



Hadis, Perbudakan, dan Konstruksi Ras: Kritik Hermeneutika Objektif atas *Islam and Blackness* Jonathan A.C. Brown

Arif Budiman,^{1*} Onrico Candra

¹Universitas Islam Negeri Jurai Siwo Lampung, ²STAIPIQ Sumatera Barat

Email: arifbudiman@metrouniv.ac.id

**Corresponding author*

Article History: accepted: 7-6-2026; published: 30-6-2026

Abstract

The accusation that Islam is anti-Black has become one of the most controversial issues in contemporary Islamic discourse, particularly following the emergence of the Black Lives Matter movement and the growing academic attention to the history of slavery in Islamic civilization. This article critically analyzes how cultural relativism operates in the interpretation of *ḥadīths* related to slavery and race, with a primary focus on Jonathan A.C. Brown's *Islam and Blackness* (2022). The study employs library research with a critical-hermeneutic approach, applying Emilio Betti's four canons of objective hermeneutics to evaluate the methodological consistency of Brown's reading of the *ḥadīth* corpus, classical *matn* criticism, and historiographical data on slavery in Muslim societies. The findings yield two interrelated levels of analysis. First, cultural relativism operates through five social-epistemic dimensions in Islamic *ḥadīth* criticism: *ḥadīth* canonization, social prejudice, *matn* criticism methodology, the thought of individual scholars, and Sufi symbolism. Second, evaluation through Betti's four canons shows that Brown's approach is generally consistent in terms of the autonomy of the object, coherence of meaning, and historical correspondence, yet remains less explicit in disciplining his own pre-understanding as a Muslim academic in North America. These dimensions reveal that the Islamic *ḥadīth* scholarly tradition possesses internal critical mechanisms, rooted in the principle of *naqd al-matn* since Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751 AH), which have repeatedly been employed to reject racial narratives, although their application has varied according to historical contexts. This article contributes to contemporary *ḥadīth* studies by offering an analytical framework of five dimensions of cultural relativism for rereading ethically problematic religious texts, thereby avoiding both moral anachronism and uncritical apologetics.

Keywords: *ḥadīth*; cultural relativism; racism; slavery; objective hermeneutics; Jonathan A.C. Brown.

Abstrak

Tuduhan bahwa Islam bersifat anti-Kulit Hitam telah menjadi salah satu isu paling kontroversial dalam wacana Islam kontemporer, terutama setelah hadirnya



gerakan *Black Live Matter* dan meningkatnya perhatian akademis terhadap sejarah perbudakan dalam peradaban Islam. Artikel ini secara kritis menganalisis bagaimana relativisme budaya beroperasi dalam penafsiran hadis terkait perbudakan dan ras, dengan fokus utama pada karya Jonathan A.C. Brown, *Islam and Blackness* (2022). Studi ini mengaplikasikan penelitian kepustakaan dengan pendekatan hermeneutika-kritis, mengaplikasikan empat kanon hermeneutika objektif Emilio Betti untuk mengevaluasi konsistensi metodologis pembacaan Brown terhadap korpus hadis, kritik matan klasik, dan data historiografi tentang perbudakan dalam masyarakat Muslim. Temuan penelitian menghasilkan dua tingkatan analisis yang saling berkorelasi. Pertama, relativisme budaya berperan melalui lima dimensi sosial-epistemik dalam kritik hadis Islam: kanonisasi hadis, prasangka sosial, metodologi kritik matan, pemikiran ulama individu, dan simbolisme Sufi. Kedua, evaluasi melalui empat kanon Betti menunjukkan bahwa pendekatan Brown umumnya konsisten dalam otonomi objek, koherensi makna, dan kesesuaian historis, namun kurang eksplisit dalam mendisiplinkan pra-pemahamannya sebagai akademisi Muslim di Amerika Utara. Dimensi-dimensi tersebut mengungkapkan bahwa tradisi keilmuan hadis Islam mempunyai mekanisme kritik internal, yang berakar pada prinsip *naqd al-matan* sejak Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), yang berulang kali diaplikasikan untuk menolak narasi rasial, meskipun implementasinya berbeda menurut konteks historis. Artikel ini berkontribusi pada studi hadis kontemporer dengan menawarkan kerangka analitis lima dimensi relativisme budaya untuk membaca ulang teks-teks agama yang bermasalah secara etis, menghindari anakronisme moral sekaligus apologetika yang tidak kritis.

Kata Kunci: hadis; relativitas budaya; rasisme; perbudakan; hermeneutika objektif; Jonathan A.C. Brown.

Pendahuluan

Wacana tentang relasi antara Islam, perbudakan, dan ras telah mengalami intensifikasi yang tajam dalam satu dekade terakhir, sejalan dengan menguatnya gerakan keadilan rasial global pasca-2020 dan kian derasnya kritik terhadap teks-teks keagamaan yang dianggap melanggengkan hierarki rasial (Zaman, 2024). Tuduhan bahwa Islam mempunyai permasalahan *anti-Blackness* hadir dalam polemik mengenai relasi Islam, ras, dan perbudakan. Brown (2022) menelaah tuduhan tersebut pada politik ortodoks Barat, *Afrocentrism* modern, serta stereotip historis tentang perbudakan Muslim terhadap orang Afrika. Kajian lain memperlihatkan bahwa representasi *Blackness* dalam literatur Arab pra-modern bertumbuh melalui konstruksi rasial yang kompleks (Schine, 2019), sementara perdebatan mengenai *Curse of Ham* membuktikan adanya narasi yang mengorelasikan *Blackness* dan perbudakan sekaligus penolakan terhadap korelasi tersebut oleh sejumlah cendekiawan Muslim (Bashir, 2019). Dalam konteks modern, Islam dan Muslim juga mengalami proses rasialisasi melalui konstruksi *otherness* dalam wacana publik (Sufi & Yasmin, 2022). Karena itu, riwayat tersebut menjadi krusial untuk dikaji bukan untuk mendemonstrasikan ada atau tidaknya *anti-Blackness* dalam Islam secara simplistik, melainkan untuk menguji

bagaimana teks hadis tentang perbudakan dan fenotipe kulit hitam diinterpretasikan, dinegosiasikan, dan diberi makna dalam konstruksi etika rasial Islam.

Konfrontasi mengenai *anti-Blackness* dalam Islam pada akhirnya bertolak pada teks hadis yang menjadi medan negosiasi makna etis-historis. Hadis yang diriwayatkan oleh Jābir ra. dalam *Ṣaḥīḥ Muslim (Kitāb al-Musāqāh, bāb Jawāz Bay' al-Hayawān bi al-Hayawān min Jinsihi Mutaḥāḍilān)* (Lihat riwayat no. 1602 dalam al-Naisābūrī, 1955, p. 1225) tentang penukaran seorang budak dengan dua budak berkulit hitam kerap dijadikan sebagai rujukan, baik oleh pengkritik maupun pembela, justru karena secara etis terasa ganjil bagi kesadaran kontemporer pasca-2020 yang diwarnai gerakan keadilan rasial global. Di luar korpus kanonik, beredar pula riwayat yang secara eksplisit merendahkan orang Afrika (*zanj*) sebagai pencuri, pezina, “keledai”, dan “makhluk cacat”; riwayat-riwayat ini tidak terdapat di dalam *al-Kutub al-Sittah*, melainkan hanya dalam koleksi pascakanonik yang kurang kritis (J. A. C. Brown, 2022b). Fakta tekstual ini menggarisbawahi bahwa pertanyaan esensial studi hadis bukanlah sekadar ada-tidaknya *anti-Blackness* secara simplistik, melainkan bagaimana kritik sanad dan matan secara historis merespons riwayat demikian, serta sejauh mana respons tersebut dibentuk oleh kondisi sosial-budaya zamannya yang kini kembali diuji dalam konstruksi etika rasial Islam kontemporer (Budiman et al., 2020; Kholis, 2021).

Polemik akademik mengenai perbudakan dan konstruksi ras dalam sejarah Islam telah berlangsung dan terus mengalami pengkajian. Lewis (1990) menjelaskan bahwa stereotip rasial beserta praktik diskriminatif mempunyai kontinuitas yang kuat dalam tradisi Arab-Islam, sedangkan El Hamel (2013) secara empiris menunjukkan bahwa mitos Kutukan Ham dimanfaatkan secara selektif oleh penguasa dan ulama tertentu di Maroko, tanpa pernah mencapai institusionalisasi sistemik sebagaimana perbudakan berbasis ras di kawasan Atlantik. Dalam konteks keilmuan Indonesia, Hasanah (2023) menyoroti pengaruh kondisi sosial-kultural terhadap para ulama penafsir; Wasman et al. (2023) membuktikan bahwa kritik matan tidak pernah sepenuhnya bebas nilai; Kholishuddin & Ilmi (2023) menegosiasikan kerangka manhaj maqāṣidī sebagai preferensi; Pulungan (2023) menganalisis pendekatan sosial-historis yang dikembangkan Brown. Zaman (2024) lebih lanjut menganalisis pembacaan Anwar Shāh Kashmīrī atas hadis-hadis kepemilikan budak. Kendatipun sejumlah amatan tersebut telah membedah konteks ulama maupun metode kritik matan, sepanjang penyelidikan penulis belum ditemukan pengklasifikasian secara metodis mengenai relativitas budaya dalam hadis perbudakan dan ras, apalagi pemeriksaannya melalui ordinansi hermeneutika objektif Betti.

