

LAPORAN AKHIR

**EPISTEMOLOGI KAJIAN SYAZ DI KALANGAN
ULAMA MUTAQADDIMIN DAN MUTAKHHIRIN**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis¹ merupakan materi primer dari ilmu hadis.

Dikatakan materi primer karena semua aspek hadis dikaji

¹ Ada beberapa pendapat yang mengomentari tentang hadis dan sunnah. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy bahwa hadis sama dengan sunnah. Perbedaannya adalah bahwa konotasi hadis adalah segala peristiwa yang dinisbatkan kepada Nabi saw., walaupun hanya sekali saja Beliau ucapkan atau kerjakan, dan walaupun hanya diriwayatkan oleh perorangan saja. Sedangkan sunnah adalah sesuatu yang diucapkan atau dilaksanakan Nabi saw., terus menerus, dinukilkan dari masa ke masa secara mutawatir. Ada juga yang berpendapat bahwa sunnah adalah jejak dan langkah Nabi saw., yang terbentuk melalui tindakan-tindakan dan ucapan-ucapan Nabi saw. Sedangkan hadis berupa berita tentang ucapan, perbuatan, dan hal ihwal Nabi saw. Endang Soetari AD (selanjutnya disebut Endang Soetari), *Ilmu Hadis* (Cet. II; Bandung: Amal Bakti Press, 1997), h. 7-8. Ada yang membedakan antara keduanya, bahwa hadis dan sunnah merupakan dua konsep yang muncul dan tumbuh secara terpisah dan independen. Sunnah lahir dari refleksi Nabi saw., terhadap al-Qur'an dan realitas yang mengitari dirinya. Sementara hadis merupakan rekaman verbal dari sunnah Nabi saw.,

oleh ilmu ini. Ilmu hadis muncul dalam kepentingan penetapan kaidah-kaidah untuk menjaga dan memastikan sebuah hadis sampai pada konsumen hadis dengan selamat.

Ulama sepakat bahwa hadis meliputi perkataan, perbuatan, *taqrīr*, dan *ṣifah al-khalqiyah* maupun *ṣifah al-khuluqiyah*.² Bisa dinyatakan sepakat karena substansi definisi yang berkembang di kalangan ulama, semuanya memuat poin-poin yang sama walaupun mereka berbeda pada redaksi dan beberapa hal.³

tersebut. Muhammad Zubayr Siddiqy, *Hadis-A Subject Of Keen Interest*, editor PK Koya, *Hadith and Sunnah: Ideals and Realitas* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 4.

² Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1395/1975), h. 19. Mahsyar, *Telaah Kritis Kaidah Syāz dalam Kritik Matan Hadis* (Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar 2001), h. 1.

³ Beberapa hal yang dimaksud adalah ulama mendefinisikan hadis dengan tidak memasukkan sesuatu yang berasal dari sahabat dan *tābi‘īn*. Namun jumhur ulama menganggapnya termasuk *khobar* yang harus diakomodir sebagai hadis (*khobar*).

Kemunculan ilmu hadis yang bertujuan untuk mengawal kemurnian hadis tersebut sampai kepada konsumennya menjadi sebuah keniscayaan. Untuk itu salah satu pembahasan ilmu hadis yang urgen adalah kaidah kesahihan hadis. Kaidah ini meneliti dan memastikan sebuah hadis terjamin transformasinya aman dari penyimpangan, pemalsuan, perubahan. Atas dasar itu muncullah definisi ilmu hadis sebagai berikut:

عِلْمٌ بِقَوَائِنِ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ وَمَوْضِعُهُ السَّنَدُ وَالْمَتْنُ وَعَايِنُهُ
مَعْرِفَةُ الصَّحِيحِ مِنْ غَيْرِهِ.⁴

Artinya:

Ilmu tentang aturan-aturan yang dengannya diketahui keadaan sanad dan matan, temanya adalah sanad dan matan serta bertujuan untuk mengetahui yang sah dari yang tidak.

⁴ Aḥmad ‘Umar Hāsyim (selanjutnya disebut ‘Umar Hāsyim), *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h.7.

Substansi definisi ulama hadis lain menyatakan hal yang sama dengan definisi di atas. Terlihat jelas di dalamnya tercakup pembahasan “*ma’rifah al-ṣaḥīḥ min gairih*”. Hal ini mengindikasikan bahwa kaidah kesahihan hadis merupakan salah satu pembahasan yang urgen dalam ilmu hadis.

Lebih detail lagi dirumuskanlah definisi hadis sahih. Ada perbedaan definisi antara ahli hadis *al-Mutaqaddimīn* dengan *al-Muta’akhhirīn*.⁵ Adapun definisi *al-Mutaqaddimīn* di antaranya sebagai berikut:

⁵ Fase *Mutaqaddimīn* bisa juga dinamakan dengan “fase riwayat”. Dimulai dari priode sahabat sampai akhir abad ke-V Hijriah. Corak fase ini adalah semua penukilan menggunakan sandaran dan periwayatan langsung. Sanad menjadi tiang fase ini. Fase *Muta’akhhirīn* bisa dinamakan dengan “fase pasca riwayat” yaitu pasca akhir abad ke-V Hijriah sampai sekarang. Corak fase ini adalah penukilan sudah berpijak pada buku-buku salaf yang sudah dikodifikasi, yang di dalamnya tercantum sanad-sanad sebagai penyandarannya. Hamzah al-Maḥibārī (selanjutnya disebut al-Maḥibārī), *Naẓrāt Jadīdah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ (Dirāsah Naqḍīyah Wa Muqāranah Bain al-Jānīb)*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35 [CD ROM], www.ahlalhdeeth.com, h. 3.

Menurut al-Ḥākim al-Naisābūrī:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ أَنْ يَرْوِيَهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَحَابِيُّ

زَائِلٌ عَنْهُ اسْمُ الْجَهَالَةِ وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ عَنْهُ تَابِعِيَّانِ عَدْلَانِ ثُمَّ يَنْدَاوُلُهُ أَهْلُ

الْحَدِيثِ بِالْقَبُولِ إِلَى وَقْتِنَا هَذَا كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ.⁶

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah sahabat meriwayatkannya dari Rasulullah saw., tanpa ada nama yang samar, lalu dua *tabi'īn* yang adil meriwayatkan darinya, kemudian ahli hadis mengedarkannya sebagai hadis *maqbūl* sampai saat ini sebagai *syahādah* atas *syahādah*.

Definisi terhadap hadis sahih terus mengalami perubahan redaksi menyesuaikan dengan perkembangan ilmu hadis. Ulama *Muta'akhkhirīn* menyodorkan definisi yang relatif memiliki substansi yang sama dengan ulama

⁶ Abū 'Abdullah Muḥammad Ibn 'Abdullah al-Ḥākim al-Naisābūrī (321-405 H.) (selanjutnya disebut al-Ḥākim al-Naisābūrī), *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, di-*taṣḥīḥ* dan di-*ta'fiq* oleh Ma'zam Ḥusain, (Cet. II; Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1397/1977), h. 62.

Mutaqaddimīn. Berikut beberapa definisi yang mewakili ulama *Muta'akhkhirīn* sampai saat ini:

Ibn al-Ṣalāḥ mendefinisikan hadis sahih dengan:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ اسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضُّبُطِ

عَنِ الْعَدْلِ الضُّبُطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مَعْلًا.⁷

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *Al-Ḥadīṣ al-musnad* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang *'ādil ḍābiṭ* dari orang *'ādil ḍābiṭ* juga sampai ke ujung sanad tanpa ada *syāz* dan *'illah*.

⁷ Abū 'Amrū 'Uṣmān Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahrūzawī (577-643 H) (selanjutnya disebut Ibn al-Ṣalāḥ), *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t.), h.7-8. Muḥammad Ibrāhīm al-Khafawī, *Dirāsāt Uṣūliyah al-Sunnah al-Nabawiah* (Mansūrah: Dār al-Wafā' Li al-Ṭabā'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tawzī', 1412/1991), h. 299. Ṭāhir al-Jazā'iri al-Damsyiqī, *Tawfīh al-Nazar Ilā Uṣūl al-Aṣar*, ditahqiq oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah dalam pustaka elektronik al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROM]. Juz 1 (Ḥalab: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiah, 1416/1995), h. 80.

Al-‘Ajamī Damanhūrī mendefinisikan hadis

sahih dengan:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ عَدْلِ تَامِّ الضَّبْطِ عَنْ

مُنْثَلِهِ إِلَى مَنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًّا وَلَا مَعْلًا.⁸

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *al-ḥadīṣ* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang ‘*ādil* lagi sempurna ke-*dābiṭ*-annya, begitu seterusnya sampai ke ujung sanad tanpa ada *syāz* dan ‘*illah*.

Sementara al-Qāsimī mendefinisikan hadis

sahih dengan:

⁸ Al-‘Ajamī Damanhūrī Khalifah (selanjutnya disebut Al-‘Ajamī Damanhūrī), *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet I; Dār al- Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403/1983), h. 45.

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنْ مِثْلِهِ وَسَلِّمَ عَنْ

شُرُودٍ وَعَلَّةٍ.⁹

Artinya:

Al-Hadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *al-ḥadīṣ* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang *'ādil dābiṭ* dari orang yang *'ādil dābiṭ* juga, dan selamat dari *syāz* dan *'illah*.

Kemudian diturunkan dari definisi ini beberapa kaidah yang dianggap sebagai acuan dalam penelitian hadis (sanad dan matan). Di antara acuan yang digunakan adalah kaidah kesahihan hadis, bila ternyata hadis yang diteliti bukanlah hadis mutawatir¹⁰.

⁹ Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (al- Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35, www.aahlalhdceeth.com), h. 79.

¹⁰ Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis yang dinilai mutawatir tidak perlu lagi diteliti sanadnya, karena mustahil orang sebanyak itu bersepakat berdusta. Arifuddin Ahmad (selanjutnya disebut Arifuddin), *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi* (Edisi II; Jakarta: Msec, 2005), h. 71. Syuhudi Ismail (selanjutnya disebut Syuhudi), *Metodologi Penelitian Hadis* (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 63.

Kaidah kesahihan hadis tersebut selanjutnya dikategorisasikan kepada beberapa poin yang kemudian menjadi variabel-variabel dalam penelitian kesahihan sebuah hadis. Jika merujuk pada definisi yang disepakati oleh ulama di atas, maka kaidah kesahihan hadis itu terdiri dari: (1) Bersambung sanadnya (*ittiṣāl al-sanad*); (2) Periwatnya adil; (3) Periwatnya ḍābiṭ; (4) Terhindar dari unsur *syāz*; (5) Tidak mengandung *'illah*.

Lima unsur kaidah kesahihan hadis di atas memiliki langkah-langkah metodologis yang dipergunakan dalam penelitian untuk sampai pada hasil penelitian yang diharapkan. Berikut ini secara umum langkah yang bisa ditempuh dalam memverifikasi kaidah *ittiṣāl al-sanad*, ke-*'adālah*-an dan ke-*ḍābiṭ*-an periwayat dalam sanad sebuah hadis. *Ittiṣāl al-sanad* artinya bersambungannya sanad.

Ulama hadis tidak mengemukakan secara sistematis tentang langkah-langkah penelitian matan, tetapi langsung menerangkan tanda-tanda yang berfungsi sebagai tolok ukur bagi matan hadis yang

sahih.¹¹ Namun Arifuddin mencantumkan kaidah minor bagi matan yang terhindar dari *syuẓūz*: (1) Sanad matan bersangkutan *mahfūz* atau bukan *garīb*; (2) Matan hadis bersangkutan tidak bertentangan atau menyalahi hadis yang lebih kuat.¹²

Ada penelitian lain yang pernah menyusun langkah-langkah verifikasi terhadap kaidah keempat ini. Penelitian tersebut menyatakan bahwa langkah metodologisnya adalah: (1) Membandingkan semua sanad yang mengambil matan hadis yang pokok masalahnya sama; (2) Para periwayat pada seluruh sanad diteliti kualitasnya; dan (3) Apabila seluruh periwayat *ṣiqah* dan ternyata ada seorang periwayat yang sanadnya menyalahi sanad yang lainnya, sanad yang menyalahi inilah yang dikategorikan *syāz* dan dikalahkan oleh sanad yang lainnya yang dinamakan dengan sanad *mahfūz*.¹³

¹¹ Arifuddin, *op. cit.* h. 106, mengutip pendapat Syuhudi dalam bukunya “*Metodologi Penelitian Hadis Nabi*” (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 121.

¹² *Ibid.* h. 103.

¹³ La ode, “Epistimologi Validitas Hadis”, *op. cit.* h. 231.

Jika dilihat dari kaidah-kaidah ini, maka belum tergambar secara sistematis tentang langkah-langkah verifikasi yang dijadikan acuan dalam menelusuri unsur *syāz̄* dalam sebuah sanad maupun matan. Peneliti maksudkan tidak tergambar dalam langkah verifikasi operasionalnya. Dari beberapa penelitian di atas, ditemukan beberapa perbedaan langkah metodologis. Pertanyaan selanjutnya adalah dengan menggunakan langkah metodologis di atas, maka secara kongkrit bagaimana tahapan-tahapan yang perlu dilakukan dalam memverifikasi data-data terkait penelusuran *syāz̄* tersebut?

Variabel berikutnya dalam latar belakang penelitian ini adalah perbedaan ulama dalam mendefinisikan *syāz̄*. Hal ini penting untuk dibahas karena perbedaan yang ada ditemukan sangat signifikan antara satu dengan yang lainnya.

Sebagai bahan acuan fakta perbedaan tersebut, berikut ini dipaparkan perbedaan-perbedaan tersebut:

Menurut al-Syāfi‘i *syāz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat *ṣiqah* bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak.¹⁴

Menurut Abū Ya‘lā al-Khafīfī al-Qazwīnī juga mengutip dari al-Syāfi‘i dan sekelompok ulama *al-Hijāj*, namun dia sependapat dengan definisi sebagian *ḥuffāz al-ḥadīṣ* yang menyebutkan bahwa hadis *syāz* adalah sebuah hadis yang hanya mempunyai satu sistem sanad, terlepas dari terjadinya kejanggalan itu oleh seorang guru yang *ṣiqah* atau tidak. Jika terjadinya dari seorang tidak *ṣiqah*, maka hukumnya *matrūk* tidak diterima. Jika sebaliknya maka di-*tawaqquf*-kan dan tidak berhujjah dengan hadis tersebut.¹⁵

¹⁴ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *op. cit.*, h. 36. Imam al-Nawawī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis* (Cet II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), h. 26.

¹⁵ Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahruzawī, *Muqaddimah*. *loc. cit.* Imam al-Nawawī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis*. *loc. cit.*, h. 27.

Menurut al-Ḥākim Abū ‘Abdullah bahwa *syāz* adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri di dalam periwayatannya dari para *ṣiqah* yang lain dan tidak ada *tābi‘* untuk periwayat *ṣiqah* tersebut.¹⁶

Perbedaan-perbedaan definisi di atas merupakan fakta bahwa di antara ulama terjadi perbedaan persepsi terhadap pengertian *syāz*. Data definisi di atas hanya mewakili beberapa pemahaman di kalangan ulama *Mutaqaddimīn* dan *Muta’akhhirīn*¹⁷, disinyalir bahwa perbedaan pemahaman juga terjadi pada ulama-ulama lain baik *Mutaqaddimīn* dan *muta’akhhirīn*.

Variabel ini menjadi permasalahan tersendiri dan penting dibahas untuk mengetahui apakah terjadi perbedaan penilaian terhadap hadis disebabkan oleh pendefinisian

¹⁶ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah. loc. cit.*

¹⁷ Batasan ulama *Mutaqaddimīn* adalah ulama yang hidup sampai tahun 300 H., atau sampai abad ke III Hijriah. Sementara ulama *Muta’akhhirīn* adalah mereka yang hidup setelahnya. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan, op. cit.* h. 119.

yang berbeda. Pendefinisian yang berbeda disinyalir juga membuat pemahaman yang berbeda, pemahaman yang berbeda menghasilkan penilaian yang berbeda.

Kajian awal latar belakang penelitian ini menunjukkan beberapa model hasil penelitian dan penilaian terhadap hadis-hadis yang terindikasi mengandung unsur *syāz*. Kebanyakan model yang ditunjukkan dalam literatur-literatur tersebut adalah langsung mencantumkan pernyataan-pernyataan hasil penelitian dan penilaian seperti: “قال فيه : ضعيف شاذ”¹⁸:

Hadis:

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى
بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ.

Artinya:

Dari ‘Imrān ibn Ḥuṣain r.a. bahwa Nabi saw., shalat bersama mereka, kemudian beliau lupa,

¹⁸ *Arsyīf Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ 1* dalam *al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35* [CD ROM], h. 40.

maka beliau melakukan sujud dua kali kemudian bertasyahud lalu salam.

Penelitiannya mengomentari: dalam hadis ini “*da'if syāz*”

Variabel-variabel di atas menunjukkan bahwa ada beberapa perkembangan, perbedaan pemahaman dan peluang pengembangan kajian terhadap *syāz*. Untuk itu perlu dikaji dan dipetakan kembali *Epistimologi Kaidah Syāz Di Kalangan Ulama Mutaqaddimin dan Mutakhkhirin*.

B. Rumusan Masalah

Untuk menghindari ruang lingkup penelitian yang terlalu luas, dan untuk membuat penelitian menjadi fokus pada permasalahan, peneliti merumuskan masalah pokok penelitian ini dengan: Bagaimana Epistimologi Kaidah Syāz Di Kalangan Ulama Mutaqaddimin dan Mutakhkhirin?

C. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah: Untuk mengetahui Epistimologi Kaidah Syāz di kalangan Ulama Mutaqaddimin dan Mutakhkhirin.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian disertasi sangat esensial untuk dilakukan. Hal ini dimaksudkan agar terhindar dari kesamaan penelitian dengan peneliti sebelumnya, untuk menjelaskan bahwa teori sebelumnya masih perlu untuk diuji ulang atau dikembangkan, menjelaskan bahwa ada kemungkinan penemuan teori baru atas teori lama yang disinyalir sudah tidak relevan¹⁹. Untuk kepentingan ini peneliti telah melakukan kajian pustaka, baik kajian pustaka lokal (tempat penelitian), perpustakaan luar domisili penelitian, perpustakaan digital.

Penelitian-penelitian yang menjadi kajian pustaka pada penelitian ini:

- a. *Al-Syāz Min al-Ḥadīṣ Wa Aṣaruh fi al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, sebuah tesis karya Muhammad Zakī Muhammad ‘Abd. al-Dāyīm dalam meraih

¹⁹ A. Qadir Gassing HT., Wahyudin Halim, ed., *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah Makalah, Skripsi, Tesis, Dan Disertasi* (Makassar: Alauddin Press, 2009), h. 10-11.

gelar magisternya pada Universitas Cairo, Fakultas Dār al-‘Ulūm, jurusan Syarī‘ah al-Islāmiyyah. Tesis ini diselesaikan pada tahun 2001 M/ 1422 H. Tesis ini ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari satu jilid dan 424 halaman.

Tesis ini membahas tentang hadis-hadis *ḍa‘īf* dengan stresing pembahasan pada hadis *syāz*, kemudian dikaitkan dengan pengaruhnya terhadap penetapan hukum fiqih. Secara teoritis tesis ini mengungkap pembahsan *syāz* secara mendalam.

- b. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail)*, sebuah penelitian yang ditulis oleh Arifuddin Ahmad sebagai penelitian disertasi untuk mendapatkan gelar doktornya pada kajian hadis. Kemudian disertasi itu dibukukan dan diterbitkan pertama kalinya oleh Insan Cemerlang bekerjasama dengan PT.

Intimedia Ciptanusantara pada tahun 2003, kemudian edisi kedua oleh penerbit MSCC tahun 2005 yang dikutip dalam kajian pustaka ini.

Penelitian ini menyajikan refleksi terhadap metodologi penelitian sanad dan matan yang ditawarkan oleh Syuhudi Ismail.

- c. *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, sebuah buku karya Abū ‘Abdullah Muhammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥākim al-Naisābūrī yang terkenal dengan al-Ḥākim. Buku yang peneliti temukan diterbitkan oleh beberapa penerbit di antaranya: (1) Manuskrip asli tulisan tangan al-Ḥākim sendiri dalam bentuk PDF, di www.ahlalhdeeth.com; (2) al-Maktabah al-‘Ilmiyah di Medinah, cetakan ke III tahun 1397 H/1977 M., di-*taṣḥīḥ* dan di-*ta‘līq* oleh Ma‘ẓam Ḥusain; (3) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah tahun 1397 H bertepatan

dengan tahun 1977 M di Beirut ditahqiq oleh Ma'zam Husain.

Buku ini membahas tentang kaidah dasar-dasar ilmu hadis secara umum. Outline buku ini mirip dengan buku "*Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*". Dengan data itu, maka jelas perbedaan antara penelitian yang akan dilakukan dengan buku tersebut. Namun buku ini akan menjadi data pendukung pada penelitian ini terutama pada pembahasan tentang kontroversi perbedaan pemahaman antar ulama terhadap terminologi *syāz*.

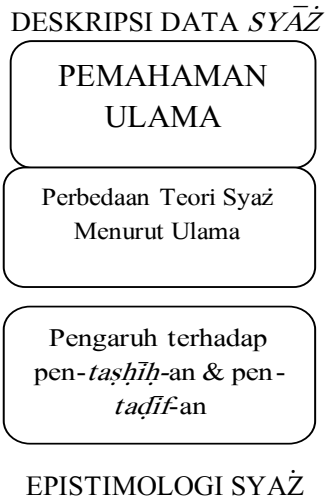
- d. *Al-Irsyād Fī Ma'rifah 'Ulamā' al-Ḥadīṣ*, sebuah buku karya al-Khaḥīl Ibn 'Abdullah Ibn Aḥmad al-Khaḥīlī al-Qazwīnī Abū Ya'la yang terkenal dengan Abū Ya'la al-Khaḥīlī atau Abū Ya'la al-Qazwīnī. Buku ini diterbitkan oleh Maktabah al-

Rusyd tahun 1409 H atau 1988 M. di Riyad.

Ditahqiq oleh Muhammad Sa'īd 'Umar Idrīs.

Buku ini membahas tentang ulama-ulama dan periwayat-periwayat hadis yang terkenal di daerah dakwah mereka masing-masing. Namun di awal pembahasan al-Khalīfī terlebih dahulu membahas tentang kaidah ilmu hadis dengan *stressing* pembahasan pada pembagian jenis-jenis hadis, termasuk di antaranya hadis *syāz*. al-Khalīfī terkenal dengan pembahasan *syāz*-nya terutama mengenai pemahaman terminologi yang berbeda dengan ulama lain.

E. Kerangka Berpikir



F. Metodologi Penelitian

a. Sumber Data

Jika dilihat dari jenis penelitian yang akan dilakukan, maka jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dia merupakan penelitian Kualitatif berdasarkan metode analisisnya dimana datanya diteliti dengan analisa kualitatif. Dia merupakan penelitian percobaan (*experimen research*)

karena memberi perlakuan khusus terhadap variabel tertentu. Jika dirunut, maka *experimen research* di sini merupakan pengujian terhadap teori-teori yang ada kemudian diteliti kemungkinan-kemungkinan pengembangan yang dapat dilakukan terhadap teori-teori tersebut untuk menemukan teori baru.

Alur metodologi pembahasannya adalah dengan membahas variabel yang berkaitan erat untuk menemukan jawaban atas pertanyaan penelitian. Variabel yang diutarakan di atas jika dicermati, akan berkaitan erat dan berhubungan banyak dengan berbagai disiplin ilmu, baik sejarah, ilmu hadis, syarah hadis, bahkan tafsir dan beberapa disiplin ilmu lainnya. Penelitian ini merupakan penelitian eksplorasi yang bertujuan mendeskripsikan, menganalisa lalu merumuskan teori baru. Penelitian terhadap variabel “metodologi” atau “langkah verifikasi *syāz*” tersebut

akan menggunakan pendekatan multidisipliner dengan banyaknya disiplin ilmu yang dijadikan pendekatan.

