagi terbagi menjadi dua; eksternal dan internal. Pancaindra eksternal terdiri dari indra peraba (*touch*), perasa (*taste*), pencium (*smell*), pendengaran (*hearing*), dan penglihatan (*sight*). Begitu pentingnya kelima indra ini, hingga Aristoteles mengatakan, "Barang siapa yang hilang darinya indra, maka telah hilanglah ilmu darinya."¹⁴ Dalam hal ini, Imam al-Ghazali pun sependapat dengan Aristoteles, bahwa kelima indra tersebut (*tufīdu mabda' al-'ilmi*).¹⁵ lebih jelasnya, ia mengilustrasikan tubuh manusia sebagai sebuah kerajaan, akal sebagai raja dan kelima indra tersebut adalah pasukannya.¹⁶ Sedangkan pancaindra internal terdiri dari, indra bersama (*common sense*), representasi (*the representative power*), estimasi (*estimative power*), rekoleksi (*retentive power or power of recollection*), dan imajinasi (*Imaginative power*).¹⁷

Al-Attas menjabarkan bahwa proses tahapan manusia memperoleh ilmu pengetahuan adalah melalui tahapan persepsi, abstraksi, dan inteleksi yang bersifat intuitif. Objek ilmu pengetahuan diawali dengan tahap persepsi oleh pancaindra eksternal dan kemudian disalurkan kepada pancaindra internal pertama, yaitu indra bersama (*common sense*). Indra bersama ini akan mengabstraksi bentuk dari objek ilmu tersebut menjadi sebuah gambaran (*image*), yang disebut kemampuan representatif (*the representative power*). Lalu ketika objek ilmu tersebut telah hilang dari indra eksternal. Gambaran objek tersebut ditangkap makna non-indrawinya oleh fakultas estimasi (*estimative power*), dan membentuk putusan serta pendapat melalui jalan imajinatif, seperti benar atau salah, baik atau buruk, dan seterusnya. Makna non-indrawi tersebut akan direkam dan disimpan oleh fakultas

¹² Namun ada pula yang menyebutkan bahwa sumber ilmu pengetahuan ini terdiri dari tiga sumber; pancaindra, akal sehat, dan kabar yang benar. Ugi Suharto, "Epistemologi Islam" dalam Laode Kamaluddin (Ed), *On Islamic Civilization*, (Semarang: Unissula Press, 2010), 139.

¹³ Adi Setia "Epistemologi Islam..." dalam *ISLAMIA*, 54.

¹⁴ Ayatullah Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, Terj. M. Jawad Bafaqih, (Jakarta: Shadra Press, 2010), 38.

¹⁵ Imam al-Ghazali, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Vol. 2, (Beirut: Dar Qolam, T. Th), 300.

¹⁶ *Ibid.*, 10.

¹⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazālī's Concept of Causality: With Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*, (Kuala Lumpur: IIUM, 2010), 163.

rekolektif (*retentive power or power of recollection*) hingga sampai pada fakultas imajinasi.¹⁸

Fakultas imajinasi ini bertugas memadukan dan memisahkan makna-makna partikular yang telah tersimpan oleh fakultas retentif yang didasari oleh rasio praktis maupun rasio teoritis. Fakultas ini memiliki dua aspek, yaitu sebagai sensitif dari bentuk-bentuk indrawi, juga sebagai penerima rasional dari bentuk-bentuk yang tampak.¹⁹ Proses tahapan ini berarti, bahwa persepsi indra (*idrāk al-ḥawās*) atau (*al-ḥawās al-khamsah*) memberikan sumber informasi dan juga sumber ilmu kepada manusia. Seperti yang termaktub dalam al-Qur'an: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami, atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." (QS. al-Hajj: 46)

Kedua, proses akal sehat (*ta'āqul*). Islam menempatkan akal sehat sebagai sarana mendapatkan ilmu pengetahuan. Ia pun menjadi faktor pembeda antara manusia dengan hewan. Ia juga berfungsi menutupi kelemahan pancaindra, yang mana panca indra tidak mampu melakukannya. Seperti yang diungkapkan Iman al-Ghazali, bahwa akal lebih patut disebut 'cahaya' ketimbang indra.²⁰ Lebih jelasnya lagi, akal pikiran manusialah yang akan mengatur serta menemukan hubungan-hubungan yang sesuai dalam setiap wilayah ilmu pengetahuan antara satu dengan yang lainnya.²¹ Sebagai contoh, ketika indra mata melihat bulan, maka yang terlihat adalah bulan yang berbentuk kecil, sekecil koin logam, padahal sejatinya bulan tersebut memiliki ukuran yang besar.²² Meski manusia yang melihat belum pernah ke bulan sekalipun, ia

¹⁸ Dalam pandangan Chittick, Ibnu Arabi menyebut "nalar" (*aql*) sebagai fakultas untuk memahami bahwa Tuhan itu jauh, sedangkan "imajinasi" (*khayāl*) sebagai fakultas untuk melihat Tuhan itu dekat. Lihat, William C. Chittick, *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*, Terj. Arif Mulyani, (Bandung: Mizan, Cet. 1, 2007), 93.

