OTENTISITAS HADIS DALAM TRADISI FIKIH HANAFIYYAH

Oleh:

M. Shofiyyuddin, S.Th.I
09.213.638

T E S I S

Diajukan Kepada Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Salah Satu syarat guna memperoleh gelar
Magister Humaniora

YOGYAKARTA
2011

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang betanda tangan di bawah ini:

Nama	: M. Shofiyyuddin, S.Th.I
NIM	: 09.213.638
Jenjang	: Magister
Program Studi	: Aqidah Filsafat
Konsentrasi	: Studi Al-Qur'an dan Hadis

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 2 Juli 2011
Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
E42B0AAF736452770
ENAM RIBU RUPIAH
6000 DJP

M. Shofiyyuddin, S.Th.I
09.213.638

KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

Tesis berjudul	:	OTENTISITAS HADIS DALAM TRADISI FIKIH HANAFIYYAH
Nama	:	M. Shofiyuddin, S. Th. I.
NIM	:	09.213.638
Program Studi	:	Agama dan Filsafat
Konsentrasi	:	Studi Al-Qur'an dan Hadis
Tanggal Ujian	:	03 Agustus 2011

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Humaniora*

Yogyakarta, 18 Agustus 2011

Direktur,

Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A.
NIP.: 19641008 199103 1 002

* Sesuai Program Studi

PERSETUJUAN TIM PENGUJI
UJIAN TESIS

Tesis berjudul	:	OTENTISITAS HADIS DALAM TRADISI FIKIH HANAFIYYAH
Nama	:	M. Shofiyuddin, S. Th. I.
NIM	:	09.213.638
Program Studi	:	Agama dan Filsafat
Konsentrasi	:	Studi Al-Qur'an dan Hadis

telah disetujui tim penguji ujian munaqosah

Ketua	:	Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.	( )
Sekretaris	:	Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.	( )
Pembimbing/Penguji	:	Prof. Dr. Suryadi, M. Ag.	( )
Penguji	:	Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.A.	( )

diuji di Yogyakarta pada tanggal 03 Agustus 2011

Waktu	:	09.00 – 10.00
Hasil/Nilai	:	92,75 / A / 3,75
Predikat Kelulusan	:	Memuaskan /Sangat Memuaskan / Cumlaude*

* Coret yang tidak perlu

MOTTO

Kehancuran di dalam agama-agama adalah berpegang teguh kepada hanya bentuk (luar), tidak sampai pada makna (terdalamnya).

(Abū Ḥanifah bin Zūṭi)

PERSEMBAHAN

ORANG-ORANG TUA DAN GURU PENULIS

ABSTRAK

Latar belakang penulisan tesis berawal dari permasalahan berhentinya kajian otentisitas pada ulama hadis tanpa mempertimbangkan dimana kelompok mereka berafiliasi, semua orang jika mengatakan kritik hadis maka yang paling sempurna adalah hasil karya al-Bukhari dan Muslim. Padahal asumsi penulis, setiap kelompok yang lahir pada awal Islam mempunyai pendekatan yang berbeda terhadap konsep-kenabian, *sunnah* dan hadisnya. Penulis membahas Hanafiyyah karena karena disebut-sebut merupakan kelompok, yang mewakili *ahl al-ra'yi*, yang berbeda dari *ahl al-ḥadīs*, yang teorinya banyak dibahas dibangku kuliah akhir-akhir ini.

Melihat masalah di atas, penulis mengajukan tiga rumusan pertanyaan: *pertama*, Bagaimana pandangan Mazhab Hanafi terhadap hadis secara umum? *Kedua*, Bagaimana teori otentisitas hadis dalam tradisi Hanafiyyah? *Ketiga*, bagaimana implikasinya dalam kajian hadis? ketiga pertanyaan diatas didekati dengan dua kerangka teori; *pertama*, teori kritik hadis yang mempertimbangkan dua unsur hadis, yaitu kritik *matan* dan kritik sanad, ini berfungsi untuk menilai bagaimana ulama Hanafiyyah memperhatikan dua unsur hadis tersebut. *Kedua*, teori distingsi sunnah dan hadis, ini penulis pergunakan untuk melihat sejauh mana tingkat formalitas dua unsur hadis, dalam tradisi Hanafiyyah

Menggunakan kedua kerangka teori di atas penulis menemukan bahwa *pertama*, kritik hadis Hanafiyyah meliputi dua unsur yaitu sanad dan *matan*. kritik sanad meliputi: *muttaṣil* sanad, perawi harus berakal, *ḍābit, 'adil*, dan beragama Islam. Keunikan ulama Hanafiyyah yang paling mencolok adalah perhatian terhadap akal yang begitu dalam sehingga ini meniscayakan kritik pada makna *matan*. Sedangkan kritik *matan*-nya adalah: tidak bertentangan dengan al-Qur'an, tidak Bertentangan dengan Hadis *mutawātir* dan Hadis *masyhūr*, Hadis *ahad* tidak yang "*ta'ummu biha al-balwa*", Hadis yang ditinggalkan Sahabat dalam perdebatan mereka. *Kedua*, *matan* dalam tradisi ulama Hanafiyyah tidak mewajibkan teks yang formal, ulama Hanafiyyah menganggap *rukhsah* pada periwayatan *bi al-ma'na*, pada hadis-hadis tertentu. Akibat pandangan Hanafiyyah tentang *matan* seperti ini, ulama Hanafiyyah tidak mempertimbangkan *illat* dan *syaz* dalam kritik *matan*-nya. *Ketiga*, sanad juga tidak formal, buktinya mereka mentolelir keadaan *mursal* dalam sanad.

Implikasinya adalah *Pertama*, bahwa penyelidikan terhadap otentisitas hadis itu tidak bisa dipisahkan dari kerangka besar usul fikih, penyelidikan terhadap teks hadis merupakan bagian organis kerangka usul fikih yang tidak bisa dipisahkan satu-satu. *Kedua*, bahwa perawi tidak hanya cuma mentransfer teks, tapi juga mentransfer teks tersebut kedalam makna aplikatif yang baru, sehingga makna teks hadis ini selalu berkaitan dengan kasus-kasus kontemporer. *Ketiga*, bahwa periwayatan hadis tersebut adalah juga teks yang "hadir" di setiap zaman periwayatannya. *Keempat*: teks hadis didekati sebagai teks yang "hidup"

Kata kunci: Otentisitas Hadis Hanafiyyah, kritik hadis.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillahi rabbi al-'alamin, puji syukur kami panjatkan kepada Allah SWT atas segala kasih sayang dan segala-segala dari-Nya, shalawat serta salam kami haturkan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah menginpirasi banyak orang, sehingga sejarah dan khazanah Islam menjadi begitu kaya untuk dikaji dan terus terbaharui.

Penulis menyadari dan mengakui bahwa penyelesain penulisan tesis berjudul " *Otentisitas Hadis dalam Tradisi Fikih Hanafiyyah*" ini tidak selesai dengan baik tanpa bantuan beberapa pihak yang berpartisipasi di dalam prosesnya, untuk itu penulis ingin berterima kasih kepada untuk pertama kali kepada orang tua-orang tua penulis, kemudian Prof. Dr. H. Musa Asy'arie selaku rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A. selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Dr. Alim Roswantoro, M.Ag. sebagai Ketua Program Agama dan Fisafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, dan Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. sebagai Sekretaris Program Agama dan Fisafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Tidak lupa, penulis haturkan terima kasih kepada Prof. Dr. Suryadi, M.Ag yang telah bersedia menjadi pembimbing dan memberikan koreksi dan masukan sehingga tesis ini selesai ditulis, terimakasih juga kami haturkan kepada segenap dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta atas kesempatan belajar kepada dan bersama mereka. Terima kasih juga kepada teman-teman SQH 09 yang telah

bekerja sama dalam diskusi, spirit dan semangat, Lien, Ari, Haidi, Mustafa, gus Sawaun, Yusran Uchang, Mbak Rabith dan yang lainnya, terima kasihku juga pada Rikza yang memberikan usulan-usulan smsnya.