Di antara pendekatan multidisipliner yang akan digunakan pada fase deskripsi data awal, analisa data dan rekonstruksi teori adalah: (1) pendekatan sejarah, yaitu menelusuri sejarah kemunculan kaidah kesahihan hadis secara singkat kemudian fokus pada sejarah kaidah *syāz*. Semua data sejarah tentang *syāz* akan dideskripsikan sebagai data awal termasuk didalamnya sejarah pendefinisian di kalangan ulama; (2) pendekatan ilmu hadis, digunakan sebagai pendekatan untuk menganalisa data dan merekonstruksi teori; (3) pendekatan metodologi kitab-kitab hadis baik kitab hadis, ilmu hadis dan syarah hadis untuk menganalisa data; (4) pendekatan linguistik, urgensi kajian bahasa mempunyai peran penting untuk menganalisa data.

a. Tehnik Pengumpulan Data

Data penelitian ini berupa data yang dikumpulkan dari beberapa sumber kajian yang menjadi instrumennya. Di antaranya instrumen penelitian ini adalah: (1) Kajian sejarah pendefinisian *syāz̄* di kalangan ulama; (2) Hadis-hadis yang pernah dinyatakan dan diteliti mengandung *syāz̄*; (3) Kajian kaidah *syāz̄* dalam literatur ilmu hadis; (4) kaidah ke-*ṣahīḥ*-an hadis; (5) Komparasi terhadap literatur yang mengkaji *syāz̄*. Dan beberapa instrumen lain yang mungkin ditemukan dalam penelitian nanti.

b. Tehnik Analisis Data

Pada dasarnya analisis data adalah kegiatan untuk memanfaatkan data sehingga dapat diperoleh suatu kebenaran atau ketidakbenaran dari suatu

hipotesa.²⁰ Atau rangkaian kegiatan penelaahan, pengelompokan, sistematisasi, penafsiran dan verifikasi data agar sebuah fenomena memiliki nilai sosial, akademis dan ilmiah.²¹

Bagaimana metode analisa data dilakukan? Tidak ada tehnik yang baku (seragam) dalam melakukan hal ini, terutama untuk penelitian kualitatif. Karena kegiatan analisis tidak terpisah dari rangkaian kegiatan penelitian secara keseluruhan.²² Namun data yang terkumpul tentunya harus dianalisa untuk sampai pada intisari *stressing* penelitian. Ada banyak tehnik analisis yang bisa digunakan dalam menganalisa data yang ditemukan dalam sebuah penelitian, di antaranya: (1) pemaknaan (*verstehen*); (2) hermeunetika (filologi); (3)

²⁰ P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek* (Cet II; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997), h. 106.

²¹ Imam Suprayogo dan Tobroni, *op. cit.* h. 191.

²² *Ibid.* h. 191-192.

analisis isi (*content analysis*); (4) filsafat, dan sebagainya menyesuaikan dengan model dan tujuan penelitian.

c. Analisis data

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka, biasanya analisis data yang sering digunakan adalah *content analysis*. Pengolahan datanya berupa deskriptif, deskriptif-analisis, analisis induktif, analisis isi dan *verstehen*.²³

Dari kriteria analisis data di atas, maka peneliti akan menggunakan deskriptif analisis, analisis isi dan analisis verifikatif sebagai tehnik analisis data dalam penelitian nanti. Jika diperlukan analisis lain setelah pengumpulan data dalam penelitian nanti, maka peneliti akan menggunakan analisa tambahan sesuai dengan kepentingan penelitian disertasi ini.

²³ *Ibid.* h. 108

BAB II

TINJAUAN TEORITIS KAIDAH *SYĀZ*

A. Legitimasi Kaidah *Syāz* dalam Kaidah Kesahihan Hadis

Kaidah *syāz* merupakan kaidah keempat dari kaidah kesahihan hadis. Kaidah kesahihan hadis sebagaimana dijelaskan pada bab I Pendahuluan adalah kaidah yang digunakan dalam memverifikasi kualitas sebuah hadis bernilai sahih atau tidak.

Lebih tegasnya lagi bahwa pengertian Kaidah Kesahihan Hadis adalah segala syarat, kriteria, atau unsur yang harus terpenuhi oleh suatu hadis yang berkualitas sahih. Kaidah kesahihan hadis meliputi sanad dan matan hadis. Untuk menjelaskan rentetan kemunculan kaidah kesahihan hadis sampai terangkum dan menjadi sebuah teori yang disepakati ulama saat ini,

peneliti akan mengutip data penelitian yang dilakukan oleh M. Syuhudi Ismail.²⁴ Data ini dimaksudkan sebagai legitimasi eksistensi “kaidah terhindar dari *syāz̄*” sebagai kaidah keempat dari lima kaidah kesahihan hadis.

Ulama hadis dari kalangan *al-Mutaqaddimīn*, yakni ulama hadis sampai abad ke III Hijriah, belum memberikan pengertian definisi yang eksplisit (*ṣarīḥ*) tentang hadis sahih. Mereka pada umumnya hanya memberikan penjelasan tentang penerimaan berita yang dapat diperpegangi. Pernyataan-pernyataan mereka, misalnya berbunyi: (1) tidak boleh diterima suatu

²⁴ Alasan pengutipan ini adalah bahwa data yang ada pada M. Syuhudi Ismail yang menjelaskan sejarah perjalanan kaidah kesahihan hadis menurut peneliti bisa mewakili untuk menjelaskan tahapan sejarah teori tersebut. Kutipan data hanya pada sejarah tahapan perkembangan kaidah kesahihan hadis saja. Alasan lain karena fokus penelitian ini adalah pada kaidah keempat yaitu kaidah *syāz̄*, tujuannya adalah agar tidak menguras banyak energi pada bagian ini dan bisa digunakan pada fokus penelitian ini. Data yang dikutip lihat pada: H. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet II; Jakarta: Bulan Bintang, 1415/1995), h. 119-126.

riwayat hadis, terkecuali yang berasal dari orang-orang yang *ṣiqah*²⁵; (2) hendaklah orang yang akan memberikan riwayat itu diperhatikan ibadah shalatnya, prilaku dan keadaan dirinya; apabila tidak, maka riwayatnya tidak boleh diterima; (3) tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadisnya; (4) tidak diterima riwayat hadis dari pendusta, mengikuti hawa nafsu dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya; (5) tidak diterima riwayat hadis orang yang ditolak kesaksiannya.²⁶

²⁵ Istilah *ṣiqah* pada zaman itu lebih banyak diartikan sebagai kemampuan hafalan yang sempurna daripada diartikan sebagai gabungan dari istilah *‘ādil* dan *ḍābiṭ* yang dikenal luas pada zaman berikutnya. Lebih lanjut lihat misalnya contoh ke-*ṣiqah*-an periwayat hadis yang dikemukakan oleh Abu Muhammad ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī (selanjutnya disebut al-Dārimī), *Sunan al-Dārimī*. Juz 1 (tt.: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th.), h. 112.

²⁶ *Ibid.* h. 112-114, Abu Muhammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (selanjutnya disebut al-Rāzī), *al-Jarḥ Wa al-Ta’dīl* Juz 2 (Ḥaidar Ābād: Majlis Dāirah al-Ma‘ārif, 1371/1952), h. 27-33. Abū Bakar Aḥmad Ibn Alī Ibn Sābit al-Khaṭīb al-Bagdādī (selanjutnya disebut al-Khaṭīb al-Bagdādī), *al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah* (Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1972), h. 72-73 dan 78.

Kelima kriteria di atas tertuju kepada kualitas dan kapasitas periwayat, artinya belum melingkupi seluruh syarat kesahihan suatu hadis. Imam al-Syāfi'ī telah mengemukakan penjelasan yang lebih konkret. Dia menyatakan, *khābar al-khāṣṣah* (hadis ahad) tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali:

1. Diriwayatkan oleh para periwayat yang: (a) dapat dipercaya agamanya; (b) jujur dalam menyampaikan berita; (c) paham hadis yang diriwayatkannya; (d) mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafal; (e) meriwayatkan hadis secara lafal bukan riwayat makna; (f) terpelihara hafalannya, catatan bukunya jika meriwayatkan lewat buku; (g) apabila hadis yang diriwayatkannya diriwayatkan juga oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak

berbeda; (h) terlepas dari perbuatan menyembunyian cacat (*tadlis*).

2. Rangkaian riwayatnya bersambung sampai kepada Nabi, atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.²⁷

Kriteria yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī tersebut sangat menekankan pada sanad dan cara periwayatan hadis. Kriteria sanad hadis yang dapat dijadikan hujjah tidak hanya berkaitan dengan persambungan sanad. Cara periwayatan hadis yang

²⁷ Abū Abdullah Muhammad Ibn Idrīs al-Syāfi'ī (selanjutnya disebut al-Syāfi'ī), *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir. Juz 2 (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1399/1979), h. 369-371. Pernyataan al-Syāfi'ī tersebut telah diulas oleh ulama hadis pada masa berikutnya. Misalnya pada karya Abū Bakar Aḥmad Ibn al-Ḥusain al-Baihaqī (selanjutnya disebut al-Baihaqī), *Ma'rifah al-Sunan Wa al-Aṣar*, diteliti dan diberi notasi oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Juz 1 (t.t: Lajnah Ihyā Ummahāt Kutub al-Sunnah al-Majlis al-A'la li al-Syu'ūn al-Islamiah al-Jumhūriyah al-'Arabiyah al-Muttahidah, 1389/1969), h. 41-44, Abū Lubābāt Ḥusain, *al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl* (Riyād: Dār al-Liwā', 1399/1979), h. 77-78.

ditekankan oleh al-Syāfi'ī adalah cara periwayatan secara lafal (*harfiyah*).

Menurut Ahmad Muhammad Syakir, kriteria yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī di atas telah mencakup seluruh aspek yang berkenaan dengan kesahihan hadis. Kata Syākir, al-Syāfi'ī-lah ulama yang mula-mula menerangkan secara jelas kaidah kesahihan hadis.²⁸ Pernyataan Syākir ini memberi petunjuk, bahwa kaidah kesahihan hadis yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī telah melingkupi semua bagian hadis yang harus diteliti, yakni sanad dan matan hadis. Dalam hubungan ini dapat dinyatakan bahwa untuk sanad hadis, kriteria al-Syāfi'ī tersebut pada dasarnya telah secara tegas melingkupi seluruh aspek yang seharusnya mendapat perhatian khusus. Akan tetapi yang berkenaan dengan matan, al-Syāfi'ī terlihat belum memberikan perhatian khusus

²⁸ Pernyataan Ahmad Syākir dalam memberikan syarah terhadap: *Ibid.* (al-Syāfi'ī), (catatan kaki no. 3), h. 369.

secara tegas. Walaupun demikian tidaklah berarti kriteria al-Syāfi'ī sama sekali tidak menyinggung masalah matan. Sebab dengan ditekankan pentingnya periwayatan hadis secara lafal, maka dengan sendirinya masalah matan tidak dapat diabaikan. Dalam kaitan ini al-Syāfi'ī sangat yakin, bahwa bila suatu hadis telah memenuhi kriteria yang telah disebutkan itu, maka hadis dimaksud sulit dinyatakan tidak berkualitas sahih. Pendapat al-Syāfi'ī itu memang cukup beralasan. Hanya saja, al-Syāfi'ī secara metodologi tidak menyinggung kemungkinan adanya hadis yang pada lahirnya telah memenuhi kriteria yang telah dikemukakannya tetapi sesungguhnya hadis dimaksud bila diteliti lebih jauh ternyata mengandung cacat (*'illah*) dan atau kejanggalan (*syuzūz*).

Bukhari dan Muslim juga tidak membuat definisi yang tegas tentang hadis sahih. Hasil penelitian ulama memberikan gambaran tentang hadis sahih

menurut kriteria al-Bukhari dan Muslim²⁹. Terdapat perbedaan pokok yang prinsip antara keduanya yaitu Bukhari mensyaratkan “harus terjadi pertemuan antara para periwayat dengan periwayat terdekat dalam sanad, walaupun pertemuan itu hanya satu kali saja”. Sedangkan Muslim tidak mensyaratkan pembuktian pertemuan, yang penting antara mereka telah terbukti kesezamanannya.³⁰

²⁹ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān (selanjutnya al-Ṭaḥḥān), *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīṣ* (Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1399/1979), h. 43.

³⁰ Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Hajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Hady al-Syārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, sampul luar terlihat *Faṭḥ al-Bārī*. Juz 14 (t.t: Dār al-Fikr dan al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.), h. 12. Al-Ḥusain ‘Abd al-Mājid Ḥasyim, *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddiṣan Wa Faqīhan* (Kairo: al-Dār al-Qaumiyah, t.th.), h. 90-91. Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd Ibn Aḥmad al-‘Ainī (selanjutnya disebut al-‘Ainī), *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 1 (Beirut: Muḥammad Amin Damaj, t.th.), h. 5. Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Mualim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Juz 1 (Mesir: al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1924), h. 14-15. Maṣṣūr ‘Alī Nāṣif, *al-Tāj al-Jāmi‘ Li al-Uṣūl fī Aḥādīṣ al-Rasūl Saw*. Juz 1 (Mesir: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1382/1962), h. 16. Sebagian ulama menyatakan bahwa al-Bukhārī tidak hanya menetapkan kesezamanan dan pertemuan saja sebagai salah satu syarat kesahihan sanad hadis, tetapi juga terjadinya periwayatan harus dengan cara *al-samā’*. Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān

Adapun persamaan persaratan antara keduanya menurut penelitian ulama antara lain: (1) rangkaian sanadnya bersambung; (2) periwayatnya *ṣiqah* (*‘ādil dan ḍābit*); (3) Hadis itu terhindar dari *‘illah* dan *syuḏūz*; (4) para periwayat terdekat dalam sanad harus sezaman.³¹

Menurut al-Nawawī (w. 676 H./1277 M), semua persaratan di atas telah mencakup persaratan kesahihan sanad dan matan hadis.³² Karena, persaratan yang disebutkan ketiga berkaitan dengan sanad dan matan,

Ibn Abī Bakar al-Suyūfī (selanjutnya disebut al-Suyūfī), *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī* Juz 1 (Beirūt: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979), h. 70.

³¹ *Ibid.* (Ibn Ḥajar, h. 8-10; Hāsyim, h. 89-91; Al-‘Ainī, h. 5-6; al-Nawawī, h. 15,50 dan 60); Muslim, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, disunting kembali oleh Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Juz 1 (t.t: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1375/1955), h. 5-9. Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1972), h. 15-22. ‘Alī Ibn Sulṭān al-Harawī al-Qārī (selanjutnya disebut al-Qārī), *Syarḥ Nukhbah al-Fikār* (Beirūt: al-Dār al-Qawmiyyah, 1398/1978), h. 66-67.

³² Al-Nawawī menyatakan hal tersebut tatkala dia mengomentari pernyataan Imam Muslim tentang persyaratan hadis yang berkualitas sahih. *Ibid.* (al-Nawawī), h. 60.

sedangkan tiga syarat lainnya berkaitan dengan sanad saja.

Definisi yang ditawarkan oleh ulama *al-Muta'akhhirīn* tidak terlepas dari berbagai keterangan yang telah dikemukakan oleh ulama *al-Mutaqaddimīn*, khususnya definisi yang dikemukakan oleh al-Syafi'ī, al-Bukhārī dan Muslim. Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H/1245 M) adalah salah seorang ulama hadis *al-Muta'akhhirīn* yang banyak pengaruhnya dikalangan ulama hadis sezaman dan sesudahnya. Dari definisi yang dia berikan dapat disimpulkan bahwa hadis sahih adalah hadis yang: (1) sanadnya bersambung sampai kepada Nabi; (2) seluruh periwayatnya adil dan *dābit*; (3) terhindar dari *syāz* dan *'illah*.

Al-Nawawī menyetujui definisi hadis sahih yang dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ tersebut dan meringkasnya dengan rumusan sebagai berikut:

مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِالْعُدُولِ الصَّابِغِينَ مِنْ غَيْرِ شُدُودٍ وَلَا عِلَّةٍ.³³

Artinya:

(Hadis sahih adalah) hadis yang bersambung sanadnya, (diriwayatkan oleh orang-orang) adil dan *ḍābiṭ*, serta tidak terdapat (dalam hadis itu) kejanggalan (*syuḏūz*) dan cacat (*'illah*).

Ulama hadis lainnya dari kalangan *al-Muta'akhhirīn*, misalnya Ibn Hajar al-'Asqalānī (w. 852 H/1449 M), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M), Jamal al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332H/ 1914 M), dan Zakariyā al-Kandahlāwī (lahir. 1315 H/1898 M), telah pula mengemukakan definisi hadis sahih. Definisi yang mereka kemukakan, walaupun redaksinya tampak berbeda-beda tetapi pada prinsipnya isinya sama.³⁴

³³ Al-Nawawī, *al-Taqrīb Li al-Nawawī Fann Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Kairo: 'Abd al-Raḥmān Muḥammad, t.th.), h. 2.

³⁴ Ibn Ḥajar, Nuzḥah al-Nazar Syarah Nukhbah al-Fikār (Semarang: maktabah al-Munawwar, t.th.), h. 12-13. al-Suyūṭī, *op. cit.*, Juz 1. h. 63-64. Ahmad Muhammad Syākir (selanjutnya disebut Syākir), *Syarah Alfīyāt al-Suyūṭī Fī 'Ilm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 3. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (selanjutnya disebut al-Qāsimī),

Ulama hadis pada masa berikutnya, misalnya Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, Ṣubḥi al-Ṣāliḥ (w. 1407 H/1986 M), dan Muhammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, juga memberikan pengertian yang sama. Walaupun pengertian hadis sahih di kalangan ulama di atas sama, namun tidak berarti telah terjadi ijmak. Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), misalnya, berpendapat bahwa hadis sahih bukan hanya yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi, melainkan juga yang bersambung sampai kepada tingkat sahabat. Sekalipun demikian Ibn Kaṣīr mengakui, bahwa pendapat yang diikuti oleh ulama pada umumnya adalah pendapat yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ dan al-Nawawī di atas.³⁵

Qawā'id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs (t.t: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1380/1961), h. 79. Muhammad Zakariyā Ibn Muhammad Yaḥyā al-Kandahlāwī (selanjutnya disebut al-Kandahlāwī), *Muqaddimah Aujāz al-Masālik Ilā Muwaṭṭa' Mālik* Juz 1 (India: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1339/1973), h. 116.

³⁵ Abū al-Fidā Ibn Kaṣīr (selanjutnya disebut Ibn Kaṣīr), *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīs*, disyarah oleh Aḥmad

Disamping itu ada juga ulama lain, misalnya, Abū Muḥammad al-Juwainī (w. 478 H/1085 M) berpendapat bahwa hadis sahih haruslah diriwayatkan oleh (sedikitnya) dua orang pada setiap tingkat (*ṭabaqah*) sanadnya.³⁶ Maḥmūd Abū Rayyah mengutip suatu pendapat yang menyatakan, bahwa hadis sahih adalah hadis yang di satu segi menjadikan jiwa tenang, serta terhindar dari kejanggalan (*syuḏūz*) dan cacat (*‘illah*). Tetapi kedua pendapat terakhir ini tidak banyak pendukungnya.

Sebagian ulama fiqh dan ushul fiqh tidak mensaratkan keterhindaran dari *syuḏūz* dan *‘illah* untuk hadis sahih. Dalam kaitan ini al-‘Irāqī (w. 806 H./1404 M.) menandakan, pengertian hadis sahih haruslah

Muḥammad Syākir dan diberi judul *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h.6-7.

³⁶ ‘Abd al-Raḥīm Ibn al-Ḥusain al-‘Irāqī (selanjutnya disebut al-‘Irāqī), *al-Taḳyīd Wa al-‘Iḏāḥ Syarah Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiah, 1400 H), h. 22.

didasarkan kepada ulama yang ahli di bidang hadis, bukan kepada yang ahli di bidang pengetahuan lainnya.³⁷ Ini bentuk penolakan al-‘Irāqī terhadap pendapat ulama fiqh dan ushul fiqh di atas.

Dengan demikian dapat dinyatakan, bahwa pengertian hadis sahih yang diikuti oleh mayoritas ulama hadis adalah pengertian yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāh dan yang diringkas oleh al-Nawawī di atas. Hal ini berlaku sampai sekarang.

Pengertian hadis sahih yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis di atas telah mencakup sanad dan matan hadis. Ada pendapat yang menyatakan bahwa tiga kaidah pertama untuk penelitian sanad, sementara dua

³⁷ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā’ ‘Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah Aw Difā’an ‘an al-Ḥadīṣ* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), h. 281.

yang terakhir untuk penelitian sanad dan matan.³⁸ Karenanya, ulama hadis pada umumnya menyatakan bahwa hadis yang sanadnya sah belum tentu matannya juga sah. Jadi kesahihan sebuah hadis tidak hanya ditentukan oleh kesahihan sanad saja, melainkan juga ditentukan oleh kesahihan matannya.

Pada akhirnya dari perjalanan sejarah perkembangan pemahaman terhadap hadis sah tersebut, ulama berpendapat sama bahwa kriteria kaidah kesahihan hadis itu ada lima kaidah. Unsur-unsur kaidah tersebut adalah: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat dalam sanad bersifat ‘adil; (3) seluruh periwayat dalam sanad bersifat *ḍabit*; (4) terhindar dari *syuzūz*, (5) terhindar dari *‘illah*.

³⁸ Nur al-Dīn ‘Itr, *al-Madkhal Ilā ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiah, 1972), h. 15.

Dengan demikian, suatu sanad hadis yang tidak memenuhi kelima unsur tersebut adalah hadis yang kualitas sanadnya tidak sah, termasuk di antaranya kaidah keempat (terhindar dari *syużūż*). Maka urgensi kaidah *syāż* dalam kaidah kesahihan hadis memiliki kedudukan yang sama pentingnya dengan kaidah yang lain. Hanya ada ulama yang menjadikannya sebagai kaidah minor, misalnya Muhammad Syuhudi Ismail merangkaikannya pada penelitian kaidah pertama yaitu unsur sanad bersambung.³⁹

Peneliti berpendapat bahwa penelitian terhadap unsur *syāż* itu harus dilakukan, dan diteliti secara terpisah. Serta mengingat pembahasan verifikasi *syāż* memerlukan ruang yang luas dan ketelitian yang mendalam, peneliti sepakat untuk memberi ruang

³⁹ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, *op. cit.* h. 146. Syuhudi Ismail mengatakan bahwa pada unsur *sanad bersambung* ditambah unsur kaidah minornya dengan *terhindar dari syużūż*, sehingga sanad yang dinyatakan bersambung telah benar-benar bersambung.

bahasan tersendiri, jadi tidak mejadikannya sebagai kaidah minor dari kaidah *ittiṣāl al-sanad*.

Argumentasi terhadap pernyataan ini adalah (1) ulama terdahulu mayoritas sepakat terhadap pemisahan tersebut; (2) salah satu sarat penelitian ke-*syūzūz*-an adalah telah diketahui terlebih dahulu bahwa kualitas hadis tersebut adalah sahih⁴⁰.

⁴⁰ Argumen yang kedua ini memiliki alasan yang kuat dimana ulama menyatakan bahwa sebuah hadis *syāz* awalnya berstatus sahih. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, *op. cit.* h. 170. Ibn Hajar, *al-Nukat*, *op. cit.* Juz 1. h. 223-224.

BAB III

PERKEMBANGAN SYAZ DI KALANGAN MUTAQADDIMIN DAN MUTAKHKHIRIN

B. Perbedaan Definisi *Syāz* di Kalangan Ulama

Sebelum mendeskripsikan perbedaan definisi yang ada pada ulama, maka perlu dideskripsikan terlebih dahulu terminologi *syāz* menurut bahasa. Berikut ini pengertian *syāz* menurut bahasa dalam beberapa literatur.

1. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*: dengan kata dasar *al-syīn* dan *al-ẓāl* menunjukkan pada *al-infirād* (sendirian, asing, terisolasi⁴¹) dan *al-mufāraqah* (terpisah, pertentangan,

⁴¹ Atābik ‘Afi dan Aḥmad Zuhdi Muḥḍar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Cet III; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), h. 260.

paradok⁴²). *Syuzāz al-nās* artinya orang-orang yang ada pada suatu kaum padahal mereka bukan dari suku dan bukan asli penduduk di situ.⁴³

2. *Al-‘Ain, syāzza al-rajul min aṣḥābih* (orang itu berbeda dari teman-temannya) yaitu *infarad ‘anhum* (terpisah dari mereka). Segala sesuatu yang tersendiri, terisolasi maka disebut *syāzza*.⁴⁴
3. *Qāmūs al-Muḥīṭ* mengartikan *Syāzza* - *yasyuẓẓu* - *yasyiẓẓu* - *syāẓẓan* - *wa*

⁴² *Ibid.* h. 1778.