¹⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 151-155; Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazālī's concept...*, 168-170.

²⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirani Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), 21.

²¹ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Bandung: Mizan, 1998), 159.

²² Imam al-Ghazali, *Misykāt al-Anwār*, (Beirut: Dār Qutaibah, 1990), 33.

akan menolak bahwa bulan itu kecil, sebab otak manusia tidak akan mau menerima.

Lebih dari itu, akal juga memiliki kemampuan bertanya secara kritis tentang segala hal. Bertanya sebuah kejadian atau peristiwa misalnya, kapan terjadi, apa kejadiannya, oleh siapa, dengan apa, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, akal bukan hanya sebuah rasio, ia adalah fakultas mental yang mensistematisasikan dan menafsirkan fakta-fakta empiris menurut kerangka logika, yang memungkinkan pengalaman menjadi sesuatu yang dapat dipahami, serta memberi informasi baru di mana pengalaman empiris tidak dapat menerimanya dengan benar. Jadi dapat disimpulkan bahwa akal-lah yang menutupi kelemahan pancaindra.²³ Singkatnya, akal sebagai sumber ilmu, menyempurnakan kerja indra dari sesuatu yang tidak dapat dipahami, menjadi dapat dipahami.²⁴

Ketiga, intuisi kalbu. Dalam Islam intuisi menjadi salah satu instrumen diterimanya sebuah ilmu dan kebenaran. Dengan intuisi kalbu ini, manusia mampu menangkap pesan-pesan gaib, isyarat-isyarat Tuhan, serta menerima *ilhām*, *fath*, *kasb*,²⁵ dan lain sebagainya. Contohnya, ketika seseorang dengan tiba-tiba percaya tanpa harus berpikir panjang siapa dia, dari mana asalnya, namun langsung disimpulkan bahwa ia adalah orang yang dapat dipercaya, inilah intuisi yang berperan dalam menilai sesuatu. Intuisi sebagai sumber pengetahuan bukanlah hasil dari pikiran sadar atau persepsi langsung.²⁶ Namun hal tersebut merupakan respon langsung dari iman, respon total dari sebuah situasi.

²³ Dalam hal ini al-Attas menambahkan kata sifat "sehat" dalam term akal (menjadi akal sehat), sebab bukan saja dikarenakan pikiran manusia sering tidak betul dan berangkat dari sebuah premis yang salah, atau kesimpulan yang keliru meskipun berdasarkan premis yang betul, namun juga lebih kepada seringnya manusia terpengaruh oleh estimasi dan imajinasi, yang bisa saja salah ketika akal menegasikan kemampuan untuk memahami realitas spiritual melalui intuisi. *Ibid.*, 159.

²⁴ Bagaimanapun sempurnanya akal, ia masih memiliki kemampuan terbatas. Untuk mengetahui ruh misalnya, akal tidak mampu sampai kepada ruh tersebut. Dikarenakan keterbatasan inilah, Allah SWT mengutus rasul untuk menyampaikan wahyu kepada manusia. Lihat, Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara, Risalah Konsep Ilmu dalam Islam: Sebuah Tinjauan Insani*, (Jakarta: Diwan, 2006), 150.

²⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 206.

²⁶ Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj. H. M. Rosjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 203-204.

Al-Attas meneruskan, bahwa meskipun pengetahuan intuitif ini tidak dapat dikomunikasikan, namun pemahaman mengenai kandungannya atau ilmu pengetahuan yang berasal dari intuisi ini dapat ditransformasikan. Ia membagi intuisi ini menjadi berbagai jenis dan tingkatan, intuisi yang terendah dialami oleh ilmuwan dan sarjana dalam penemuan-penemuan mereka, sedangkan intuisi yang tertinggi dialami oleh para nabi.²⁷ Lebih lanjut, ia berpandangan bahwa intuisi merupakan pengenalan langsung dan cepat terhadap kebenaran religius, yaitu berupa realitas dan eksistensi Tuhan. Pengenalan tersebut diperoleh melalui intuisi tingkat tinggi yang disebut intuisi akan eksistensi (*intuition of existence*). Dan menurut al-Attas, intuisi ini adalah pekerjaan hati (*qalb*).²⁸ Selain itu, al-Attas menekankan bahwa proses presepsi dan inteaksi bersifat intuitif, sehingga menegaskan bahwa proses memperoleh ilmu pengetahuan adalah aktivitas spiritual.

Selaras dengan ini Alparslan menyebutkan bahwa tugas *qalb*, sebagai pusat pengalaman wahyu, adalah memproyeksikan kebenaran yang tak terlihat (gaib). Ia pun menafsirkan *qalb* dalam surah al-Qaf ayat 37 sebagai fakultas pengalaman "*faculty of experience*". Menurutnya, hal ini disebabkan karena pada kenyataannya apa yang dirasakan *qalb* berlawanan dengan apa yang didengar sebagai sebuah fakultas pengalaman indrawi. Oleh sebab itulah Allah berfirman dalam al-Qur'an "*qulūbun ya'qilūna bihā*" (QS. al-Hajj: 46).²⁹

Keempat, informasi yang benar (*khabar ṣādiq*) yang merupakan sumber kebenaran yang tak kalah penting dalam Islam. Dalam bahasa Inggris, *khabar ṣādiq* sering disebut dengan "*true report*"³⁰ atau "*true narrative*".³¹ Sumber kebenaran yang berasal dari *khabar ṣādiq* bersandar kepada otoritas yang diterima dan diteruskan (*ruwiya wa nuqila*) hingga akhir zaman, di mana sumber utamanya adalah wahyu, baik kalam Allah maupun sunah Rasulullah SAW.³²

²⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam...*, 160.

²⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 119.

²⁹ Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Toward a Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 47.

³⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 14.

³¹ Najm al-Din al-Nasāfi, *A Commentary...*, 19; Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), 205.

³² *Ibid.*, 206.

Khabar Ṣādiq dalam Epistemologi Islam

Bila ditelaah lebih dalam, *khavar* secara etimologi berarti berita (*al-nabā'*),³³ yakni sekumpulan berita-berita atau kabar-kabar.³⁴ *Khabar* bermakna pula cerita, riwayat, pernyataan, atau ucapan.³⁵ Ibn Taimiyyah mendefinisikan *khavar* dengan lebih rinci, yakni sebuah berita atau kabar, baik yang benar maupun yang keliru, atau bohong.³⁶ Secara terminologi *khavar* berarti berita yang mengabarkan tentang sesuatu kejadian, yang ditransfer dan dibicarakan melalui perkataan, tulisan, atau gambaran dari kejadian-kejadian yang baru.³⁷ Ada pula yang menyebut bahwa *khavar* secara bahasa memiliki makna sama dengan hadis, yaitu segala berita yang disampaikan oleh seseorang kepada seseorang.³⁸ Namun hadis memiliki makna yang lebih umum dari *khavar*, sehingga tiap hadis dapat disebut sebagai *khavar*, tapi tidak semua *khavar* dapat disebut hadis.³⁹

Sedangkan *ṣādiq* secara etimologi berarti benar (*ghoiru kādzib* atau *ṣāriḥ*).⁴⁰ Dilihat dari makna terminologisnya, *ṣādiq*⁴¹ berarti suatu fakta yang sesuai dengan realita. Orangnyanya disebut *ṣiddiq* (*man of truth*). Lawan katanya adalah bohong (*kadzib*). Menurut al-Attas *khavar ṣādiq* haruslah didasari oleh sifat-sifat dasar ilmiah atau agama, yang mana diriwayatkan oleh otoritas agama yang otentik. Artinya, *khavar* inipun benar-benar diriwayatkan oleh ulama yang otoritatif dalam bidang agama, bukan diriwayatkan oleh sembarang orang.⁴²

³³ Muḥammad Abū Laits Khair Abadi, *'Ulūm al-Hadīts: Aṣīluhā wa Mu-āsiluhā*, (Malaysia: Darul Syakir, 2011), 26-27.

³⁴ Abū 'Abdurrahmān al-Khalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-'Aini*, Jilid 8, (T. Tmp: Dār, Maktabah al-Hilāl, T. Th), 258.

³⁵ Rohi Baalbaki, *Al-Maurid*, (Beirut: Dār al-'Ilm, Edisi Ke 7, 1995), 498.

³⁶ Ibn Taimiyyah, *Ilmu al-Hadīts*, (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, 1985), 36.

³⁷ Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'ācirah*, Jilid 1, (T. Tmp: 'Alim al-Kitab, Cet, 1, T. Th), 608.

³⁸ Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 15.

³⁹ *Ibid.*, 15.

⁴⁰ Rohi Baalbaki, *Al-Maurid*, 684.

⁴¹ Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd 'Umar, *Mu'jam al-Lughah...*, Jilid 2, 1283.

⁴² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 14.

Pembagiannya dan Validitas Khabar Ṣādiq

Al-Syaukani memilah *khabar* menjadi tiga jenis. Pertama, *khabar* yang sudah pasti benar (*al-maqtū' bi ṣidqihī*), baik yang kebenarannya bernilai pasti dan mutlak, yang bersumber dari *khabar* mutawatir dan pengetahuan *a priori* (*awwāliyāt*), maupun yang diyakini benar setelah dilakukan penelitian, dibuktikan, dan diuji secara ilmiah. Bila merujuk kepada yang sudah pasti benarnya, di sini al-Qur'an memiliki derajat tertinggi, setelahnya adalah hadis Rasulullah SAW, dan diterima secara universal.⁴³ Kedua, *khabar* yang palsu, keliru, atau dusta (*al-maqtū' bi kidzbihi*), hal ini berlaku pada segala hal yang diketahui salahnya secara pasti dan langsung, ataupun yang diketahui dengan cara pembuktian. Ketiga, *khabar* yang tidak dapat dipastikan benar atau salahnya (*mā lā yuqta' bi ṣidqihī wa lā kidzbihi*). Hal ini berupa *khabar* yang sumbernya sama sekali tidak diketahui atau tidak jelas, termasuk di dalamnya *khabar* yang belum tentu atau benar dan kedudukannya belum pasti. Juga sebaliknya, yaitu *khabar* yang kemungkinan salah, palsu, atau keliru, walaupun belum pasti demikian.⁴⁴