Pada akhirnya penulis dengan sangat sadar mengakui bahwa yang paling tahu makna karya-karya utama yang penulis jadikan kajian hanyalah pengarang karya dan Tuhannya, penulis hanyalah membaca dan mendapati makna itu dalam perspektif penulis sendiri yang sangat terbatas ruang sejarah, dengan segala kerendahan hati. Semoga karya ini bermanfaat bagi penulis dan pecinta khazanah Islam yang arif.

Yogyakarta, 20 juli 2011

M. Shofiyyuddin, S.Th.I
09.213.638

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak Dilambangkan	Tidak Dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	ṡ	Es (dengan Titik di Atas)
ج	Jim	J	je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (Dengan Titik di Bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	Zet (dengan Titik di Atas)
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan Titik di Bawah)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan Titik di Bawah)
ط	Ta	Ṭ	Te (dengan Titik di Bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan Titik di Bawah)
ع	'Ain	'	Koma Terbalik
غ	Gain	G	Ge

ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	'El
م	Mim	M	'Em
ن	Nun	N	'En
و	Waw	W	W
ه	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Konsonan rangkap karena *syiddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	*Muta'addidah*
عدّة	Ditulis	'Iddah

C. *Ta' marbutah* di akhir kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	*Ḥikmah*
علة	ditulis	*'Illah*
كرامة الأولياء	ditulis	*Karāmah al-Auliyā'*
زكاة الفطر	ditulis	*Zakāh al-Fiṭri*

D. Vokal pendek

ـَ	*Fathah*	Ditulis	*A*
فعل		Ditulis	*Fa'ala*
ـِ	*Kasrah*	Ditulis	*I*

ذكر		Ditulis	*Żukira*
ـُـ	*Dammah*	Ditulis	*U*
يذهب		Ditulis	*Yażhabu*

E. Vokal panjang

Fathah + alif	Ditulis	*A*
جاهلية	Ditulis	*Jāhiliyyah*
Fathah + ya' mati	Ditulis	*ā*
تنسى	Ditulis	*Tansā*
Kasrah + ya' mati	Ditulis	*ī*
كريم	Ditulis	*Karīm*
Dammah + wawu mati	Ditulis	*ū*
فروض	Ditulis	*Furūd*

F. Vokal rangkap

Fathah + ya' mati	Ditulis	*Ai*
بينكم	Ditulis	*Bainakum*
Fathah + wawu mati	Ditulis	*Au*
قول	Ditulis	*Qaul*

G. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

اانتم	Ditulis	*A'antum*
اعدّت	Ditulis	*U'iddat*
لئن شكرتم	Ditulis	*La'in syakartum*

H. Kata sandang alif + lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	Ditulis	*Al-Qur'ān*
القياس	Ditulis	*Al-Qiyās*
السماء	Ditulis	*Al-Samā'*
الشمس	Ditulis	*Al-Syam*

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذوى الفروض	Ditulis	*Żawi āl-furūd*
اهل السنة	Ditulis	*Ahl al-sunnah*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i

PERNYATAAN KEASLIAN ii

NOTA DINAS PEMBIMBING iii

PENGESAHAN DIREKTUR iv

PERSETUJUAN TIM PENGUJI v

MOTTO vi

PERSEMBAHAN vii

ABSTRAK viii

KATA PENGANTAR ix

PEDOMAN TRANSLITERARI ARAB-LATIN xi

DAFTAR ISI xv

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Rumusan Masalah 5

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 5

D. Telaah Pustaka 6

E. Kerangka Teori 8

F. Metodologi Penelitian 12

G. Sistematika Pembahasan 14

BAB II TEORI-TEORI PERKEMBANGAN SUNNAH DAN HADIS 16

A. Unsur-unsur Sunnah dan Evolusi Sunnah 16

1. Unsur-unsur pengertian Sunnah 16

2. Evolusi Sunnah 21

B. Sejarah Perkembangan Teori Otentisitas Hadis 28

1. Periode Pra al-Syafi'i 28

2. Periode al-Syafi'i 33

BAB III MAZHAB HANAFI DAN "POSISI" HADIS 41

A. Sejarah Pembentukan, Perkembangan dan Penyebaran, serta Posisi Sosial-Politik dan Keilmuan Mazhab Hanafi di Masa Awal Islam 41

1. Asal Usul Terbentuknya Mazhab Hanafi 44

2. Perkembangan dan Penyebaran Mazhab Hanafi 52

3. Posisi Mazhab Hanafi diantara Mazhab yang lain 61

B. Sumber-Sumber Ijtihad Mazhab Hanafi 63

C. Epistemologi Hadis Hanafiyyah 67

1. Sumber Informasi Masa Lalu; Antara Hadis dan Sejarah 67

2. Mutawatir, Masyhur dan *Ahad*; Validitas Kebenaran Bertingkat 71

D. Nabi dan *Sunnah*-nya dalam Tradisi Hanafiyyah 87

E. Konsep Teks Hadis Hanafiyyah 92

BAB IV TEORI OTENTISITAS HADIS HANAFIYYAH DAN IMPLIKASINYA 97

A. Kritik *Sanad* 97

1. Formalitas Bentuk Sanad 97

a. Bentuk-Bentuk Sanad yang Bersambung 98

b. Bentuk-Bentuk Sanad yang "Terputus" 100

2. Syarat-Syarat kualifikasi Perawi 108

a. Berakal 108

b. *Al-Ḍabit* 113

c. *Al-'Adalah* 118

d. Beragama Islam 119

3. Rawi-Rawi yang Otoritatif 121

B. Kritik *Matan* 127

1. Bertentangan dengan al-Qur'an 128

2. Bertentangan dengan Hadis *Mutawātir* dan Hadis *Masyhūr* 132

3. Hadis *Ahad* yang "*Ta'ummu biha al-Balwa*" 133

4. Hadis yang Ditinggalkan Sahabat dalam Perdebatan Mereka 137

C. Implikasi dalam Kajian Hadis 139

1. Otentisitas Hadis 139

2. Pendekatan Teks Hadis 142

BAB V PENUTUP 144

A. Kesimpulan 144

B. Saran 147

DAFTAR PUSTAKA 148

BIODATA PENULIS 155

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Otentisitas hadis adalah sebuah term penting untuk aktifitas *istimbāṭ* hukum dalam tradisi Islam, hadis harus dinyatakan sebagai hadis yang otentik, sebagai syarat untuk kemudian dapat digunakan sebagai *ḥujjah* dan *ibrah*. Selama ini penulis mendapatkan pengetahuan, tentang otentisitas ini sangat seporadis dan kurang diketahui akar-akar tradisi pemikiran yang berada di belakangnya, akibatnya perdebatan mengenai otentisitas hadis kurang bisa dipetakan dengan baik. Atas dasar inilah pengangkatan tema otentisitas dengan tetap, juga, mempertimbangkan tradisi pemikiran yang menjadi "*world view*" dari kritikus hadis adalah sangat penting supaya bisa memetakan dan mampu melihat apakah kritik hadis dilakukan dengan objektif sesuai dengan kriteria-kriteria yang menjadi ukuran objektif ataukah hanya-lah kritis ideologis dan fanatik terhadap mazhab maupun untuk membela kebenaran pribadi lainnya.

Sampai saat ini perkembangan ilmu Hadis, terutama berkaitan dengan otentisitas hadis dirasa berhenti. Artinya bahwa perkara otentisitas hadis dianggap tidak ada yang bisa diteliti lagi, jika sudah diteliti keotentisitasannya oleh al-Bukhāri[1] dan Muslim maka permasalahan telah selesai. Usaha-usaha untuk

---

[1] Al-Bukhāri saja yang dianggap mempunyai syarat yang paling *ultimate* dalam menentukan kesahihan hadis, kembali diuji. Hasil dari penelitian Muhibbin menunjukkan *Pertama:* bahwa persyaratan kesahihan hadis yang pernah dilakukan oleh Bukhāri tidak pernah disebutkan sendiri kriteria-kriteria kesahihannya, kecuali hanya *liqā`* (pertemuan antara guru dan murid dalam meriwayatkan hadis) saja. *Kedua*: kriteria-kriteria kesahihan hadis yang dialamatkan kepada Bukhāri sebenarnya merupakan hasil penelitian orang yang setelah diteliti kesemuanya memberikan keterangan yang berbeda-beda, tergantung sampel hadis yang diambilnya. Muhibbin meneliti hasil penelitian dari al-Ḥākim Abī Abd Allāh al-Naysyābūri (W. 405 H), Abī al-Fadl

"menggoyangnya" seperti Ahmad Amīn dengan *Fajrul Islām*-nya telah dicap sebagai *mungkir al-hadīs*[2]. Menjadi pelajaran terpenting dalam hal ini adalah metode yang dilakukan al-Bukhāri dan Muslim dalam melakukan pemilahan antara Hadis Shahih dan hadis yang ditolak (*mardūd*), tidaklah segala-galanya[3], walaupun diakui oleh mayoritas ulama keduanya melakukan yang terbaik. Artinya ada kelompok lain dari zaman awal, yang melakukan sesuatu berkaitan dengan keotentikan hadis, dengan cara yang berbeda dari yang dilakukan "*muhaddisīn*".