⁴³ Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā (selanjutnya disebut Ibn Zakariyā), *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugāh* tahqiq dan *ḍabṭ* oleh ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Juz 3 (t.t: Dār al-Fikr, t.th.), h. 180.

⁴⁴ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khaḥlīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (100-175 H.), *Kitāb al-‘Ain* tahqiq oleh Muḥdī al-Makhzūmī dan Ibrāhīm al-Sāmūrā’ī, Juz 6 (t.d.), h. 215.

syuzūzan yaitu *nadar ‘an al-jumhūr* (aneh dari orang pada umumnya).⁴⁵

4. *Al-Mu‘jam al-Wasīf* mengartikan dengan *al-munfarid* (menyendiri, terpisah), *aw al-khārij ‘an al-jamā‘ah* (yang keluar dari jamaah), *al-Syāz* juga berarti *mā khālaf al-qā‘idah aw al-qiyās* (menyalahi kaidah atau qiyas), atau *mā yanḥarif ‘an al-qā‘idah* (menyimpang dari kaidah).⁴⁶

Literatur ilmu hadis yang membahas kaidah kesahihan hadis selalu mencantumkan perbandingan definisi *syāz* dengan mengutip definisi tiga ulama besar

⁴⁵ Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Fairūzabādī al-Syairāzī (729-817 H.) (selanjutnya disebut al-Fairūzabādī), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Juz 1 (Mesir: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Ammah Li al-Kitāb, 1398 H./1978 M.), h. 351.

⁴⁶ Al-Fairūzabādī (729-817 H.), *al-Mu‘jam al-Wasīf* (Cet. IV; Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 1425 H./2004 M.), h. 476.

yaitu definisi Imam Syafi'i, al-Ḥakīm al-Naisābūrī dan Abū Ya'ālā al-Khafīfī.⁴⁷ Muara pengutipan definisi *syāz*, jika ditinjau referensi yang mereka kutip, pada umumnya mengutip literatur karya al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ. Walaupun ada ulama yang tidak mengutip al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ, lebih dalam, sesungguhnya kutipan dari literatur yang mereka kutip biasanya juga mengutip dari al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ.

Berikut ini perbedaan di antara ulama-ulama tersebut. Di samping itu peneliti juga akan mencoba mencantumkan definisi lain dari ulama-ulama selain ketiga yang disebut di atas:

⁴⁷ Pernyataan ini bisa dibuktikan dengan merujuk kepada sekian banyak literatur ilmu hadis dimana semuanya mengutip definisi ketiga ulama hadis di atas. Sebagai data pembuktiannya adalah: (1) al-Ḥakīm (321-405 H.), *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, h. 119; (2) Ibn al-Ṣalāḥ (577-643 H.), *Muqaddimah*, h. 36; (3) Sājid al-Raḥmān al-Ṣiddīq, *al-Mu'jam al-Ḥadīṣ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426/2005), h. 70.

1. Definisi *Syāz* menurut Imam Syāfi'ī (150-204 H.)

Para ulama di berbagai literatur ilmu hadis mencantumkan definisi *syāz* menurut al-Syāfi'ī sebagai berikut:

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرْوِيَ التَّيَقُّةَ حَدِيثًا يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ.⁴⁸

Artinya:

Al-Syāz adalah bahwa seorang *siqah* meriwayatkan sebuah hadis yang bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak.

⁴⁸ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah, Ibid.*, al-Ḥakīm al-Naisābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ, Ibid.*, dengan redaksi sama kecuali "*yukhālif al-nās*". Muhammad Naṣiruddin al-Alabānī (selanjutnya disebut al-Albānī), *Irwā' al-Gaḥil Fī Takhrīj Aḥādīṣ manār al-Sabīl* Juz 4 (Beirūt, al-Maktabah al-Islāmī, 1399/1979), h. 177. Syākir (701-774 H), *al-Bā'is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 53. Ibrāhīm Ibn Mūsa Ibn Ayyūb al-Burhān al-Abnāsī (selanjutnya disebut al-Abnāsī), *al-Syāzzā al-Fayāḥ min 'Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ* Juz 1 (Riyāḍ: al-Maktabah al-Rasyd, 1418/1998), h. 180.

Berbagai literatur hadis menjadikan definisi Imam Syāfi'ī sebagai salah satu rujukan utama dalam mendefinisikan hadis *syāz*. Definisi Imam Syāfi'ī ini selalu dikutip dalam menjelaskan hadis *syāz*. Hal ini sebagaimana telah peneliti nyatakan di atas. Pertanyaan mendasar terhadap fakta ini adalah pada umumnya pengutipan itu tidak langsung mengutip pada literatur yang merupakan karya Imam Syāfi'ī, tapi footnote-footnote yang mereka cantumkan justru mengutip pada sumber lain (literatur skunder). Misalnya Al-Ḥakīm mengutip definisi al-Syāfi'ī tersebut. Dia berkata:

“Saya mendengar Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar berkata: saya mendengar Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq berkata: saya mendengar Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā berkata: al-Syāfi'ī berkata kepadaku:

لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرْوِيهِ غَيْرُهُ هَذَا لَيْسَ بِشَّاذٍّ إِنَّمَا

الشَّاذُّ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ فِيهِ النَّاسُ.⁴⁹

Ibn al-Ṣalāḥ juga mengutip definisi al-Syāfi'ī tanpa mencantumkan rujukan dari mana data al-Syāfi'ī ini diperoleh. Dia hanya mengatakan:

رَوَيْنَا عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَيْسَ الشَّاذُّ

مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرْوِيهِ غَيْرُهُ إِنَّمَا الشَّاذُّ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا

يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ.⁵⁰

Sejarah mengatakan bahwa al-Syāfi'ī hidup antara tahun 150-204 Hijriah.⁵¹ Al-Ḥākim al-Naiṣbūrī

⁴⁹ Al-Ḥakīm, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ, op. cit.* h. 119.

⁵⁰ Ibn al-Shalāḥ, *Muqaddimah, op. cit.* h. 36.

⁵¹ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, T.th.), h. 1.

hidup antara tahun 321-405 Hijriah.⁵² Ibn al-Ṣalāh hidup antara tahun 577-643 Hijriah. Jika ditinjau dari masa hidup mereka, Peneliti mengkritisi kedua kutipan di atas dengan beberapa kritikan:

1. *Riwāyah ta'rif*(riwayat pendefinisian) yang diutarakan oleh Ibn al-Ṣalāh mengalami reduksi periwayatan. Hal ini terbukti bahwa sanad yang diutarakan Ibn al-Ṣalāh langsung kepada Yūnus sementara pada al-Ḥākim masih mencantumkan beberapa orang periwayat antara dirinya dengan al-Syāfi'i.
2. Ibn al-Ṣalāh tidak menyebutkan bagaimana sanad pengutipan yang dia terima dari al-Ḥākim padahal jarak antara mereka 172 tahun. Namun hal ini bisa ditolerir

⁵² Al-Ḥakīm, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, loc. cit. h. (1) dan (ح).

mengingat pada tahun itu masa periwayatan telah beralih kepada masa tadwīn.

Kekhilapan yang dilakukan oleh Ibn al-Ṣalāḥ adalah tidak mencantumkan kutipan kepada karya al-Ḥākim. Anggapan bahwa Ibn al-Ṣalāḥ mengutip dari al-Ḥākim adalah *sanad riwāyah al-ta'rif* (sanad definisi yang dicantumkan)

2. Definisi Syāz menurut Imam al-Ḥākim al-Naisābūrī (321-405 H.)

Definisi kedua yang paling banyak dikutip oleh para ulama dalam mendefinisikan hadis *syāz* adalah Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Ḥāfiẓ al-Ḥākim al-Naisābūrī. Dalam literatur *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* definisi *syāz* menurut al-Ḥākim adalah:

الشَّاذُّ هُوَ حَدِيثٌ يُتَّفَرَّدُ بِهِ تَقَّةٌ مِنَ التَّقَاتِ وَلَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ بِمُتَابِعٍ لِذَلِكَ

الثَّقَّةُ: 53

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri meriwayatkannya dari para *ṣiqāt* dan periwayat *ṣiqah* tersebut tidak mempunyai *mutābi*‘ sama sekali terhadap hadis tersebut.

Ini merupakan definisi *syāz* pertama yang dituangkan dalam karya buku ilmu hadis sebagai salah satu cabang ilmu hadis. Karena pada karya yang lebih awal misalnya: “*al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil Baina al-Rāwī wa*

⁵³ Al-Ḥākīm, *op. cit.* h. 119. Ibn al-Ṣalāh, h. 36; Ibn Kaṣīr (701-774 H.) Ta’līf oleh Syākir, *al-Bā’is al-Ḥaṣīṣ Syarḥ Ikhtisār al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.), h. 53-54. Al-Abnāsī, *al-Syazza al-Fayāḥ*, h. 180; al-Malībārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma’lūl*, h. 53 (dengan mengutip al-Ḥākīm).

al-Wā'ī' karya al-Rāmahurmuzī (w. 360H.) tidak ditemukan definisi *syāz*.⁵⁴

3. Definisi *Syāz* menurut Imam Abu Ya'ālā al-Khalīfī (w. 446 H.)

Definisi ketiga yang banyak dikutip oleh para ulama hadis adalah definisi al-Khalīfī sebagai berikut:

الشَّاذُّ مَا لَيْسَ لَهُ إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ يَشُدُّ بِذَلِكَ شَيْخٌ، ثِقَةٌ كَانَ أَوْ غَيْرُ ثِقَةٍ فَمَا كَانَ

مِنْ غَيْرِ ثِقَةٍ فَمَتْرُوكٌ لَا يُقْبَلُ، وَمَا كَانَ مِنْ ثِقَةٍ يُتَوَقَّفُ فِيهِ وَلَا يُحْتَجُّ بِهِ.⁵⁵

Artinya:

⁵⁴ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 84.

⁵⁵ Abū Ya'ālā Ibn al-Khalīl Ibn 'Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn al-Khalīl al-Khalīfī al-Qazwīnī (367-446 H.) (selanjutnya disebut al-Khalīfī), *al-Irsyād Fī Ma'rifah 'Ulamā' al-Ḥadīṣ. dirāsah*, tahqiq, takhrij oleh Muḥammad Sa'īd Ibn 'Umar Idrīs. Juz 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rasyad, 1409 H./1989 M.), h. 176-177.

Al-Syāz adalah hadis yang tidak punya sanad kecuali hanya satu periwayatnya menyendiri dengan sanad itu, baik dia berstatus *ṣiqah* atau tidak. Jika tidak *ṣiqah*, maka disebut hadis *matrūk* tidak diterima, kalau statusnya *ṣiqah*, maka *tawaqquf* dan tidak berhujjah dengannya.

Terdapat perbedaan pada definisi yang diutarakan oleh al-Syāfiʿī, al-Ḥākim dan al-Khaḥīfi. Ketiga definisi ini mengandung perbedaan yang signifikan. Perbedaan ini lebih jauh akan dideskripsikan pada pembahasan teori dan aplikasi *syāz* dalam pembahasan tersendiri.

Demi mendukung ketiga data di atas, perlu dideskripsikan juga definisi lain yang berbeda dari ulama *Muta'akhkhirīn*. Berikut ini definisi berbeda yang dicetuskan oleh ulama-ulama tersebut:

1. Syāz menurut al-Khaḥīb al-Bagḍādī (463 H.)

Secara definitif al-Khaḥīb tidak merumuskan definisi *syāz* dalam al-Kifāyah atau karyanya yang lain,

namun dia membuat satu bab yang diberi judul “*tark al-ihtijāj biman galab ‘alā ḥadīsih al-syawāz wa riwāyah al-manākīr wa al-garā’ib min al-aḥādīs*”.⁵⁶ Dalam bab ini dia mengutip banyak pendapat para ulama seputar pembahasan *syāz* yang harus ditolak.⁵⁷

2. Definisi *Syāz* menurut al-Mayānusi (w. 571 H.)

Definisinya adalah:

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرْوِيَهُ رَاوٍ مَعْرُوفٌ لَكِنَّهُ لَا يُوَافِقُهُ عَلَى رِوَايَتِهِ الْمَعْرُوفُونَ.⁵⁸

Artinya:

Al-*Syāz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat *ma‘rūf* (terkenal) namun hadis orang-

⁵⁶ Al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*, ditahqiq oleh Abū Abdullāh al-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamḍī al-Madānī (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 142.

⁵⁷ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar*. *op. cit.* h. 84.

⁵⁸ *Mā Lā Yasa‘ al-Muḥaddīs Jahlah*. h. 11.

orang *ma'rūf* lainnya tidak sesuai dengan hadis tersebut.

3. Definisi *Syāz* menurut Ibn al-Ṣalāḥ (643 H.)

Definisinya adalah:

إِنْ كَانَ مَا انفردَ بِهِ مُخَالِفًا لِمَا رَوَاهُ مَنْ هُوَ أَوْلَىٰ مِنْهُ بِالْحِفْظِ لِذَلِكَ وَأَضْبَطَ

كَانَ مَا انفردَ بِهِ شَاذًا مَرْدُودًا.⁵⁹

Artinya:

Jika hadis yang menyendiri tersebut bertentangan dengan hadis yang lebih baik darinya hafalan dan lebih ke-*dabit*-annya, maka hadis tunggal tersebut adalah *syāz mardūd* (tertolak).

Al-Ḥāfiẓ Ibn al-Jamā'ah (639-733 H.) mengikuti dan menambahkan pemahaman Ibn al-Ṣalāḥ dengan mengatakan: “penjelasan rinci ini bagus, namun perlu ditambahkan terkait dengan *mukhālafah al-ṣiqah*

⁵⁹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, op. cit. h. 37.

(pertentangannya) dengan riwayat yang setara ke-*ṣiqah*-annya pada unsur *ḍabt* berikut hukumnya.⁶⁰

4. Definisi *Syāz* menurut al-Imām al-Nawawī
(w. 676 H.)

Secara rinci al-Nawawī menyimpulkan bahwa jika riwayat tunggal itu bertentangan dengan yang lebih ke-*ḥāfiẓ*-an dan ke-*ḍabt*-annya dinamakan *syāz mardūd*. Jika periwayatnya tidak bertentangan dan dia berstatus *‘ādil*, *ḍabt* dan terpercaya maka riwayat tunggalnya sah. Jika statusnya tidak *ṣiqah*, namun tidak jauh dari derajat *ṣiqah* maka dinilai *ḥasan*. Apabila derajatnya jauh, maka dinilai *syāz munkar mardūd*. Dengan demikian *syāz mardūd itu* adalah:

⁶⁰ Muhammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Jamā‘ah (selanjutnya disebut Ibn al-Jama‘ah), *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar ‘Ulūm al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1406 H.), h. 51.

الشَّاذُّ الْمَرْذُودُ هُوَ الْفَرْدُ الْمُخَالِفُ وَالْفَرْدُ الَّذِي لَيْسَ فِي رُؤَايِهِ مِنَ الثِّقَّةِ
وَالضَّبْطِ مَا يَجْبِرُ بِهِ تَفَرُّدُهُ.⁶¹

Artinya:

Al-Syāz al-mardūd adalah *al-fard al-mukhālif* dan *al-fard* yang para periwayatnya tidak *siqah* dan tidak *ḍabt* yang jalurnya hanya satu.

5. *Syāz* menurut Ibn Daqīq al-‘Id (w. 702 H.)

Al-Syāz menurut Ibn Daqīq al-‘Id adalah:

مَا خَالَفَ رَاوِيهِ الثِّقَاتِ أَوْ مَا أَنْفَرَدَ بِهِ مَنْ لَا يَحْتَمِلُ حَالَهُ أَنْ يُقْبَلَ مَا تَفَرَّدَ
بِهِ.⁶²

Artinya:

Hadis yang periwayatnya bertentangan dengan para periwayat *siqāt* atau hadis tunggal yang

⁶¹ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 85.

⁶² *Ibid.* Ibn Daqīq al-‘Id, *al-Iqtirāḥ Fī Fann al-Iṣṭilāḥ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: *multaqa ahl al-Hadīṣ*, www.ahlalhdecth.com), h. 6.

perwayatnya tidak mungkin diterima riwayat tunggalnya.

6. Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr (w. 774 H.)

Ibn Kaṣīr mendukung definisi yang dibuat oleh kelompok al-Syāfi'ī, yaitu kalau hadis tunggal itu berstatus *'ādil dābiṭ* dan *ḥāfiẓ*, maka hadis tersebut sahih. Jika tidak *ḥāfiẓ* dan dia *'ādil dābiṭ*, maka statusnya *ḥasan*. Jika ketiga syarat di atas tidak terpenuhi maka ditolak (*mardūd*).⁶³

Tampaknya keterangan yang diutarakan oleh Ibn Kaṣīr ini lebih fokus pada hadis *al-fard al-munkar*. Adapun mengenai hadis *syāẓ*, dia sepakat dengan definisi al-Syāfi'ī sebagaimana diutarakan di atas.

7. Syāẓ menurut al-Ḥāfiẓ al-‘Irāqī (w. 806 H.)

⁶³ Ibn Kaṣīr, *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ*. *op. cit.* h. 55.

Al-‘Irāqī menuliskan pemahaman *al-syāz* dalam sebuah *syā‘ir* yang berbunyi:

وَدُو الشُّذُوذِ: مَا يُخَالِفُ التَّقَهُ *** فِيهِ الْمَلَأَ فَالشَّافِعِي حَقَّقَهُ

وَالْحَاكِمُ الْخَلَافَ فِيهِ مَا اشْتَرَطُ *** وَلِلْخَلِيلِي مُفْرَدُ الرَّاوي فَفَطُ

Al-Syuzūz: itu adalah hadis yang menyalahi *al-siqah* *** Padanya al-malā, maka al-Syāfi‘ī membenarkannya

Al-Hākim yang bertentangan di dalamnya menjadi syarat *** Menurut al-Khafifi periwayatnya hanya tunggal.⁶⁴

8. Definisi Ibn Hajar al-Asqalānī (w. 852 H.)

⁶⁴ Al-‘Irāqī, *Alfiyah al-Ḥāfiẓ al-‘Irāqī Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: Qism muṣṭalah al-Ḥadīṣ), h. 14. Syams al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī (w. 902 H.) (selanjutnya disebut al-Sakhāwī), *Fath al-Mugīṣ Syarḥ Alfiyah al-Ḥadīṣ Li al-‘Irāqī*, tahqiq oleh ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uṣmān. Juz 1 (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1388 H./1968 M.), h. 184.

الشَّاذُّ هُوَ مَا رَوَاهُ الْمُقْبَلُونَ مُخَالِفًا لِمَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ.⁶⁵

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *maqbul* bertentangan dengan orang yang lebih baik darinya.

Ibn Hajar mengatakan bahwa definisi inilah yang paling *mu'tamad* (akurat) untuk definisi *syāz* menurut istilah. Apabila bertentangan dengan yang lebih *rājih* darinya, baik karena lebih *ḍabṭ* (*ziyādah al-ḍabṭ*) atau jumlah periwayatan yang lebih banyak dan faktor lain yang menunjukkan *tarjih*, maka yang *rājih* disebut dengan *maḥfūz*. Lawannya yang kalah disebut dengan *al-syāz*.⁶⁶

⁶⁵ Ibn Hajar (773-825 H.), *Nuzhah al-Nazar Fī Taudīh Nukhbah al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Aṣar* tahqiq oleh Nūr al-Dīn 'Itr (Cet. III; Damasqus: Maṭba'ah al-Ḍabāh, 1421 H./2000 M.) h. 71-72.

⁶⁶ *Ibid.*

‘Abd al-Qādir Muṣṭafā Abd al-Razzāq al-Muḥammadi mengomentari pemakaian kata “*al-maqbūl*” pada definisi Ibn Ḥajar. Dia mempertanyakan apa yang Ibn Ḥajar maksudkan dengan pemakaian kata “*al-maqbūl*” pada definisi itu, apakah yang dimaksud adalah “*al-ḍaʿīf al-muʿtabar*” atau “*al-ḍaʿīf gair al-muʿtabar*” atau “*al-ṣiqah*”?⁶⁷

Jika yang dimaksud adalah “*al-ḍaʿīf*” atau “*al-ḍaʿīf al-muʿtabar*”, maka dia tidak membedakan antara *al-munkar* dengan *al-syāz*, sementara dia pernah membedakan antara keduanya, namun tidak tegas. Jika yang dimaksud adalah “*al-ṣiqah*”, kenapa tidak memakai term itu saja?

Muṣṭafā Abd al-Razzāq menyimpulkan dalam buku itu sebab pemakaian term itu bahwa Ibn Ḥajar

⁶⁷ ‘Abd al-Qādir Muṣṭafā Abd al-Razzāq al-Muḥammadi (selanjutnya disebut Abd. al-Razzāq al-Muḥammadi), *al-Syāz Wa al-Munkar Wa Ziyādah al-Ṣiqah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005 M.), h. 82-83

berpendapat bahwa term ”*al-ḍaʿīf* dan *al-ṣiqah*” tidak sepenuhnya mewakili apa yang dimaksudkan oleh para ulama. Untuk itu Ibn Ḥajar ingin memadukannya dengan memakai term “*al-maqbūl*”. “*al-Maqbūl*” dalam perspektif Ibn Ḥajar di sini adalah riwayat yang sudah dipakai berhujjah secara mutlak, baik hadis tersebut hanya memiliki satu jalur atau lebih. Dalam bahasa yang lebih tegas hadis tersebut telah diakui kesahihan atau kehasanannya.⁶⁸

Peneliti berpendapat bahwa definisi dari Ibn Ḥajar tersebut memiliki substansi yang sejalan dengan apa yang dimaksudkan oleh para Ulama. Karena term *al-*

⁶⁸ *Ibid.* Pernyataan ini tidak sepenuhnya merupakan kesimpulan penelitian Muṣṭafā Abd al-Razzāq, dia juga mengutip pendapat al-Zarkasyī dalam al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ. Badr al-Dīn Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Jamāl al-Dīn ‘Abd Allah Ibn Bahādur al-Zarkasyī (selanjutnya disebut al-Zarkasī), *al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Maktabah al-Syāmilah, [CD ROOM]) (Riyād: Aḍwā’ al-Salaf, 1419 H./1998 M.), 2/318.

maqbul merupakan term baku dalam ilmu hadis. Status *siqah* merupakan salah satu syarat diterima (*maqbul*)⁶⁹.

9. Definisi al-‘Ajamī Damanhūrī Khalifah

Menurut al-‘Ajamī bahwa definisi *syāz* adalah:

الشَّاذُّ هُوَ مَا خَالَفَ فِيهِ الثِّقَةُ مَنْ هُوَ أَوْثَقُ مِنْهُ عَدَدًا أَوْ صِفَةً.⁷⁰

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis seorang *siqah* bertentangan isinya dengan orang yang lebih *siqah* darinya secara kuantitas maupun kualitas.

⁶⁹ *Al-Maqbul* adalah berstatus *al-siqah al-dabṭ* terhadap apa yang diriwayatkannya yaitu dia muslim, berakal, dewasa, selamat dari unsur-unsur kefasikan dan akhlak yang buruk, dia seorang yang cerdas (tidak bodoh), hafal betul jika ber-*taḥdīs*, menguasai hadis walaupun diriwayatkan secara makna. Jika salah satu syarat ini hilang maka riwayatnya ditolak. Ibn Kašīr, *al-Bā‘is al-Ḥašīs*, op. cit. h. 87. Singkatnya *al-maqbul* itu adalah hadis sahih dan hasan. Ṭāhir al-Dimasyqī, *Taujīh al-Nazar*, op. cit. 2/553.

⁷⁰ Al-‘Ajamī Damanhūrī Khalifah (selanjutnya disebut al-‘Ajamī Damanhūrī), *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet. I; Cairo: Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403 H./1983 M.), h. 138.

Al-‘Ajami⁷¹ mendefinisikan dengan “‘*adadan*” artinya ada hadis yang periwayat *siqah*-nya bertentangan dengan banyak *siqah* yang lain. Sementara *ṣifatan* artinya pertentangan seorang periwayat *siqah* dengan orang yang lebih *siqah* pada aspek pemeliharaan hafalan (*ḥifẓ*) dan atau ke-*dabiṭ*-annya.

Setelah mendefinisikan *al-syāz*, al-‘Ajami juga mengutip definisi ketiga ulama di atas yaitu al-Syāfi‘ī, al-Ḥākim dan al-Khalīfī, kemudian dia memberi komentar atas masing-masing definisi tersebut.