Namun, bila dilihat dari otoritasnya, *khabar ṣādiq* ini terbagi menjadi dua. Pertama, otoritas mutlak (*absolute authority*) yang terdiri dari otoritas ketuhanan, yaitu al-Qur'an dan otoritas kenabian, yaitu hadis Rasulullah SAW. Kedua, otoritas nisbi (*relative authority*) yang terdiri dari kesepakatan alim ulama (*tawātur*) dan *khabar* yang berasal dari orang terpercaya secara umum.⁴⁵ *Khabar* inipun diperjelas lagi dengan dua kriteria. Pertama, *lidzātihi* atau *binafsihi*, yaitu berita yang benar ini adalah benar dengan sendirinya tanpa diperkuat oleh sumber lain. Sedangkan kedua, *bi ghairihi*, yakni berita yang benar ini masih didukung dan diperkuat oleh sumber yang lain,⁴⁶ yang mana akal kita akan menolak bahwa mereka bersekongkol untuk berdusta. Sehingga secara umum bahwa *khabar ṣādiq* dapat dipahami sebagai sebuah berita benar, yang mengabarkan tentang segala sesuatu, dibicarakan melalui perkataan, tulisan, maupun gambaran yang disampaikan dari satu generasi ke generasi yang lain.

⁴³ Adian Husaini (et.al), *Filsafat Ilmu...*, xvii.

⁴⁴ Muḥammad al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuṣūl ilā al-Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1994), 71-72.

⁴⁵ Adi Setia "Epistemologi Islam..." dalam *ISLAMIA*, 54.

⁴⁶ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme...*, 207.

Merujuk dari argumentasi di atas, al-Qur'an menepati kedudukan tertinggi dalam sumber kebenaran, ia bersifat *qaṭ'i al-tsubūt wa qaṭ'i al-dalālah*,⁴⁷ yaitu dari makna maupun maksudnya telah jelas otentisitasnya. Ia juga bersifat *tsābit* tetap secara *qaṭ'i*, sebab telah diakui, dibuktikan, dan dipastikan kebenarannya oleh seluruh umat manusia dan tidak terdapat perbedaan sedikitpun dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an turun dalam rentang waktu 23 tahun, diturunkan dalam satu malam ke langit terbawah (*bait 'izzah*) yang kemudian diturunkan ke bumi secara bertahap⁴⁸ kepada Nabi Muhammad SAW dengan perantara Malaikat Jibril, disampaikan pada sahabat dari generasi hingga ke generasi melalui mata rantai tradisi lisan yang jelas.⁴⁹ Dalam penyampaiannya, Nabi Muhammad menghafalnya, namun secara silih berganti membaca al-Qur'an bersama Malaikat Jibril. Untuk menjaga dan memantapkan hafalan Rasulullah, Malaikat Jibril mengunjunginya setiap tahun.⁵⁰ Setelah dihafal, Rasulullah SAW menyampaikan al-Qur'an ini, mengajarkannya, serta menjelaskan kepada para Sahabat. Hal ini terlihat tatkala Nabi SAW sampai di Madinah. Ia membuat sebuah kelompok belajar (*suffah*) di dalam masjid,⁵¹ menyediakan bagi mereka makanan dan tempat tinggal.⁵² Dengan kata lain, tradisi pengkajian al-Qur'an begitu sistematis sedemikian rupa lewat kelompok-kelompok belajar. Selain itu, al-Qur'an tidak hanya berupa sebuah naskah teks tertulis, namun juga berupa bacaan yang dihafalkan, sehingga al-Qur'an dapat terus dijaga.

⁴⁷ *Ibid.*, 210.

⁴⁸ Dalam masalah ini lebih jelasnya silahkan baca, Jalāl al-Dīn al-Suyūmi, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (T. Tmp: al-Maktabah al-'Acri, 2003).

⁴⁹ M. Mustafa al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an, Dari Wahyu Hingga Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, (Jakarta: Gema Insani, 2005), 43-128. Untuk lebih jelasnya baca, Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥmān, *Asānīd al-Qurrā' al-'Asyarah al-Barārah wa Ruwā'atihim al-Barārah*, (Kairo: Dār al-baḥābah, 1424).

⁵⁰ Lihat hadis yang diriwayatkan oleh Fatimah RA. Fatimah berkata, Nabi Muhammad memberitahukan kepadaku secara rahasia, Malaikat Jibril hadir dan membacakan al-Qur'an kepadaku dan saya membacakannya sekali dalam setahun. Hanya tahun ini ia membacakan seluruh isi kandungan al-Qur'an selama dua kali. Saya tidak berpikir lain kecuali, rasanya, masa kematian semakin dekat. Lihat, Imām al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, "Faḍāil al-Qur'ān".

⁵¹ Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Toward a Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 82-83; Hamid Fahmy Zarkasyi, "Ikhtiar Membangun Kembali Peradaban Islam yang Bermartabat" dalam Laode Kamaluddin (Ed), *On Islamic Civilization*, 25-26. Juga Hamid Fahmy Zarkasyi, *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya*, (Ponorogo: CIOS ISID, 2010), 17.

⁵² M. Mustafa al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an...*, 46-66.