Quraish Shihab mengungkapkan[4]:

> Aisha menolak riwayat Abu Hurairah terkait mayat yang disiksa karena tangis keluarganya... pendapat di atas tidak sepenuhnya diterapkan oleh ulama secara utuh, hanya Abū Hanīfah dan mazhabnya, mereka secara tegas menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an. Bahkan mengecualikan kandungan sebagian ayat pun tidak dapat dilakukan hadis.

Muḥammad bin Ṭāhir al-Maqdisi, Abi Bakar Muḥammad al-Ḥāzimi dan Ibnu Ḥajar al-'Asqalāni. Menurut Muhibbin sebenarnya masih ada kemungkinan kriteria, berdasarkan penelitian terhadap beberapa pendapat ulama dan juga kritik yang ditujukan kepada hadis-hadis *al-Jamī' al-Ṣaḥiḥ*, kemungkinan kriteria al-Bukhāri sebagai berikut; *pertama*, pada prinsipnya sanad hadis harus bersambung (menurut pengamatan al-Bukhāri, meskipun dapat saja dipandang tidak oleh orang lain). *Kedua*, hadis *Mu'allaq* dan *Mursal*, meskipun tidak disebutkan sanadnya, ada yang dipandang sebagai hadis sahih. *Ketiga*, perawi harus *siqah* (menurut pandangan al-Bukhāri, meskipun dapat saja menurut ulama lain berbeda). *Keempat*, tidak terdapat *syaz* dan *illat* yang mencacatkan lihat Muhibbin, "Telaah Ulang Atas Kriteria Kesahihan Hadis-Hadis *al Jamī' al Ṣaḥīḥ*", Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003, hlm 116-124

[2] Suryadi, "Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer* Ed. Hamim Ilyas *et.al* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 138

[3] Menurut Muhibbin, cukup banyak orang yang mengkritik kitab jami' *al-Jamī' al-Ṣaḥīh* karya al-Bukhāri, salah satunya yang dilakukan al-Dāruquṭni, beliau mengkritik 110 hadis dalam kitab *al-Jamī' al-Ṣaḥīh.* Dalam disertasi Muhibbin digambarkan beberapa kritikan Dāruquṭni "dibela" oleh Ibnu Ḥajar al-'Asqalāni, tetapi kritikan tersebut juga ada yang disetujuinya dan ada yang dibiarkan oleh Ibnu Ḥajar. Ini paling tidak menggambarkan bagaimanapun al-Bukhāri tetap manusia dan beliau melakukan kritik hadis shahih sesuai informasi yang didapatnya, terlepas dari kesalahannya. Untuk lebih rinci lihat Muhibbin, "Telaah Ulang, hlm. 125-168

[4] Muhammad Quraish Shihab, "Kata Pengantar", dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw, Antara Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual* Terj: Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 11

Kutipan dari Quraish Shihab di atas menggambarkan bagaimana Abū Hanīfah dan pengikutnya mempunyai cara yang khas untuk menerima hadis. Pembahasan ini menarik karena berkaitan dengan mazhab tertentu, yang lahir dari daerah tertentu. Mazhab Hanafi selalu dikaitkan dengan pendekatan rasionalnya terhadap teks[5], tentu saja mode pendekatan terhadap teks yang unik diakibatkan oleh *world view* seseorang, ataupun kelompok, yang dibentuk oleh interaksi dengan sosio-kultural, keilmuan, dan lain lain, yang tergabung dalam "pengalaman hidup", ibarat ikan tidak akan pernah keluar dari dalam air, sehingga yang bisa dilakukan selalu berkaitan hanya air dan sekitarnya. Penelitian teori kurang bisa dipahami dan akan mempunyai peluang *misunderstanding* yang lebih besar ketika teori-teori tersebut tidak dilekatkan secara personal atau komunal pada *person* atau kelompok tertentu yang "mempunyai" teori tersebut, karena akan bisa lebih mudah mengenali asal-usul sosialnya[6]. Begitu juga dengan teori-teori otentisitas hadis ini, jika tidak disandarkan kepada pencetus teori-teori tersebut akan mengakitbatkan *misunderstanding* kepada teori otentisitas hadis yang sedang dibicarakan.

Abū Hanīfah (61/80/90-150 H) adalah termasuk Imam mazhab yang hidupnya lebih awal dari mazhab yang lain, Abū Hanīfah dan pengikutnya mempunyai cara-cara yang menarik untuk menentukan suatu hadis itu otentik atau

---

[5] Muh. Zuhri, *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta; Raja Grafindo Persada, 1997) hlm. 70

[6] Karl Mannheim, *Ideology dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran Politik*, (Yogykakarta, Kanisius, 2002), hlm. 2

tidak. Salah satu kasusnya ada sebuah cerita yang diceritakan Sufyān bin Uyaynah:

> Pada suatu hari Abū Hanīfah bertemu dengan al-Auzā'i di Dār Khayatin dalam kota Makkah, kemudian al-Auzā'i berkata kepada Abū Hanīfah: "kenapa kamu tidak mengangkat tangan ketika ruku' dan ketika bangun dari ruku'?" jawab Abū Hanīfah "bahwasannya beliau mengangkat tangan ketika memulai shalat, ruku' dan bangun dari ruku', ini tidak sah dari Rasul SAW.". Kemudian Auzā'i kaget " bagaimana! Benar-benar telah diceritakan sebuah hadis kepada ku dari al-Zuhri, dari Salim, dari bapaknya, dari Rasulullah bahwasannya Rasulullah mengangkat tangan ketika memulai salat, ruku' dan bangun dari ruku. Kemudian Abū Hanīfah menjawab: "Hammād menceritakan kepadaku, dari Ibrahīm, Alqamah dan al-Aswad, dari Ibnu Mas'ūd bahwasannya Rasulullah tidak mengangkat tangan kecuali hanya ketika memulai salat, dan beliau tidak membiasakan yang tadi itu". Kemudian al-Auzā'i masih berat dan menjawab " aku telah menceritakan kepada-mu, dari al-Zuhri, dari Salim, dari bapaknya, sedangkan anda mengatakan dari Hammād, dari Ibrahīm" kemudian Abū Hanīfah menjelaskan "Hammād itu lebih *faqih* (*afqah min*) dari al-Zuhri, Ibrahīm lebih faqih dari Salim, dan Alqamah tidak beda dengan Ibnu 'Umar. walaupun Ibnu Umar sahabat, al-Aswad juga mempunyai banyak kelebihan" dalam riwayat lain kalau saja tidak ada keutamaan sahabat maka aku katakan Alqamah lebih faqih dari Ibnu Umar, dan terakhir Abdullah bin Mas'ūd tidak ada seorang pun yang disebutkan dapat melebihinya[7]

Riwayat di atas sangat menarik untuk diperhatikan, bagaimana keunikan metode Abū Hanīfah dalam mencari hadis yang otentik. Terlihat dengan jelas bagaimana Abū Hanīfah sangat memperhatikan mata rantai sanad dengan teliti, berbeda dengan kebanyakan ulama, yang biasanya *faqih* tidak menjadi perhatian kritikus, karena biasanya hanya cukup dengan *siqah*[8], Abū Hanīfah

---

[7] Muhammad Abū Zahrah, *Abū Hanīfah Hayātuhū Wa 'Asāruhū Arā'uhū Wa Fiqhuhū*, (Kairo: Dār al-Fikr 'Arabi, 1947) hlm. 314.