Dia mengatakan: Adapun konsep *syāz* menurut al-Syāfi‘ī tentang ke-*syuzūz*-an dalam sebuah hadis, maka tidak ada permasalahan dalam masalah hukumnya

⁷¹ Dia adalah salah seorang dosen yang pernah menjadi guru peneliti pada Universitas al-Azhar Cairo, pada Fakultas Ushuluddin. Buku *Dirāsah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* ini merupakan diktat kuliah pada program S1 Jurusan Hadis.

karena hukumnya ditolak (*gair maqbūl*). Justru yang bermasalah adalah pada definisi kedua ulama yang lain (al-Ḥākim dan al-Khāfi).⁷²

Apabila seorang periwayat menyendiri terhadap sesuatu (baik matan, sanad), maka harus dilihat dulu (diteliti). Jika yang diriwayatkan itu bertentangan riwayat yang lebih baik dari segi hafalan atau ke-*dābiṭ*-annya, maka hadis tersebut dinyatakan *syāz mardūd* (ditolak). Jika tidak ditemukan pertentangan dengan riwayat orang lain, berarti riwayat itu hanya miliknya.

Untuk masalah hukumnya, maka harus diteliti lagi. Kalau periwayat tersebut seorang yang adil *ḥāfiẓ* dan terpercaya akhlak dan hafalannya sebelum *infirād*, dan tidak terjadi cacat pada *infirād* itu, maka diterima riwayatnya sebagai riwayat yang *infirād*. Dengan demikian riwayatnya sah. Jika *infirād*-nya tidak terlalu

⁷² *Ibid.* h. 142-143.

jauh dari derajat *ḥāfiẓ ḍābiṭ*, maka diterima *infirādnya* pada derajat hasan. Jika *infirād*-nya jauh dari derajat *ḥāfiẓ ḍābiṭ*, maka riwayatnya ditolak dan dihukumi sebagai hadis *syāz munkar*.⁷³

Al-‘Ajamī sepakat dengan penolakan Ibn al-Ṣalāḥ seputar konsep al-Khalīfī. Adapun tentang konsep al-Ḥākīm, Ibn al-Ṣalāḥ sepakat dengan sebagian pendapatnya dan meninggalkan sebagiannya.

⁷³ *Ibid.* h. 139-140. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, h. 37-38.

BAB IV

EPISTIMOLOGI SYAZ

A. Gap antara teori *syāz* dan aplikasinya di kalangan ulama

Ulama hadis mengaplikasikan *syāz* sesuai dengan konsep yang mereka pahami dalam menverifikasi unsur *syuzūz* pada hadis. Merujuk pada definisi-definisi *syāz* yang ada, secara sederhana dipahami bahwa mereka mengaplikasikan teori tersebut dalam mengkaji *syāz*. Maka dengan perbedaan itu perlu dideskripsikan sejauh mana definisi tersebut diaplikasikan. Dari definisi yang ada dapat diklasifikasikan pemahaman terhadap *syāz* yang terjadi di kalangan ulama sebagai berikut:

1. Klasifikasi pemahaman *syāz* di kalangan *Mutaqaddimīn*

Pada masa *Mutaqaddimīn* pemahaman *syāz* diklasifikasikan pada pemahaman ulama sebagai berikut:

a. Menurut imam al-Syāfi'ī (w. 204 H.)

Yang pertama meletakkan batasan ilmiah terhadap definisi *syāz* adalah al-Syāfi'ī dengan pernyataan beliau yang sangat populer yaitu:

قَالَ الشَّافِعِيُّ لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرُوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرُوِيهِ غَيْرُهُ هَذَا
لَيْسَ بِشَّاذٍّ إِنَّمَا الشَّاذُّ أَنْ يَرُوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ فِيهِ النَّاسَ هَذَا الشَّاذُّ مِنْ

الْحَدِيثِ.⁷⁴

Artinya:

Al-Syāz dari sebuah *hadis* bukanlah bahwa seorang *ṣiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang tidak diriwayatkan oleh orang selainnya, namun *al-syāz* pada sebuah hadis adalah bahwa para periwayat yang *ṣiqāt* meriwayatkan sebuah hadis (sebuah *naṣṣ*) kemudian seorang *ṣiqah*

⁷⁴ Al-Baihaqī (384-458 H.), *Manāqib al-Syāfi'ī Li al-Baihaqī* tahqiq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaḡar. Juz 2 (Cairo: Dār al-Turās, 1390 H./1970 M.), h. 30.

meriwayatkan hadis tersebut bertentangan (berbeda) dengan yang diriwayatkan oleh para *ṣiqāt*. Inilah yang disebut *syāẓza ‘anhum* (dia bertentangan dengan mereka).

Al-Syāfi‘ī berkata: hadis terindikasi *syāẓ* tidak bisa diambil hujjah. Beliau menambahkan bahwa *syāẓ* bukanlah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *al-ṣiqah* sementara para *ṣiqah* lain tidak meriwayatkan hadis tersebut.⁷⁵ Artinya al-Syāfi‘ī pada masa itu telah mengemukakan term *al-syāẓ* sementara ulama lain masih menggunakan term “*gair mahfūz*”.

b. Menurut al-Turmuḏī (w. 279 H.)

Al-Turmuḏī mengatakan pada definisi *al-ḥadīṣ al-ḥasan*, “yang kami sebutkan dalam kitab ini dengan *ḥadīṣ ḥasan* adalah *ḥasan* (baik) sanadnya, yaitu setiap hadis yang diriwayatkan, tidak ditemukan dalam sanadnya orang yang tertuduh berdusta (*yuttaḥam bi al-*

⁷⁵ ‘Abd. al-Razzāq al-Muḥammadi, *al-Syāẓ wa al-Munkar. op. cit.* h. 105.

każib) dan tidak mengandung *syāz*, kemudian diriwayatkan bukan hanya satu jalur, maka menurut kami hadis tersebut *hasan* (baik)".⁷⁶

Ibn Rajab berkata: "jelas yang dia maksudkan dengan *al-syāz* adalah sebagaimana yang dimaksudkan oleh al-Syāfi'i yaitu *an yarwiya al-šiqāt 'an al-Nabī khilāfuh* (para *šiqāt* meriwayatkan dari Nabi berlawanan dengannya)".⁷⁷ Sebagian ulama *Mutaqaddimīn* lain menggunakan kata "*syāz*" untuk hadis *munkar allażī lā tu'raf* (munkar yang tidak dikenal).⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*, h. 106. Abū al-Faraj 'Abd. Al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn Rajab al-Hanbalī (selanjutnya disebut Ibn Rajab), *Syarḥ 'Ilal al-Turmużī* (736-795 H.) tahqiq dan ta'liq oleh Nūr al-Dīn 'Iṭr. Juz 1 (t.t: Dār al-Milāḥ, t.th.), h. 340.

⁷⁷ Ibn Rajab, *Syarḥ 'Ilal. Ibid.*

⁷⁸ Diantara ulama *Mutaqaddimīn* yang mengatakan hal tersebut adalah Ṣāliḥ Ibn Muḥammad al-Asadī terkenal dengan Zazrah (w. 294 H.). 'Abd. Al-Razzāq al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar. loc. cit.* h. 107.

Istilah lain sebagai sinonim dari *syāz* adalah “*gair mahfūz*”. Istilah ini banyak digunakan oleh ulama *Mutaqaddimīn* sebagai istilah untuk hadis yang bertentangan dengan hadis yang lebih kuat. Di antara mereka yang menggunakan istilah ini adalah Ibn al-Madīnī, al-Bukhari, Abū Ḥātim, al-Nasā’ī, al-Turmizi. Mereka menyatakan istilah “*gair mahfūz*” untuk hadis-hadis yang mengandung ‘*illah* dimana ‘*illah*-nya adalah “pertentangan” (*mukhālafah*). Pertanyaan mendasar berikutnya adalah: apakah *gair mahfūz* yang dimaksudkan oleh ulama *Mutaqaddimīn* itu adalah *al-syāz*? Dan apakah keduanya berkonotasi identik dengan *mukhālafah al-siqah bi al-siqāh*?

Jawaban yang populer untuk pertanyaan ini adalah bahwa ulama *al-Muta’akhhirin* beranggapan bahwa *al-syāz* semakna dengan *gair mahfūz*. Ibn Rajab berpendapat bahwa apabila hadis bertentangan dengan

yang lebih *rājih* darinya, maka yang *rājih* disebut *al-mahfūz* dan yang bertentangan disebut dengan *syāz*.⁷⁹

2. Klasifikasi pemahaman *syāz* di kalangan

Muta'akhkhirīn

Setelah memaparkah berbagai definisi yang diutarakan oleh ulama-ulama, maka bisa ditarik beberapa poin yang menjadi pemahaman yang dianut oleh para ulama *Muta'akhkhirīn* tersebut dengan pokok-pokok pemahaman sebagai berikut.⁸⁰

Periwayat ṣiqah-nya benar-benar tunggal

الشاذ هو التفرد الثقة مطلقا

Periwayatnya benar-benar tunggal

الشاذ هو تفرد الراوي مطلقا

Pertentangan seorang ṣiqah dengan yang lebih ṣiqah atau lebih banyak

مخالفة الثقة لمن هو أوثق أو أكثر

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.* h. 86-105.

Al-Syāz itu *al-mukhālafah*,

semakna dengan *al-munkar*

dan dia merupakan hadis

yang salah

الشاذ هو المخالفة, مرادفا

للمنكر وهو حديث الخطأ

Secara umum telah digambarkan di atas klasifikasi pemahaman ulama terhadap *al-syāz*. Ada beberapa perbedaan, baik perbedaan redaksi dengan segala argumentasinya. Dan ada yang berbeda pada substansi definisi dengan segala argumentasinya juga. Secara detail perbedaan pemahaman ini akan dikupas lebih dalam pada bab selanjutnya untuk mengukur apakah ada pengaruh perbedaan tersebut terhadap pen-*taṣhīh*-an maupun pen-*taḍwīf*-an.

Namun perbedaan definisi yang signifikan ada pada teorinya al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khāfīfī. Maka, secara singkat berikut ini akan peneliti tampilkan langkah aplikasi *syāz* yang mereka terapkan pada hadis.

3. Teori *Syāz* al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khafīfī

a. Membahas Teori Syāfi'ī (w. 204 H.)

Di atas telah dikutip bagaimana al-Syāfi'ī memberikan persyaratan mengenai *al-khabar al-khāṣṣah*. Poin yang terkait dengan *al-syāz* dalam kriteria-kriteria hadis sahih al-Syāfi'ī adalah pernyataan al-Syāfi'ī: “periwayat *ṣiqah*-nya terbebas dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* dalam ber-*taḥdīs* (dalam meriwayatkan sebuah hadis”. Unsur terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* inilah yang dimaksudkan oleh al-Syāfi'ī sebagai unsur *syuzūz* dalam sebuah hadis.⁸¹ Jika diringkas, maka poin-poin yang digunakan al-Syāfi'ī sebagai konsep untuk menverifikasi unsur *syāz* dalam sebuah hadis adalah:

⁸¹ Al-Malibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. op. cit. h. 45.

1. *Al-Mukhālafah*: Terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang lebih *ṣiqah* darinya.
2. *Al-Ṣiqah*: Perwayatnya semua *ṣiqāt*, Baik bertentangan dengan pendapat umum atau menyendiri (*al-fard*) maka dinamakan dengan *syāz*.⁸²

Kedua unsur ini harus ada pada sebuah hadis yang berstatus *syāz*. Jadi, yang menjadi unsur utama dari definisi al-Syāfi'ī adalah *mukhālafah al-ṣiqah li gairih min al-ṣiqāt wa in kāna wāḥidan* (pertentangan seorang *ṣiqah* terhadap orang-orang *ṣiqāt* lainnya walaupun hanya satu orang). Jadi, tidak mesti dengan para *ṣiqāt*, dengan seorang *ṣiqah* saja juga dikategorikan *syāz* menurut al-Syāfi'ī.⁸³

⁸² Muhammad Zakī, *al-Syāz Min al-Ḥadīṣ*, op. cit. h.73.

⁸³ *Ibid.* h. 72-73.

Perlu dipahami bahwa pernyataan al-Syāfi'ī tidak ada di dalamnya petunjuk (dalil) bahwa setiap hadis yang seorang *ṣiqāh* bertentangan dengan para *ṣiqāt* atau yang lebih *ṣiqāh* darinya selalu dianggap *syāz* atau mengandung *syuẓūz*, seyogyanya tetap berhati-hati karena awalnya mereka sahih.⁸⁴ Jika tidak terbukti, ada kemungkinan bahwa antara kedua riwayat atau lebih tersebut terjadi *tanawwu'*.

b. Membahas Teori al-Hakim (w. 405 H.)

Pada pembahasan hadis *syāz* al-Hākīm menjelaskan terlebih dahulu tentang “*ma'lūl*” sebelum mendefinisikan *syāz*. Disana dinyatakan:

مَعْرِفَةُ الشَّاذِّ مِنَ الرِّوَايَاتِ، وَهُوَ غَيْرُ الْمَعْلُولِ، فَإِنَّ الْمَعْلُولَ مَا يُوقَفُ عَلَى
عَلَّتِهِ، أَنَّهُ دَخَلَ حَدِيثًا فِي حَدِيثٍ، أَوْ وَهَمَّ فِيهِ رَأَوْ أَوْ أُرْسِلَهُ وَاحِدًا، فَوَصَلَهُ

⁸⁴ Al-Maḥibbārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. op. cit. h. 55.

وَاهُمْ، فَأَمَّا الشَّادُّ فَإِنَّهُ حَدِيثٌ يَتَّفَرَّدُ بِهِ ثِقَةٌ مِنَ الثَّقَاتِ، وَلَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ

مُنَابِعٌ لِذَلِكَ الثَّقَةِ.⁸⁵

Artinya:

Konsep hadis *syāz*, dia bukanlah *al-ma‘lūl* yang membahas ‘*illahnya*, yaitu sebuah hadis menyusup pada hadis tertentu atau terjadi *wahm* pada salah satu periwayatnya, atau seseorang melakukan *irsāl*, lalu di-*waṣal*-kan oleh periwayat yang *wahm*. Adapun *syāz* adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri dari para *ṣiqāt*, dan tidak ditemukan bagi hadis tersebut *mutābi‘* terhadapnya.

Jika dicermati, maka ada dua unsur yang menjadi persaratan pokok bagi al-Ḥākim dalam menilai sebuah hadis menjadi *syāz*, yaitu: (1) *tafarrud*, artinya sanad yang menyendiri, atau periwayat yang menyendiri; (2) *al-ṣiqah*, artinya periwayat yang menyendiri itu statusnya haruslah *ṣiqah*.

⁸⁵ Al-Ḥākim, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. op.cit. h. 119. Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*, h. 62.

Al-Ḥākim maksudkan dengan *syāz̄* bukanlah *al-fard al-muṭlaq* (sanad tunggal mutlak), namun dia melihat ada *al-fard al-khāṣ* (jenis sanad tunggal tersendiri) yang menjadi alasan bagi para periwayat *ṣiqah* menolak riwayat tertentu. Alasan tersebut adalah terjadinya kerancuan (*al-wahm*) dan kesalahan (*al-khaṭa'*) pada aspek pengetahuan, hafalan, dan pergelutan dalam hadis (*mumārasah al-ḥadīsiyah*).⁸⁶

Pada kitab “*Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*”, al-Ḥākim tidak merunut secara poin per poin terkait langkah teoritis yang digunakan dalam mengaplikasikan teorinya. Yang dilakukan adalah langsung meneliti periwayat-periwayat yang ada pada sanad hadis: (1) Meneliti matan hadis untuk memastikan apakah matan hadis tersebut sahih; (2) Menghadirkan hadis lain dan

⁸⁶ *Ibid.* h. 63-64.

membandingkan masing-masing redaksi matannya. (3)

Meneliti titik letak perbedaan antara hadis.⁸⁷

c. Membahas teori Abu Ya'la al-Khalifi

(w. 446 H.)

Adapun mengenai definisi *syāz* yang disebutkan oleh al-Khalifi, dipahami secara umum oleh para ulama sebagai berikut:

Dari Šalih Ibn Muhammad al-Ḥāfiḏ: “hadis *syāz* merupakan hadis *al-munkar* yang tidak dikenal”. Dari Ibrahim Ibn Abī ‘Ilbah: “barang siapa yang membawa ilmu yang *syāz* (bertentangan), pasti dia akan membawa keburukan yang banyak”. Dari Mu‘āwiyah Ibn Qurrah: “hati-hati pada ilmu yang melenceng (bertolak belakang)”. Dari Syu‘bah: “tidak datang hadis *syāz*”

⁸⁷ Al-Ḥākim, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ. op. cit.* 119-123. Ketiga langkah ini merupakan kesimpulan peneliti dari contoh pembuktian *syāz* yang dilakukan oleh al-Ḥākim.

kepadamu kecuali dari orang yang *syāz* juga”. Dari Ibn Muḥdī: “tidak bisa menjadi imam dalam ilmu seorang yang ilmunya *syāz*”.⁸⁸

Jika diringkas dari definisi al-Khafīfī, maka bisa dilihat bahwa poin-poin yang menjadi kriteria *syāz* adalah: (1) terjadi *tafarrud muṭlaq* (riwayat tunggal), jika tunggalnya dari seorang yang tidak *ṣiqah*, maka ditinggalkan atau ditolak, jika dari orang yang *ṣiqah*, maka *tawaqquf* (dibiarkan) dan tidak dijadikan hujjah; (2) *tafarrud* yang al-Khafīfī maksudkan adalah mencakup *tafarrud syaikh* (riwayat tunggal seorang syaikh. Istilah *syāikh* dalam ilmu hadis mencakup mereka yang *ṣiqah* dan yang tidak *ṣiqah*).⁸⁹

Inilah yang menjadi perbedaan substansial antara al-Khafīfī dengan yang lain terutama al-Syāfīfī.

⁸⁸ Al-Malībārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. *op. cit.* h. 60; Ibn Rajab, *Syarḥ ‘Ilal*. h. 236.

⁸⁹ Al-Malībārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. *loc. cit.* h. 61.

Pembatasan *tafarrud* yang sangat umum ini membuka peluang terhadap pen-*taḍfif*-an terhadap hadis-hadis yang sudah sahih. Lebih jauh pengaruh perbedaan ini terhadap pen-*tashhīh*-an dan pen-*taḍfif*-an akan dibahas pada bab di depan.

Titik gap yang terjadi di antara para ulama hadis baik ulama *Mutaqaddimīn* dan *Muta'khhirīn* adalah pada unsur *al-tafarrud*, *tafarrud al-ṣiqah* dan *al-mukhālafah*. Jika dipetakan, maka posisi pemahaman ketiga ulama tersebut adalah:

Bagan. 3: Persaratan *syāz* menurut al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khāfīfī.

| No | Persaratan | Al-Syāfi'ī | Al-Ḥākim | Al-Khāfīfī |
|----|----------------------|------------|----------|------------|
| 1 | <i>Al-Mukhalafah</i> | √ | | |
| 2 | <i>Al-Ṣiqah</i> | √ | √ | |

| | | | | |
|---|--------------------|---|---|---|
| 3 | <i>Al-Tafarrud</i> | √ | √ | √ |
|---|--------------------|---|---|---|

Ada tiga poin yang menjadi persyaratan al-Syāfi'ī yaitu *al-Mukhalafah*, *al-siqah* dan *al-tafarrud*. Al-Ḥākim hanya mensyaratkan dua poin yaitu *al-siqah* dan *al-tafarrud*. Sementara al-Khāfī hanya mensyaratkan poin *al-tafarrud* saja.

Al-Syāfi'ī tidak menyebutkan kata *al-tafarrud* pada definisinya, namun kata *al-siqah* telah mengindikasikan bahwa periwayat *al-siqah*-nya haruslah tunggal. Pada pembahasan di depan persyaratan al-Syāfi'ī hanya diwakilkan pada *al-siqah* saja, karena telah mewakili unsur *al-tafarrud* sekaligus.

Demikian titik gap fundamental yang terjadi pada ketiga ulama dalam pemahaman mereka. Pemahaman al-Khāfī lebih umum dari gurunya al-

Ḥākim dan pemahaman al-Ḥākim lebih umum dari al-Syāfi'ī.

B. KAJIAN VERIFIKASI *SYĀZ* DI KALANGAN ULAMA

Pada bab terdahulu telah dideskripsikan pemahaman yang menjadi konsep para ulama tentang *syāz*, baik pada periode *Mutaqaddimīn* dan *Muta'akhkhirīn*. Data yang ditemukan dan dideskripsikan menunjukkan adanya perbedaan konsep, perbedaan pemahaman di kalangan ulama. Perbedaan mencolok terjadi pada tiga ulama besar yang telah meletakkan pondasi konsep *syāz*.

Teknik analisis data yang digunakan sesuai dengan apa yang diuraikan pada bab terdahulu adalah analisis kritis dan analisis komparatif. Bab ini menganalisa data konsep para ulama dengan memperhatikan pendekatan data tekstual, intertekstual,

lalu mengkritik data di dalamnya serta membandingkan data sesuai dengan kepentingan.

A. Pengaruh Perbedaan Definisi Terhadap Pen-*tashīh*-an dan Pen-*taḍīf*-an Hadis

Ada beberapa kesimpulan dari substansi pemahaman yang berkembang di kalangan para ulama dahulu sampai sekarang, mulai dari fase *Mutaqaddimīn* hingga *Muta'akhkhirīn*. Hal tersebut telah disebutkan pada bab terdahulu, dimana ada beberapa perbedaan konsep pemahaman di kalangan ulama. Sebelum menganalisa lebih jauh pengaruhnya terhadap pen-*tashīh*-an dan pen-*taḍīf*-an, berikut ini peneliti tampilkan kembali variabel-variabel utama dari deskripsi pemahaman yang muncul dalam pemahaman mereka.

Periwayat *siqah*-nya هو التفرد الثقة • الشاذ مطلقا
benar-benar tunggal

Periwayatnya benar-benar tunggal⁹⁰ • الشاذ هو تفرد الراوي مطلقا

Pertentangan *seorang siqah dengan yang lebih siqah atau lebih banyak* • مخالفة الثقة لمن هو أوثق أو أكثر

Al-Syāzitu al-mukhālafah, mirip dengan *al-munkar* dan dia merupakan hadis yang salah • الشاذ هو المخالفة, مرادفا للمنكر وهو حديث الخطأ

Pertentangan *siqah* dengan para *siqāt* lain pada sanad dan matan. • مخالفة الثقة لغيره من الثقات سندا أو متنا

⁹⁰ Perbedaan poin ini dengan poin yang kedua: poin pertama adalah *tafarrud* periwayat khusus untuk periwayat yang berstatus *siqah*. Sementara poin kedua adalah *tafarrud* periwayat, tanpa ditentukan status periwayat tersebut *siqah* atau tidak.

1. Analisa terhadap pemahaman Imam al-Syāfi'ī

Pemahaman Imam al-Syāfi'ī terhadap *syāz* terlihat pada definisi yang digagasnya. Sebagaimana telah dituliskan di atas bahwa definisi al-Syāfi'ī adalah:

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرُوِيَ التَّقِيُّ حَدِيثًا يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ.⁹¹

Artinya:

Al-Syāz adalah bahwa seorang *ṣiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang.

Ada catatan tersendiri terhadap definisi al-Syāfi'ī ini sebagaimana yang dikatakan oleh al-Kanawī (1264-1304 H.): “terkait dengan *al-mukhālafah*” dan “*taqyīd al-ṣiqah*” terdapat kelonggaran pada definisi yaitu pada kata “*limā rawāh al-nās*”. Kalimat ini

⁹¹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah*, *op. cit.*, h. 36.

memberi pemahaman: (1) bahwa kata “*al-nās*” di situ bermakna umum, maka hadis yang diriwayatkan oleh seorang *ṣiqah* dan menyalahi riwayat jamaah *da‘if* juga harus dikategorikan *syāz*; (2) atau hadis dengan periwayat *ṣiqah* menyalahi seorang periwayat yang lebih *ṣiqah* malah tidak termasuk *syāz* jika mengikuti keumuman kalimat di atas.⁹²

Pernyataan ini bisa diterima mengingat kata “*al-nās*” pada definisi itu bermakna umum sehingga tidak membatasi unsur ke-*ṣiqah*-an. Bisa saja seorang *ṣiqah* menyalahi periwayat banyak dengan status tidak *ṣiqah*. Kemungkinan lain adalah pada kuantitas periwayat yang menjadi pembanding bagi riwayat yang menyalahi itu.