Setelah disampaikan kepada para Sahabat, al-Qur'an ini pun dicatat dan ditulis oleh kurang lebih 65 Sahabat Rasulullah SAW, yang berperan sebagai penulis wahyu.⁵³ Selain menulis, mereka juga menghafalnya. Dua hal ini secara langsung diawasi oleh Rasulullah SAW secara rutin. Biasanya Nabi SAW memanggil para penulis untuk menulis ayat al-Qur'an setiap kali ayat al-Qur'an turun. Setelah selesai, para Sahabat membaca ulang dihadapan Nabi SAW agar yakin tak ada sisipan kata lain yang masuk ke dalam teks. Setelah Rasulullah SAW wafat, tradisi ini pun terus berlanjut. Hingga pada zaman Abu Bakar diputuskan untuk dikumpulkan menjadi satu kitab utuh, disebabkan banyak dari para penghafal al-Qur'an meninggal dalam peperangan. Perlu dicatat, bahwa al-Qur'an telah ditulis secara utuh sejak zaman Nabi Muhammad, hanya saja belum disatukan menjadi satu dan surah-surah yang ada pun belum tersusun.⁵⁴ Penyusunannya pun tidak sembarang, sahabat diharapkan menyerahkan catatan mereka serta menyeter hafalan mereka dibarengi dua saksi yang mendampingi. Ia juga diharuskan bersumpah bahwa ia telah mendapatkan langsung dari Rasulullah SAW.⁵⁵

Oleh karenanya, penunjukan Zaid ibn Tsabit sebagai ketua pengumpul al-Qur'an pun bukan tanpa alasan. Sejak usia dua puluhan ia sudah tinggal bersama Rasulullah SAW dan bertindak sebagai penulis wahyu yang amat cemerlang. Beberapa kelebihan Zaid ibn Tsabit adalah (1) terkenal dengan kekuatan energinya serta menunjukkan vitalitas yang luar biasa, (2) akhlaknya tidak pernah tercemar dengan perbuatan yang buruk, (3) memiliki kompetensi serta kecerdasan yang tinggi, (4) memiliki pengalaman sebagai penulis wahyu, (5) sebagai salah satu sahabat yang sempat mendengar bacaan al-Qur'an Malaikat Jibril bersama Nabi Muhammad secara langsung,⁵⁶ (6) bukan seorang sahabat yang memiliki tipe fanatik,⁵⁷ dan (7) menguasai berbagai bahasa.⁵⁸

⁵³ Untuk lebih lengkapnya lihat, M. Mustafa al-A'zami, *Kuttāb al-Nabī*, (Riyadh: T. Pnb, 1981).

⁵⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān...*, 163-165.

⁵⁵ Ibn Abī Dāwūd, *Al-Maṣāḥif*, (Beirut: Maktabah al-Islāmi, Cet. 6, 2003), 209.

⁵⁶ M. Mustafa al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an...*, 46-92.

⁵⁷ Muhammad Husein Haekal, *Abu Bakar al-Shidiq*, (Bogor: Litera Antar Nusa, 2010), 335.

⁵⁸ Ibn Abī Dāwūd, *Al-Maṣāḥif*, 143.

Dengan demikian, al-Qur'an yang ditulis Zaid bersumber dari *khobar ṣādiq* yang terjaga kebenarannya dan bahkan dijamin sendiri oleh Allah SWT (QS. al-Hijr: 9).

Tidak berbeda dari al-Qur'an, sumber periwayatan hadis pun tergolong *khobar ṣādiq* yang dapat dipertanggungjawabkan. Ia juga berperan sebagai tafsir dan penjelas al-Qur'an yang paling otentik.⁵⁹ Di dalam ilmu hadis, terdapat empat syarat dan kriteria bagaimana sebuah *khobar* masuk pada tataran *khobar mutawātir* (otentik). Syarat pertama, diriwayatkan oleh perawi dalam jumlah yang banyak secara berturut-turut.⁶⁰ Ini berarti *khobar* tersebut haruslah diriwayatkan secara orang perorangan dengan jumlah yang banyak secara beruntun atau estafet, tanpa terputus. Yang kedua, periwayatan yang banyak dan berturut-turut ini terdapat dalam setiap tingkatan sanad. Artinya, tidak hanya diriwayatkan secara berturut-turut, namun perawinya pun harus merata, ada disetiap generasi. Syarat selanjutnya, perawi yang meriwayatkan harus terpercaya serta terbebas dari kebohongan.⁶¹ Dengan kata lain, selain *khobar* tersebut diriwayatkan secara terus-menerus tanpa terputus dan perawinya berasal dari beberapa tingkatan sanad, perawinya pun harus terpercaya dan terbebas dari kebohongan. Sedangkan yang terakhir adalah perawi harus menjadikan pancaindra sebagai landasan periwayatannya,⁶² dalam artian ia pernah melihat, menyaksikan, megalami, mendengar kabar tersebut secara langsung tanpa disertai ilusi ataupun praduga.⁶³ Maka tidak mengherankan bila *khobar mutawātir* ini tidak diragukan kebenarannya, mengingat begitu ketatnya kriteria sebuah *khobar* hingga dapat diterima menjadi sumber yang benar-benar *mutawātir*.