[8] Afī al-Harāwi walaupun mengutip masalah "pertentangan" antara al-Auza'i dengan Abū Hanīfah ini, tapi beliau tidak mengomentari apapun, hanya pendapat yang "aman" menurutnya adalah pendapat al Auza'i yang lebih memilih ketinggian *isnad* (*'uluw al- isnad*) daripada pendapat Abū Hanīfah yaitu "*fiqh al- ruwwah*" lihat Afī bin Sulṭān Muhammad al-Harāwi, '*Alā al-Qāri 'Alā Syarh Nukhbah al-Fikr Fi Mustalahāt Ahl al-Asār Fi Uṣūl al-Hadīs*, Kesultanan Turki Usmani, 1327 H. hlm. 59. Begitu juga dengan sikap "dingin" yang ditunjukkan al-Suyūṭi, beliau hanya mengutip pendapat Abū Hanīfah tentang kekuatan "ahli fikih" pada sebuah

memperhatikan kedalaman pengetahuan seseorang terhadap problem yang sedang dihadapi (baca: *faqih*). Ini hanya salah satu contoh kasus saja, maka hemat penulis, masalah ini sangat menarik untuk dielaborasi lebih dalam lagi, apalagi mazhab Hanafi ini akan mewarnai khazanah Islam kita dalam tradisi hadis, karena selama ini, kelompok Hanafiyyah yang sering dikaitkan dengan *ahl al-Ra`y* sering dipertentangkan dengan *ahl al-Hadīs* yaitu ulama Irak dengan Madinah pada abad awal Islam, padahal banyak yang meriwayatkan bahwa Abū Hanīfah adalah ahli hadis pada zamannnya[9].

B. Rumusan masalah

1. Bagaimana pandangan mazhab Hanafi terhadap hadis secara umum?
2. Bagaimana teori otentisitas hadis dalam tradisi fikih Hanafiyyah?
3. Bagaimana implikasi kajian otentisitas hadis tradisi fikih Hanafiyyah?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini sebenarnya ingin membahas tentang bagaimana ulama-ulama mazhab Hanafi memisahkan hadis yang diterima dan yang tidak diterima, dengan demikian tujuan penelitiannya adalah:

1. Mendiskripsikan pemikiran hadis yang berkembang dalam tradisi Hanafiyyah

---

periwayatan tersebut, tanpa mengomentari sedikipun. Lihat Jalāluddīn Abdurrahmān bin Abu Bakar al-Suyūti, *Tadrīb al-Rāwi Fi Syarh Taqrīb al-Nawāwi*, (Madīnah, al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972), hlm. 69

[9] Hal ini diungkapkan oleh Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi lihat Muhammad Abdu al-Rasyīd al-Nu'māni, *Makānatuhu al-Imām Abī Hanīfah fī al-Hadīs*, (Beirut: Maktab al-Matbuāt al-Islāmiyyah, 1416 H.) hlm. 57, bandingkan juga dengan hasil kerja Nurit Tsafrir yang menggambarkan bagaimana hadis-hadis yang diriwayatkan dari Abū Ḥanīfah dan Zufar, murid Abū Hanīfah, yang menyebarkan hadis di daerah Isfahan. Untuk lebih rinci lihat Nurit Tsafrir, "the beginning of Hanafi School in Isfahan" dalam Islamic Law and Society, Leiden, Brill, 1998, Vol. 5, hlm. 5, 7-9

2. Mendiskripsikan otentisitas hadis dalam tradisi Hanafiyyah

Manfaat penelitiannya adalah:

1. Menambah khazanah pemikiran hadis dalam tradisi Sunni
2. Menambah wacana pemikiran hadis dengan menggunakan rasio. Karena ini mempunyai akar panjang dari dalam tradisi pemikiran Islam

D. Telaah Pustaka

Sebuah artikel yang ditulis oleh Syamsul Anwar, yaitu berjudul *Manhāj Tausīq Mutūn al-Hadīs 'inda Ushuli al-Ahnaf,* seperti terlihat dalam judulnya artikel ini membahas secara mendalam kritik *matan* pada hadis dalam tradisi Hanafiyyah, didalamnya terdapat beberapa kriteria bagaimana mazhab Hanafi menyeleksi hadis dari sisi *matan*. Walaupun diakuinya sendiri ada kritik sanad-nya juga, artinya tidak hanya *matan* saja yang menjadi pertimbangan.

Kemudian Muhammad Zāhid al-Kausari menulis sebuah pengantar pada kitab *Naṣbu al-Rāyah* karya al-Zaila'i, yang lantas malah diterbitkan secara terpisah dengan judul *Fiqhu Ahl Al-Irāq Wa Hadisuhum* didalamnya membahas satu bab yang berjudul *Syurutu Qabul al-Akhbār.* Di dalam bab ini Zāhid al-Kausari membahas beberapa keunikan teori otentisitas hadis dalam tradisi Hanafiyyah, tetapi disini tidak dibahas secara sistematis dan tidak pula lengkap. Malah kemudian diringkas menjadi poin-poin oleh *Muhaqqiq*-nya yaitu Abdul Fattah Abu Ghaddah dan Muhammad Salim Abu Aṣi[10].

---

[10] Hal ini bisa dua *Muhaqqiq* memang penulis menemukan dua versi bukunya yaitu: Muhammad Zāhid al-Kausari, *al Fiqh wa Ushul Fiqh min A'māli al-Imām Muhammad* Zāhid *al-Kautsari Tahtawi ala* ***Fiqh Ahlu al-Irāq wa Ḥadīsuhum****, wa yalihi, Ihqāq al-Haqq Bi Ibthāli al-Bāthil Fi Mughīs al-Khalq Wa Yalihi Aqwam al-Masālik, Wa Yalihi, al- Asyfāq Ala Ahkām al-Thalāq, Wa Yaliha, al-Ghazzah al-Munīf Fi Tahqīq Fi Ba'di Masā'il al-Imām Abi Hanifah, Wa Yalihi, al-Intiṣār Wa al-Tarjīh Li al-Madzāb al Ṣahīh, Wa Yalihi, al-Nubadzu Fi Uṣūl al-Fiqh al-*

Ada sebuah buku yang membahas Abū Ḥanīfah dikaitkan dengan hadis, judulnya *Makānatuhu Imām Abi Hanīfah fi al-Hadīs.* Buku ini membahas posisi Abu Hanīfah dalam kajian hadis, rupanya penulisan buku ini mempunyai kegelisahan "kecacatan" Abu Hanīfah dan juga usaha yang telah dilakukan Abu Hanīfah dalam perkembangan hadis, sehingga sebagian besar buku ini isinya tentang riwayat-riwayat Abū Hanīfah. baik pujian maupun pembelaannya dari *jarh* yang dialamatkan kepada Abū Hanīfah. Intinya buku ini ingin menguatkan posisi Abū Ḥanīfah dalam kajian Hadis. Tidak sedikitpun menyinggung tentang masalah otentisitas hadis.

Buku yang membahas tentang Hanafiyyah dan diasosiasikan dengan hadis sangatlah jarang, sehingga ini cukup bisa menjadi alasan bagi penulis untuk menulis "titik kosong" itu, Apalagi berkaitan dengan otentisitas hadis dalam tradisi Hanafiyyah.

E. Kerangka Teori

Kerangka teori yaitu menjadikan teori sebagai sebuah sudut titik olah analisis pada sebuah aktifitas kerja. Setiap manusia pasti menganalisis sesuatu secara alamiah, baik ketika menulis sebuah karya maupun tidak. Secara alamiah itu terjadi dengan hitungan kerangka teori yang tanpa batas, tergantung sejarah dan pengalaman hidupnya, bahkan kerangka teori itu lebih sering tidak terjelaskan. Tetapi dalam sebuah karya tulis harus dijelaskan sejelas mungkin dan,

---

Dzahiri (muhaqqiq: Abdul Fattah Abū Ghaddah), Beirut, Dār al-Kutub Ilmiah, 2004. Nama buku ini memang panjang karena merupakan kumpulan tulisan dan hasil *tahqiq* al-Kausari yang diedit oleh Abdul Fattah Abū Ghaddah. Versi yang lain adalah *Fiqh Ahlu al-Irāq wa Hadisuhum* Muhaqqiq:Muhammad Salim Abu Aṣi , (Kairo, Dār al Naṣair, 2009)

pula, harus dibatasi pada beberapa masalah yang hendak diselesaikan problematikanya.