⁹² Muhammad Abd. al-Ḥayy al-Kanawī al-Hindī (1264-1304 H.) (selanjutnya disebut al-Kanawī), *Ẓafār al-Amānī Bi Syarḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Syarīf al-Jurjānī Fi Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, di beri catatan (*i‘tanābih*) oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah (Cet. III; Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1416 H.), h. 356.

Kalau memakai kata “*al-nās*” dipahami harus banyak sehingga tidak bisa riwayat tunggal dengan tunggal.

Namun, al-Syāfi‘ī tidak memahami kalimat definisinya setekstual itu. Dia tidak memahaminya demikian. Pada dasarnya ruang lingkup (*madār*) atau poros *al-syuzūz* yang merusak kesahihan hadis adalah “*mukhālafah al-ṣiqah li gairih min al-ṣiqāt*” (seorang *ṣiqah* menyalahi banyak *ṣiqāt*) walaupun hanya satu *ṣiqah*. Tidak mesti *al-nās* di situ berkonotasi pertentangan dengan jamaah *ṣiqāt*. Jika sebuah hadis diriwayatkan oleh 2 (dua) jalur saja, salah satunya lebih *ṣiqah* dari yang lainnya maka tetap dikategorikan *syāz* juga.⁹³

Al-Syāfi‘ī mengatakan bahwa yang dia maksud dengan “*al-nās*” di dalam definisi itu adalah “*al-ṣiqāt* dan

⁹³ *Ibid.* h. 356-357.

al-ḥuffāz”. *Al-Alif* dan *al-lām* pada kata a ”*al-nās*” adalah *alif lām li al-jins*. Jadi tidak berkonotasi kelompok.⁹⁴

Bahasa sederhananya menurut peneliti adalah *al-nās* dengan pengertian lebih kuat atau populer, baik dia tunggal atau berkelompok. Imam al-Syāfi‘ī menyatakan bahwa unsur “*al-ṣiqah*” dan “*al-mukhālafah*” merupakan rukun bagi hadis *syāz* yang tidak bisa sebuah hadis dinyatakan mengandung *syūzūz* tanpa dua unsur itu ada pada hadis tersebut.

Jika yang al-Syāfi‘ī maksudkan setekstual itu, maka pemahaman dengan rekonstruksi definisi yang diutarakan oleh Ibn Hajar menjadi lebih *jāmi‘ māni‘*. Gagasannya mengganti term “*al-ṣiqah*” dengan term “*al-maqbūl*”. Intinya dari konsep al-Syāfi‘ī adalah instrumen *al-ṣiqah* dan *al-mukhālafah*.

⁹⁴ *Ibid.*

2. Analisa terhadap pemahaman al-Ḥākim al-Naisābūrī

Sebelum memaparkan analisa terhadap pemahaman al-Ḥākim perlu dilihat kembali definisi *al-syāz* menurutnya sebagaimana diutarakan pada bab terdahulu:

الشَّاذُّ هُوَ حَدِيثٌ يَنْفَرِدُ بِهِ تَقَّةٌ مِنَ التَّقَاتِ وَالَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ بِمُتَابِعٍ لِذَلِكَ

الثَّقَّةُ⁹⁵

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri meriwayatkannya dari para *ṣiqāt* dan

⁹⁵ Al-Ḥākim (w. 405 H.), *op. cit.* h. 119. Ibn al-Ṣalāh (w. 643 H.), h. 36. Ibn Kaṣīr (701-774 H.) *al-Bā'is al-Ḥasīs*, h. 53-54. Al-Abnāsī, al-Syazza al-Fayāh, h. 180. al-Malībārī, *al-Ḥadīs al-Ma'lūl*, h. 53 (dengan mengutip al-Ḥākim).

periwayat *ṣiqah* tersebut tidak mempunyai *mutābi‘* sama sekali terhadap hadis tersebut.

Al-Ḥākim hanya mensaratkan satu unsur saja terhadap pemahamannya terhadap *syāz*. Syarat itu adalah unsur *tafarrud al-ṣiqah* saja. Al-Ḥākim tidak menetapkan unsur yang pertama sebagaimana yang disyaratkan oleh al-Syāfi‘ī yaitu *al-mukhālafah*. Jika demikian, maka akan ditemui adanya *syāz* dan *gair syāz* (bukan *syāz*) pada hadis sahih. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Ḥajar.⁹⁶

Syuhudi memaparkan analisisnya terhadap konsep al-Ḥākim ini. Menurutnya, dapat dipahami dari konsep al-Ḥākim itu, bahwa hadis *syāz* tidak disebabkan oleh: (a) periwayat yang tidak *ṣiqah*; atau (b) pertentangan matan dan atau sanad hadis dari para periwayat yang sama-sama *ṣiqah*. Sebuah hadis barulah

⁹⁶ Ibn Ḥajar (w. 852 H.), *al-Nukat ‘Alā Ibn al-Ṣalāh*, *op. cit.* h. 65, al-Ṣan‘ānī, *Tauḍīḥ al-Afkār*, Juz 1. h. 378.

dinyatakan mengandung *syuzūz*, bila: (1) hadis itu diriwayatkan oleh seorang periwayat saja, atau hadis *al-fard al-muṭlaq*; dan (2) periwayat yang sendirian itu bersifat *ṣiqah*. Sekiranya hadis itu memiliki *mutābi‘* atau *syāhid*, maka *syuzūz* (ke-*syāz*-an) hadis tidak terjadi.⁹⁷

Al-Sakhāwī mengatakan: “bahkan al-Ḥākim berpegang pada prinsip ini, terlihat pada karyanya dimana al-Ḥākim menyebutkan ketika memberi contoh *syāz* dengan mengutip yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dalam kitab sahihnya dan menilai hadis tersebut mengandung unsur *syuzūz*”⁹⁸.

Untuk membuktikan kebenaran data ini berikut salah satu hadis yang dinilai *syāz* oleh al-Ḥākim:

⁹⁷ Syuhudi (w. 1995 M.), *Kaedah Kesahihan*, *op.cit.* h. 139-140.

⁹⁸ Al-Sakhāwī (w. 902 H.), *Fath al-Mugīz*. Juz 2. h. 8-9.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ الدُّهْلِيُّ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي

أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ إِنَّ قَيْسَ بْنَ سَعْدٍ كَانَ يَكُونُ بَيْنَ يَدَيْ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ صَاحِبِ الشَّرْطِ مِنَ الْأَمِيرِ.⁹⁹

Artinya:

Muhammad Ibn Khālid al-Ẓuhfī mengabarkan kepada kami al-Anṣārī Muhammad Ibn ‘Abdullah mengabarkan kepada kami, ia berkata: Bapakku mengabarkan kepadaku dari Ṣumāmah dari Anas Ibn Mālik ia berkata: “Sesungguhnya Qais Ibn Sa‘ad pernah bersama Rasulullah saw., di pasukan terdepan dari Amīr”.

Ibn al-Ṣalāh dan beberapa ulama sesudahnya mengutip contoh al-Ḥākim ini dan menyatakan tidak sepakat terhadap penilaian al-Ḥākim tersebut.¹⁰⁰ Periwat hadis ini semuanya *ṣiqah* dan tidak ditemukan

⁹⁹ Al-Bukhārī (194-256 H.), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, disistematiskan oleh Muhammad Zuhair Ibn Nāṣir al-Nāṣir (Mesir: Dār Ṭawq al-Najāh, 1312 H.), No. Hadis (7155), Jilid 4 (juz 7-9), h. 65.

¹⁰⁰ Ibn Ḥajar (w. 852 H.) mengutip hadis tersebut dalam kitab *al-Nukat* h. 670.

sanad lain dari hadis ini kecuali hanya dari Mālik. Artinya sahabat lain tidak ada yang meriwayatkan hadis ini. Jika dilihat dari kasus ini, maka al-Ḥākim menyamakan antara hadis *syāz* dan *al-fard al-ṣaḥīḥ*. Di sisi lain, hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dengan sanad yang sahih pada kitab Sahihnya nomor hadis (7155). Al-Ḥākim pun mengakui status hadis ini sahih, namun dia menilai derajatnya *syāz*.¹⁰¹

Al-Ḥākim menyatakan: “*hāzā al-ḥadīṣ syāz bi marraḥ*¹⁰²”, semua periwayatnya *ṣiqah* tidak ada jalur

¹⁰¹ Muhammad Zakī, *al-Syāz min al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 73.

¹⁰² Maksud dari *syāz bi marraḥ* adalah hadis ini sahih tapi dia *syāz bi al-ma‘na*. Maksudnya dia tetap sahih tapi *syāz* secara bahasa, karena sanadnya tunggal dan jika diukur dengan definisi pemahaman al-Ḥākim, maka dia dikategorikan *syāz*. Al-Kanawī, *Zafar al-Amānī*, *op. cit.* h. 358.

lain selain jalur ini, baik dari Anas maupun sahabat lainnya.¹⁰³

Peneliti menanggapi bahwa kasus ini merupakan bentuk konsistensi dari al-Ḥākim terhadap konsep pemahamannya bahwa hadis *syāz* adalah seorang *ṣiqah* yang menyendiri periwayatannya. Atas dasar ini juga akan sulit membedakan hadis sahih dengan hadis *syāz* karena al-Ḥākim sendiri menolak hadis *syāz* dan menilai hukumnya ditolak (*mardūd*). Lebih jauh lagi akan terjadi tumpang tindih istilah (term) ilmu hadis antara term sahih dan *syāz*. Sebagaimana dipahami bersama bahwa hadis *syāz* termasuk salah satu cabang ilmu hadis.

Contoh ini mengindikasikan bahwa terjadi perbedaan konsep di antara para ulama hadis terhadap *syāz*. Atas dasar itu, terjadi juga perbedaan pemahaman karena perbedaan kriteria. Kriteria al-Ḥākim ini juga

¹⁰³ Al-Ḥākim, *Maʿrifah ʿUlūm al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 122.

membawa kepada kontradiksi antara penilaian al-Ḥākim pada sisi hukum *syāz* terhadap praktek aplikasinya. Pada contoh di atas dia mengakui hadis itu periwayatnya *ṣiqah* semua, namun menamakannya hadis *syāz* sementara hukum *syāz* menurutnya *mardūd* (ditolak).

Al-‘Ajamī mengatakan bahwa al-Ḥākim tidak menghukumi setiap hadis yang *ṣiqah*-nya menyendiri riwayatnya sebagai hadis yang mengandung *syāz*. Dia baru menilai sebuah hadis mengandung *syāz* atau *syūzūz* kalau hadis tersebut tidak memiliki hadis lain yang menjadi *tābi*‘-nya, sehingga periwayat *ṣiqah* tersebut disangka melakukan kesalahan (*galat*). Keadaan ini membuat hadis tersebut tidak relevan untuk dijadikan hujjah atau dalil. Dengan kata lain, hadis *syāz* tersebut

mengandung ‘*illah*¹⁰⁴ sehingga sulit untuk diverifikasi karena tidak ada pembanding.¹⁰⁵

Peneliti menanggapi bahwa hal ini belum menjelaskan dan membedakan antara hadis sahih dengan hadis *syāz*. Karena al-Ḥākim tidak menetapkan instrumen *al-mukhālafah* sebagai syarat dinilainya sebuah hadis sebagai hadis *syāz*.

Inti dari konsep al-Ḥākim adalah instrumen *tafarrud al-siqah dan al-fard* saja tanpa mensyaratkan instrumen *al-mukhālafah*.

3. Analisa terhadap pemahaman Abū Ya‘lā al-Khalīfī

¹⁰⁴ Maksudnya sulit diverifikasi jika dia hanya sendirian yang mengetahui hadis itu pada zamannya.

¹⁰⁵ Al-‘Ajāmī, *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 142.

Abū Ya‘lā al-Khafīfī sebagaimana diutarakan pada bab terdahulu menyatakan bahwa definisi *al-syāz* adalah:

الشَّاذُّ مَا لَيْسَ لَهُ إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ يَشُدُّ بِذَلِكَ شَيْخٌ، ثِقَّةٌ كَانَ أَوْ غَيْرُ ثِقَّةٍ فَمَا كَانَ

مِنْ غَيْرِ ثِقَّةٍ فَمَنْزُوكٌ لَا يُقْبَلُ، وَمَا كَانَ مِنْ ثِقَّةٍ يُتَوَقَّفُ فِيهِ وَلَا يُحْتَجُّ بِهِ.¹⁰⁶

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang tidak punya sanad kecuali hanya satu periwayatnya menyendiri dengan sanad itu, baik dia berstatus *siqah* atau tidak. Jika tidak *siqah*, maka disebut hadis *matrūk* tidak diterima, kalau statusnya *siqah*, maka *tawaqquf* dan tidak berhujjah dengannya.

Dari definisi ini terlihat jelas bahwa al-Khafīfī menganggap *syāz* itu semata-mata riwayat tunggal mutlak tanpa ada syarat “*al-mukhālafah*”. Dengan demikian al-Khafīfī menyamakan hadis *al-fard al-muṭlaq*

¹⁰⁶ Al-Khafīfī (w. 446 H.), *al-Irsyād*, *op. cit.*, Juz 1. h. 176-177.

dengan *al-syāz*. Maka, bercampurlah di dalamnya antara yang *syāz* dan yang sah.

Al-Khāfī berpendapat bahwa *al-syāz* adalah periwayatnya mutlak menyendiri (tunggal). Ini sesuai dengan perkataan al-Khāfī yang menyatakan: “*al-syāz* merupakan hadis yang hanya memiliki satu sanad, baik periwayat syekh yang menyendiri meriwayatkan itu berstatus *siqah* atau tidak *siqah*. Jika tidak *siqah*, maka ditinggalkan (*matrūk*) tidak diterima, jika *siqah* maka *tawaqquf*(dibiarkan) dan tidak dijadikan hujjah”¹⁰⁷

Pendapat al-Khāfī ini hampir sama dengan pendapat al-Ḥākim. Perbedaan antara keduanya terletak pada kualitas periwayat. Al-Ḥākim menyaratkan periwayat harus *siqah* sedangkan al-Khāfī tidak mnyaratkannya.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Al-Khāfī (w. 446 H.), *Al-Irsyād. Ibid.* h. 176.

¹⁰⁸ Syuhudi (w. 1995 M.), *Kaedah Kesahihan, op.cit.* h. 140.

Ada beragam analisa para ulama terhadap pemahaman al-Khafīfī di atas. Beberapa analisa tersebut adalah:

Ibn Hajar menganalisa bahwa al-Khafīfī menyamakan antara hadis *syāz* dan *al-fard al-muṭlaq*. Atas dasar itu, ini terkesan mewajibkan atau menganggap adanya yang sah dalam *al-syāz*, maka pendapat ini sangat umum karena al-Khafīfī tidak membuat batasan terkait *al-fard* yang mana saja yang termasuk sebagai unsur *al-syāz*. Al-Ḥākim datang dengan pendapat yang lebih khusus (lebih spesifik) dari pendapat al-Khafīfī.

Al-Ḥākim mengatakan *al-syāz* itu adalah seorang *ṣiqah* meriwayatkan secara tunggal atau dia menyendiri dalam meriwayatkan sebuah hadis, maka tidak termasuk lagi di dalamnya riwayat tunggal seorang yang tidak *ṣiqah*. Atas dasar ini akan ditemui di dalam

hadis sahih *al-syāz* dan yang *gair al-syāz*. Hal ini menjadi masalah tersendiri juga. Al-Ḥakim memberi batasan hadis *al-fard al-ṣahīḥ* yaitu: “periwayat atau sanadnya tidak punya *mutābi* ‘hingga sulit diverifikasi”. Pendapat yang lebih spesifik dari itu adalah teori al-Syāfi‘ī dimana dia mengatakan bahwa *al-syāz* itu adalah seorang *ṣiqah* meriwayatkan secara tunggal dan riwayatnya itu bertentangan dengan periwayat lain yang lebih *rājih* (*ṣiqah*) darinya. Atas dasar ini al-Syāfi‘ī sejalan dengan al-Ḥakim hanya al-Syāfi‘ī menspesifikkan mana yang rajih dan yang *marjūh*.¹⁰⁹

Al-‘Irāqī mengatakan: “al-Khalīfi menjadikan *tafarrud al-ṣiqah* sebagai *syāz* yang sahih”.¹¹⁰ Al-‘Irāqī

¹⁰⁹ *Rājih* untuk riwayat yang lebih *ṣiqah* sementara yang *marjūh* untuk riwayat yang *syāz*. Ibn Ḥajar (773-852 H.), *al-Nukat ‘Alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* ditahqiq oleh Rabī‘ Ibn Hādī ‘Amīr Juz 2. (Cet. III; Riyad: Dār al-Rāyah, 1415 H./1994 M.), h. 652-653.

¹¹⁰ ‘Abd. Al-Razzaq al-Muḥammaḍī, *al-Syāz wa al-Munkar*, *op. cit.* h. 94. Al-‘Irāqī, *al-Taqyīd wa al-‘Iḍāḥ*

menjawab masalah riwayat tunggal yang diriwayatkan oleh seorang *ṣiqah* yang adil *ḥāfiẓ* dan *ḍābiṭ* seperti hadis “*innamā al-a‘māl bi al-niyāt*”. Hadis ini merupakan hadis tunggal dimana dinyatakan bahwa hanya ‘Umar r.a., sendiri yang meriwayatkan dari Rasulullah saw., kemudian ke ‘Alqamah Ibn Waqāṣ, ke Muḥammad Ibn Ibrāhīm, ke Yaḥyā Ibn Sa‘īd. Hadis ini sahih menurut kesepakatan ulama hadis.¹¹¹

Syarḥ Muqaddimah Ibn al-Salāh, tahqiq ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn ‘Usmān (Beirūt: Dār al-Fikr, 1389 H./ 1970 M.), h. 101.

¹¹¹ Terkait hal ini al-‘Irāqī mengatakan dua hal: (1) al-Khafīfi dan al-Ḥākīm menyebutkan bahwa riwayat dari seorang *ṣiqah* adil *ḥāfiẓ* dan *ḍābiṭ* tidak ditolak walaupun riwayatnya tunggal; (2) bahwa sebenarnya hadis “*al-niyāt*” riwayatnya tidak tunggal, bersama ‘Umar ada sahabat lain yang meriwayatkannya yaitu Abū Sa‘īd al-Khudrī dan lainnya sebagaimana disebutkan oleh al-Dāruqutnī dengan status hadis sahih. Al-‘Irāqī, *al-Taḥfīd wa al-‘Iḍāḥ*, *Ibid.* h. 100-101. Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Umar Ibn Aḥmad Ibn Muḥdī al-Dāruqutnī (306-385 H.) (selanjutnya , al-Dāruqutnī), *Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīṣ al-Nabawiyah*, tahqiq oleh Maḥfūz al-Raḥmān Zain Allah al-Salāfi, Juz 11 (Cet. I; Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1405 H./ 1985 M.), no hadis (2269), h. 253.

Ibn Hajar menolak pendapat bahwa al-Khalīfī menjadikan *tafarrud al-ṣiqah* sebagai *syāz* yang sah dengan mengatakan: “al-Khalīfī tidak menghukumi yang seperti itu dengan sah, namun dia menjelaskan bahwa hukumnya “*tawaqquf*” dan tidak dijadikan hujjah.¹¹² Al-Sakhāwī mengomentari perkataan al-Khalīfī: “jumlah yang lebih banyak dianggap lebih *ḥāfiẓ* dibanding satu orang. Itu artinya satu orang yang lebih *ḥāfiẓ* melawan satu *ṣiqah* sudah memenuhi sarat terjadinya *syuẓūz*.”¹¹³

Rabī‘ Ibn Hādī ‘Umair mengomentari dalam *ta‘līqnya* terhadap kitab “*al-Nukat ‘Alā Ibn al-Ṣalāḥ*” bahwa sebagian stigma tentang al-Khalīfī di atas tidak sepenuhnya benar dan ia berkata: “saya melihat sisi lain yang memungkinkan terhadap pernyataan tersebut yaitu: bahwa yang dimaksudkan oleh al-Khalīfī tentang

¹¹² Ibn Hajar (w. 852 H.), *al-Nukat*, *op. cit.* h. 654.

¹¹³ Al-Sakhāwī (w. 902 H.), *Faṭḥ al-Mug̃īs*, *op. cit.* Juz 2. h. 5.

“*syāzza bih syeikh siqah*” adalah riwayat tunggal yang periwayatnya *ṣadūq* dan tidak sempurna ke-*hafīz*-annya, sementara ada riwayat yang sama dari para *huffāz* lain dengan status sahih. Maka, mereka menamakan hadis riwayat tunggal yang demikian itu dengan hadis *syāz munkar*. Adapun jika periwayatnya seorang dengan tingkat ke-*hafīz*-an yang *masyhūr* (terkenal ke-*hafīz*-annya) atau dia merupakan imam para *huffāz*, al-Khalīfī tidak menilainya mengandung *syuẓūz*, namun statusnya tetap sahih dalam pandangannya.¹¹⁴

Menurut sudut pandang ini, al-Khalīfī sudah terlepas dari pertentangan itu, dan gugurlah anggapan yang dipersepsikan oleh para ulama di atas bahwa al-Khalīfī menyamakan antara *al-syāz* dan *al-fard*. Juga menggugurkan persepsi terjadinya *tadākhul* (tumpang tindih) antara term *syāz* dan sahih.

¹¹⁴ *Ibid.* 2/670.

Menurut Muhammad Zakī (pengarang kitab *al-Syāz min al-Ḥadīṣ*): belum terlepas sepenuhnya dari anggapan itu, sebab *tadākhul* itu bukan lahir dari persepsi ulama tapi itu sesuai dengan pernyataan al-Khafilī sendiri.

Kalimat al-Khafilī “*mā kāna min gair ṣiqah*” secara tegas dia menyatakan bahwa nilainya *matrūk* tidak diterima terutama riwayat yang *ṣadūq*. Pada sisi ini al-Khafilī sudah sejalan dengan pendapat ulama lain. Namun sisi lain yang bermasalah adalah pada kalimat “*izā kāna ‘an ṣiqah*”, al-Khafilī menilainya dengan *tawaqquf* dan tidak dijadikan hujjah. Ini konsep baru yang tidak dinyatakan oleh ulama lain. Kecuali jika *tawaqquf* yang dimaksud di sini artinya “tidak diterima” dengan syarat hadis yang lainnya memiliki derajat yang sama unsur *tawṣiq*-nya atau lebih.

Peneliti berpendapat: jika *ṣiqah* yang dinilai *syāz* itu statusnya *ṣadūq*, maka, ini sejalan dengan konsep al-Syāfi‘ī dan ulama lainnya, yaitu pada unsur “*ṣiqah*”-nya. Namun al-Khafīfī nampaknya terpaku pada unsur “*muṭlaq al-tafarrud*”-nya, sehingga terjadi ketidaktegasan ketika sebuah riwayat tunggal yang kuat status periwayatnya bertentangan dengan riwayat kuat lain dengan jumlah yang lebih banyak.

Pada situasi ini berpeluang terjadinya pengguguran riwayat yang kuat. Atau terjadi pembiaran terhadap sebuah riwayat kuat tanpa status apakah dia sah atau *syāz*. Inti dari konsep al-Khafīfī adalah ***muṭlaq al-tafarrud*** tanpa memakai instrumen ***al-ṣiqah*** dan ***al-mukhālafah***.

Contoh hadis *syāz* al-Khafīfī:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حَلْبَسٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُفْرِ اللَّبَّانِ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ

الرُّبَالِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو زَكِيْرٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قَيْسٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ

أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُوا الْبَلْحَ بِالْتَمَرِ

فَإِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا رَأَى ذَلِكَ غَاظَهُ وَيَقُولُ عَاشَ ابْنُ آدَمَ حَتَّى أَكَلَ الْجَدِيدَ

بِالْخُلُقِ.¹¹⁵

Artinya:

Al-Ḥusain Ibn Ḥilbis menceritakan kepada kami, ‘Usmān Ibn Ja‘far al-Lubbān menceritakan kepada kami, Ḥafṣ Ibn ‘Umar al-Zubāfī menceritakan kepada kami, Abū Zakariyā Yaḥyā Ibn Muhammad Ibn Qais, dari Hisyām Ibn ‘Urwah, dari Bapakny dari ‘Aisah berkata: Rasulullah saw., bersabda: “Makanlah *balah* dengan kurma, sesungguhnya jika setan melihatnya terpancing kemarahannya. Anak

¹¹⁵ Al-Khafīfī, *al-Irsyād*, tahkik: Muhammad Sa‘īd ‘Umar Idrīs, Juz 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1409 H.), hadis nomor (11), h. 172.