Bila pada hadis *mutawātir* para ulama telah menetapkan persyaratan yang begitu ketat, maka *khobar āhad* atau *ḥadīts āhad* juga demikian. Menurut Syamsuddin Arif, *khobar āhad* pun harus

⁵⁹ M. Mustafa al-A'Zami, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, Revised Edition, 2002), 9.

⁶⁰ Ulama berbeda pendapat mengenai jumlah perawinya. Namun, Imām al-Suyūfī (911 H) memaparkan bahwa pendapat yang terpilih adalah sepuluh orang. Lihat, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fi Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, (Cairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1966), 177.

⁶¹ M. Mustafa al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an...*, 190.

⁶² Muḥammad Abū Laitis Khair Abadi, *'Ulūm al-Hadīts...*, 135.

⁶³ Maḥmūd Tahhan, *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīts*, (Saudi Arabia: T. Pnb, Cet. 5, 2000), 19.

diklasifikasi kualitas sumbernya, siapa yang meriwayatkannya, menyampaikannya, mengatakannya, dan bagaimana kualifikasi serta otoritas sanad serta *isnādnya*.⁶⁴ Persyaratan yang begitu ketat ini pun tidak hanya berlaku pada narasumber atau perawinya, namun juga isi pesannya (*matan*) beserta penyampainya. Dengan kata lain, *khobar āhad* tidak serta merta ditolak ataupun diterima. Ia juga melalui proses panjang hingga pada akhirnya dapat diterima sebagai *khobar* yang benar.

Al-Syaukani menegaskan, sebuah *khobar āhad* baru dapat diterima sebagai sumber kebenaran, bila memenuhi beberapa syarat. Pertama, sumber beritanya harus berasal dari seseorang *mukallaf*, yakni orang tersebut telah terkena kewajiban melaksanakan perintah agama serta mampu mempertanggungjawabkannya. Oleh sebab itu, hanya orang baligh saja yang beritanya dapat diterima, sedang anak kecil dan orang gila tidak diterima *khobarnya*. Kedua, sumber *khobar* pun harus berasal dari yang beragama Islam. Tidak dapat diterima kabar dari seorang yang mengaku Muslim tapi batinnya kafir. Mereka ini adalah seorang *sophis*, agnostik, skeptik, relativis, bahkan ateis yang mengaku sebagai ulama dan dengan sengaja menimbulkan keragu-raguan pada masyarakat serta menyesatkan orang lain.⁶⁵

Ketiga, perawi haruslah seorang yang memiliki integritas moral yang tinggi (*‘adālah*), sehingga menunjukkan bahwa ia seorang yang dapat dipercaya karena kewibawaannya, ketakwaan-nya, dan jauh dari dosa-dosa besar maupun dosa-dosa kecil.⁶⁶ Keempat, perawi haruslah seorang yang *ḍabt* yang memiliki ketelitian serta kecermatan. Ibn Hibban memasukkan di dalamnya orang yang tidak teliti, orang yang bukan pakar atau ahli dalam bidangnya,⁶⁷ sehingga kabar yang berasal dari seseorang yang tidak otoritatif tidak dapat diterima. Dalam hal ini Imam Malik pun sependapat, bahwa orang bodoh yang sudah dikenal kebodohan-nya, ucapannya tidak perlu dicatat.⁶⁸ Kelima, seorang perawi pun

⁶⁴ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme...*, 209.

⁶⁵ Muḥammad ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Marjūhīn min al-Muḥadditsīn wa al-Dhu‘afā’ wa al-Matrūkīn*, (Aleppo: Dār al-Wa‘yī, 1396 H), 62-88.

⁶⁶ Muḥammad al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuṣūl...*, 78-85.

⁶⁷ Selain yang telah disebutkan, Ibnu Hibban menambahkan beberapa kriteria. Silahkan rujuk ke Muḥammad ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Marjūhīn...*, 62-88.

⁶⁸ *Ibid*, 80. Lihat juga, ‘Ali Khātib al-Baghdādi, *Al-Kifāyah fi ‘Ilm al-Riwāyah*, (T. Tmp: Jam‘iyah Dāirah al-Ma‘ārif al-‘Utsmāniyyah, 1357 H), 115-134.

haruslah terbebas dari sifat *mudallis* (menyembunyikan kabar), senantiasa berkata jujur, dan berterus terang. Dengan kata lain, perawi yang memiliki kepribadian suka berbohong,⁶⁹ walaupun sedikit secara prosedural, tidak dapat diterima kabarnya.