1. Konsep Antara Hadis dan Sunnah

Di kalangan ulama-ulama Islam, paling tidak generasi sesudah al-Syafi'i (W. 204/820), sunnah identik dengan hadis. Secara harfiyah Sunnah berarti jalan, perilaku, praktek, cara bertindak dan perihidup. Akan tetapi bukan hanya perilaku atau praktek *an sich*, melainkan di dalamnya terkandung juga unsur pengulangan dan tidak boleh disimpangi, karena itu merupkan sesuatu yang normatif, yaitu adat istiadat yang diwarisi dari nenek moyang yang harus diteladani. Namun demikian sunnah tidak harus merujuk pada sesuatu di masa lampau yang merupakan teladan bagi masa kini, tetapi juga mencakup sesuatu yang baru dan diperkenalkan untuk diikuti, dalam hal ini kita menemukan sebuah hadis[11]:

من سن في الاسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من أجورهم ومن سن فى الاسلام سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شئ (رواه مسلم)[12]

> "barang siapa mensunnahkan, didalam Islam, sunnah yang baik, maka baginya pahala dan juga mendapat pahala orang yang mengikuti Sunnahnya dengan tanpa mengurangi pahala mereka. Begitu pula orang yang mensunnahkan, didalam Islam, sunnah yang buruk, maka baginya dosa, dan dosa orang yang mengikutinya, dengan tidak mengurangi dosa mereka sedikitpun".

Menurut Ibnu Duraid, kata kerja *sanna* mempunyai asal usul makna sama dengan *ṣawwara* membentuk sesuatu yang baru untuk dijadikan teladan[13].

---

[11] Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer* Ed. Hamim Ilyas *et.al.* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 154

[12] Abū Na`im bin Abdullah al-Asbahani, *Al-Musnad al-Mustakhraj `Ala Shahih Imam Muslim*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996) juz 4, hlm. 93

Berangkat dari arti leksikal sunnah yang merujuk pada ketentuan normatif seperti yang dapat dilihat terdahulu, maka Sunnah Nabi, bila dihubungkan dengan definisi standar, dapat diartikan dengan segala ketentuan yang terbit dari Nabi SAW. yang merupakan ketentuan-ketentuan agama yang bersifat normatif bagi umatnya. Dengan kata lain Sunnah Nabi SAW. adalah segala sesuatu yang terbit darinya yang berkaitan dengan agama.

Dengan pengertian seperti ini Sunnah menjadi berbeda dengan hadis, menurut makna leksikalnya, hadis berarti berita atau laporan, yaitu laporan seputar Nabi SAW. Laporan seputar Nabi bisa terbatas menyangkut segala sesuatu yang terkait dengan agama saja, atau bisa juga memasukkan hal yang lebih luas. Para ahli hadis mengartikan hadis sebagai laporan tentang Nabi dalam pengertian yang memasukkan segala hal dalam kehidupan Nabi. Semantara ahli fikih dan usul membatasi hadis sebagai laporan mengenai Nabi SAW. sepanjang menyangkut ajaran agama.

Dari uraian di atas dapat dilihat perbedaan sunnah dengan hadis. sunnah merupakan isi dari hadis, sementara hadis merupakan rumusan yang merekam, berisi dan melaporkan Sunnah. Melalui hadislah sebagai rekaman dan laporan mengenai laporan segala sesuatu yang terbit dari Nabi itu sendiri. Pengertian bahwa Sunnah adalah isi dari hadis, sebaliknya, hadis merupakan rumusan, rekaman dan laporan tentang sunnah. Sunnah Juga dapat terlihat dalam perkataan ulama, misalnya mereka mengatakan "hadis ini berisi lima sunnah". Namun jelas bahwa sunnah tidak dapat dipisahkan dari hadis, karena hadis

---

[13] Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis... hlm. 155

merupakan rekaman tentangnya dan melalui hadis itulah kita mengetahui sunnah[14]. Menurut Hallaq, hadis merepresentasikan laporan atau transmisi-transmisi verbal yang membawa isi sunnah, mereduksi sunnah kedalam hadis menjadi tidak terhindarkan, sebab ini merupakan satu-satunya cara dimana sunnah didefinisikan, ditransmisikan dan diteliti[15].

2. Keotentikan Hadis

Kata otentik tidak diketahui bahasa apa yang memakainya pertama kali, tapi ditulis dalam kamus Merriam Webster pertama kali digunakan pada abad empat belas. Yaitu digunakan dalam beberapa bahasa; Middle English: autentik, yunani: Authentikos[16]. Mempunyai dua arti penting, *pertama*: *real or genuine : not copied or false. Kedua*: *true and accurate*[17]. Sehingga jika dikaitkan dengan hadis, maka berarti hadis yang asli, benar atau akurat.

Struktur hadis terdiri dari dua unsur, yaitu sanad dan *matan*. Sehingga untuk mengujinya diperlukan dua kategori "alat uji", yaitu "alat uji" sanad/*al-naqd al-khāriji*/kritik sanad/*naqd sanād* dan "alat uji" *matan*/*naqd al-matan*/kritik *matan*/*naqd al-dakhili*[18]. Sehingga setelah melewati pengujian ini, diharapkan sanad yang diteliti bisa dianggap sahih dan begitu juga *matan*-nya. Penulis dalam penelitiannya nanti akan menggunakan kedua macam kritik ini

---

[14] Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis... hlm. 157

[15] Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* terj: Kunjtorodiningrat E. dkk, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 20

[16] http://www.merriam-webster.com/dictionary/authentic diakses pada 24 April 2011

[17] *Ibid.*, diakses pada 24 April 2011

[18] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*, (Yogyakarta: Teras, 2008) hlm. 14

sebagai tolok ukur untuk menimbang apa yang diperhatikan oleh ulama Hanafiyyah tentang sanad dan *matan*.

Secara umum, pendapat ulama hadis bisa disederhanakan kedalam lima rumusan, jika dikaitkan dengan otentisitas hadis secara sanad dan *matan* (1) sanad haruslah bersambung, (2) para periwayat yang menyampaikan hadis harus positif diidentifikasi sebagai rawi yang *ḍabit* dan juga (3) *'ādil*, (4) terhindar dari *'illah,* dan (5) *syaẓ*. Dari lima kriteria di atas tiga kriteria pertama merujuk khusus kepada kritik sanad, sedangkan pada poin empat dan lima juga terkait dengan (susunan kalimat) *matan*[19]. Beginilah hal yang sering dibicarakan oleh ulama hadis, mereka dituduh tidak mempunyai sebuah perangkat yang khusus untuk meniliti *matan* secara memadai atau bisa juga diterjemahkan kecenderungan ulama ahli hadis lebih tertitik pada sanad, sehingga penelitian pada sisi *matan*[20] kurang dicermati seperti yang dilakukan terhadap *matan*[21].