Artikel ini secara metodis memetakan prosedur kerja relativitas budaya dalam penafsiran hadis-hadis tentang perbudakan dan konstruksi ras, sekaligus mengevaluasi secara selektif koherensi metodologis karya Jonathan A.C. Brown, *Islam and Blackness*, melalui empat kanon hermeneutika objektif Emilio Betti. Kedua tujuan tersebut saling menguatkan: pemetaan mengungkap bagaimana pemahaman terhadap teks hadis senantiasa dikonstruksi oleh konteks sosial-epistemik, sementara evaluasi metodologis menilai sejauh mana Brown sanggup membaca dan mendisiplinkan konteks tersebut tanpa terjebak dalam distorsi pra-pemahaman. Artikel ini mengajukan dua pertanyaan utama yang akan menjadi rumusan masalah. Pertama,

bagaimana relativitas budaya beroperasi dalam interpretasi hadis perbudakan dan ras melalui lima dimensi yang saling berkorelasi: kanonisasi hadis, prasangka sosial, metodologi kritik matan, pemikiran ulama individu, dan simbolisme sufistik. Kedua, sejauh mana Brown secara konsisten mengaplikasikan keempat kanon Betti dalam analisisnya. Jawaban atas kedua pertanyaan tersebut diharapkan memanifestasikan kerangka analitis sekaligus kerangka evaluatif yang dapat memperkuat kajian hadis berorientasi pada sosial-historis.

Artikel ini berasumsi bahwa relativitas budaya dalam tradisi kritik hadis bukanlah cacat metodologis, melainkan kondisi sistemis yang terkait dengan setiap interpretasi teks lintas zaman dan ruang. Argumentasi utamanya terletak pada bukti bahwa pemahaman hadis senantiasa dikonstruksi oleh interseksi dinamis antara kaidah internal keilmuan dan konteks sosial-historis yang memayunginya. Bukti empiris tampak jelas pada mekanisme *naqd al-matan* yang diartikulasikan oleh Ibn al-Jawzī (w. 597 H) dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), yang secara berulang menolak narasi rasial, tetapi mekanisme tersebut bekerja bersamaan dengan menguatnya pandangan anti-kulit hitam pasca-Pemberontakan Zanj (869-883 M) di Basra serta ambivalensi sikap al-Suyūṭī (w. 911 H) terhadap isu rasial (J. A. C. Brown, 2022b). Asumsi kedua menekankan bahwa Brown konsisten pada Kanon I, II, dan IV Betti, namun belum cukup eksplisit dalam mengenali dan mendisiplinkan pra-pemahamannya sendiri (Kanon III). Oleh karena itu, pembacaan yang metodologis-disiplin terbukti kuat mengatasi anakronisme moral sekaligus apologetika normatif yang tidak kritis.

Penelitian ini mengimplementasikan metode kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif-deskriptif yang bersifat analitis-kritis. Objek utama penelitian ini adalah monografi Jonathan A.C. Brown, *Islam and Blackness* (2022), secara distingtif pada bagian yang membahas hadis, kritik matan, perbudakan, konstruksi ras, dan konteks sosial-historis. Sumber pendukung mencakup literatur kritik hadis klasik dan kontemporer serta artikel ilmiah yang relevan dengan hadis, ras, perbudakan, dan hermeneutika. Analisis dilakukan dengan mengimplementasikan empat kanon hermeneutika objektif Emilio Betti sebagai kerangka evaluasi metodologis. Setiap kanon dioperasionisasikan melalui satu rubrik sentral: Kanon I menilai kapabilitas Brown dalam menghindari proyeksi kategori anakronistik; Kanon II menilai koherensi pemahaman lewat korelasi hadis dengan keseluruhan korpus; Kanon III menilai transparansi dan pendisiplinan pra-pemahaman penafsir; sementara Kanon IV menilai keseriusan serta ketepatan rekonstruksi historis yang melandasi pemahaman.

Unit analisis penelitian berupa hadis atau kelompok hadis yang secara langsung dibahas oleh Brown dalam hubungannya dengan perbudakan dan ras, termasuk argumen tentang kritik matan, konteks sosial, dan historiografi yang diaplikasikan untuk menginterpretasi hadis tersebut. Setiap unit dipahami secara tekstual-kontekstual, kemudian diberikan penilaian berdasarkan keempat rubrik secara terpisah untuk memverifikasi bukti yang mendukung atau membatasi konsistensi metodologis Brown pada masing-masing kanon. Penilaian tidak dilandaskan pada frekuensi semata, melainkan pada keselarasan antara prinsip kanon, prosedur

pembacaan, dan bukti yang digunakan oleh Brown. Hasil penilaian setiap unit kemudian dikomparasikan dan disintesis untuk mendapatkan gambaran keseluruhan mengenai konsistensi pendekatan Brown dengan empat kanon Betti serta mengenali aspek metodologis yang masih membutuhkan penguatan.

Hasil dan Pembahasan

Kanonisasi Hadis dan Ragam Metodologi Kritik Matan atas Riwayat *Antiblack*

Salah satu teks yang paling mencolok dalam diskursus tentang perbudakan dan ras dalam Islam adalah hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* yang meriwayatkan peristiwa Nabi Muhammad membeli seorang budak dengan menukar dua budak berkulit hitam. Riwayat tersebut disampaikan melalui jalur Zuhair ibn Ḥarb, Ismā'īl ibn Ibrāhīm, Ḥajjāj ibn Abī 'Uthmān, Abū al-Zubayr, dari Jābir ibn 'Abdullāh. Teks hadis berikut menjadi objek sentral analisis pada bagian ini:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ حَجَّاجِ بْنِ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهَجْرَةِ، وَلَا يَشْعُرُ أَنَّهُ عَبْدٌ، فَجَاءَ سَيِّدُهُ يُرِيدُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِعْنِيهِ"، فَاشْتَرَاهُ بَعْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ، ثُمَّ لَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا بَعْدُ حَتَّى يَسْأَلَهُ: "أَعَبْدٌ هُوَ".
(Lihat riwayat no. 1602 dalam al-Naisābūrī, 1955, p. 1225)

"Seorang budak datang untuk membaiaat Nabi Muhammad untuk berhijrah, sementara beliau tidak menyadari bahwa ia adalah seorang budak. Kemudian tuannya datang untuk mengambilnya kembali. Maka Nabi SAW bersabda kepada tuannya: 'Juallah dia kepadaku.' Beliau pun membelinya dengan menukar dua orang budak hitam. Setelah peristiwa itu, Nabi SAW tidak lagi menerima baiat dari siapa pun kecuali bertanya terlebih dahulu: 'Apakah dia seorang budak?'"

Hadis tersebut termaktub dalam *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Musāqāh, Bāb Jawāzi Bay' al-Ḥayawān bi al-Ḥayawān min Jinsihi Mutafāḍilan*, nomor 1602. Secara naratif, riwayat ini mengisahkan seorang budak yang membaiaat Nabi Muhammad untuk berhijrah tanpa diketahui status kebudakannya. Ketika tuannya datang mengambilnya kembali, Nabi meminta untuk membelinya dan menukarnya dengan dua orang budak berkulit hitam. Setelah peristiwa tersebut, Nabi tidak lagi menerima baiat seseorang sebelum mempertanyakan status kebudakannya.

Hadis ini dinilai sahih dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, namun muatannya mencetuskan pertanyaan etis dari perspektif kontemporer karena menunjukkan transaksi yang melibatkan budak dan kategori warna kulit (J. A. C. Brown, 2022b). Dalam pembacaan yang dirujuk oleh Brown, perhatian *fuqahā'* klasik terhadap riwayat tersebut terutama diarahkan pada persoalan legal-formal pergeseran barang sejenis secara distingtif dan ketentuan riba dalam pertukaran yang tidak sepadan (Brown, 2022). Temuan ini memperlihatkan bahwa dalam komentar terhadap hadis tersebut, dimensi legal-formal

lebih dominan daripada permasalahan rasial yang menjadi perhatian pembaca kontemporer. Akan tetapi, temuan tersebut tidak cukup memadai untuk merumuskan bahwa seluruh penafsiran hadis pada masa klasik bersifat normatif-legal dan meninggalkan aspek moralistik. Selain persoalan legal-formal, Brown (2022) dan Zaman (2024) menunjukkan adanya pemahaman politik dan ekonomi terhadap hadis tersebut. Anwar Shāh Kashmīrī merefleksikan probabilitas bahwa kepemilikan budak berhubungan dengan kaitan politik Nabi dengan golongan non-Muslim (Zaman, 2024). Brown juga menyoal divergensi nilai pasar budak berlandaskan pada asal wilayah dan kapasitas sosial tertentu, lalu mengaplikasikan konsep *somatic distance* untuk menjawab bagaimana divergensi fenotipe dapat memiliki makna sosial. Data ini memperlihatkan bahwa sistemisasi warna kulit dalam transaksi tersebut tidak dapat langsung disamakan dengan konsep ras biologis modern. Pada saat yang sama, diferensiasi harga dan status berasaskan pada asal atau fenotipe tetap membuktikan bahwa tubuh telah diberi nilai sosial dalam konteks historis tertentu (J. A. C. Brown, 2022b).

Ketiga perspektif tersebut menegaskan bahwa satu hadis dapat mewarisi makna yang divergen ketika diletakkan dalam horizon legal, politik, dan ekonomi yang divergen. Temuan ini menjadi tingkatan pertama analisis relativitas budaya: konteks sosial tidak sekadar berada di luar teks, melainkan ikut mendefinisikan pertanyaan yang diajukan terhadap teks dan aspek makna yang dianggap relevan. Oleh karenanya, pemahaman kontemporer mengenai ras perlu diberikan jarak dari kategori sosial yang bekerja dalam masyarakat Islam awal, tanpa menghapus fakta bahwa diferensiasi fenotipe dapat mewarisi nilai sosial dalam sejarah.