Adam hidup aman sampai dia memakan yang baru dengan yang lama”.

Komentar al-Khafīfī: “hadis ini *fard* dan *syāz*, tidak ada yang meriwayatkan dari Hisyām selain Abū Zakariyā. Abū Zakariyā statusnya *syaiḫ ṣāliḥ*. Hukum hadis ini tidak sah dan tidak *ḍaʿīf*, namun hukumnya adalah *tawaqquf*.¹¹⁶ Jika melihat contoh di atas, maka *al-siqah* yang dimaksud oleh al-Khafīfī adalah level terendah dari kriteria *taʿdīl*.

Kritik Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H.) kepada al-Ḥākim dan al-Khafīfī

Ibn al-Ṣalāḥ menolak konsep al-Ḥākim dan al-Khafīfī seputar pendapat mereka yang terlalu melebar pada *syāz*. Dasar penolakannya adalah dia berpendapat bahwa kriteria al-Ḥākim dan al-Khafīfī itu sama dengan pengertian hadis “*ḡarīb* yang *sahih*”. Atas dasar itu yang menjadi titik fokus al-Ḥākim dan al-Khafīfī adalah hadis

¹¹⁶ *Ibid.* h. 173.

al-fard. Ibn al-Ṣalāḥ menjelaskan hal ini dengan memetakan pemahaman yang dia anut terkait masalah hadis *syāz*. Dia mengatakan: “jika seorang periwayat menyendiri dalam meriwayatkan hadis maka harus dilihat:

1. Jika riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang lebih kuat hafalan dan ke-*ḍabiṭ*-annya, maka riwayat tersebut adalah *syāz mardūd*;
2. Jika riwayatnya tidak bertentangan dengan riwayat lain, itu berarti riwayat tunggal yang tidak diriwayatkan oleh orang lain, maka harus dilihat juga riwayat tunggal seperti ini untuk menentukan hukumnya: (a) jika periwayatnya berstatus adil *ḥāfiẓ mawṣūq* (terpercaya) kejujuran dan ke-*ḍabiṭ*-annya, maka riwayat tunggalnya

diterima (sahih) dan tidak rusak; (b) jika periwayatnya tidak terpercaya hafalan dan kejujurannya, maka riwayat tunggalnya rusak dan keluar dari ranah sahih. Hukumnya terpaut pada: (1) jika riwayat tunggal itu tidak keluar jauh dari derajat *ḥāfiẓ ḍābiṭ* dan ke-*maqbul*-an, hadisnya dinilai *ḥasan* dan belum masuk ranah hadis *ḍaʿīf*; (2) jika jauh keluar¹¹⁷ maka ditolak

¹¹⁷ Tolok ukur dari “keluar jauh” dengan “tidak jauh” adalah dengan merujuk pada tingkatan *al-kaẓẓāb* dan sebagainya maka dia masuk ranah *ḍaʿīf*. Al-Sakhāwī membagi tingkatan *al-taʿḍīl* dan *al-jarḥ* kepada enam (6) tingkatan. Tingkatan 1-4 merupakan ranah hadis sahih, tingkat ke 5 merupakan ranah hadis *ḥasan*, ke 6 merupakan hadis *ḥasan li gairih*. Ulama sering berbeda pendapat tentang tingkatan ini. Sebagian menerimanya jadi hukum untuk menguatkan hadis lain (*li al-iʿtibār*), sebagian tidak. Pada tingkatan inilah sering ditemukan riwayat dengan sanad tunggal. ‘Abd. Al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm ‘Abd. Al-Laṭīf, *Ḍawābiṭ al-Jarḥ wa al-taʿḍīl* (Madinah: al-Jāmi‘ah al-Madīnah al-Munawwarah, 1381 H.), h. 158-172.

dan masuk ranah *al-syāz munkar* atau *munkar* saja.¹¹⁸

Contoh yang diutarakan oleh Muhammad Zakī, misalnya¹¹⁹:

حَدِيثُ عَمْرُو بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَرْفُوعًا:

"لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ".

- Al-Dāruqūṭnī berkata: “hanya al-Haiṣam Ibn Jumail dari Ibn ‘Uyainah yang meriwayatkan hadis ini secara *marfū‘*. Al-Haiṣam adalah seorang *ṣiqah ḥāfiẓ*. Ibn ‘Adī berkata: “hadis ini terkenal dengan hadisnya al-Haiṣam,

¹¹⁸ Muhammad Zakī, *al-Syāz min al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 77. Al-Kanawī (w. 1304 H.), *Zafar al-Amānī*, *op. cit.* h. 360.

¹¹⁹ *Ibid.* h. 92.

periwayat lain tidak me-*marfū'*-kannya, dia pernah salah dalam hal ini.

- Sa'īd Ibn Manṣūr dari Ibn 'Uyainah meriwayatkannya secara *waqaf*. al-Baihaqī mengatakan yang sah adalah *mawqūf*.

Kemudian Ibn al-Ṣalāḥ mengatakan bahwa diluar dari kategori di atas, maka *syāz mardūd* itu terbagi menjadi dua: (1) hadis tunggal yang bertentangan (*al-ḥadīṣ al-fard al-mukhālif*); (2) hadis tunggal yang periwayatnya tidak memenuhi sarat *al-ṣiqah* dan *al-dabt* hingga ditemukan di dalamnya unsur *al-tafarrud* (tunggal), *al-syuzūz*, *al-nakārah* dan *al-ḍa'af*.¹²⁰ Untuk lebih jelasnya berikut ini bagan dari pemetaan yang dilakukan oleh Ibn al-Ṣalāḥ:

¹²⁰ *Ibid.* h. 78.

Bagan 4. Pemetaan Ibn al-Ṣalāḥ

| Pemetaan Pemahaman Ibn Al-ṢALĀḤ Tentang <i>al-Fard</i> Dan <i>al-Syāz</i> | | | | | |
|---|---|---|---|-----------------------|---|
| Pembagian (Cabang) | Bertentangan dengan Yang Lebih kuat hafalan dan ke-ḍabīṭ-annya (<i>al-Syāz</i>) | Tidak Bertentangan (<i>al-Fard</i>) | | | |
| | ↓ | Adil, <i>ḥāfiẓ</i> , <i>mawṣūq</i> , <i>ḍābiṭ</i> | Tidak terpercaya hafalan dan kejujurannya | | |
| | | ↓ | Tidak jauh keluar | Jauh keluar | |
| | | | ↓ | ↓ | ↓ |
| Hukum / nilai | <i>Syāz Mardūd Da'īf</i> | Sahih | <i>Hasan</i> | <i>Munkar (da'īf)</i> | |

Pemetaan ini mengatakan bahwa *al-mukhālafah* (pertentangan) itu merupakan salah satu unsur utama dari *syāz*. Al-Ḥākim dan al-Khalīfī tidak mensaratkan

unsur ini sehingga terjadi tumpang tindih antara *syāz* dengan riwayat tunggal (*al-fard*).

4. Analisa Terhadap Gagasan Ibn Hajar (w. 852 H.)

Definisi yang digagas oleh Ibn Hajar (w. 852 H.) sudah diutarakan pada deskripsi data dan definisi para ulama terhadap *al-syāz* di bab terdahulu. Definisi tersebut adalah:

الشَّاذُّ هُوَ مَا رَوَاهُ الْمَقْبُولُ مُخَالَفًا لِمَنْ هُوَ أَوْلَىٰ مِنْهُ.¹²¹

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *maqbul* bertentangan dengan orang yang lebih baik darinya.

Latar belakang penjelasan terhadap definisi ini adalah sebagaimana argumentasi yang diutarakan oleh

¹²¹ Ibn Hajar (773-825 H.), *Nuzhah al-Nazar*, *op. cit.* h. 71-72.

Ibn Hajar sebagai berikut: “jika riwayat *ṣiqah* tersebut menyalahi riwayat yang lebih rajih (lebih unggul atau kuat), baik karena faktor ke-*ḍabit*-an yang lebih baik atau kuantitas periwayat *ṣiqah* yang lebih banyak atau ada faktor lain¹²², maka yang kuat dinamakan dengan *al-mahfūz* dan yang kalah (*marjūh*) disebut dengan *syāz*.”

Pada dasarnya Ibn Hajar sepakat dan lebih memilih definisi yang digagas oleh al-Syāfi‘ī¹²³, hanya saja Ibn Hajar menggagas term baru untuk definisi yang sama. Dia melakukan perubahan dengan mengganti term “*ṣiqah*” dengan term “*al-maqbūl*”. Adapun alasannya adalah:

Term *al-maqbūl* merupakan term untuk hadis sahih. Hadis sahih itu jumlahnya tidak sebanyak yang

¹²² Faktor lain misalnya: terungkapnya data yang memberatkan kelemahan salah satunya.

¹²³ Hal senada juga dinyatakan oleh Ibn Kaṣīr. Ibn Kaṣīr (701-774 H.), *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ*. h. 52.

da'if. Hal ini menjadi penting karena kalau tidak *maqbul*, maka dikategorikan *muṭlaq al-tafarrud*. Sementara *syāz* itu harus ada *mutābi'*-nya sebagai pembanding. Jika tidak, bagaimana mengidentifikasi terjadinya pertentangan (*al-mukhālafah*). Jika sanad tunggal itu tidak *siqah*, maka dinamakan dengan hadis *munkar*. Sebagaimana diketahui bahwa perbedaan antara *syāz* dan *al-munkar* adalah pada status pertentangan rijal dan atau tunggalnya sanad tanpa *mutābi'*.

Ibn Hajar mengatakan: jika menggunakan term *siqah* dalam definisi tersebut akan membuat hadis dengan rijal berstatus *ṣadūq* dan yang sederajatnya, dalam hal ini hadis hasan tidak tercakup di dalamnya. Sementara hadis hasan rijalnya masih berada pada tingkatan *ta'dil*. Artinya dengan menggunakan term *siqah* menjadi tidak bisa disandingkan dengan *siqah*. Sementara pada prakteknya pertentangan riwayat hasan terhadap sahih juga disebut *syāz*. Inilah alasan kenapa

Ibn Ḥajar berinisiatif mengganti term *siqah* dengan istilah *maqbul* agar menjadi *jāmi‘ māni‘* (mencakup) termasuk pada wilayah hasan.¹²⁴

Peneliti menanggapi bahwa ide mengikutsertakan hadis hasan dalam mengukur dan mendeteksi *syāz* menjadi rasional mengingat term “*ṣadūq, lā ba’sa bih, syaikh, dan term hasan lainnya*” masih merupakan term-term *ta’dīl*. Periwiyat atau hadis yang berada pada wilayah ini masih bisa dijadikan *hujjah*. Inti dari konsep Ibn Ḥajar adalah instrumen *al-siqah* diganti dengan instrumen *al-maqbul* disertai dengan syarat instrumen *al-mukhālafah*.

¹²⁴ ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn Abī Bakar al-Suyūṭī (w. 911 H.) (selanjutnya disebut al-Suyūṭī), *Tadrīb al-Rāwī Fi Syarḥ Taqrīb al-Nawawī, taḥqīq* oleh ‘Abd. Al-Wahab ‘Abd. Al-Laṭīf. Juz 1 (Riyāḍ, Maktabah Riyāḍ al-Ḥadīsiyah, t.th.), h. 235. Muhammad Zakī, *al-Syāz min al-Ḥadīṣ, op. cit.* h. 81.

B. Analisis Instrumen *al-Syāz*

Keempat pendapat di atas merupakan konsep *syāz* yang memiliki perbedaan mendasar di kalangan ulama hadis. Hal ini sesuai dengan data deskripsi yang telah diutarakan di atas. Pernyataan ini ingin mengatakan bahwa paradigma pemahaman yang ditemukan di kalangan ulama adalah empat perbedaan konsep di atas. Di luar dari keempat konsep itu sejalan dengan salah satu dari keempat konsep di atas. Berikut bagan terkait keempat konsep pemahaman yang berbeda tersebut:

Bagan.5. Instrumen *syāz*

| NO | ULAMA | INSTRUMEN | HUKUM |
|----|---------------------------|--|---|
| 1 | Al-Syāfi'ī (w. 204 H.) | <i>al-ṣiqah</i> dan <i>al-mukhālafah</i> | Ditolak (<i>mardūd</i>) |
| 2 | Al-Ḥākim (w. 405 H.) | <i>tafarrud al-ṣiqah</i> | Ditolak (<i>mardūd</i>) |
| 3 | Al-Khafīfī (w. 446 H.) | <i>muṭlaq al-tafarrud</i> | Tidak <i>ṣiqah</i> : ditolak (<i>mardūd</i>) <i>al-ṣiqah</i> :Tidak diberi hukum dan tidak pakai hujjah (<i>tawaqquf</i>) |
| 4 | Ibn Hajar (w. 852 H.) | <i>al-maqbūl</i> dan <i>al-mukhālafah</i> | Ditolak (<i>mardūd</i>) |

Beberapa hal yang perlu dibahas dan dianalisa dari bagan di atas. Artinya ada beberapa masalah yang terkait langsung pada instrumen-instrumen yang diambil sebagai instrumen konsep para ulama di atas.

- a. *Al-Mukhālafah*,

Al-mukhālafah merupakan akar kata dari “*khālaf*”, terdiri dari huruf *al-khā* - *al-lām* - *al-fā’*. Memiliki tiga makna dasar: (1) sesuatu yang datang kepada sesuatu, lalu menempati posisinya; (2) lawan dari yang sebelumnya; (3) berubah atau perubahan. Jadi, sesuatu yang menggantikan yang sebelumnya dikatakan juga berlawanan atau bertentangan (*al-mukhālafah*). Sesuatu yang berubah dari aslinya juga dikatakan (*al-mukhālafah*).¹²⁵

Dalam ilmu hadis *al-mukhālafah* adalah *isim maf’ūl* dari “*khālafā*” yaitu seorang periwayat menyalahi atau bertentangan riwayatnya dengan yang lain.¹²⁶ Adanya perbedaan yang terjadi pada riwayat hadis merupakan hal yang lumrah, baik pada sanad maupun matan. Ini karena transformasi hadis antara periwayat ke

¹²⁵ Fāris Ibn Zakaria, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, *op. cit.* Juz 2, h. 210-212.

¹²⁶ Al-Kanawī (w. 1304 H.), *Zafar al-Amānī*, *op. cit.* h. 359.

periwat lain, dari generasi ke generasi (*ṭabaqah ke ṭabaqah*). Tingkat inteligensi, fokus, faktor keadilan dan ke-*dābiṭ*-an, ketelitian, mustahil sama di antara mereka sejak awal hadis pada masa Rasulullah saw., sampai saat ini. Faktor-faktor ini merupakan sebab paling dominan yang menjadi pemicu terjadinya perbedaan (*ikhtilāf*) hingga memicu kelalaian (*wahm*) dan kesalahan (*khata'*) di antara mereka.¹²⁷

Semakin banyak orang yang ikut serta dalam transformasi hadis maka semakin terbuka kemungkinan terjadinya perbedaan (*khilāf*). Semakin jauh jarak sumber hadis ke periwayat, maka semakin terbuka terjadinya kelalaian (*al-wahm*).

Dengan demikian, kesalahan dan kelalaian lebih banyak terjadi pada generasi akhir (*Muta'akhkhirīn*)

¹²⁷ Al-Mafibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*, *op. cit.* h. 24.

dibanding generasi awal (*Mutaqaddimīn*).¹²⁸ Data ini didukung oleh pernyataan Muslim dalam Muqaddimahya bahwa terjadinya pertentangan riwayat dengan riwayat lain terjadi ketika seorang periwayat membandingkan hadisnya dengan riwayat para ahli *ḥifẓ* ternyata riwayatnya berbeda dengan riwayat mereka.

Hal ini terjadi karena kondisi periwayat yang kurang ke-*ḍābiṭ*-an, *itqān*, dan perubahan lain banyak atau sedikit sehingga berbeda dan bertentangan dengan

¹²⁸ *Ibid.* Ibn Ḥajar (w. 852 H.) mengatakan: “ada periwayat-periwayat yang sudah terkenal pada zamannya masing-masing dan pada wilayah-wilayah tertentu, seperti Qatādah di Baṣrah, Abū Ishāq al-Sabī‘ī di Kūfah, ‘Aṭā’ di Makah, Bukair Ibn ‘Abd, Allah al-Asyaẓẓ di Mesir. Hadis yang datang dari mereka adalah hadis sahih”. Ibn Ḥajar (w. 852 H.), *al-Nukat, op. cit.* Juz 1. h. 405. Ibn al-‘Arabī al-Mālikī (435-543 H.), *‘Ariḍah al-Aḥwāzī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmizī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.) Juz 1, h. 14-15. Data ini bisa menjadi bukti bahwa para periwayat banyak yang terfokus pada periwayat terkenal dan mashur. Sehingga bisa jadi sebuah riwayat tidak tunggal dari awal namun karena pengaruh *al-wahm* dan hafalan yang buruk maka periwayat generasi berikutnya terfokus pada periwayat yang kridibel. al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ Ma‘lūl, op. cit.* h. 25-27.

riwayat mereka. Jadi, bukan semata-mata karena riwayat tunggal dari awal.¹²⁹

Beberapa aspek terkait dengan instrumen *al-mukhālafah* telah dibahas di atas. Namun, ada beberapa hal lain yang perlu dianalisa dari instrumen ini. Hal ini menjadi penting karena *ikhtilāf* itu ada yang mempengaruhi kesahihan dan ada yang tidak mempengaruhi kesahihan.

- Pertentangan berimplikasi *syāẓ*

Al-Syāfi'ī mengatakan: bahwa yang benar tentang "*al-mukhālafah*" dari konsep ini adalah (1) kalau periwayat *ṣiqah* meriwayatkan sesuatu, lalu riwayatnya menyalahi atau bertentangan dengan riwayat orang banyak, maka itu adalah *syāẓ*

¹²⁹ Al-Maḥbārī, *al-Ḥadīṣ Ma'ūl*, *ibid.* h. 27. Muslim, *Muqaddimah sahih Muslim*, Juz 1, h. 56.

dan ditolak (*mardūd*); (2) tidak dinamakan *syāz* apabila seorang periwayat *ṣiqah* meriwayatkan hadis yang tidak diriwayatkan oleh orang lain, bahkan yang seperti ini diterima (*maqbul*) dengan syarat periwayat tersebut adil *dābiṭ* dan *ḥāfiẓ*.¹³⁰

Harus dipahami bahwa pernyataan al-Syāfi'ī tidak berkonotasi bahwa setiap pertentangan seorang *ṣiqah* dengan para *ṣiqāt* lain atau periwayat yang lebih *ṣiqah* darinya langsung dikategorikan *syāz*, namun harus diperhatikan apakah pertentangan itu terjadi antara riwayat dengan periwayat-periwayat *ṣiqah*.¹³¹

¹³⁰ Ibn Kaṣīr (w. 774 H.), *al-Bā'is al-Ḥaṣīṣ*, *op. cit.* h. 55.

¹³¹ Muhammad Zakī, *al-Syāz min al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 72-73.

Pertentangan (*ikhtilāf*) yang berimplikasi pada kesahihan ada beberapa kategori, dan tidak semuanya menjadi domain pembahasan *syāz*. Dalam kajian *muṣṭalah al-ḥadīṣ*, ada beberapa yang terkait dengan *ikhtilāf* ini yaitu: *ziyādah al-siqah*, *al-syāz*, *al-munkar*, *al-ma'lūl*, *al-muṣḥaf*, *al-maqlūb*, *al-mudraj*. Semua jenis ilmu hadis ini berpeluang terjadi di dalamnya *ikhtilāf* baik pada sanad maupun matan.

Al-Mukhālafah pada *syāz* memiliki kriteria: *al-mukhālafah* yang tidak mungkin dikompromikan (*al-jam'u*).¹³² Kriteria ini mencakup kriteria untuk sanad dan matan. poinnya adalah pada pertentangan dan

¹³² *Ibid.* h. 57. “dikompromikan” (*al-jam'u*) maksudnya adalah susah dikompromikan oleh kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ahli hadis. Jika ini ditemukan maka yang dilakukan adalah *tarjih*.

perbedaannya yang tidak bisa dikompromikan.¹³³

Adapun pertentangan yang terjadi pada sanad dapat diidentifikasi dengan: (1) bertentangan dengan riwayat lain yang lebih *siqah*, untuk *syāz* pada sanad secara keseluruhan; (2) bertentangan dengan periwayat lain semasanya (*qarīn*-nya), untuk *syuḏūz* pada *ṭabaqah* tertentu.¹³⁴

¹³³ Al-Malibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*, *op. cit.* h. 52. Arifuddin menekankan jika tambahan dan atau sisipannya bertentangan dengan matan hadis yang lebih kuat, maka matan hadis itu sekaligus mengandung *syāz*. Penekanan pada matan hadis yang mengandung *syāz* terletak pada adanya pertentangan dengan hadis yang lebih kuat dan kesendirian (*fard*) sanad. Sedangkan penekanan pada matan yang mengandung *‘illah* terletak pada kecacatan. Arifuddin, *Paradigma Baru*, *op. cit.* h. 106.

¹³⁴ Mengenai masalah ini Ḥamzah ‘Abdullah al-Malibārī menjelaskan dalam konsultasi peneliti dengannya melalui Facebook sejak juni 2011 sampai 2012. Berikut sebagian kutipannya:

Peneliti : Prof! Ajarkan saya tentang langkah verifikasi *syāz* pada hadis?

Adapun pada pertentangan atau perbedaan yang terjadi pada matan adalah: (1) pertentangan pada kata tertentu; (2) pertentangan pada struktur kalimat (*siyāq*); (3) pertentangan pada kalimat matan secara keseluruhan.

Jika ditarik kesimpulan dari beberapa kriteria di atas, bisa ditarik substansi penekanan pada hadis yang mengandung *syāz* bila:

Al-Maḥibārī : نعم ، يظهر الشذوذ في المتن عند مقارنته : بنصوص أخرى صحيحة أو أكثر صحة منه ، كما يظهر الشذوذ في السند عند مقارنته بروايات أخرى. فعند ما يتضمن المتن كلمة أو سياقاً أو المتن كاملاً يخالف ما ثبت في الروايات الأخرى فيعد ذلك شذوذاً . ووسيلة معرفة ذلك هي الجمع والمقارنة.

(*al-Syuzūz* akan terungkap pada matan ketika dibandingkan dengan *nās-nās* (*matan*) lain yang sahih atau lebih sahih. *al-Syuzūz* terungkap pada sanad ketika dibandingkan dengan sanad lain. Maka, ketika sebuah matan yang mengandung kata atau struktur redaksi dan matan secara keseluruhan bertentangan dengan riwayat lain yang kuat, maka dinamakan *syuzūz*. Cara mengetahuinya adalah *al-jam‘u* (kompromi) dan *al-muqāranah* (perbandingan). (message lewat Facebook tanggal 5 Maret 2012)

- Sanad hadis tersebut menyendiri;
- Hadis tersebut bertentangan dengan hadis yang lebih kuat baik pada matan maupun sanad;¹³⁵
- Pertentangan (*al-mukhālafah*)-nya tidak bisa dikompromikan (*al-jam‘u*).¹³⁶
- Pertentangan berimplikasi *ziyādah al-siqah*

Pertentangan (*ikhtilāfī*) bisa berpengaruh pada kesahihan sebuah riwayat dan bisa juga tidak. Adapun yang tidak mempengaruhi kesahihan riwayat gambarannya adalah (1) perbedaan di antara para periwayat seputar redaksi; (2) lafaz

¹³⁵ Arifuddin, *Paradigma Baru, op. cit.* h. 108

¹³⁶ ‘Umar Hāsyim, *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīṣ, op. cit.* h. 135-136. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah, op. cit.* h. 36. Ibn al-Ṣalāḥ mengatakan: “al-Ḥākim membedakan antara *syāz* dengan *‘illah*, dia berkata: berbeda dengan *‘illah* dimana *‘illah* itu dapat dideteksi kecacatannya dengan ditemukannya letak kesalahan di dalamnya, sementara *syāz* tidak mesti terdeteksi kecacatannya.