---

[19] *Ibid.,* hlm.14-15,

[20] Yang penulis maksud matan disini adalah matan yang berkorelasi langsung dengan makna, artinya tidak ada seperangkat alat uji yang dimiliki oleh ulama ahli hadis untuk mengkoreksi makna yang diakibatkan adanya matan tersebebut. Ini berbeda dengan kajian matan yang bersifat redaksional saja, seperti yang terlihat dalam dua teori yang terakhir dari ahli hadis, yaitu *illa* dan *syaz*, untuk lebih detail pembacaan kritik matan yang bersifat redaksional ini silakan periksa dalam M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadis, Ijtihad Al Hakim Dalam Menentukan Status Hadis*, (Jakarta, Paramadina, 2000), hlm. 148-166

[21] Tuduhan ini ditudingkan oleh T. Gairdner, bahwa ulama hadis tidak mempunyai kritik intern, ketika kritik sanad (*matan*) telah dilakukan, sehingga ketika terjadi pertentangan-pertentangan hadis yang telah diterima, tidak ada sebuah perangkat yang mengatur untuk mengeliminir pertentangan tersebut, hal senada juga disebutkan N. J. Coulson. Kegelisahan inilah yang menjadi latar belakang Syamsul Anwar menulis sebuah artikel, untuk lebih lengkap lihat Syamsul Anwar, *Manhaj al-Tausīq Mutūn al-Hadīs Inda Usūliyyi al-Ahnāf,* al-Jami'ah, No:65/VI/2000 hlm. 135

Berbeda dengan ahli hadis, menurut Samsul Anwar Abu Hanīfah dan pengikutnya, yang perkembangannya lebih muda dari pada ahli hadis, telah memiliki perangkat untuk menganalisis *matan* secara sistematis. Menurutnya ada lima kriteria untuk menilai *matan* hadis ṣahih atau tidak. (1) tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (2) tidak bertentangan dengan Sunnah yang *masyhūr*, (3) tidak menyendiri bila berkaitan dengan kasus yang sering terjadi, (4) ketika para sahabat berdebat, hadis tersebut tidak ditinggalkan sebagai alat untuk berargumen (5) tidak bertentangan dengan *qiyās* dan aturan pokok (*uṣul*) yang telah ditiliti dan disepakati[22]. Selain Hanafiyyah, kritik *matan* belum dilakukan secara komunal tapi masih dilakukan secara personal saja[23].

F. Metodologi Penelitian

Penelitian yang dilakukan adalah kepustakaan (*library research*) murni. Penelitian ini dilakukan peneliti dengan mengumpulkan data tulisan, kemudian dianalisa menggunakan kerangka teori yang sudah disebutkan di atas.

Penelitian ini didasarkan pada sumber primer dan sumber sekunder. Menurut pengalaman penulis, penulis belum menemukan sumber atau buku dari kalangan Hanafiyyah yang menulis sebuah buku secara komprehensif yang berisi ilmu-ilmu hadis, yang memberikan gambaran tentang kajian ilmu hadis dalam tradisi Hanafiyyah, sehingga penulis menjadikan kitab-kitab usul fikih sebagai kitab induk atau sumber primer dalam tulisan ini, seperti, *Uṣūl al-Syāsyi* karya Niẓām al-dīn Abi Ali Ahmad bin Muhammad bin Ishāq al-Syāsyi (W. 344 H.),

---

[22]*Ibid.*, hlm. 132-166

[23] Lihat contoh-contoh hasil kerja para ulama non-Hanafiyyah dalam teoritisasi matan hadis dalam Suryadi, *Metode Kontemporer*... hlm. 15-18

al-Fuṣūl Fi al-Wuṣūl karya Ahmad bin Ali al-Rāzi al-Jaṣṣāṣ (305-370 H.), *Taqwīm al-Adillah fi Uṣūl al-Fiqh* karya Abi Zaid Ubaidillāh bin Umar bin 'Isā al-Dabūsi (W. 430 H.), *Uṣūl al-Bazdawi* karya Ali bin Muhammad al-Bazdawi (W. 488 H.), dan kitab *Uṣūl al-Sarakhsi* karya Abu Bakar Ahmad bin Abu Sahal al-Sarakhsi (W. 493 H.)[24]. Ini beberapa karya yang penulis temukan. Penulis lebih mengutamakan kitab-kitab usul fikih yang lahir pada periode klasik atau paling akhir sekitar abad V, karena disamping mempunyai "ketersambungan sanad" yang tidak begitu jauh dari kelahiran mazhab ini, juga sampai pada masa ini adalah masa terpenting berkembangnya ilmu usul fikih sebelum nantinya mengalami kemandegan yang akut pada abad pertengahan akibat banyaknya pertempuran baik dari Tentara Salib maupun serangan dari Mongol, dimana, menurut Nasr Hamd, terjadi semacam penarikan diri di bawah "teks" dan penghimpunan aneka tradisi kedalam "teks", yaitu keadaan yang menghancurkan gerak interaktif antara teks dan realitas, yang disebabkan dominasi militer yang cenderung merendahkan pentingnya kesadaran intelektual dan kultural[25]. Alasan lainnya adalah karya-karya tersebut lahir pada zaman periode matangnya teori-teori usul fikih, yang tentunya teori-teori tentang otentisitas hadis juga ada didalamnya.

Selain itu, "dihadirkan" beberapa buku-buku teori-teori hadis yang dikarang mayoritas dan sampai ditangan orang Indonesia adalah karya Syafi'iyyah ulama Syafi'iyyah. Diantaranya adalah al-Risālah karya Muhammad bin Idris al-

---

[24] Penejelasan mengenai mazhab Hanafi secara lebih lengkap penulis ulas pada bab 3 halaman 42-63

[25] Untuk lebih lengkapnya lihat Nasr Hamd Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik Terhadap Al-Qur'an Terj: Khoiron Nahdiyyin*, (Yogyakarta, Lkis, 2003), hlm. 4-7

Syāfi'i, *Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣṭalāḥ Ahl al-Aṡār*, *Nuzhah al-Naẓar Fi Taudīhi Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣṭalāḥ Ahl al-Aṡār* karya Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ* karya Ibn Ṣalāḥ al-Syahrazūri, *Tadrīb al-Rāwi Fi Syarh Taqrīb al-Nawāwi* dan *Miftāh al-Jannah Fī Ihtijāj bi al-Sunnah* karya Jalāluddīn Abdurrahmān bin Abu Bakar al-Suyūṭi. ini sangat berguna untuk memberikan "*cross line*" yang tegas dengan teori-teori yang beredar dikalangan ulama mazhab Hanafi.

G. Sistematika pembahasan

Berdasarkan uraian dan tujuan penelitian ini, maka sistematika pembahasan penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab I meliputi pendahuluan meliputi latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan mengapa penulis memilih mengangkat ulama Hanafiyyah sebagai pembahasan. Selanjutnya dirumuskan masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Sedangkan tujuan dan signifikansinya dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini.

Kemudian dilanjutkan dengan telaah pustaka untuk memberikan penjelasan di mana posisi penulis dalam penelitian ini dan apa yang baru dalam penelitian ini. Sedangkan metodologi penelitian dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur serta langkah-langkah yang akan dilakukan penulis dalam penelitian ini, sehingga sampai kepada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Bab II menjelaskan bagaimana unsur-unsur sunnah dan evolusinya, kemudian juga sejarah perkembangan teori otentisitas hadis dalam tradisi ulama Islam. Itu semua berguna untuk memberikan sandaran yang kuat pada sejarah perkembagan hadis dan teorinya sampai pada bentuk yang paling formal.

Bab III membahas tentang sejarah mazhab Hanafiyyah. Baik asal-usul dan perkembangan mazhab ini, mazhab Hanafi dan posisinya diantara mazhab fikih yang lain. Kemudian struktur penalaran Hanafiyyah terhadap teks-teks keagamaan, Hadis dalam tradisi Hanafiyyah, Sumber-sumber Ijtihad mazhab Hanafi, Konsep teks hadis Hanafiyyah, Epistemologi hadis Hanafiyyah. Bab ini bertujuan untuk membahas *world view* yang nantinya membaca bab IV menjadi mudah, karena dasar-dasar teorinya sudah diketahui.

Bab IV membahas otentisitas hadis dalam tradisi hadis dinamakan kritik hadis, karena struktur hadis terdiri dari dua unsur yaitu *matan* dan sanad. Maka kritik hadis juga dilakukan dengan memperhatikan kedua unsur penting hadis tersebut. Penulis dalam bab ini akan membuktikan bagaimana Ulama Hanafiyyah juga memperhatikan kedua aspek hadis tersebut, bagian-bagian apa yang menjadi penekanan dan sedikit "dilepaskan" oleh ulama Hanafiyyah. Yang terakhir adalah implikasinya

Bab V adalah penutup berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya dan diakhiri saran-saran konstruktif bagi penelitian lebih lanjut.

yang bodoh. *Kedua*: akal yang sudah sempurna, aktifitas akal ini sudah sanggup menjangkau apa yang dibalik fenomena panca indera[40].