Dalam prinsip egalitarian dalam khutbah Wada' (khutbah terakhir sebelum wafat), Nabi Muhammad menjelaskan bahwa tidak ada satu bangsa ataupun suku yang berjaya kecuali karena takwa kepada Allah (Lihat riwayat no. 23489 dalam Ḥanbal, 2001, p. 474). Pesan Nabi tersebut juga didukung dalam QS. Al-Ḥujurāt [49]: 13. Al-Qurṭubī (w. 671 H) menjelaskan QS tersebut. Al-Ḥujurāt [49]: 13 tersebut menyatakan bahwa seluruh manusia berasal dari asal-usul yang sama. Diferensiasi bangsa, suku, dan nasap merupakan sarana *ta'aruf*, bukan basis untuk menegakkan hierarki atau keangkuhan. Kemuliaan manusia di sisi Allah tidak ditegaskan oleh keturunan, ras, warna kulit, maupun kekayaan, akan tetapi dilandaskan oleh ketakwaan kepada-Nya (al-Qurṭubī, 1964, pp. 340–343). Namun, sejumlah riwayat yang dikaitkan dengan Nabi justru bernada merendahkan orang Afrika (Zanj), yang kenyataannya bertentangan dengan pesan Nabi dalam Khutbah Wada' dan pesan Allah dalam Al-Qur'an, seperti tiga riwayat yang dapat kita lihat di bawah ini:

(al-Jawziyyah, 2019, p. 90) دَعُونِي مِنَ السُّودَانِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَمْلِكُونَ إِلَّا بَطُوتَهُمْ وَفُرُوجَهُمْ .90)

“Jangan menyebut orang Sudan (Afrika) kepadaku, karena mereka hanya dikuasai oleh perutnya dan kemaluannya.”

(al-Jawziyyah, 2019, p. 90) الرَّجُلُ إِذَا شَبَعَ زَنًى، وَإِذَا جَاعَ سَرَقَ

“Orang Zanj, ketika lapar ia mencuri dan ketika kenyang ia berzina.”

Riwayat tersebut ditautkan oleh Abū Aḥmad bin ‘Adī al-Jurjānī (w. 365 H) dalam kitabnya *al-Kāmil fī Ḍu‘afā’ ar-Rijāl* (Lihat dalam Juz 6 al-Jurjānī, 1997, pp. 466–467) dan kemudian oleh Ibn al-Jawzī (w. 597 H) dalam kitabnya *al-Mawḍū‘āt* (Lihat Juz 2 dalam al-Jawzī, 1966, p. 233). Dalam sanad yang penulis rujuk, terdapat ‘Anbasah al-Baṣrī yang dinilai sebagai perawi yang matrūk. Berlandaskan pada penilaian tersebut, riwayat dipandang problematis dari segi sanad. Akan tetapi, status kelemahan sanad perlu dibedakan dari persoalan mengenai bagaimana kandungan riwayat diperlakukan dalam kritik matan. Oleh karenanya, penjelasan tersebut senada dengan pendapat Asy-Syaukānī (w. 1250 H) di dalam kitabnya *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah* (Asy-Syaukānī, n.d., p. 415).

(al-Jawziyyah, 2019, p. 90) **إِيَّاكُمْ وَالزَّيْجَ؛ فَإِنَّهُ خَلَقَ مُشَوَّهَ**

“Waspadalah terhadap orang-orang Zanj, karena mereka adalah makhluk yang cacat/buruk bentuk.”

Riwayat-riwayat tersebut, sebagaimana yang dicatat oleh Brown (2022a, p. 167), tidak ditemukan dalam koleksi-koleksi hadis kanonik yang fundamental seperti *al-Kutub al-Sittah* dan telah dikritik secara tajam oleh ulama kritikus hadis. Namun, klaim adanya konsensus tunggal dan tidak diperselisihkan sejak abad ke-14 M perlu dipersempit ruangnya. Sumber-sumber yang dirujuk lebih tepat memperlihatkan adanya tendensi selektif yang cukup kuat untuk menolak riwayat yang merendahkan orang Afrika, terutama ketika kelemahan sanad atau kontradiksi matan dapat diperlihatkan (Al-Azhārī, 2017; Al-Idlibī, 2004; Al-Khaṭīb, 2019; Aṣ-Ṣāliḥ, 1988). Ibn al-Jawzī dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah membagikan contoh substansial tentang penerapan pertimbangan matan dalam menilai riwayat tersebut. Karena itu, metode kritik internal sebaiknya dipahami sebagai praktik yang tersedia dan berulang kali diaplikasikan dalam tradisi hadis klasik, bukan sebagai metode yang senantiasa diimplementasikan secara seragam di setiap konteks historis.

(al-Jawziyyah, 2019, p. 90) **أَحَادِيثُ ذَمِّ الْحَبَشَةِ وَالسُّودَانِ كُلِّهَا كَذِبٌ**

“Seluruh hadis yang mencela orang Habasyah dan Sudan (kulit hitam) adalah dusta (palsu).”

Ibn al-Jawzī (w. 597 H) juga menyatakan sebuah pemikiran yang serupa dalam kitabnya *Tanwīr al-Ghabash fī Faḍl al-Sūdān wa al-Ḥabash*. Lewat karyanya tersebut, ia menekankan bahwa ukuran keutamaan manusia bukanlah warna kulit, akan tetapi kebaikan dan ketakwaan (al-Jawzī, 1998, p. 29). Sikap tersebut senada dengan kritik yang dilontarkannya dalam kitabnya *al-Mawḍū‘āt* terhadap riwayat-riwayat yang merendahkan orang Sudan dan Habasyah, sementara Ibn al-Qayyim kemudian menguatkan dalam kitabnya *al-Manār al-Munīf* bahwa “hadis-hadis tentang penghinaan terhadap kelompok Habasyah dan Sudan semuanya adalah informasi dan

riwayat dusta.” Oleh karena itu, terdapat kesamaan sikap kritis di antara kedua cendekiawan Muslim tersebut mengenai riwayat-riwayat yang berisi generalisasi hinaan berdasarkan ras dan warna kulit, walaupun keduanya menyampaikannya dalam karya dan konteks yang berbeda. Brown mengungkapkan bahwa kritik terhadap riwayat yang bernuansa rasial telah hadir dalam tradisi kritik hadis sejak masa awal. Salah satu contohnya adalah Abū Dāwūd (w. 275 H), yang ketika itu ditanya mengenai sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’isyah, “*īyyakum wa al-zinja, fa innahu khalqun musyawwah*”, kemudian ia merespons pertanyaan tersebut dengan menjawab “*man ḥaddatha bi hadhā fāt-tāhimhu*” (siapa yang meriwayatkan hadis ini, maka curigailah dia) (Az-Žahabī, 2006, p. 340; J. A. C. Brown, 2022a). Riwayat tersebut memperlihatkan bahwa Abū Dāwūd telah menolak atribusi hadis yang dinisbatkan kepada ‘Ā’isyah. Kritik senada kemudian didapati dalam karya Muḥammad bin Ṭāhir al-Maqdisī (w. 507 H), yang mendaftarkan riwayat tersebut ke dalam karyanya *Tadhkirat al-Mawḍū’āt* dan memperlihatkan permasalahan pada perawinya. Maka dari itu, kritik terhadap riwayat yang melecehkan Zanj dapat ditelusuri lintas generasi dalam tradisi kritik hadis. Secara kronologis, Abū Dāwūd hidup semasa dengan peristiwa pemberontakan Zanj di Irak (869-883 M). Karena itu, konteks sosial yang melatarbelakangi penerapan istilah Zanj pada masa tersebut perlu dibedakan dari kronologi perdagangan budak trans-Sahara yang berlangsung dalam rentang sejarah yang lebih panjang, sekitar abad ke-8 hingga ke-15 M (Haour, 2011). Keselarasan kronologis ini tidak dengan sendirinya menunjukkan adanya korelasi kausal antara Pemberontakan Zanj, perdagangan budak, dan eksistensi riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’isyah.

Riwayat *pseudo* tersebut hanya berotasi dalam koleksi pascakanonik yang kurang responsif, seperti kitab *Mu’jam al-Ṭabarānī* dan karya Abū Nu’aym al-Iṣbahānī, yang menurut Brown tidak pernah diklaim penulisnya sepenuhnya sebagai kredibel, dan bahkan dikritik oleh Ibn al-Jawzī serta al-Dhahabī (w. 748 H) karena konten yang mencurigakan. Aḥmad al-Ghumārī (w. 1960 M), cendekiawan hadis asal Maroko abad modern, secara tegas mengkritik pernyataan hadis rasial dan menekankan bahwa Nabi Muhammad tidak mungkin dan dipastikan juga tidak pernah menyampaikan informasi dengan cara yang menyakiti dan merendahkan manusia (Al-Ghumārī, 1982).