Dari penjelasan di atas, kebenaran dalam epistemologi Islam mudah didapat, yakni dengan menggunakan kabar berita. Akan tetapi, kabar ini memiliki syarat dan tidak sembarangan, yaitu harus berupa *khobar ṣādiq*, harus benar-benar terverifikasi, dan teruji validitasnya dengan kriteria yang begitu ketat. Kabar ini selanjutnya diklasifikasikan berdasarkan derajat validitasnya serta sifat yang mengikatnya menjadi; (1) yang bersifat pasti jelas atau gamblang (*qaṭ'i*) dan (2) berupa kemungkinan atau sebuah dugaan (*ẓanni*). Kemudian masing-masing dari dua hal ini terbagi lagi berdasarkan kebenaran sumbernya (*tsubūt*) dan maksud implikasinya (*dalālah*). Dengan kriteria ini kabar tersebut dapat diklasifikasi menjadi tiga.⁷⁰ Pertama, *qaṭ'i al-tsubūt wa qaṭ'i al-dalālah*, yaitu kabar yang orsinil dan jelas kebenaran sumber dari segi maksud maupun maknanya. Contohnya, ayat-ayat al-Qur'an dan hadis *mutawātir*⁷¹ yang bersifat *muhkamāt*, baik yang membicarakan masalah hukum maupun keimanan. Kedua, *qaṭ'i al-tsubūt wa ẓanni al-dalālah*, yaitu kabar yang telah dibuktikan keasliannya serta kebenaran sumbernya, akan tetapi belum diketahui secara pasti makna ataupun maksud yang terkandung di dalamnya. Misalnya, ayat-ayat al-Qur'an yang *mutasyābihāt* yang berbicara perkara yang samar-samar, ataupun kabar *mutawātir* yang memiliki makna dua atau lebih.⁷² Ketiga, *ẓanni al-tsubūt wa ẓanni al-dalālah*,⁷³ yaitu kabar yang kebenaran sumbernya, otensitasnya, serta maksud dan

⁶⁹ Muḥammad al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuṣūl...*, 78-85.

⁷⁰ Ada pula yang membaginya menjadi 4, ditambah dengan *ẓanni al-tsubūt wa qaṭ'i al-dalālah*. Contohnya, Hadist Rasulullah yang berbunyi "في كل خمس من الإبل شاة". Hadis ini memiliki makna yang jelas, namun kebenaran sumbernya masih belum otentik. Lihat, 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Madzhab fi Uṣūl al-Fiqh al-Muqārīn*, Jilid 5, (Riyadh: Maktabah al-Rasyīd: Cet. 1, 1999), 2320-2321.

⁷¹ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqāni, *Manāhil al-Furqān fi al-'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, (T. Tmp: Maṭba'ah 'Isa al-Babi al-Jāli wa Syirkah, Cet. 2, T. Th), 247.

⁷² Seperti kata "qurū'" pada QS. al-Baqarah 228 yang memiliki makna ganda; dapat diartikan sebagai "haid" namun juga diartikan sebagai "bersih/suci". Lihat, 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Madzhab...*, 2320-2321.

⁷³ 'Abd al-Wahhāb Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), 35.

maknanya masih diperdebatkan. Contohnya, semua kabar ilmu yang selain disebutkan di atas, seperti hadis *āhad* ataupun kabar secara umum.⁷⁴

Dengan kata lain, secara epistemologis, al-Qur'an, hadis (yang *mutawātir* maupun yang *āhad*) bersifat mengikat. Sebab validitasnya dan otoritasnya begitu tinggi. Namun perlu pula ditelaah lebih dalam mengenai kedudukannya, bersifat *qaṭ'i* atau *wa ḥammi*.

Penutup

Dari paparan di atas, disimpulkan bahwa manusia mendapatkan ilmu, melalui penyatuan sumber kebenaran (pancaindra, akal, intuisi, *khabar ṣādiq*) dalam satu kesatuan utuh, tidak dikotomis dan parsial. Selain itu, kebenaran dalam al-Qur'an dan hadis bersifat absolut dan pasti. Validitasnya pun tidak diragukan. Dugaan serta asumsi para orientalis terhadap al-Qur'an dan hadis adalah keliru serta terkesan mengada-ngada dan tanpa dasar. Perlu dicatat pula bahwa al-Qur'an dan hadis dapat terjaga keasliannya berkat periwayatan melalui *khabar ṣādiq* secara turun temurun, benar-benar terverifikasi, dan tidak sembarangan. Dengan kata lain, kabar yang diterima haruslah benar-benar melalui proses penyaringan yang begitu ketat baik isi maupun narasumber yang meriwayatkannya. Dengan demikian, hanya kabar yang benar sajalah yang dapat menjadi sumber ilmu pengetahuan dalam Islam. Ini berarti, *khabar ṣādiq* sebagai sebuah metode transmisi ilmu pengetahuan dalam Islam dapat dipertanggungjawabkan.

Daftar Pustaka

- Abadi, Muḥammad Abū Laits Khair. 2011. *'Ulūm al-Hadīts: Aṣīluhā wa Mu-āṣīluhā*. Malaysia: Darul Syakir.
- Acikgenc, Alparslan. 1996. *Islamic Science: Toward a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- . 1996. *Islamic Science: Toward a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.

⁷⁴ 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Madzhah...*, 2320-2321.