Peran akal perawi dalam periwayatan, dalam tradisi ulama Hanafiyyah, ini akan baru "terasa" ketika kita melihat dan membandingkan bagaimana ulama Syafi'iyyah memperhatikan periwayatan sebuah hadis. meskipun dalam *al-Risālah*, al-Syafi'i memperhatikan makna, yang merupakan bagian dari kerja akal[41] sempat disinggung, tapi perhatiannya terhadap porsi akal dalam setiap perawi tidak disinggung. Pembahasan secara detail filosofis tidak terlihat dalam *al-Risālah.* Akibatnya, boleh jadi, ulama hadis yang mempunyai asosiasi terhadap Mazhab Syafi'i tidak memperhatikan porsi peran akal dalam periwayatan. Penulis telah memeriksa beberapa kitab *ulum al hadis* karya ulama Syafi'iyyah, diantaranya *Nukhbah al-Fikr Fi al-Mustalah Ahl al-Asār*[42], *Nuzhah al-Nazar Fi Taudihi Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣtalah Ahl al-Asār*[43], keduanya karya Ibn Ḥajār al-Asqalāni al-Syāfi'i, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh* karya Ibn al-Ṣalāh, begitu juga *Tadrīb al-Rāwi* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūti. Al-Syāfi'i boleh saja membicarakan akal, walaupun dengan porsi yang sedikit,

---

[40] Al-Dabūsi, *Taqwīm Al-Adillah*, hlm. 185, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 165

[41] Al-Syāfi'i memberikan beberapa persyaratan untuk menerima hadis Āhad: bersambungnya sanad, *siqah*, jujur, berakal, dan tidak ada *tadlis.* Lihat Muhammad bin Idrīs al Syāfi'i, *al-Risālah*, hlm. 370

[42] Ibn Hajar yang mengaku meneliti otentisitas hadis dalam bukhari muslim tidak sedikitpun menyentuh masalah "akal". lihat Ibn Hajār al-Asqalāni al-Syāfi'I, *Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣtalah Ahl al-Asār*, (Beirut, Dār Ihya Turas al-Arab, tt)

[43] Ibn Hajār al-Asqalāni al-Syāfi'I, *Nuzhah al-Naẓar Fi Taudihi Nukhbah al-Fikr Fi al-Mustalah Ahl al-Asār*, (Riyad, Maktabah al Madīnah al Raqmiyyah, 1422 H.), hlm. 67-68, 205

tapi ternyata pengikutnya tidak begitu mengelaborasi masalah "akal". Ini menjadikan bukti bahwa memang ulama Hanafiyyah memperhatikan porsi akal periwayat hadis dibanding yang lain.

b. ***Al-Ḍabiṭ***

Menurut al-Bazdawi yang dimaksud dengan *ḍabiṭ* adalah mendengarkan ucapan dengan sebenar-benarnya pendengaran, kemudian memahami makna ucapan yang dimaksud, kemudian menjaganya dengan usaha dengan segenap kemampuannya, kemudian hafalannya stabil dengan cek, kontrol dan tetap mengingatnya (مذاكرة), hingga kemudian sanggup meriwayatkannya kembali[44].

Menurut al-Dabūsi, ada dua fase penting dalam istilah *ḍabiṭ* yang harus diperhatikan. *Pertama,* periwayat hadis "mendapatkan ilmu" ketika mendengarkan hadis tersebut. kemudian al-Dabūsi berpendapat bahwa ketika seseorang mendengarkan hadis tapi tidak sanggup mendapatkan "ilmunya", maka perawi tersebut masih tidak dihitung *ḍabiṭ*, seperti halnya ketika seseorang mendengar suara ribut yang tidak diketahui maknanya, atau dengan kata lain seorang perawi hadis tidak mampu memahami makna dari *lafaẓ* hadis tersebut, maka perawi tersebut tidak disebut sebagai *ḍabiṭ*[45]. Senada dengan itu, al-Sarakhsi, dalam hal ini mendapati dua proses yaitu pendengaran (*simā'*) dan pemahaman, karena antara proses pendengaran dan pemahaman ini merupakan dua sisi yang tidak bisa dipisahkan,

---

[44] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 165

[45] Al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 187

seseorang tidak akan dikatakan bisa paham ketika tidak pernah "mendengar", begitu juga sebaliknya, seseorang tidak bisa dikatakan "mendengar" jika tidak paham, karena jika "mendengar" kok tidak sampai paham, al-Sarakhsi hanya menyebutnya "mendengarkan suara-suara tanpa makna", atau tidak bisa disebut mendengarkan *kalam*[46].

Kedua, perawi hadis mampu menghafal hadis, setelah fase transfer ilmu, hingga periwayat tersebut mentransfernya kepada orang lain[47]. Dengan kata lain, setelah proses pemahaman terhadap makna selesai, *taḥammul* ini sempurna, sehingga proses *adā*-nya harus sesuai dengan ketika proses *taḥammul*. Dengan adanya proses-proses di atas maka makna bisa terselamatkan kebenarannya[48].

Teori ini rupanya berasal dari Abū Ḥanīfah, al-Sarakhsi dan al-Dabūsi menyebut ini secara langsung dengan beberapa redaksi yang berbeda-beda, tapi merujuk pada maksud yang sama. al-Sarakhsi dengan menyandarkan kepada Abū Ḥanīfah mengatakan[49]:

> "bahwa tidak diperbolehkan mengajukan bukti argumen "menggunakan" al-Qur'an, ketika orang yang berargumen tersebut tidak mengetahui apa isi (الباطن) al-Qur'an itu sendiri; karena *ḍabiṭ* didalam konteks mengajukan bukti dalam berargumen adalah sebuah syarat. Yang dimaksud dengan berargumen menggunakan al-Qur'an adalah tidak al-Qur'an itu sendiri (لا عين القرأن), tapi pengajuan

---

[46] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 348

[47] Al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 187

[48] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 348

[49] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 349, al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 187

bukti itu tidak mungkin sempurna kecuali mengetahui isi al-Qur'an itu sendiri.

Walaupun tidak dalam konteks yang sama dengan pembahasan hadis, tapi argumen Abū Ḥanīfah relevan dengan konteks *ḍabiṭ* yang berkaitan tentang pengejuan argumentasi dengan menggunakan "bukti", yang dalam kutipan di atas adalah al-Qur'an. Bahwa seseorang tidak boleh menggunakan al-Qur'an sebagai bukti otoritatif untuk berargumentasi tanpa mengetahui isi yang dikandung dalam al-Qur'an tersebut, atau dengan kata lain tidak *ḍabiṭ* dengan al-Qur'an, yang notabene sebagai bukti itu sendiri.

Akibatnya seperti yang digambarkan al-Syāsyi berikut ini:

Pada suatu hari datang seorang badui dari rombongan kafilah, kemudian badui tersebut ikut nimbrung mendengarkan sesuatu dari Rasul, tetapi dia mendengarkan sebagian saja, orang itu tidak mengetahui hakikat ucapan Rasulullah, kemudian ketika kembali ke rombongan kafilahnya, orang badui ini meriwayatkan dengan kalimatnya sendiri, sehingga mengakibatkan maknanya berubah dari makna aslinya, padahal orang itu mengira bahwa makna yang "dibuatnya" tidak berbeda[50].

Pada contoh di atas dengan jelas bagaimana seorang badui tersebut tidak memenuhi "proses *ḍabiṭ*" yang seharusnya dilaluinya, ditambah lagi disebutkan simbol yang "digunakan" di atas adalah seorang badui, yang mewakili karakter tidak berbudaya, tidak banyak bergaul dengan rasul, sehingga kurang mengetahui "teks-teks" lain yang berkaitan.

Al-Bazdawi membedakan *ḍabiṭ* menjadi dua macam: *pertama*, yaitu *ḍabiṭ* dalam segi *matan* dan makna *lughawinya*[51], al-Dabūsi dan al-Sarakhsi menyebutnya dengan *ḍabit ẓāhir*. *kedua*, yaitu *ḍabiṭ* dengan

---

[50] Al-Syāsyi, *Uṣūl al-Syāsyi*, hlm. 176

[51] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi*, hlm. 165

mempersatukan *matan*, makna *lughawi*, dan juga makna dalam konteks syari'ah, fikih[52]. al-Dabūsi dan al-Sarakhsi menyebutnya dengan *ḍabiṭ bāṭin*[53].