Kasus al-Suyūṭī (w. 911 H) memberikan gradasi esensial bagi ragam metodologi kritik matan. Al-Suyūṭī mengomentari metode yang hanya memperlihatkan perawi yang problematis tanpa memperhitungkan sanad lain yang bebas dari perawi tersebut, sehingga penafiannya atas hadis rasial berpijak terutama pada kelemahan teknis sanad. Sebaliknya, Ibn al-Jawzī dan Ibn al-Qayyim menawarkan argumen substantif bahwa kandungan hadis tersebut kontradiktif dengan dogma etis Islam yang lebih esensial. Brown (2022a) menjelaskan bahwa kedua metode ini sama-sama diakui dalam sejarah studi hadis, tetapi tidak selalu diimplementasikan secara koheren-proporsional. Meskipun demikian, al-Suyūṭī tetap menulis tiga kitab yang secara distingtif memuji kelebihan orang berkulit hitam; *Raḥ’ Sha’n al-Ḥubshān fī Faḍl al-Sūdān*, *Azhār al-‘Urūsh fī Akhbār al-Ḥubūsh*, dan *Nuḥāt al-‘Umr fī al-Taḍḍīl bayna al-Bīḍ wa al-Sūd wa al-Sumr* (Al-Jahiz, 1981; As-Suyūṭī, 1995; J. A. C. Brown, 2022b). Karenanya, kemelut antara prosedur kritik dan orientasi etis lebih tepat dipahami sebagai kompleksitas internal

pemikiran al-Suyūṭī ketimbang sebagai petunjuk kontradiksi sederhana. Data tersebut memperkuat signifikansi membaca keseluruhan karya seorang ulama ketika menilai korelasi antara metodologi, etika, dan konteks sosial.

Pendekatan substantif Ibn al-Jawzī dan Ibn al-Qayyim ini seirama dengan mazhab kritik matan berpedoman pada nilai yang dikembangkan kemudian. Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam karyanya *Kayfa nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* menggarisbawahi hadis yang kontradiktif dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, termasuk kesetaraan manusia, wajib dikritisi baik dari sanad maupun matannya (al-Qaraḍāwī, 2002), sependapat dengan Nūr al-Dīn 'Itr dalam *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* yang merumuskan *munāfāt al-ma'qūl* dan *munāfāt al-uṣūl* sebagai kriteria penilaian matan yang absah ('Itr, 1981). Kholishuddin & Ilmi (2023) menerangkan bahwa manhaj maqāṣidī memberikan justifikasi teoretis untuk menerobos kritik sanad semata: hadis yang sanadnya tidak begitu lemah, namun kandungannya kontradiktif dengan *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-'aql* tetap dapat dipertanyakan. Ḥasan Ḥanafī dalam karyanya *al-Turāth wa al-Tajdīd* menyatakan bahwa kritik hadis yang jujur harus berani untuk menilai matan hadis secara substantif (Ḥanafī, 1980). Pandangan Ḥanafī ini pun dilanjutkan oleh Muḥammad al-Ghazālī dalam karyanya *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* yang menyatakan bahwa terdapat sebuah riwayat hadis yang kontradiktif dengan akal, sains, dan martabat manusia hukumnya wajib ditolak meskipun hadis tersebut diriwayatkan secara sahih (al-Ghazālī, 1989).

Ketiga temuan di atas, hadis *Ṣaḥīḥ Muslim* yang dipahami lewat kerangka legal-politik-ekonomi, ketiadaan riwayat rasial dalam kitab kanonik, dan dua mazhab kritik matan yang saling menyempurnakan, menjawab bagian pertama rumusan masalah: kanonisasi hadis bekerja sebagai mekanisme internal yang menyeleksi narasi rasial berlandaskan pada standar etis-teologis komunitas keilmuan, bukan berlandaskan pada sensibilitas rasial modern semata.

Prasangka Sosial, Mobilitas Struktural, dan Genealogi Mitos Rasial

Sisi lain dari relativitas budaya dalam tradisi Islam adalah bukti bahwa sistem sosial pra-modern memungkinkan mobilitas struktural bagi individu berlatar belakang budak untuk mencapai posisi keilmuan tertinggi, berbeda secara esensial dari sistem perbudakan yang bertumpu pada ras Atlantik (J. A. C. Brown, 2022a). Nāfi', mawlā Ibn 'Umar, adalah seorang budak yang dimerdekakan oleh 'Abdullāh ibn 'Umar (w. 74 H); dari Nāfi'-lah Imam Mālik mendapatkan sebagian besar hadis yang menjadi fondasi awal terbentuknya kitab al-Muwatṭa', sehingga rantai periwayatan Mālik-Nāfi'-Ibn 'Umar-Nabi Muhammad dikenal sebagai silsilat al-dhahab (rantai emas). 'Aṭā' ibn Abī Rabāh (w. 114 H), merupakan seorang budak yang berasal dari lingkungan non-Arab, diilustrasikan dalam sumber biografi klasik secara eksplisit sebagai seorang dengan warna kulit yang sangat hitam (*aswad shadīd al-sawād*) dan berambut keriting (*mufalfal al-sha'r*) (al-Mizzī, 1992, p. 86; Ibn 'Asākir, 1995, p. 375), akan tetapi menjadi mufti di Makkah dan imam para tābi'īn di wilayah Hijaz, menerima hadis secara langsung dari Ibn 'Abbās dan istri Nabi 'Ā'isyah. Al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), yang lahir dalam keadaan perbudakan dari ibunya, Khayra, yang menjadi budak dalam rumah tangga istri-istri Nabi Muhammad, kemudian menjadi seorang tokoh fundamental

dalam bidang hadis, teologi, dan tasawuf. Ketiga tokoh yang disebutkan ini menjadi bukti empiris bahwa kontribusi perseorangan yang berlatar belakang budak menyentuh inti disiplin keilmuan Islam, meskipun sampel yang digunakan tetap perlu dibaca sebagai studi kasus, bukan generalisasi penuh atas seluruh pengalaman budak pada masanya.

Tabel 1. Tokoh Berlatar Belakang Budak dalam Transmisi Hadis dan Fikih

No.	Nama Tokoh	Wafat	Latar Belakang	Signifikansi
1	Nāfi', <i>mawlā</i> Ibn 'Umar	± 117/735	<i>Mawlā</i> 'Abdullāh ibn 'Umar	Penjaga <i>silsilat al-dhahab</i> : Mālik → Nāfi' → Ibn 'Umar → Nabi Muḥammad
2	'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ	114/732	Budak yang berasal dari lingkungan non-Arab	Mufti Mekah, imam tābi'in di wilayah Hijaz, murid Ibn 'Abbās dan 'Ā'isyah
3	Al-Ḥasan al-Baṣrī	110/728	Ibunya <i>mawlā</i> rumah tangga dari istri-istri Nabi Muḥammad	Tokoh sentral hadis, teologi, dan tasawuf awal Islam

Brown mendokumentasikan bahwa sentimen anti-kulit hitam menguat di bawah kekuasaan Abbasiyah di Irak (750-1258 M), terpenting setelah peristiwa Pemberontakan Budak Zanj (*Thawrat al-Zanj*, 869-883 M) di Basra, yang menyisakan trauma kolektif yang serius (J. A. C. Brown, 2022a). Ibn al-Jawzī, dalam penulisan kitabnya *Tanwīr al-Ghabash*, membenarkan bahwa ia menulis kitab tersebut karena ia menyaksikan orang-orang Etiopia yang saleh merasa tertindas karena warna kulit mereka.

فَإِنِّي رَأَيْتُ جَمَاعَةً مِنْ أَحْيَارِ الْحَبَشَانِ تَنْكَسِرُ قُلُوبُهُمْ لِأَجْلِ اسْوَدَادِ الْأَلْوَانِ، فَأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ بِالْإِحْسَانِ لَا بِالصُّوْرِ الْحَسَنِ، وَوَضَعْتُ لَهُمْ هَذَا الْكِتَابَ فِي ذِكْرِ فَضْلِ خَلْقِ كَثِيرٍ مِنَ الْحَبَشِ وَالسُّودَانِ، وَقَدْ قَسَمْتُهِ ثَمَانِيَّةً وَعِشْرِينَ بَابًا، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ (al-Jauzī, 1998, p. 29)

“Sesungguhnya aku melihat sekelompok orang terbaik dari kalangan al-Ḥabashān, hati mereka merasa terpukul karena kehitaman warna kulit. Maka aku menjelaskan kepada mereka bahwa yang menjadi pertimbangan adalah kebaikan, bukan keindahan rupa. Aku kemudian menyusun kitab ini untuk menyebutkan keutamaan banyak dari kalangan al-Ḥabash dan al-Sūdān...”

Pulungan (2023) mengidentifikasi bahwa kekhasan pendekatan Brown terletak pada kemampuannya membaca hadis sebagai dokumen sosial-historis, sehingga analisis hadis tidak hanya berhenti pada rekonstruksi sanad, melainkan harus menjangkau rekonstruksi konteks sosial transmisinya. Gagasan epistemologis Syed Muhammad Naquib al-Attas (w. 2026 M) mengenai sekularisasi dan dewesternisasi

pengetahuan, bersama gagasan Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī (w. 2016 M) mengenai perlunya pembaruan metodologi pemikiran Islam dan perhatian terhadap konteks dalam proses ijtihad, dapat diaplikasikan sebagai kerangka teoretis untuk menganalisis transformasi cara ulama memahami teks keagamaan (Al-Alwani, 2003; Al-Attas, 1981). Namun, implementasinya terhadap hadis-hadis bertema warna kulit harus dijustifikasi melalui analisis langsung terhadap teks dan konteks komentar masing-masing ulama. Dalam kasus hadis tentang seorang budak Habasyi yang kepalanya diumpamakan seperti kismis (Lihat riwayat no. 7142 dalam Al-Ju’fi, 1422, p. 62), misalnya, al-Nawawī (w. 676 H) dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menyatakan bahwa penyebutan status budak, warna hitam, dan cacat fisik bertautan dengan “*nihāyah khastah*” (puncak kerendahan) dan “*naqṣ*” (kekurangan) (An-Nawawī, 1392, p. 46), sementara penjelasan al-Khaṭṭābī (w. 388 H) yang dinukil oleh Ibn Ḥajar (w. 852 H) lebih menegaskan fungsi hipotetis penyebutan “budak Habasyi” dalam konteks perintah mematuhi otoritas (al-‘Asqalānī, 1390, p. 122). Divergensi titik tekan tersebut menjadi objek analisis komparatif, namun tidak dengan sendirinya menerangkan bahwa salah satu ulama mempunyai bias rasial yang tidak disadari. Maka dari itu, kesimpulan mengenai transformasi pemikiran antargenerasi perlu dibentuk dari komparasi teks, konteks sosial-intelektual, dan metode hermeneutis masing-masing ulama, bukan diturunkan secara langsung dari teori al-Attas atau al-‘Alwānī.