(kalimat) yang digunakan mirip dan tidak merubah substansi yang dimaksud, juga tidak menambah apapun; (3) juga yang berkaitan dengan perubahan susunan kalimat yaitu mendahulukan yang seharusnya diakhirkan; (4) perubahan pada *ṣiḡah al-talaqqī* atau *taḥḍīfīs*.¹³⁷

Pertentangan yang berimplikasi pada *ziyādah al-ṣiḡah* adalah jika sebuah hadis berbeda dengan hadis lain, namun substansinya tetap sama, maka diterima riwayat tersebut dengan sarat status periwayatnya adil dan *ḍabīṭ*.

Ibn Ḥajar mengatakan: “*ziyādah* periwayat hadis sahih dan hasan diterima selama tidak

¹³⁷ Perubahan pada *ṣiḡah al-talaqqī* atau *taḥḍīfīs* terkadang juga berimplikasi pada kesahihan hadis, jika perubahan itu terbukti terindikasi kebohongan seperti menggunakan *ṣiḡah “sami‘tu”* kemudian terbukti bahwa dia melakukan *tadḥīfīs* atau *irṣāl*. Al-Maḥibārī, *Naẓrāt Jadīdah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Dubai: Dār Ibn Ḥizām, t.th.), h. 147.

menafikan atau menggugurkan riwayat yang lebih *ṣiqah* darinya”.¹³⁸

Ziyādah ada dua macam dilihat dari kaitannya dengan pertentangan riwayat (*al-mukhālafah*): (1) kalau tidak menggugurkan atau menafikan riwayat lain maka diterima secara mutlak, karena hukum hadis seorang yang *ṣiqah* yang menyendiri diterima selama dia *ṣiqah*; (2) kalau menggugurkan atau menafikan riwayat lain, maka dilakukan *tarjīh* antara keduanya dan yang *rājih* lah yang diterima.¹³⁹

Ziyādah al-ṣiqah yang diterima adalah *ziyādah* yang tidak menggugurkan atau menafikan

¹³⁸ ‘Abd. al-Karīm Ibn ‘Abd. Allah Ibn ‘Abd. al-Raḥmān al-Khuḍair (selanjutnya disebut al-Khuḍair), *Tahqīq al-Ragbah Fī Tauḍīh al-Nukhbah* (Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1426 H./ 2005 M.), h. 30.

¹³⁹ Al-Kanawī (w. 1304 H.), *Zafar al-Amānī*, *op. cit.* h. 359.

riwayat yang lebih *ṣiqah* darinya sebagaimana telah dijelaskan pada bab terdahulu.

Bagan. 6. Perbedaan *syāz al-mukhālif* dan *ziyādah al-*

| No | Al-Syāz al-Mukhālif | Ziyādah al-Ṣiqah al-Mukhālif |
|--------|--|---|
| 1. | ' <i>Adam al-Jam'i</i> ' (tidak dapat dikompromikan | Tidak mesti menyendiri |
| 2. | Sebagian Kata, struktur kata atau kalimatnya bertentangan dan tidak bisa dikompromikan | Tidak merubah substansi |
| 3. | Menggugurkan riwayat yang lebih <i>ṣiqah</i> . | Tidak menggugurkan riwayat yang lebih <i>ṣiqah</i> ¹⁴⁰ |
| Status | Tidak dapat dikompromikan | Bisa dikompromikan |

ṣiqah al-mukhālif

b. *Al-Ṣiqah*

¹⁴⁰ Substansi redaksi matan dan data sanadnya tidak menggugurkan sanad dan atau matan hadis yang lebih kuat. "menggugurkan" artinya tidak bisa dikompromikan, jika menggugurkan maka kategorinya beralih menjadi "syāz".

Instrumen *al-ṣiqah* merupakan instrumen yang digunakan oleh al-Syāfiʿī, al-Ḥākim dan Ibn Ḥajar¹⁴¹. Instrumen ini akan dianalisa sebagai salah satu term yang digunakan dalam *syāz*. Artinya penting untuk menganalisa seperti apa gambaran *al-ṣiqah* yang tercakup dalam pembahasan *syāz*. Apakah *al-ṣiqah* tersebut mencakup kualitas periwayat atau, juga termasuk di dalamnya kuantitas periwayat.

Al-ʿAjami sepakat dengan definisi yang dikemukakan al-Syāfiʿī. Namun, dia meletakkan redaksi yang berbeda. Sebagaimana telah disebutkan di bab terdahulu definisi tersebut adalah:

¹⁴¹ Ibn Ḥajar menggunakan instrumen "*al-maqbūl*" sebagai ganti dari term "*al-ṣiqah*" yang digunakan oleh al-Syāfiʿī. Namun menurut di sini peneliti menganggap substansinya sama.

الشَّاذُّ هُوَ مَا خَالَفَ فِيهِ الثَّقَةُ مَنْ هُوَ أَوْثَقُ مِنْهُ عَدَدًا أَوْ صِفَةً.¹⁴²

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis seorang *ṣiqah* bertentangan isinya dengan orang yang lebih *ṣiqah* darinya, baik yang lebih *ṣiqah* itu banyak atau sendirian.

Kalimat “*adadan aw ṣifah*” merupakan kalimat menarik dalam definisi ini. Substansinya sama dengan apa yang diutarakan oleh mayoritas ulama. Kalimat “*adadan aw ṣifah*” inilah yang perlu dianalisa. Jika melihat redaksi dan memperhatikan maksud dari al-‘Ajamī terhadap definisi ini, maka peneliti memahami bahwa yang dimaksud dengan “*adadan*” adalah berkonotasi kuantitas sementara *ṣifah* berkonotasi kualitas.

¹⁴² al-‘Ajamī Damanhūrī, *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet. I; Cairo: Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403 H./1983 M.), h. 138.

Kesimpulan Damanhūrī terhadap *syāz̄* terfokus pada tiga ulama yang sangat signifikan perbedaan pemahaman diantara mereka yaitu al-Syāfi‘ī, al-Ḥākim dan al-Khafīfī. Dalam kesimpulannya Damanhūrī mengatakan: (1) adapun al-Syāfi‘ī tidak ditemukan kesulitan untuk memahaminya karena konsep yang dia bangun mencakup di dalamnya instrumen *al-mukhālafah*, dan ini didukung oleh kebanyakan ulama; (2) al-Ḥākim menilai *syāz̄* itu hukumnya *gair maqbūl* (ditolak), dan lawannya yang lebih rajih atau lebih sah dinilai *mahfūz* dan dapat dijadikan hujjah. Sebagaimana yang dijelaskan Ibn Ḥajar terjadi dalam pemahaman ini percampuran antara sah dan *syāz̄*.

- *Śiqah* dengan *Śiqah* sederajat

Ibn Jamā‘ah berkata: “kalau pertentangnya antar dua periwayat yang sederajat, maka hukumnya *ḥasan* atau hukumnya sendiri-sendiri.”¹⁴³

Al-Ṭibī mengomentari pernyataan Ibn al-Ṣalāh tentang “*aḥfaz wa aḍbaṭ*” dengan *ism tafḍīl* (superlatif) menunjukkan bahwa pertentangan antara *ṣiqah* sederajat hukumnya tidak ditolak namun dikategorikan sebagai “*ta‘āruḍ*”.¹⁴⁴

- Ṣiqah dengan yang lebih ṣiqah

Jika sebuah hadis bertentangan dengan hadis yang lebih *rājih*, karena lebih *ḍābiṭ* atau lebih banyak jumlahnya atau faktor lain yang mengakibatkan dia lebih *rājih*, maka yang *rājih* dinamakan hadis

¹⁴³ Ibn Jamā‘ah, *al-Manḥal al-Rāwī*, *op. cit.* h. 51. Al-Kanawī, *Ẓafar al-Amānī*, *op. cit.* h. 360.

¹⁴⁴ Al-Kanawī (w. 1304 H.), *Ẓafar al-Amānī*, *Ibid.*

maḥfūz dan lawannya menjadi *syāz*.¹⁴⁵ Jika tidak ditemukan data *tarjīḥ*-nya, maka statusnya *tanawwu‘*.

Contoh:

أَنَّ رَجُلًا مَاتَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَلَمْ يَدَّخْ وَارِثًا
إِلَّا مَوْلَى لَهُ هُوَ أَعْتَقَهُ فَأَعْطَاهُ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مِيرَاتَهُ.¹⁴⁶

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmizī¹⁴⁷, Abū Dāud¹⁴⁸ dan Ibn Mājah¹⁴⁹ dari jalur Ibn ‘Uyainah dari ‘Amru Ibn Dīnār dari ‘Awsajah dari Ibn

¹⁴⁵ Ibn Ḥajar (w. 852 H.), *Nuzḥah al-Nazar (syarḥ al-Nukhbah)*, *op. cit.* h. 71.

¹⁴⁶ *Ibid.* h. 72.

¹⁴⁷ Al-Tirmizī (w. 279 H.), *Sunan al-Tirmizī*, *op. cit.* No. Hadis (2106), 4/423.

¹⁴⁸ Abū Dāud (w. 275 H.), *Sunan Abī Dāud*, *op. cit.* No. Hadis (2905), 2/139.

¹⁴⁹ ‘Abd. Allah al-Qazwīnī (Ibn Mājah) (w. 273 H.), *Sunan Ibn Mājah*, *op. cit.* No. Hadis (2741), Juz 2, h. 915.

‘Abbās. Selain Ibn ‘Uyainah ada riwayat lain sebagai *mutāba‘ah* terhadap hadis ini dari Ibn Juraij dan yang lainnya. Ada riwayat lain yang menyalahi riwayat ini yaitu dari Ḥammād Ibn Zaid. Dia meriwayatkan dari ‘Amrū Ibn Dīnār dari ‘Awsajah, dan tidak mencantumkan Ibn ‘Abbās. Abū Ḥātim mengatakan: “riwayat Ibn ‘Uyainah adalah hadis *maḥfūz*. Di sisi lain Ḥammād Ibn Zaid adalah periwayat yang adil dan *dābit*, namun Abū Ḥātim memenangkan riwayat Ibn ‘Uyainah karena menang jumlah. Atas dasar itu pula riwayat Ḥammād dinyatakan *syāz*.

Ada perbedaan redaksi antara ketiga *muṣannif* di atas:

Bagan 7. Perbandingan matan

| مُقَارَنَةُ الْمُتُونِ | | المُخَرِّج |
|--|-------------------------------------|------------|
| فأعطاه النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم مِيرَاتَهُ | إِلَّا عَبْدًا هُوَ أَعْتَقَهُ | الترمذي |
| فجعل النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم مِيرَاتَهُ | إِلَّا غُلَامًا كَانَ أَعْتَقَهُ | ابو داود |
| فدفع النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم مِيرَاتَهُ | إِلَّا عَبْدًا وَهُوَ أَعْتَقَهُ | ابن ماجة |

Pada dasarnya ketiga perbedaan ini substansinya tidak berbeda, maka hal tersebut tidak mempengaruhi. Ini sekaligus menyatakan terjadinya *ziyādah al-siqah* yang tidak membawa kepada ke-*ḍa'if*-an.

Jika *siqah* bertentangan dengan *ḍa'if*, maka yang *rājih* disebut dengan hadis *al-ma'rūf* dan lawannya dinamakan *al-munkar*. *al-Ma'rūf* adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat kuat bertentangan

dengan riwayat *ḍaʿīf*. Sementara *al-munkar* adalah hadis dengan periwayat *ḍaʿīf* bertentangan dengan riwayat yang kuat.¹⁵⁰

Status periwayat dalam hadis *syāz* haruslah *ṣiqah*. Dan kriteria yang dianggap *mahfūz* adalah riwayat dengan periwayat yang lebih *ṣiqah* dan lebih kuat, baik dari segi kualitas periwayat atau kuantitasnya.

- *Ṣiqāt* dengan seorang yang lebih *ṣiqah*; ini tidak ada dalam ikhtilaf *syāz* karena *syāz* adalah seorang *ṣiqah* yang menyendiri. *Ṣiqāt* dengan yang lebih banyak *ṣiqāt*. Opsi ini juga tidak termasuk *syāz*.

c. *Al-Fard*

Ada beberapa jenis *al-fard* yang perlu dijelaskan pada segmen ini. Hal ini menjadi penting

¹⁵⁰ *Ibid.*

mengingat al-Syāfi'ī dan al-Ḥākim menggunakan instrumen *al-Fard al-ṣiqah*, al-Khaḥīlī dengan instrumen *al-fard al-mutlaq* dan ada juga *al-fard* yang belum berstatus sah atau *ḍā'if*. Berikut ini penjelasan tentang data terkait:

- *Al-Fard al-ṣiqah* untuk *syāz*

Instrumen ini merupakan instrumen yang digunakan oleh al-Ḥākim dan al-Syāfi'ī dalam pemahaman *syāz* mereka. Adapun kriteria *syāz* menurut mereka dengan menggunakan instrumen ini adalah:

Al-Fard al-ṣiqah menurut al-Syāfi'ī adalah riwayat yang menyendiri dengan status periwayatnya semua *ṣiqah*, sebagaimana yang telah diuraikan di pembahasan terdahulu. Yaitu seorang *ṣiqah* yang menyendiri tidak cukup untuk menilai sebuah

hadis bernilai *syāz*. Harus ditemukan pertentangan pada sanad dan atau matan.

Al-Syāfi'ī berpendapat tentang *al-tafarrud al-ṣiqah*, dia berkata: “harus diperpegangi hadis yang *ma'rūf* dan *masyhūr* (terkenal di kalangan ulama pada umumnya, jika tidak, maka dinamakan *syāz*).¹⁵¹ Artinya hadis yang tidak dikenal oleh para *al-Ḥuffāz al-Ḥadīṣ* dikategorikan oleh al-Syāfi'ī sebagai *syāz*.

Hadis *al-Fard* yang dikategorikan sebagai *syāz* menurut al-Ḥākim adalah *al-fard al-ṣiqah* yaitu riwayat yang sanadnya tidak punya *tābi'* dan *syāhid*. Al-Ḥākim berpendapat bahwa sebuah hadis yang tidak ada pendampingnya, maka harus dicurigai mengandung unsur *syuẓūz*. Hal ini bisa terjadi pada sanad dan matan. Pada sanad, jika dia

¹⁵¹ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*. Juz 7 (Cet II; Beirūt: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), h. 358.

tunggal dan tidak ditemukan sama sekali *mutābi‘*-nya. Sementara pada matan, jika redaksinya tunggal dan tidak ada redaksi lain yang mendampinginya.¹⁵²

Contoh yang dikutip oleh al-Ḥākim dalam “*Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*”:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَحْبُوبِيُّ بِمَرَّةٍ

الثَّقَةِ الْمَأْمُونُ مِنْ أَصْلِ كِتَابِهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ

أَحْمَدُ بْنُ سَيَّارٍ قَالَ تَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ الْعَبْدِيُّ قَالَ

تَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ

بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ

¹⁵² Al-Ḥākim (w. 405 H.), *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ. op. cit.* h. 121-122. Al-Maḥibārī, ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ Fī Ḍaw’ Taṭbīqāt al-Muḥaddiṣīn al-Nuqād.* Juz 1 (Cet. I; Beirut: Dār Ḥizām, 1423 H./ 2003 M.), Juz 1. h. 126.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ

إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ.¹⁵³

Artinya:

Abū al-‘Abbās Muhammad Ibn Ahmad al-Maḥbūbī di Marwa dia *ṣiqah al-ma’mūn* menceritakan kepada kami dari kitab aslinya dia berkata, Abū al-Ḥasan Ahmad Ibn Sayyār menceritakan kepada kami, dia berkata: Muhammad Ibn Kaṣīr al-‘Abdī menceritakan kepada kami, dia berkata: Sufyān al-Ṣaurī menceritakan kepada kami, dia berkata: Abū al-Zubair menceritakan kepada saya, dari Jābir Ibn ‘Abdullah al-Anṣārī dia berkata: “saya melihat Rasulullah saw., dalam salat zuhur mengangkat kedua tangannya ketika bertakbir, ketika rukuk, ketika mengangkat kepala dari rukuk”.

Al-Ḥākim berkata: hadis ini *syāz* sanad dan matanya. Kami tidak menemukan unsur ‘illah di dalamnya baik pada al-Sufyān al-Ṣaurī dari Abī al-

¹⁵³ Al-Ḥākim, *Ma‘rafah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 121. Contoh ini dikutip sesuai dengan langkah yang digunakan oleh al-Ḥākim.

Zubair menyebutkan kalimat hadis “mengangkat tangan pada salat zuhur” dalam hadis mereka.

Kami tidak mengetahui seorang periwayatpun yang meriwayatkan matan ini dari Abī al-Zubair kecuali Ibrāhim Ibn Ṭahmān sendiri. Dengan demikian Ibrāhim Ibn Ṭahmān menyendiri dalam meriwayatkan hadis ini, kecuali matan lain diriwayatkan dari Sulaimān Ibn Ahmad al-Muṭalī dari Ziyād Ibn Sūqah. Sulaimān Ibn Ahmad al-Muṭalī itu *matrūk yaḍa‘ al-ḥadīṣ* (dia *matrūk* dan memalsukan hadis).¹⁵⁴

Hadis yang *maḥfūz* adalah matan berikut:

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ تَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ نَصْرِ

بْنِ عَاصِمٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ قَالَ: رَأَيْتُ

¹⁵⁴ *Ibid.*

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا كَبَّرَ

وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ حَتَّى بَلَّغْنَا

فُرُوعَ أُذُنَيْهِ¹⁵⁵

Artinya:

“Saya melihat Rasulullah saw., mengangkat dua tangannya ketika takbir, ketika rukuk, ketika mengangkat kepala dari rukuk, hingga sejajar pangkal telinganya”.

Ada istilah yang diutarakan oleh al-Ḥākim dalam kitabnya menyangkut kriteria ke-*siqah*-an yaitu “*syāz bi marrah*”¹⁵⁶. Istilah ini menarik karena pernah diucapkan beberapa kali oleh al-Ḥākim

¹⁵⁵ Abū Dāud, *Sunan Abī Dāud*, Muhammad Muḥy al-Dīn ‘Abd. al-Ḥamīd. Juz 1 (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), h. 157.

¹⁵⁶ *Syāz bi marrah* artinya di satu sisi *syāz* dan sah di sisi lain. Secara bahasa dia *syāz* karena menyendiri, namun memenuhi kriteria hadis sah. Pengertian lain dari *syāz bi marrah* adalah pernah dinilai *syāz* kemudian dinilai kembali menjadi sah. Sekolah-olah al-Ḥākim menganulir penilaiannya sendiri.

dalam kitabnya *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* maupun di dalam *al-Mustadrak*.¹⁵⁷ Hal ini kemudian mengarahkan ulama seperti al-Baihaqī dan al-Suyūfī untuk menyimpulkan bahwa al-Ḥākim menilai *syāz* dengan *al-syāz bi al-ma‘nā*.¹⁵⁸ Menurut hemat peneliti bahwa *al-syāz bi al-ma‘nā* artinya adalah menilai *syāz* secara etimologi, yaitu sesuai dengan definisi al-Ḥākim *tafarrud al-siqah*.

- *Al-Fard al-Muṭlaq*

Al-‘Awnī mengatakan: “sungguh jelas perkataan al-Khalīfī dalam masalah *al-fard* mutlak yang dia klaim sebagai *syāz* bahwa *al-fard* yang periwayatnya *siqah* maupun tidak *siqah* merupakan hadis yang tidak bisa dijadikan

¹⁵⁷ Al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain*. Tahqiq Muṣṭafā ‘Abd. al-Qādir ‘Aṭā. Juz 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H./1990 M.), No. Hadis (1019), h. 409. Al-Ḥākim, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. *op.cit.* h. 183.

¹⁵⁸ Al-Kanawī, *Zafar al-Amānī*, *op.cit.* h. 358.

hujjah”. Namun, fakta ini tidak terekam dalam pemahaman para kritikus hadis, karena menolak semua hadis *garīb* dan *al-fard* tidak pernah dinyatakan oleh seorang ahli hadis pun. Jika sedemikian jelasnya penolakan dan penilaian al-Khafilī terhadap ketidakabsahan riwayat tunggal, maka agak aneh konsep ini muncul dari seorang pakar dan kritikus hadis. Jika demikian adanya, konsep al-Khafilī ini perlu ditafsirkan karena bertentangan dengan konsensus ulama atau dilakukan *ta’wīl* atas pertentangannya dengan *ijmā’*.¹⁵⁹

Al-Mulībārī berpendapat: “solusi ini baik, namun sulit untuk diterapkan, karena pada kenyataannya al-Khafilī jelas berseberangan dengan pendapat al-

¹⁵⁹ Al-Syarīf Ḥātīm Ibn ‘Ārif al-‘Awnī (selanjutnya disebut al-‘Awnī), *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah* (Cet. I; Saudi Arabia: Dār al-Hijrah, 1416 H./ 1996 M.), h. 267-268.

Syāfi' yang notabene merupakan pendapat jumbuh. Justru al-Khalīfi berpihak pada al-Ḥākīm al-Naisābūrī gurunya bahkan lebih umum darinya. Dari titik inilah kontroversi ini dimulai.¹⁶⁰

Anehnya, data lain membuktikan bahwa al-Khalīfi tidak menggugurkan semua riwayat tunggal. Dia menyatakan sah terhadap riwayat tunggal para Ḥuffāz¹⁶¹ lagi *ṣiqah*. Ini menjadi bukti bahwa pemahaman al-Khalīfi tidak sesederhana itu. Sehingga kritikan di atas menjadi tidak sepenuhnya bisa diterima dan perlu melihat lebih dalam lagi kepada penjelasan yang diberikan oleh al-Khalīfi.¹⁶²

¹⁶⁰ Al-Mafibārī, *al-Syāz Wa al-Munkar, op. cit.*, h. 96.

¹⁶¹ Ḥuffāz di sini maksudnya adalah mereka yang tingkat *ta'dīl*-nya pada tingkat teratas dan populer.

¹⁶² Al-'Awnī, *al-Manhaj al-Muqtariḥ, loc. cit.* h. 268.

Untuk membuktikan data ini, di dalam *al-Irsyād al-Khalīfī* memaparkan penjelasannya terhadap kontroversi ini. Al-Khalīfī membedakan antara *al-fard* dengan *al-syāz*.¹⁶³

Al-Fard al-ṣaḥīḥ adalah hadis dengan riwayat tunggal, dimana status periwayatnya *ḥāfiẓ*, *masyhūr*, *ṣiqah* dan *imām* meriwayatkan dari *ḥuffāz* dan ulama kridibel, maka nilainya sah, *muttafaq ‘alaih*.

Contoh:

حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ أَنَّ

النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ،

وَعَلَيْهِ الْمُعْفَرُ.¹⁶⁴

¹⁶³ Al-Khalīfī (w. 446 H.), *al-Irsyād, op. cit.* Juz 1, h. 174-176.

¹⁶⁴ *Al-Migfār*: pakaian perang dari besi pada kepala dan leher yang dipakai di bawah topi. Al-Khalīfī, *al-*

Al-Khafīfī mengatakan: “Hadis ini diriwayatkan oleh Mālik seorang diri dari Ibn Syihāb”. Dia mengatakan status hadis ini setara dengan status hadis *muttafaq ‘alaih*. Al-Khafīfī tidak menilainya *syāẓ* walaupun sanadnya tunggal.¹⁶⁵

Jika diuraikan, maka al-Khafīfī membagi riwayat *al-fard* menjadi 6 (enam) kategori: (1) hadis tunggal dari periwayat *ḥāfiẓ masyhūr* dan *ṣiqah*, hukumnya sahih;¹⁶⁶ (2) hadis tunggal dari periwayat *ḍa‘īf* karena *muttāham bi al-waḍa‘* atau *al-kaẓīb*, hukumnya *ḍa‘īf*;¹⁶⁷ (3) hadis tunggal dari periwayat yang *kaṣīr al-galaṭ*, hukumnya *munkar*

Irsyād. Juz 3 ([CD ROOM]: al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.alsunnah.com>), No. Hadis (234), h. 132.

¹⁶⁵ Al-Khafīfī (w. 446 H.), *al-Irsyād*, *loc. cit.* 1/175.

¹⁶⁶ Contohnya adalah hadis “*al-miḡfār*” di atas.