- Al-A'zami, M. Mustafa. 1981. *Kuttāb al-Nabī*. Riyadh: T. Pnb.
- . 2002. *Studies In Hadith Methodology and Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, Revised Edition.
- . 2005. *Sejarah Teks al-Qur'an, Dari Wahyu Hingga Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*. Jakarta: Gema Insani.
- Alatas, Ismail Fajrie. 2006. *Sungai Tak Bermuara, Risalah Konsep Ilmu dalam Islam: Sebuah Tinjauan Insani*. Jakarta: Diwan.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press.
- . 2008. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani.
- Armas, Adnin. 2007. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*. Ponorogo: CIOS ISID.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1981. *Islam dan Sekularisme*, Terj. Kasidjo Djojosuwarno. Bandung: Penerbit Pustaka.
- . 2001. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. ISTAC: Kuala Lumpur.
- Baalbaki, Rohi. 1995. *Al-Maurid*. Beirut: Dār al-'Ilm, Edisi Ke 7.
- Al-Baghdādī, 'Alī Khātīb. 1357 H. *Al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah*. T. Tmp: Jam'iyah Dāirah al-Ma'ārif al-'Utsmāniyyah.
- Chittick, William C. 2007. *Kosmologi Islam dan Dunia Modern: Relevansi Ilmu-Ilmu Intelektualisme Islam*. Terj. Arif Mulyani. Bandung: Mizan, Cet. 1.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. 1998. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Bandung: Mizan.
- Al-Ghazali, Imam. 1990. *Misykāt al-Anwār*. Beirut: Dār Qutaibah.
- . T. Th. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Vol. 2. Beirut: Dar Qolam.
- Guillaume, Alfred. 1924. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Haekal, Muhammad Husein. 2010. *Abu Bakar al-Shidiq*. Bogor: Litera Antar Nusa.

- Al-Ḥanafi, 'Abd al-Mun'im. 2000. *Mu'jam al-Syāmil al-Muṣṭalahāt al-Falsafah: fī al-'Arabiyah wa al-Injilīziyyah, wa al-Faransiyyah, al-Māniyyah, wa al-Imāliyyah, wa al-Rūsiyyah*. Kairo: Maktabah Madbuli, Cet. 3.
- Husaini, Adian (et.al). 2013. *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani.
- Ibn 'Abd al-Raḥmān, Aḥmad. 1424. *Aṣnād al-Qurrā' al-'Asyarah al-Barārah wa Ruwwātihim al-Barārah*. Kairo: Dār al-baḥabah.
- Ibn Abī Dāwūd, 2003. *Al-Maṣāḥif*. Beirut: Maktabah al-Islāmi, Cet. 6.
- Ibn Aḥmad, Abū 'Abdurrahmān al-Khalīl. T. Th. *Kitāb al-'Aini*, Jilid 8. T. Tmp: Dār, Maktabah al-Hilāl.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. 1396 H. *Kitāb al-Marjūhīn min al-Muḥadditsīn wa al-Dhu'afā' wa al-Matrūkīn*. Aleppo: Dār al-Wa'yi.
- Ibn Taimiyyah. 1985. *'Ilmu al-Ḥadits*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah.
- ISLAMIA: *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Tahun II Nomor 6, Juli-September 2005.
- Jeffery, Arthur. 1937. *Materials for The History of The Text of The Qur'an: The Old Codices*. Leiden: E.J. Brill.
- Kamaluddin, Laode (Ed). 2010. *On Islamic Civilization*. Semarang: Unissula Press.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2005. *Menyibak Tirani Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.
- Muir, William. 1861. *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of Hegira*, Jilid 4. London: T. Pnb.
- Muslih, Mohammad. 2008. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, Cet. 5.
- Muthahhari, Ayatullah Murtadha. 2010. *Pengantar Epistemologi Islam*, Terj. M. Jawad Bafaqih. Jakarta: Shadra Press.
- Al-Namlah, 'Abd al-Karīm ibn 'Ali ibn Muḥammad. 1999. *Al-Madzhah fī Uṣūl al-Fiqh al-Muqārīn*, Jilid 5. Riyadh: Maktabah al-Rasyīd: Cet. 1.

- Al-Nasafi, Najm al-Dīn. 1950. *A Commentary on The Creed of Islam*, Translated by Earl Edgar Elder. New York: Columbia University.
- Nasr, Syed Hossein. 2002. *Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Part I. Lahore Pakistan: Suhail Academy.
- Schacht, Joseph. 1959. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Clarendon Press: Oxford, Cet. 2.
- Suparta. 2002. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Rajawali Press.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. 1966. *Tadrīb al-Rāwi fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwi*. Cairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah.
- . 2003. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. T. Tmp: al-Maktabah al-'Aşri.
- Al-Syaukāni, Muḥammad. 1994. *Irsyād al-Fuṣūl ilā al-Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah,
- Tahhan, Maḥmūd. 2000. *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīts*. Saudi Arabia: T. Pnb, Cet. 5.
- Titus, Harold H. 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj. H. M. Rosjidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Samīd. T. Th. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āşirah*, Jilid 1. T. Tmp: 'Alim al Kitab, Cet, 1.
- Al-Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. T. Th. *Manahil al-Furqān fī al 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2. T. Tmp: Maṭba'ah 'Isa al-Babi al-Jāli wa Syirkah, Cet. 2.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2010. *Al-Ghazāli's Concept of Causality: With Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*. Kuala Lumpur: IIUM.
- . 2010. *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya*. Ponorogo: CIOS ISID.