Genealogi mitos Kutuhan Ham menunjukkan bagaimana prasangka sosial dapat dilegitimasi atas nama agama. Narasi tentang kesalahan Ham, putra Nabi Nuh, yang berakibat keturunannya tidak dapat ditemukan di dalam al-Qur’an, tetapi diangkat dari tradisi Isrā’īliyyāt. Brown (2022a) menelaah jalur periwayatannya melalui Injil dalam kisah Kejadian 9:21-29 dan elaborasi rabinik, hingga tradisi Kristen-Syriak dalam *Cave of Treasures*. Mengikuti Goldenberg (2003), *Cave of Treasures* merupakan salah satu informasi paling awal mengenai pencampuran kisah kutukan Canaan dengan perbudakan dan kelompok-kelompok yang dipersepsikan sebagai orang berkulit hitam. Tradisi tersebut kemudian bertumbuh dalam berbagai resensi teks, termasuk versi Arab yang secara lebih definitif mengidentifikasi keturunan Canaan dengan orang-orang berkulit hitam, sebelum motif tersebut hadir dalam sejumlah literatur Islam awal dan tafsir Islam abad pertengahan. Brown (2022a) menjelaskan bahwa tidak terdapat satu pun versi mitos ini yang dapat ditelusuri melalui jalur periwayatan yang sah.

Brown juga mendokumentasikan bahwa pelibatan sebuah riwayat oleh al-Ṭabarī (w. 923 H) dalam karya sejarahnya tidak berarti bahwa al-Ṭabarī setuju dengan riwayat tersebut. Sependapat dengan Franz Rosenthal, ia mengilustrasikan al-Ṭabarī sebagai seorang *compiler* yang secara ekstensif mengumpulkan laporan dari pelbagai sumber dan tidak selalu memberikan penyelesaian atau penilaian secara spesifik terhadap setiap perbedaan riwayat. Namun, Rosenthal membuktikan bahwa al-Ṭabarī pada peristiwa tertentu menyuguhkan preferensi atau evaluasi terhadap salah satu versi (Rosenthal, 1989). Kendatipun demikian, Brown lebih condong mempresentasikan komentar ulama atas mitos Ham yang lebih homogen dibandingkan dengan riwayat yang sebenarnya terjadi, dengan memfokuskan perhatian pada ulama yang menolaknya: Ibn al-Jawzī, al-Suyūṭī, Ibn Khaldūn, dan kurang fokus pada

persoalan yang menerima atau menguatkannya. El Hamel (2013) lebih bertolak pada perekaman bagaimana mitos ini digunakan secara aktif oleh penguasa dan cendekiawan tertentu di Maroko untuk mempertahankan perbudakan rasial. Ibn al-Jawzī, selain mengedepankan penolakan terhadap mitos ini secara metodis, menulis karya yang menginventarisasi keutamaan orang Afrika berkulit hitam. Proyek sejenis juga dikerjakan oleh Abū 'Uthmān 'Amr bin Baḥr al-Jāḥiẓ (w. 255 H) dalam *Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* dan oleh al-Suyūṭī. Akan tetapi, sebagaimana yang diperlihatkan oleh Lewis (1990), aliansi kegelapan kulit dengan status rendah tetap menjadi prototipe yang cukup koheren dalam literatur Arab-Islam abad pertengahan, sehingga tradisi anti-rasisme ini nyata tetapi tidak dapat mewakili keseluruhan komentar Islam terhadap rasisme.

Bahwa evaluasi hadis tidak selalu objektif dari stereotip rasial seperti terlihat pula dalam kisah Asy-Syāfi'ī (w. 204 H) yang beredar sebagai fakta ketajaman intuitifnya ketika ia disebut menerapkan hadis palsu tentang tendensi mencuri dan berzina terhadap orang Afrika untuk menimbang perilaku seorang budak berkulit hitam (al-Baihaqī, 1970, p. 135; Al-Fidā', 2000, p. 257; Ar-Rāzī, 2003, pp. 96–97; As-Sakhāwī, 2017, pp. 598–602). Brown (2022a) menggarisbawahi atribusi tersebut kepada Asy-Syāfi'ī sama sekali tidak dapat diandalkan dibandingkan dengan hadis yang ditautkan kepadanya. Namun, sejumlah biografer mencantumkan kisah ini tanpa membahasnya secara lebih dalam, bukti bahwa pandangan anti-kulit hitam turut menghasut bahkan ulama yang paling dihormati.

Penting untuk mendudukan Brown dalam konteks debat akademis yang lebih luas: Lewis (1990) menegaskan kontinuitas stereotip rasial, sedangkan El Hamel (2013) menjelaskan bahwa rasisme dalam Islam tidak pernah menyentuh institusionalisasi sistemik seperti di Amerika; Brown menempatkan dirinya di antara keduanya, mengakui rasisme yang jelas sekaligus merekam kritik internal terhadapnya. Di kawasan Afrika Barat, Kekaisaran Songhay abad ke-16 M, Mali, dan Nigeria Utara, sebagai studi kasus, Brown merekam kerukunan peran budak yang ekstensif, sebagai konkubin, pekerja tambang garam, musisi, kasim penjaga harem, anggota kavaleri elit, hingga pedagang tunggal di pasar Timbuktu menurut Leo Africanus dalam tulisannya ($\pm$ 1550 M) (Africanus, 1896; J. A. C. Brown, 2022a). Kerukunan ini sangat koheren dengan sebuah temuan bahwa perbudakan di Afrika Barat pra-kolonial terintegrasi ke berbagai lapisan kehidupan sosial-ekonomi-politik, jauh lebih kompleks dibandingkan dengan model perbudakan perkebunan yang menguasai imajinasi Barat (Klein, 1998), sebagaimana tampak secara kontras pada kondisi budak di Emirat Kano yang relatif otonom dari Emirat Zaria yang tetap mengharuskan sewa bagi mantan budak (Lovejoy & Hogendorn, 1993).

Brown mendatangkan tiga bukti secara langsung: Pertama, laporan pedagang Austria dalam ekspedisi Ottoman-Mesir ke Kordofan (1838). Kedua, kenangan mantan budak Griga dari Niger (1945). Ketiga, observasi dokter asal Jerman Gustav Nachtigal di Sahel (1870-an), sambil mengakui bahwa sebagian besar bukti ini datang dari pengamat Eropa yang bertendensi melihat perbudakan sebagai barbarisme Oriental, biarpun ia menaksir hal itu tidak membuat deskripsinya secara keseluruhan tidak valid. Notasi metodologis ini krusial, namun belum cukup memuaskan: kajian tentang

representasi perbudakan dalam literatur perjalanan Eropa menggarisbawahi adanya distorsi yang tidak hanya berfokus pada kecenderungan melebih-lebihkan peristiwa dan/atau informasi kekejaman, tetapi juga membiarkan perbudakan dalam konteks non-Muslim dan membingkai perbudakan Islam sebagai *absolutely sui generis* (Cronin, 2021). Deretan temuan pada subtema ini merespons bagian rumusan masalah tentang prasangka sosial: prasangka rasial bukan konstanta tunggal, tetapi berinteraksi dengan rasa trauma historis tertentu (Pemberontakan Zanj), genealogi mitos dapat ditelusuri dan ditepis (Kutukan Ham), serta kerukunan empiris lintas kawasan yang memaksa sikap kehati-hatian dalam generalisasi tunggal.