¹⁶⁷ Contohnya: hadis “*ahl al-Qur’ān ahl Allah wa khaṣṣatih*”. hadis ini diriwayatkan oleh Muhammad Ibn ‘Abd., al-Raḥmān Ibn Gazwān, dia tertuduh *muttāham bi waḍa‘ al-ḥadīṣ*.

dan *matrūk* walaupun *lam yuttaham bi al-kaẓib*,¹⁶⁸ (4) hadis tunggal dari periwayat yang berbeda ulama tentang *tawṣīq* dan *taḍʿīf*-nya atau statusnya *syaiḫ ṣāliḥ*,¹⁶⁹ (5) hadis yang hanya memiliki satu sanad dan periwayatnya tidak *ṣiqah* dan menyendiri,¹⁷⁰ (6) hadis tunggal dari periwayat *ṣiqah* yang menyalahi riwayat para *ṣiqāt* antara *al-waṣal* dan *al-irsāl* atau *ziyādah*.¹⁷¹

Hadis *al-Fard* yang dikategorikan sebagai *syāz* menurut al-Khalīfī adalah *al-fard al-muṭlaq* yang

¹⁶⁸ Contohnya: hadis “*uftuṭiḥat al-bilād bi al-saiḥ*”. Hanya Muhammad Ibn al-Ḥasan Ibn Zabbālah yang meriwayatkan hadis ini.

¹⁶⁹ Contohnya: hadis “*kulū al-balaḥ bi al-tamar*”. Hanya Abū Zakariyā Yaḥyā Ibn Muḥammad Ibn Qais. Status sanadnya ulama ber-*tawaqquf*, tidak sahih dan tidak di-*ḍaʿīf*-kan.

¹⁷⁰ Kategori ini mencakup dua contoh di atas sekaligus.

¹⁷¹ Al-Khalīfī (w. 446 H.), *al-Irsyād*, *op. cit.* Juz 1, h. 175-176. Al-Malībārī, *al-Syāz Wa al-Munkar. op.cit.* h. 96-97.

perwayatnya tidak mencapai derajat *ḥāfiẓ*, *masyhūr*, *ṣiqāh* dan *imām*.¹⁷² Ibn Ḥajar (w. 852 H.) memahami maksud *al-fard al-muṭlaq*-nya al-Khafilī (w. 446 H.) dengan mengatakan: “kemungkinan *al-fard al-muṭlaq*-nya al-Khafilī ini bisa dipahami dengan *tafarrada al-ṣadūq allaẓī lam yakmil dabṭuh* (perwayat berstatus *ṣadūq* yang belum sempurna ke-*dabīṭ*-annya). Maka, jika al-Khafilī menyatakan bahwa *al-fard al-muṭlaq* yang perwayatnya memiliki derajat *ḥāfiẓ*, *masyhūr*, *ṣiqāh* dan *imām* tetap bernilai sah, menjadi relevan.¹⁷³

Peneliti berpandangan bahwa data ini tercermin dari aplikasi yang dilakukan oleh al-Khafilī. Adapun dari sudut pandang definisinya, maka definisi itu tetap rancu

¹⁷² Al-Khafilī (w. 446 H.), *al-Irsyād*, *loc. cit.* Juz 1, h. 176.

¹⁷³ Ibn Ḥajar, *al-Nukat*. Juz 1. *op. cit.* h. 652-653. Al-Kanawī, *Zafār al-Amānī*, *op. cit.* h. 357.

mengingat definisi itu tidak membatasi antara periwayat *ṣiqah* dan yang tidak *ṣiqah*.

d. *Al-Maqbūl*

Instrumen ini merupakan instrumen Ibn Ḥajar dalam pemahaman *syāz*-nya. Secara umum pengertiannya sama dengan apa yang telah dicetuskan oleh al-Syāfi'ī dan ini merupakan pendapat yang diakui oleh jumhur ulama hadis. Perbedaannya adalah *al-maqbūl* merupakan term yang lebih komprehensif dibanding term *al-ṣiqah*.

Bagan.8 Kriteria *syāz* sesuai instrumen

| ULAMA | <i>Al-Mukhalafah</i> | <i>Tafarrud al-Ṣiqah</i> | <i>Al-Fard al-Muṭlaq</i> |
|------------|--------------------------|--|--------------------------|
| | <i>syāz</i> | <i>syāz</i> | <i>syāz</i> |
| Al-Syāfi'ī | Tidak bisa dikompromikan | Bertentangan dengan yang lebih <i>ṣiqah</i> | Tidak memenuhi syarat |
| Al-Ḥākim | Tidak termasuk syarat | <i>al-ṣiqah</i> tanpa <i>mutābi'</i> dan <i>syāhid</i> | Tidak memenuhi syarat |

| | | | |
|------------|----------------------|----------------------|---|
| Al-Khalīfī | Tidak termasuk sarat | Tidak termasuk sarat | <i>ṣadūq</i> tidak sempurna ke- <i>dabīṭ</i> -annya |
|------------|----------------------|----------------------|---|

C. Pengaruh Perbedaan Instrumen Terhadap Penilaian Hadis

Perbedaan pemahaman yang terdapat di kalangan ulama sangat signifikan. Jika dipetakan atau diklasifikasikan kembali perbedaan itu, maka akan terlihat dengan jelas perbedaan tersebut. Al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar mensyaratkan periwayatnya harus *ṣiqah* dan terdapat unsur *al-mukhālafah*. Al-Ḥākim mensyaratkan hanya periwayatnya *ṣiqah* dan tidak mensyaratkan *al-mukhālafah*. Al-Khalīfī mensyaratkan hal yang lebih umum yaitu *al-fard al-mutlaq*.

Jika ditinjau lebih dalam, maka ada dua kelompok pendapat dalam masalah ini, walaupun ada sedikit perbedaan antara mereka. Maksudnya adalah al-

Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar satu kelompok dan ada sedikit perbedaan antara keduanya. al-Ḥākīm dan al-Khalīfī satu kelompok dan ada perbedaan antara keduanya. Lebih tegas lagi bisa dinyatakan bahwa al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar memiliki pendapat yang substansinya sama. Begitu juga dengan al-Ḥākīm dan al-Khalīfī memiliki persamaan yaitu tidak mensaratkan *al-mukhālafah*.

Bagan. 9 Instrumen *syāz*

| KELOMPOK | INSTRUMEN |
|--------------------------|---|
| Al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar | <i>Al-ṣiqah dan al-mukhālafah [infirād]</i> |
| Al-Ḥākīm dan al-Khalīfī | <i>Tafarrud al-ṣiqah dan al-fard muṭlaq [infirād]</i> |

Pendapat kelompok pertama (al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar) merupakan pendapat jumhur ulama hadis. Kedua instrumen ini sangat tepat, jika diuji dengan berbagai pendekatan dengan berbagai argumen, yaitu:

1. Selaras dengan pendekatan bahasa dimana kata “*syāz*” itu sendiri bermakna menyendiri dan keluar dari jamaah. Maka, sangat relevan untuk menjadi instrumen *syāz*
2. Jika instrumen *al-mukhālafah* tidak dimasukkan akan berimplikasi pada penentuan derajat hadis. Yaitu, akan ditemukan kesulitan dalam memverifikasinya.

Pendapat kelompok kedua (al-Ḥākim dan al-Khalīfī) dikesani bertentangan dengan sebagian pendapat ulama dan ditemukan *tasyābuh* (tumpang tindih) dalam aplikasinya. Sehingga menurut peneliti hasilnya sangat berpengaruh pada pen-*tashhīh*-an dan pen-*taḍfif*-an. Pernyataan ini menggunakan berbagai argumen sebagai berikut:

1. Pendapat al-Ḥākim akan tumpang tindih dengan derajat hadis yang sanad atau periwayatnya

tunggal, karena ada juga hadis *garīb* yang berstatus sahih.

2. Pendapat al-Khalifi bahwa *al-siqah* untuk *syāz* adalah periwayat *ṣadūq* yang belum sempurna ke-*dabit*-annya, juga akan tumpang tindih dengan pendapat ulama yang berpendapat bahwa hadis *hasan* atau *hasan ligairih* bisa dijadikan sebagai hujjah. Sementara al-Khalifi menyatakan jika periwayatnya *siqah*, maka *tawaqquf*(abstain) dan tidak dijadikan *hujjah*.

Namun, ada titik temu antara dua kelompok di atas menurut data yang dideskripsikan di atas. Titik temu itu adalah bahwa al-Ḥākim terutama al-Khalifi memahami *al-syāz* secara bahasa yaitu keluar dari jamaah. Peneliti setuju atas pendapat ulama sebagaimana diuraikan di atas bahwa keduanya menerapkan konsep mereka *bi al-ma'na*.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Kulminasi dari deskripsi dan analisis data yang dipaparkan pada penelitian ini menyimpulkan pada dua poin sebagai jawaban dari rumusan masalah yaitu:

Efistimologi syaz di kalangan ulama Mutaqaddimin dan Mutakhhirin memiliki tiga corak kaidah yang kesemuanya merupakan hasil pengembangan dari kaidah mutaqaddimin. Ulama mutakhhirin mengembangkan dengan tujuan penyederhanaan. Namun hasilnya tidak sepenuhnya sejalan. Ulama Mutaqaddimin direfresentasikan oleh Imam al-Syāfi'ī berpegang pada *al-mukhālafah*. sementara ulama Mutakhhirin yang direfresentasikan

oleh al-Ḥākīm al-Naisābūrī dan al-Khalīfī al-Qazwīnī berpengang pada *tafarrud al-ṣiqah dan al-fard al-muṭlaq*.

Kaidah yang digunakan oleh ulama Mutaqaddimin dan Mutaakhirin sebagai etimologi kaidah syaz tercermin pada bagan di bawah ini:

| ULAMA | <i>Al-Mukhalafah</i> | <i>Tafarrud al-Ṣiqah</i> | <i>Al-Fard al-Muṭlaq</i> |
|------------|--------------------------|--|---|
| | <i>syāz</i> | <i>syāz</i> | <i>syāz</i> |
| Al-Syāfi'ī | Tidak bisa dikompromikan | Bertentangan dengan yang lebih <i>ṣiqah</i> | Tidak memenuhi sarat |
| Al-Ḥākīm | Tidak termasuk sarat | <i>al-ṣiqah</i> tanpa <i>mutābi'</i> dan <i>syāhid</i> | Tidak memenuhi sarat |
| Al-Khalīfī | Tidak termasuk sarat | Tidak termasuk sarat | <i>ṣadūq</i> tidak sempurna ke- <i>dabī'</i> -annya |

B. Implikasi

Epistemologi syaz yang berkembang dikalangan ulama Mutaqaddimin dan Mutakhkhirin ini perlu diaplikasikan pada penelitian kaidah kesahihan hadis. Aplikasi yang dimaksud adalah untuk menelaah korelasi pencantuman syaz sebagai kaidah kesahihan hadis ke lima dengan pernyataan ulama bahwa syaz sangat sulit untuk diteliti dan dibuktikan, hanya pengkaji hadis dengan keilmuan yang dalam sajarah yang bisa membuktikannya. Bagaimana kaidah itu dijadikan syarat, jika sulit untuk diaplikasikan.

Epistemologi kaidah ini juga diharapkan berperan banyak dalam kajian takhrij hadis. Karena syaz merupakan seleksi terakhir pada hadis yang ditakhrij terutama pada matannya (redaksinya).

DAFTAR PUSTAKA

- A. Qadir Gassing HT., Wahyudin Halim, ed., *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah Makalah, Skripsi, Tesis, Dan Disertasi* (Makassar: Alauddin Press, 2009).
- Abū ‘Abdullah Muḥammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥākīm al-Naisābūrī (321-405 H.) *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, di-*taṣḥīḥ* dan di-*ta‘līq* oleh Ma‘zām Ḥusain, (Cet. II; Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1397/1977).
- Abū al-Fidā Ibn Kaṣīr, *Ikhtīṣār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, disyarah oleh Aḥmad Muḥammad Syākīr dan diberi judul *al-Bā‘iṣ al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtīṣār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.);
- ‘Abd al-Raḥīm Ibn al-Ḥusain al-‘Irāqī, *al-Taqyīd Wa al-‘Idāḥ Syarah Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiah, 1400 H);
- Abū ‘Amrū ‘Uṣmān Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahruzawī (577-643 H), *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t.).
- Abu Muhammad ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*. Juz 1 (tt.: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th.);

- Abu Muhammad Ibn ‘Abd al-Raḥman Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ Wa al-Ta’dīl* Juz 2 (Ḥaidar Ābād: Majlis Dāirah al-Ma‘ārif, 1371/1952);
- Abū Bakar Aḥmad Ibn Alī Ibn Šābit al-Khaṭīb al-Bagdādī, *al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah* (Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1972);
- Abū Abdullah Muhammad Ibn Idrīs al-Syāfi‘ī, *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir. Juz 2 (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1399/1979);
- Abū Bakar Aḥmad Ibn al-Ḥusain al-Baihaqī, *Ma‘rifah al-Sunan Wa al-Asar*, diteliti dan diberi notasi oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Juz 1 (t.t: Lajnah Iḥyā Ummahāt Kutub al-Sunnah al-Majlis al-A‘lā li al-Syu‘ūn al-Islamiah al-Jumhūriyah al-‘Arabiyah al-Muttahidah, 1389/1969);
- Abū Lubābāt Ḥusain, *al-Jarḥ Wa al-Ta’dīl* (Riyād: Dār al-Liwā’, 1399/1979);
- Atābik ‘Alī dan Aḥmad Zuhdī Muḥḍar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Cet III; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksud Pondok Pesantren Krapyak, 1996);
- Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugāh* tahqiq dan *ḍabt* oleh ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Juz 3 (t.t: Dār al-Fikr, t.th.);
- Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (100-175 H.), *Kitāb al-‘Ain* tahqiq oleh Muḥḍī al-Makhzūmī dan Ibrāhīm al-Sāmūrā‘ī, Juz 6 (t.d.);
- Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Hady al-Syārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, sampul luar terlihat

Fath al-Bārī. Juz 14 (t.t: Dār al-Fikr dan al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.);

Ahmad Muhammad Syākīr, *Syarah Alfīyāt al-Suyūtī Fī ‘Ilm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Ma‘ārif, t.th.);

Aḥmad ‘Umar Hāsyim (selanjutnya disebut ‘Umar Hāsyim), *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.).

Abū Ya‘lā Ibn al-Khafīl Ibn ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn al-Khafīl al-Khafīfī al-Qazwīnī (367-446 H.), *al-Irsyād Fī Ma‘rifah ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ*. *dirāsah*, tahqiq, takhrij oleh Muḥammad Sa‘īd Ibn ‘Umar Idrīs. Juz 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rasyad, 1409 H./1989 M.);

Abū al-Faraj ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn Rajab al-Hanbalī, *Syarḥ ‘Ilal al-Turmuḏī* (736-795 H.) tahqiq dan ta‘liq oleh Nūr al-Dīn ‘Iṭr. Juz 1 (t.t: Dār al-Milāḥ, t.th.);

Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Umar Ibn Aḥmad Ibn Muḥdī al-Dāruqṭnī (306-385 H.), *‘Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīṣ al-Nabawiyah*, tahqiq oleh Maḥfūz al-Raḥmān Zain Allah al-Salafī, Juz 11 (Cet. I; Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1405 H./ 1985 M.);

‘Abd. Al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm ‘Abd. Al-Laṭīf, *Ḍawābiṭ al-Jarḥ wa al-ta‘dīl* (Madinah: al-Jāmi‘ah al-Madīnah al-Munawwarah, 1381 H.)

‘Abd. Al-Raḥmān Ibn Abī Bakar al-Suyūfī (w. 911 H.), *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, tahqiq oleh ‘Abd. Al-Wahab ‘Abd. Al-Laṭīf. Juz 1 (Riyāḍ, Maktabah Riyāḍ al-Ḥadīsiyah, t.th.);

‘Abd. al-Karīm Ibn ‘Abd. Allah Ibn ‘Abd. al-Raḥmān al-Khuḍair, *Tahqīq al-Ragbah Fī Tauḍīḥ al-*

Nukhbah (Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1426 H./2005 M.);

Abū Dāud, *Sunan Abī Dāud*, Muhammad Muḥy al-Dīn ‘Abd. al-Ḥamīd. Juz 1 (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.);

Al-‘Ajamī Damanhūrī Khalīfah, *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet I; Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403/1983).

‘Alī Ibn Sulṭān al-Harāwī al-Qārī (selanjutnya disebut al-Qārī), *Syarḥ Nukhbah al-Fikār* (Beirūt: al-Dār al-Qawmiyyah, 1398/1978);

Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi* (Edisi II; Jakarta: Msc, 2005).

Arsyīf Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ 1 dalam *al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35* [CD ROM].

‘Abd al-Qādir Muṣṭāfā Abd al-Razzāq al-Muḥammadī, *al-Syāz Wa al-Munkar Wa Ziyādah al-Ṣiqah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005 M.);

Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd Ibn Aḥmad al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 1 (Beirūt: Muḥammad Amin Damaj, t.th.);

Badr al-Dīn Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Jamāl al-Dīn ‘Abd Allah Ibn Bahādūr al-Zarkasyī, *al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh* (al-Maktabah al-Syāmilah, [CD ROOM]) (Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1419 H./1998 M.);

Al-Baihaqī (384-458 H.), *Manāqib al-Syāfi’ī Li al-Baihaqī* tahqiq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar. Juz 2 (Cairo: Dār al-Turās, 1390 H./1970 M.);

- Al-Bukhārī (194-256 H.), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, disistematiskan oleh Muhammad Zuhair Ibn Nāṣir al-Nāṣir (Mesir: Dār Ṭawq al-Najāh, 1312 H.) Jilid 4;
- Endang Soetari AD, *Ilmu Hadis* (Cet. II; Bandung: Amal Bakti Press, 1997).
- Al-Fairūzabādī (729-817 H.), *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (Cet. IV; Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 1425 H./2004 M.);
- Hamzah al-Maḥibārī (selanjutnya disebut al-Maḥibārī), *Naẓrāt Jadīdah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ (Dirāsah Naqdiyah Wa Muqāranah Bain al-Jānib)*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35 [CD ROM], www.ahlalhdeeth.com.
- H. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet II; Jakarta: Bulan Bintang, 1415/1995);
- Al-Ḥusain ‘Abd al-Mājid Hāsyim, *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddiṣan Wa Faqīhan* (Kairo: al-Dār al-Qaumiyyah, t.th.);
- Ibn Ḥajar (773-852 H.), *al-Nukat ‘Alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* ditahqiq oleh Rabī‘ Ibn Hādī ‘Amīr Juz 2. (Cet. III; Riyad: Dār al-Rāyah, 1415 H./1994 M.);
- Al-Ḥākīm (w. 405 H.), *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ. op. cit.* h. 121-122. Al-Maḥibārī, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ Fī Ḍaw’ Taṭbīqāt al-Muḥaddiṣīn al-Nuqād.* Juz 1 (Cet. I; Beirut: Dār Ḥizam, 1423 H./ 2003 M.), Juz 1;

- Al-Ḥākīm, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain*. Tahqiq Muṣṭafā ‘Abd. al-Qādir ‘Aṭā. Juz 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 1411 H./1990 M.);
- Al-‘Irāqī, *al-Taḡyīd wa al-‘Iḍāḥ Syarḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, tahqiq ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn ‘Usmān (Beirūt: Dār al-Fikr, 1389 H./ 1970 M.);
- Ibn Ḥajar (773-825 H.), *Nuzḥah al-Nazar Fī Tawdīḥ Nukhbah al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-‘Aṣar* tahqiq oleh Nūr al-Dīn ‘Itr (Cet. III; Damasqus: Maṭba‘ah al-Dabāḥ, 1421 H./2000 M.);
- Ibn Kaṣīr (701-774 H.) Ta’lif oleh Syākir, *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ Syarḥ Ikhtisār al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.);
- Ibrāhīm Ibn Mūsa Ibn Ayyūb al-Burḥān al-Abnāsī, *al-Syazzā al-Fayāḥ min ‘Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ* Juz 1 (Riyāḍ: al-Maktabah al-Rasyd, 1418/1998);
- Ibn Daḡīq al-‘Id, *al-Iqtirāḥ Fī Fann al-Iṣṭilāḥ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: *multaqā ahl al-Ḥadīṣ*, www.aahlalhdceeth.com);
- Al-‘Irāqī, *Alfiyah al-Ḥafīz al-‘Irāqī Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: Qism muṣṭalah al-Ḥadīṣ);
- Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiah, 1972);
- Ibn Ḥajar, *Nuzḥah al-Nazar Syarah Nukhbah al-Fikar* (Semarang: maktabah al-Munawwar, t.th.);
- Ibn al-‘Arabī al-Mālikī (435-543 H.), *‘Ariḍah al-Aḥwazī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmizī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.) Juz 1;
- Imam al-Nawawī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis* (Cet II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009).

- Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakar al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī* Juz 1 (Beirūt: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawīyyah, 1979);
- Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā‘id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs* (t.t: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1380/1961);
- Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā‘id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs* (al- Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35, www.aahlalhdceeth.com).
- Al-Khatīb al-Bagdādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*, ditahqiq oleh Abū Abdullah al-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.th.);
- Al-Khalīfī, *al-Irsyād*, tahkik: Muhammad Sa‘id ‘Umar Idrīs, Juz 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1409 H.)
- Muhammad Zubayr Siddiqy, *Hadis-A Subject Of Keen Interest*, editor PK Koya, *Hadith and Sunnah: Ideals and Realitas* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996).
- Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *Uṣūl al-Ḥadīs ‘Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1395/1975).
- Manṣūr ‘Alī Nāṣif, *al-Tāj al-Jāmi‘ Li al-Uṣūl fī Aḥādīs al-Rasūl Saw*. Juz 1 (Mesir: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1382/1962);
- Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs* (Beirūt: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1399/1979);

- Muslim, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, disunting kembali oleh Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Juz 1 (t.t: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1375/1955);
- Muhammad Zakariyā Ibn Muhammad Yaḥyā al-Kandahlāwī, *Muqaddimah Aujāz al-Masālik Ilā Muwaṭṭa’ Mālik* Juz 1 (India: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1339/1973);
- Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā’ ‘Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah Aw Difā’an ‘an al-Ḥadīs* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.);
- Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Fairūzabādī al-Syairāzī (729-817 H.), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Juz 1 (Mesir: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1398 H./1978 M.);
- Muhammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Jamā‘ah, *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar ‘Ulūm al-Ḥadīs al-Nabawī* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1406 H.);
- Muhammad Abd. al-Ḥayy al-Kanawī al-Hindī (1264-1304 H.), *Zafar al-Amānī Bi Syarḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Syarīf al-Jurjānī Fī Muṣṭalah al-Ḥadīs*, di beri catatan (*i’tanā bih*) oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah (Cet. III; Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1416 H.);
- Muhammad Naṣiruddin al-Alabānī, *Irwā’ al-Galīl Fī Takhrīj Aḥādīs manār al-Sabīl* Juz 4 (Beirūt, al-Maktabah al-Islāmī, 1399/1979);
- Mahsyar, *Telaah Kritis Kaidah Syāz dalam Kritik Matan Hadis* (Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar 2001).
- Muḥammad Ibrāhīm al-Khafāwī, *Dirāsāt Uṣūliyah al-Sunnah al-Nabawiah* (Mansūrah: Dār al-Wafā’

Li al-Ṭabā‘ah Wa al-Nasyr Wa al-Tawzī‘, 1412/1991).

Al-Mafibārī, *Naẓrāt Jadīdah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Dubai: Dār Ibn Hizam, t.th.);

Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muallim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Juz 1 (Mesir: al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1924);

Nur al-Dīn ‘Itr, *al-Madkhal Ilā ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiah, 1972);

Al-Nawawī, *al-Taqrīb Li al-Nawawī Fann Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Kairo: ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad, t.th.);

Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, T.th.);

Syākir (701-774 H), *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtīṣār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, t.th.);

Syams al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī (w. 902 H.), *Fath al-Muḡīṣ Syarḥ Alfiyah al-Ḥadīṣ Li al-‘Irāqī*, tahqiq oleh ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uṣmān. Juz 1 (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1388 H./1968 M.);

Al-Syāfi‘ī, *al-Umm*. Juz 7 (Cet II; Beirūt: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.);

Al-Syarīf Ḥātim Ibn ‘Arif al-‘Awnī, *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah* (Cet. I; Saudi Arabia: Dār al-Hijrah, 1416 H./ 1996 M.);

Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis* (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

Ṭāhir al-Jazā'irī al-Damsyiqī, *Tawfīh al-Nazar Ilā Uṣūl al-Aṣar*, ditahqiq oleh Abd. Al-Fattāh Abū Guddah dalam pustaka elektronik al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROM]. Juz 1 (Ḥalab: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiah, 1416/1995).

P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek* (Cet II; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997).