Simbolisme Sufistik dan Sintesis Lima Aspek Relativitas Budaya

Aspek kelima, yakni konteks sosial-historis, muncul dalam ambivalensi tradisi Sufistik terhadap perbudakan dan warna kulit. Brown menjelaskan bahwa *Hilyat al-Awliyā'* karya Abū Nu'aym memuat idiom perbudakan yang berasal dari tradisi religius Timur Dekat pra-Islam, namun sekaligus menunjukkan budak dan orang kulit hitam sebagai figur kesalehan dan kedekatan dengan Tuhan (J. A. C. Brown, 2020). Selama itu, perbincangan Brown mengenai *blackness* menekankan bahwa asosiasi antara warna hitam, dosa, dan inferioritas mempunyai genealogi yang lebih ekstensif dalam warisan intelektual Greco-Romawi dan Judeo-Kristiani (J. A. C. Brown, 2022b). Pembacaan simbol dalam teks sufistik perlu memikirkan lebih dari sekadar makna tekstual, karena simbol dan metafora berfungsi sebagai medium untuk mengartikulasikan pengalaman spiritual yang tidak selalu dapat dijelaskan secara empiris. Ula (2016) menjelaskan bahwa bahasa simbolik dalam karya sufi mempunyai karakter kontekstual, sehingga pemaknaannya perlu diletakkan dalam struktur teks dan pengalaman spiritual yang menciptakannya. Temuan yang sama tampak dalam kajian terhadap al-Ghazālī (w. 505 H) yang menekankan bahwa simbol digunakan untuk menginformasikan makna batin dan pengalaman *kashf* melalui bahasa yang bersifat metaforis-esoterik (Habib & Habib, 2022). Abū Ya'rub al-Marzūqī dalam *Iṣlāḥ al-'Aql fī al-Falsafa al-'Arabiyya* berargumen bahwa tradisi intelektual Islam abad pertengahan tanpa sadar telah menyerap teori iklim Galen dan Hippokrates yang menghubungkan warna kulit dengan kapasitas intelektual, sebuah proses yang dikatakannya *al-talawwuth al-ma'rifi* atau pencemaran epistemologis (al-Marzūqī, 2010).

Tabel 2. Lima Aspek Relativitas Budaya dalam Interpretasi Hadis tentang Perbudakan dan Ras

Aspek	Data Relevan	Implikasi Metodologis
Kanonisasi hadis	Hadis rasis absen dari <i>Ṣaḥīḥayn</i>	Mekanisme internal penolakan narasi rasial mencerminkan nilai normatif komunitas keilmuan
Prasangka sosial	Hadis rasis muncul dan menguat seiring intensifikasi perdagangan budak Afrika	Dinamika sosial memengaruhi produksi dan penerimaan hadis; ini data sosiohistoris, bukan tuduhan terhadap Islam
Metodologi kritik	Al-Suyūṭī menolak berdasar sanad lemah; Ibn al-Jawzī/Ibn Qayyim	Standar penolakan hadis mengandung komponen nilai etika-budaya, bukan murni teknis-formal

	menolak berdasar pertentangan etis	
Pemikiran ulama	Al-Suyūṭī menulis tiga kitab pembelaan tanpa menolak tegas hadis rasis berdasarkan kandungan	Sikap etis dan metodologis seorang ulama dapat berbeda namun saling melengkapi
Simbolisme sufistik	Dikotomi putih-hitam spiritual bercampur dengan penggambaran fisik rasial	Konstruksi simbolis agama bersifat ambivalen: dapat memperkuat atau melemahkan prasangka tergantung konteks penafsiran

Inkonsistensi pemikiran ulama pada aspek keempat perlu digarisbawahi di sini: al-Suyūṭī tidak secara eksplisit menolak hadis yang memandang hina orang Afrika berlandaskan kandungannya, namun menulis tiga kitab apologi martabat orang kulit hitam. Brown membaca inkonsistensi ini bukan sebagai sikap kemunafikan, melainkan melalui konsep habitus Pierre Bourdieu, disposisi yang dikonstruksi dalam medan sosial-budaya tertentu dapat membentuk suatu tindakan yang tidak sepenuhnya koheren secara internal (Bourdieu, 1990; J. A. C. Brown, 2022b). Hasanah (2023) menerangkan bahwa menafsirkan inkonsistensi al-Suyūṭī menuntut penafsiran ganda atas kondisi metodologis yang ia warisi dan kondisi etis yang ia tanggapi. Sementara itu, pembahasan Ṣalāh al-Dīn bin Aḥmad al-Idlibī dalam kitabnya *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī* menunjukkan bahwa eksistensi kaidah kritik matan secara teoretis tidak dengan sendirinya menjamin implementasinya secara seragam pada setiap riwayat. Karena itu, korelasi antara kaidah metodologis dan praktik kritik perlu ditelaah melalui kasus-kasus konkret yang diaplikasikan para muhaddis dalam mengevaluasi ‘illah matan dan sanad (al-Idlibī, 2013). Implikasinya, perbedaan sikap etis dan metodologis seorang ulama tidak otomatis dapat dikategorikan sebagai kontradiksi. Pembacaan yang adil justru memaksa peneliti menelaah keseluruhan karya intelektualnya secara utuh sebelum menarik sebuah kesimpulan.

Kelima aspek ini tidak beroperasi secara mandiri, membangun suatu struktur yang saling menopang: kanonisasi menetapkan batas normatif, prasangka sosial mengindikasikan bagaimana kondisi historis memberikan dampak pada wacana keagamaan, metodologi kritik menunjukkan bahwa standar penilaian tidak netral terhadap nilai, pemikiran ulama mendemonstrasikan bahwa tokoh yang sama dapat tampil dengan tegangan nilai internal, dan simbolisme sufistik memperlihatkan bahwa domain spiritual kendatipun tidak kebal dari konstruksi sosial rasial. Bagi studi hadis kontemporer, sintesis ini menggarisbawahi bahwa membaca hadis secara objektif memaksa kesadaran atas relativitas budaya ini, bukan untuk merelatifkan kebenaran hadis, melainkan untuk memberikan jarak antara kandungan normatif dari lapisan penafsiran yang ditambahkan konteks sosial dan intelektual sepanjang sejarah periwayatannya (Hasanah, 2023; Pulungan, 2023; Wasman et al., 2023). Pemetaan tersebut selanjutnya menjadi basis untuk menguji pembacaan sosial-historis Brown melalui empat kanon hermeneutika objektif E. Betti, terutama dalam menilai sejauh mana rekonstruksi Brown mampu mempertahankan otonomi teks, koherensi makna,

reflektivitas pra-pemahaman, serta konsistensi antara interpretasi dan struktur historis objek yang ditafsirkannya.

Evaluasi Konsistensi Hermeneutika Objektif Brown Berdasarkan Empat Kanon Betti

Sebagai jawaban atas rumusan masalah kedua, koherensi metodologis pendekatan sosial-historis Brown yang terlihat di dalam karyanya tersebut tampaknya perlu diuji dengan mengimplementasikan empat kanon hermeneutika objektif E. Betti. Kanon I, otonomi hermeneutis objek, memaksa penafsir merekonstruksi makna berdasarkan konteks historis teks, bukan memaksakan kategori dogmatis yang terbentuk dari pengalaman modern. Pada titik ini, Brown memperlihatkan konsistensi metodologis yang masif karena memperingatkan bahaya membaca masyarakat Muslim pra-modern melalui konsep ras dan rasisme modern. Kondisi tersebut terlihat ketika ia berusaha memisahkan prasangka terhadap warna kulit dari rasisme sistemik modern, kemudian mengimplementasikannya pada hadis riwayat Muslim No. 1602 tersebut, konstruksi sosial mengenai Zanj, dan narasi Kutukan Ham. Oleh karena itu, Brown tidak menghilangkan problem etis dalam sumber, melainkan berusaha mengembalikan setiap persoalan pada struktur sosial dan kategori historisnya. Penilaian ini berangkat dari pengkajian Brown tentang beban masa kini dan definisi rasisme, serta analisis hadis dan kutukan Ham (J. A. C. Brown, 2022b).

Kanon II (koherensi hermeneutis makna) memaksa agar suatu riwayat tidak pernah diinterpretasikan secara atomistik atau terisolasi. Ia harus ditempatkan secara sadar dalam jaringan teks, tema, dan prinsip dogmatis yang memformat keseluruhan korpus hadis. Pada titik ini, pengkajian Brown terhadap hadis “kepada seperti kismis” dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī No. 7142 menunjukkan upaya analitis untuk membentuk koherensi melalui komparasi dengan riwayat-riwayat lain yang menekankan kesetaraan manusia. Riwayat hadis tersebut menginstruksikan ketaatan bahkan kepada penguasa yang diilustrasikan sebagai budak Habasyi, sehingga unsur identitas sosial dan warna kulit tidak otomatis menjadi dasar penolakan otoritas politik. Brown kemudian meletakkan riwayat tersebut dalam pembicaraan yang lebih ekstensif mengenai representasi orang kulit hitam dalam hadis, bukan menjadikannya sebagai informasi tunggal atau definitif tentang sikap rasial Islam. Persoalan seperti ini senada dengan prinsip hermeneutis Betti karena makna riwayat dibentuk melalui relasinya yang dinamis dengan keseluruhan korpus, konteks sosial-historis, dan prinsip egaliter yang juga ditekankan secara eksplisit dalam khutbah terakhir Nabi (J. A. C. Brown, 2022b).

Kanon III (aktualitas pemahaman) memaksa reflektivitas hermeneutis yang selektif: peneliti harus menguji *Vorverständnis*-nya sendiri, bukan sekadar mengkategorisasikan pra-pemahaman penafsir historis. Merujuk pada Busacchi (2021) dapat diaplikasikan sebagai basis teoretis mengenai tuntutan objektivitas, kontrol terhadap subjektivitas interpreter, dan rigor metodologis dalam proses interpretasi. Namun, konsep *Vorverständnis* menuntut fondasi hermeneutis yang lebih eksplisit karena menyangkut asumsi awal yang memformat pertanyaan dan arah interpretasi penafsir. Pada poin ini, Brown sebenarnya memperlihatkan kesadaran posisional yang

cukup jelas. Dalam *Preface* karyanya, ia menyatakan “*I am not black*”, tidak pernah mengalami “*the pain or injustice of discrimination*”, menyebutnya sebagai “*an inexorable limitation of this book*”, serta menekankan bahwa “*more than white I am a Muslim*” (J. A. C. Brown, 2022b). Akan tetapi, konsesi tersebut belum berkembang menjadi pemeriksaan sistematis mengenai bagaimana identitas Muslim dan keterlibatannya dalam membela Islam memengaruhi konstruksi kategori analitis, seleksi bukti, dan arah kesimpulannya. Karena itu, Kanon III menegaskan koherensi parsial yang masih membutuhkan penguatan reflektivitas metodologis.

Kanon IV (koherensi hermeneutis pemahaman) memaksa agar interpretasi tidak berhenti pada pengenalan konteks, melainkan mencapai keselarasan antara konstruksi makna penafsir dan horizon historis objek. Dalam prinsip hermeneutika Betti, koherensi tersebut mewajibkan penafsir membentuk kembali motif kehidupan, kategori bahasa, serta struktur pengalaman yang memungkinkan teks memperoleh makna historisnya (Betti, 2021). Pada aspek ini, Brown menunjukkan koherensi metodologis yang masif. Analisisnya tidak memperlakukan *Blackness* sebagai kategori ras modern yang langsung diproyeksikan ke Arab, melainkan menelaah relasi warna tubuh, metafora, status sosial, perbudakan, dan hierarki dalam masyarakat Arab awal (J. A. C. Brown, 2022b). Konteks tersebut diperluas melalui perbincangan hadis dan konstruksi *antiblackness* dalam hadis (J. A. C. Brown, 2022b), serta genealogi narasi Kutukan Ham. Rekonstruksi berlapis ini menciptakan interpretasi Brown yang lebih dekat dengan struktur historis objek dan menekankan bahwa makna rasial perlu dipahami melalui kategori sosial dan linguistik pada zamannya, bukan hanya melalui terminologi modern.

Tabel 3. Evaluasi Konsistensi Pendekatan Brown dengan Empat Kanon Betti

Kanon Betti	Operasionalisasi dalam analisis Brown	Evaluasi Konsistensi
I – Otonomi hermeneutis objek	Teks hadis dipahami dalam konteks Arab abad ke-7 M, bukan proyeksi kategori modern	Konsisten tinggi
II – Koherensi hermeneutis makna	Setiap hadis dibaca dalam konteks keseluruhan korpus. Contohnya, HR. al-Bukhārī No. 7142.	Konsisten tinggi
III – Aktualitas pemahaman	Mendisiplinkan pra-pemahaman pembaca lain, kurang eksplisit pada pra-pemahaman sendiri	Perlu penguatan
IV – Kesesuaian hermeneutis pemahaman	Rekonstruksi horizon historis Arabia abad ke-7 M secara rinci	Konsisten tinggi

Evolusi interpretasi hadis tentang perbudakan dan ras yang didokumentasikan oleh Brown dapat dipahami melalui tiga fase yang saling berkorelasi. Fase pertama bersifat deskriptif-fungsional pada masa awal Islam, ketika riwayat-riwayat tersebut berfungsi dalam konteks sosial-historis yang masih *fluid*. Fase kedua ditandai oleh pejorasi eksplisit yang menguat setelah Pemberontakan Zanj pada abad ke-9 M, di mana stigma sosial terhadap kelompok tertentu semakin terlembaga dalam wacana. Fase ketiga bersifat kontemporer dan problematis, yakni ketika kategori rasial modern diproyeksikan secara *anachronistik* ke masa lalu. Melalui Kanon III, pergeseran

antarfase tersebut dapat ditafsirkan sebagai bentuk kontaminasi pra-pemahaman yang belum sepenuhnya dikendalikan secara metodologis. Sementara itu, melalui Kanon IV, pendekatan Brown sendiri sebagian besar konsisten dengan standar rekalisasi hermeneutis yang dituntut, dengan catatan bahwa transparansi atas pra-pemahamannya sendiri dapat diperkuat pada karya-karya selanjutnya.

Dengan demikian, jawaban atas rumusan masalah kedua dapat dirumuskan secara tegas: Brown memperlihatkan konsistensi yang tinggi pada Kano I, II, dan IV. Namun, Kanon III masih membutuhkan penguatan, sebab ia kurang eksplisit dalam mendisiplinkan pra-pemahaman dirinya sendiri sebagai seorang interpreter. Temuan ini tidak sekadar menilai satu tokoh, tetapi juga menggarisbawahi proposisi awal artikel bahwa relativitas budaya bukanlah kelemahan metodologis yang harus dihindari. Sebaliknya, relativitas budaya merupakan kedudukan struktural yang melekat pada setiap tindakan penafsiran dan menuntut kesadaran reflektif yang berkelanjutan dari setiap interpreter. Tuntutan tersebut juga berlaku bagi interpreter kontemporer yang mengevaluasi karya sosial-historis seperti *Islam and Blackness*. Tanpa kesadaran tersebut, evaluasi terhadap karya orang lain berisiko mengulang ketidaksadaran yang sama terhadap posisi dan keterbatasan diri sendiri.

Simpulan

Relativitas budaya bekerja secara multidimensional dalam interpretasi hadis tentang perbudakan dan ras sepanjang sejarah keilmuan Islam, melalui lima aspek yang saling menguatkan: kanonisasi hadis, prasangka sosial, metodologi kritik matan, pemikiran ulama, dan simbolisme sufistik. Tradisi kritik hadis Islam memiliki prosedur internal yang menolak narasi rasial melalui prinsip *naqd al-matan* yang dikonsepkan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan telah dipraktikkan sejak Abū Dāwūd. Prosedur ini berinteraksi dengan konteks sosial-historis, sebagaimana tampak pada intensifikasi sentimen anti-kulit hitam pasca pemberontakan Zanj, kontradiksi sikap al-Suyūṭī, dan ambivalensi simbolisme sufistik. Evaluasi dengan empat kanon Betti memperlihatkan bahwa Jonathan A.C. Brown konsisten tinggi pada Kanon I, II, dan IV, tetapi Kanon III, aktualitas pembacaan atas pra-pemahaman diri sendiri, membutuhkan penguatan karena Brown kurang eksplisit dalam mendisiplinkan posisinya sebagai akademisi Muslim Amerika Utara.

Kendati demikian, ada beberapa keterbatasan penelitian ini yang perlu dinyatakan secara eksplisit. Pertama, evaluasi sepenuhnya bertumpu pada satu objek analisis, yakni *Islam and Blackness*, sehingga konsistensi metodologis Brown dalam karya-karyanya yang lain belum teruji. Kedua, sebagai peneliti yang mengakses sumber Arab klasik sebagian melalui seleksi dan terjemahan Brown sendiri, penilaian ini berjarak dan tidak final. Kondisi tersebut sejalan dengan tuntutan Kanon III agar penafsir mendisiplinkan diri sendiri, bukan hanya objek yang dikaji. Ketiga, studi kasus tiga tokoh berlatar belakang budak bersifat terbatas dan memerlukan sampel yang lebih luas untuk mendukung klaim mobilitas struktural secara lebih kuat. Penelitian lanjutan dapat menguji Kanon III pada karya Brown lainnya, memperluas kerangka lima aspek relativitas budaya ini pada hadis bertema etnis atau gender lain, serta

melengkapi teks primer, seperti hadis kismis, yang pada tulisan ini masih membutuhkan pelengkapan penulis.

Referensi

- Africanus, L. (1896). *The History and Description of Africa and of the Notable Things Therein Contained* (R. Brown, Ed.; 1st ed., Vol. 1). Cambridge University Press.
- al-'Asqalānī, A. bin 'Alī bin Ḥajar. (1390). *Fath al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.; 1st ed., Vol. 13). Al-Maktabah as-Salafiyyah.
- al-Baihaqī, A. B. A. bin al-Ḥusain. (1970). *Manāqib asy-Syāfi'ī lil-Baihaqī* (A.-S. A. Ṣaqr, Ed.; 1st ed., Vol. 2). Maktabah Dār at-Turāts.
- al-Ghazālī, M. (1989). *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth* (1st ed.). Dār al-Shurūq.
- al-Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad. (2013). *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī* (2nd ed.). Dār al-Fath li-l-Dirāsāt wa al-Nashr.
- al-Jauzī, J. ad-D. A. al-F. 'Abd ar-R. bin 'Alī bin M. (1998). *Tanwīr al-Ghabasy fī Faḍl as-Sūdān wal-Ḥabasy* (M. 'Alī Ibrāhīm, Ed.; 1st ed.). Dār asy-Syarīf.
- al-Jawzī, J. ad-D. 'Abd ar-R. bin 'Alī bin M. (1966). *Al-Mawḍū'āt* ('Abd ar-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān, Ed.; 1st ed., Vol. 2). al-Maktabah as-Salafiyyah.
- al-Jawziyyah, A. 'Abdillāh M. bin A. B. bin A. I. Q. (2019). *Al-Manār al-Munīf fī aṣ-Ṣaḥīḥ waḍ-Ḍa'īf* (Y. bin 'Abd A. Ats-Tsamālī, A. bin A. bin Ṭāhir al-Indūnīsī, & Y. bin 'Abd A. Asy-Syuhri, Eds.; 4th ed.). Dār Ibn Ḥazm.
- al-Jurjānī, A. A. bin 'Adī (with Abū Sunnah, 'Abd al-Fattāḥ). (1997). *Al-Kāmil fī Ḍu'afā' ar-Rijāl* ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Maujūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, Eds.; 1st ed., Vol. 6). al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Mizzī, J. ad-D. A. al-Ḥajjāj Y. (1992). *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* (Dr. B. 'Awwād Ma'rūf, Ed.; 1st ed., Vol. 20). Mu'assasah ar-Risālah.
- al-Naisābūrī, A. al-Ḥusain M. bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.; Vol. 3). Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh.
- al-Qaraḍāwī, Y. (2002). *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'ālim wa Ḍawābiṭ* (2nd ed.). Dār al-Shurūq.
- al-Qurṭubī, A. 'Abdillāh M. bin A. al-Anṣārī. (1964). *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (A. Al-Bardūnī & I. Aṭṭīsy, Eds.; 2nd ed., Vol. 16). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Alwani, T. J. (2003). *Source Methodology In Islamic Jurisprudence* (3rd ed.). The International Institute of Islamic Thought.
- Al-Attas, S. M. al-Naqib. (1981). *Islam dan Sekularisme* (A. Mahzar, Ed.; K. Djojosoewarno, Trans.). Penerbit Pustaka.
- Al-Azhari, L. al-Ḥākim al-I. (2017). *Imdād al-Muḡīṣ bi Tashīl 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Dār as-Ṣālīḥ.
- Al-Fidā', I. bin M. bin 'Abd al-H. al-J. al-'Ajlūnī ad-D. A. (2000). *Kasyf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās* ('Abd al-Ḥamīd bin Aḥmad bin Yūsuf bin Hindāwī, Ed.; 1st ed., Vol. 1). Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Al-Ghumārī, A. bin al-Ṣiddīq. (1982). *Al-Mughīr 'alā al-aḥādīth al-mawḍū'a fī al-Jāmi' al-ṣaghīr*. Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- Al-Idlibi, Ṣalahuddīn. (2004). *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulama al-Ḥadīṣ al-Nabawī*. Gaya Media Pratama.

- Al-Jahiz, A. U. (1981). *Kitab Fakhr al-Sudan 'ala al-Baydan* (G. Albrecht, Ed.). Franz Steiner Verlag.
- Al-Ju'fi, A. A., Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari. (1422). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dr. M. Z. al-Nāṣir, Ed.; 1st ed., Vol. 9). Dar Ṭawq al-Najah.
- Al-Khaṭīb, M. 'Ajjāj. (2019). *Uṣūlul-Ḥadīṣ, Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu*. Dar al-Fikr.
- al-Marzūqī, A. Y. (2010). *Iṣlāḥ al-'Aql fī al-Falsafa al-'Arabiyya* (3rd ed.). Dār al-Ṭalī'a.
- An-Nawawī, A. Z. M. ad-D. Y. bin S. (1392). *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (2nd ed., Vol. 9). Dār Iḥyā' at-Turāts al-'Arabī.
- Ar-Rāzī, A. M., 'Abd ar-Raḥmān bin Abī Ḥātim. (2003). *Ādāb asy-Syāfi'ī wa Manāqibuh* (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- As-Sakhāwī, S. ad-D. M. bin 'Abd ar-Raḥmān. (2017). *Al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīts al-Masyhūrah 'alā al-Alsinah* ('Abd al-Mu'ṭī bin 'Abd ar-Razzāq al-Bukūr, Ed.; 1st ed., Vol. 1). Maktabah al-Maimūnah al-Madaniyyah.
- Aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. (1988). *Ulūmul-Ḥadīṣ wa Muṣṭalaḥuhu*. Dārul-Ilm lil_Malāyīn.
- As-Suyūṭī. (1995). *Azhār al-'urūṣh fī akhbār al-ḥubūsh* (A. M. Al- & Ghazālī, Eds.). Markaz al-Makhtūtāt wa'l-Turāth wa'l-Wathā'iq.
- Asy-Syaukānī, M. bin 'Alī bin M. (n.d.). *Al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīts al-Mauḍū'ah* ('Abd ar-Raḥmān bin Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamānī, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aẓ-Ẓahabī, S. ad-D. M. bin A. bin 'Uṣmān. (2006). *Siyar A'lām an-Nubalā'* (Vol. 10). Dār al-Ḥadīts.
- Bashir, H. (2019). Black Excellence and the Curse of Ham: Debating Race and Slavery in the Islamic Tradition. *ReOrient*, 5(1). <https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0092>
- Betti, E. (2021). *Hermeneutics as a General Methodology of the Sciences of the Spirit* (1st ed.). Routledge.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice* (R. Nice, Ed.). Stanford University Press.
- Brown, J. A. C. (2020). Slavery and Sufism: The Ḥilyat al-Awliyā' of Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (d. 430/1038) as a Source on Slavery in Medieval Islamic Civilization. *Annals of Japan Association for Middle East Studies (AJAMES)*, 36(2). https://doi.org/10.24498/ajames.36.2_29
- Brown, J. A. C. (2022a). *Islam & Blackness*. Oneworld Academic (imprint of Oneworld Publications).
- Brown, J. A. C. (2022b). *Islam and Blackness*. Oneworld Academic.
- Budiman, A., Safri, E., & Wendry, N. (2020). Studi Kritik Hadis Perspektif Jonathan A.C. Brown (Analisis terhadap Three Tiered Method). *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 22(1), 1. <https://doi.org/10.22373/substantia.v22i1.6853>
- Busacchi, V. (2021). Emilio Betti: On Interpretation Objectivity. *Critical Hermeneutics*, 5(1). <https://doi.org/10.13125/CH/4955>
- Cronin, S. (2021). Islam, Slave Agency and Abolitionism in Iran, the Middle East and North Africa. In *Social Histories of Iran: Modernism and Marginality in the Middle East* (1st ed.). Cambridge University Press.

- El Hamel, C. (2013). *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge University Press.
- Goldenberg, D. M. (2003). *The Curse of Ham: Race and Slavery In Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton University Press.
- Habib, & Habib, Moh. (2022). Semiotic-Sufistic Interpretation of Imam Al-Ghazali: A Case Study of The Verses of Light in the Holy Qur'an. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, 7(2). <https://doi.org/10.22515/islimus.v7i2.7529>
- Ḥanafī, Ḥasan. (1980). *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (1st ed.). Al-Markaz al-'Arabī lil-Baḥṡ wa al-Nashr.
- Ḥanbal, al-I. A. bin. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (S. al-Arnaūṭ & 'Ādil Mursyid, Eds.; 1st ed., Vol. 38). Mu'assasah al-Risālah.
- Haour, A. (2011). The Early Medieval Slave Trade of the Central Sahel: Archaeological and Historical Considerations. In P. J. Lane & K. C. Macdonald (Eds.), *Slavery In Africa: Archaeology and Memory*. The British Academy by Oxford University Press.
- Hasanah, U. (2023). Historical Approach in Understanding Hadith. *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 10(2), 37–51. <https://doi.org/10.11113/umran2023.10n2.598>
- Ibn 'Asākir, A. al-Q. 'Alī bin al-Ḥasan bin H. A. bin 'Abd A. asy-Syāfi'ī al-Ma'rūf bi. (1995). *Tārīkh Madīnah Dimasyq, wa Żīkr Faḍlihā wa Tasmiyah man Ḥallahā min al-Amātsil aw Ijtāza bi Nawāḥihā min Wāridihā wa Ahlihā* (M. ad-D. A. S. 'Umar bin G. al-'Amrawī, Ed.; Vol. 40). Dār al-Fikr.
- Kholis, N. (2021). Kritik Atas Kritik Matan Jonathan A.C Brown. *Tajdid*, 20(1).
- Kholishuddin, K., & Ilmi, Moh. H. H. (2023). Implementation of Manhaj Maqāsidī Bin Bayah in Understanding Hadith (Fiqh Ḥadīṡ). *Nabawi: Journal of Hadith Studies*, 4(1), 45–81. <https://doi.org/10.55987/njhs.v4i1.63>
- Klein, M. A. (1998). *Slavery and Colonial Rule in French West Africa* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Lewis, B. (1990). *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Oxford University Press.
- Lovejoy, P. E., & Hogendorn, J. S. (1993). *Slow Death for Slavery: The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897-1936*. Cambridge University Press.
- Pulungan, N. Hamidah. (2023). An Orientalist Today: Jonathan A.C. Brown's Thoughts on Hadith. *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, 27(2), 552–572.
- Rosenthal, F. (1989). *The History of al-Ṭabarī: General Introduction and From the Creation to the Flood* (Vol. 1). State University of New York Press.
- Schine, R. N. (2019). *On Blackness in Arabic Popular Literature: The Black Heroes of the Siyar Sha'biyya, Their Conceptions, Contests, and Contexts* [Dissertation]. The University of Chicago.
- Sufi, M. K., & Yasmin, M. (2022). Racialization of public discourse: Portrayal of Islam and Muslims. *Heliyon*, 8(12). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e12211>

- Ula, M. (2016). Simbolisme Bahasa Sufi (Kajian Hermeneutika Terhadap Puisi Hamzah Fansuri). *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 19(2). <https://doi.org/10.28918/religia.v19i2.748>
- Wasman, Mesraini, & Suwendi. (2023). A CRITICAL APPROACH TO PROPHETIC TRADITIONS: Contextual Criticism in Understanding Hadith. *Al-Jami'ah*, 61(1), 1–17. <https://doi.org/10.14421/ajis.2023.611.1-17>
- Zaman, M. (2024). A Tale of Two Ḥanafīs: The Intellectual Legacies of Anwar Shāh Kashmīrī and Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. *Journal of Hanafī Studies*, 2(1), 31–73.
- ‘Itr, N. al-Dīn. (1981). *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (3rd ed.). Dār al-Fikr.