Distingsi yang dilakukan al-Bazdawi, al-Sarakhsi dan al-Dabūsi ini sangat menarik untuk dikaji. Maka didalam sebuah teks hadis yang muncul, terdapat tiga hal yang bisa diperhatikan. (1): *matan* dari hadis tersebut, ini bukti bahwa ulama Hanafiyyah tidak mengabaikan bentuk apapun dari teks hadis yang muncul, (2): makna *lughawi*, (3): makna fikih. Menjadi menarik diperhatikan adalah ulama Hanafiyyah memperhatikan makna dari teks hadis yang didapatnya. Tidak hanya itu, ulama Hanafiyyah juga secara sadar membedakan dua model makna, makna secara literal atau makna lughawi dan makna secara yang lebih kontekstual dengan zamannya (makna fikih), atau dengan kata lain ulama Hanafiyyah memberikan perhatian, bagaimana perawi hadis "mempertanggung jawabkan" hadis yang diriwayatkannya sampai pada tingkat aplikatif yang bersifat ijtihadiyyah. menurut al-Sarakhsi dan al-Dabūsi berpendapat bahwa makna fikih ini tidak akan didapat tanpa "percobaan" dan penelitian dalam problem fikih (التجربة فى مسائل الفقه)[54] dan mengetahui dan mempelajari makna *lisān al-'Arab*-nya[55]. Maka yang

---

[52] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 165, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 348, al-Dabūsi, *Taqwīm Al-Adillah*, hlm. 187

[53] Al-Dabūsi, *Taqwīm Al-Adillah*, hlm. 187, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 348

[54] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 348, al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 187

[55] *Ibid*, hlm. 187

disebut makna fikih disini adalah "penyatuan" antara pemahaman terhadap makna teks dengan kondisi aktual dimana perawi hadis itu hidup.

Sehingga dengan perhatiannya terhadap masalah ini, ulama Hanafiyyah sudah memperhatikan sebuah teks hadis itu hadir atau diriwayatkan, itu telah menempati "posisi" tersendiri dalam sebuah masalah tertentu, dan periwayat mempunyai andil yang besar dalam "melokalisir" hadis tertentu didalam masalah tertentu. Seperti yang sudah disebutkan, bahwa perawi tidak tiba-tiba meriwayatkan hadis tanpa ada motif tertentu, tapi seorang perawi hadis meriwayatkan sebuah hadis dengan sebuah motif tertentu yang membawa perawi sebuah teks hadis dalam masalah tertentu. perhatian terhadap makna fikih, yang kontekstual di atas membuktikan ini.

Pengertian yang beredar dalam kalangan tradisi Hanafiyyah ini berbeda dengan beberapa ulama hadis lainnya. Ibn Ḥajar al-Asqalāni mengatakan bahwa *ḍabiṭ* adalah memastikan hadis yang didengarnya sehingga memungkinkan meriwayatkan hadis tersebut kapan pun diinginkan[56]. Perbedaan itu, menurut penulis, akarnya, ada pada adanya syarat berakal dan tidak, seperti yang sudah disebut pada poin sebelumnya. Akal didalam tradisi Hanafiyyah berkaitan langsung dengan makna, sehingga dalam ketiadaan perhatian terhadap akal mengakibatkan kurang perhatian terhadap makna, seperti yang dilakukan oleh ulama Syafi'iyyah. selain dalam masalah makna, memang tidak terlihat perbedaan yang muncul. Kesamaan antara Syafi'iiyah dan Hanafiyyah terletak pada

[56] Ibn Ḥajar, *Nukhbah al-Fikr*, hlm.69

kekuatan ingatan, atau tidak mentolelir lupa karena ceroboh atau memang lupa yang sudah bawaan.

c. *Al-'Adalāh*

Al-'adalāh diartikan ulama Hanafiyyah *al-istiqāmah*, arti indonesianya adalah integritas. Ulama Hanafiyyah memberikan dua proses ke-*'adil*-an, yaitu: adalah *al-'adalāh ẓahir* dan *al-'adalāh bāṭin*. *'adalāh ẓahir* adalah, **secara teoritis**, orang yang secara zahir telah berpegang teguh pada akal dan agama, karena menurut mereka akal dan agama ini membawa dan menyeru kearah integritas seseorang. Sedangkan *al-'adalāh bāṭin* adalah **praktek** terhadap apa yang telah agama diyakininya dan diketahuinya dari akal[57].

Sehingga, ketika proses itu baru sampai pada *'adalāh ẓahir,* ulama Hanafiyyah menyebutnya "adil separo", artinya akal ini baru "bertarung" dengan hawa nafsu. Kemudian ketika sudah memasuki fase *'adalāh bāṭin,* seseorang sudah benar-benar mampu mengendalikan dirinya dari hal-hal yang diyakininya sebagai sesuatu yang haram, yang merupakan simbol dari hawa nafsu, dan melanggar aturan-aturan agama, yaitu dimana akal telah "memenangkan" pertarungannya dengan hawa nafsu. Karena perlawanan terhadap hawa nafsu dan syahwat akan dapat membuktikan integritas seseorang dalam masalah agama. Orang yang sering melanggar batas-batas

[57] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 350-351, al-Dabūsi, *Taqwīm Al-Adillah*, hlm. 185-186, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 166

agama diasumsikan juga melakukan kebohongan pada saat meriwayatkan hadis[58].

Konsep '*adalāh* milik ulama Hanafiyyah ini begitu menarik, karena dalam argumentasi mereka selalu melibatkan akal. Dari dua fase proses di atas, bisa dilihat kalau orang yang tidak punya akal untuk membedakan sesuatu yang buruk dan baik, tidak akan bisa "bertarung" dan "beragumentasi" dengan hawa nafsu. Karena manusia, dari akalnya lah, Allah swt. mempunyai alasan untuk "menghakimi" manusia. Sehingga dalam konsep Hanafiyyah ini, keadilan adalah proses dimana akal dan agama memberikan pengetahuan, yang matang, dan keyakinan untuk "loyal" kepada agamanya.

d. Beragama Islam

beragama Islam, menurut al-Bazdawi, bukan sebuah syarat yang bisa memastikan seseorang merupakan orang yang jujur atau tidak, kekafiran tidak bisa dipertentangkan dengan kejujuran. Hanya saja tema besar orang berbicara hadis domainnya adalah agama, sehingga orang yang tidak seagama mempunyai kans besar untuk menghancurkan agama yang tidak dianutnya, akibatnya kemudian keraguan itu muncul. Tapi al-Bazdawi menempatkan masalah ini dengan sangat tepat, al-Bazdawi mengakui, bahwa masalah agama ini bukan merupakan sebuah kelemahan atau kekurangan, hanya saja merupakan kecurigaan tambahan[59]. Sehingga

---

[58] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* hlm. 351, al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 186, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 166

[59] al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 163-165

menurut penulis, jika orang non-muslim ini meriwayatkan sesuatu yang tidak dalam konteks teks keagamaan, maka periwayatan tersebut dapat diterima. Alasannya karena ulama Hanafiyyah menyebutkan dua *illat* terhadap tertolaknya periwayatan non-muslim ini, yaitu permusuhan dan terputusnya konteks periwayatan (الانقطاع الولاية)[60].

Munculnya persyaratan ini sangat menarik untuk dilihat, ulama Hanafiyyah menempatkan sebuah teks hadis dalam konteks yang tepat, walaupun mereka sudah menyadari bahwa agama tidak ada hubungannya dengan kejujuran, apalagi kealpaan. Persyaratan ini sangat simpel tapi mengandung arti yang dalam, ulama Hanafiyyah menempatkan teks hadis pada konteks yang benar, teks hadis tentunya berbicara dalam konteks agama, sehingga konteks agama harus diperhatikan ketika berbicara tentang teks keagamaan. Melihat kenyataan yang menarik di atas, penulis menyimpulkan bahwa ulama Hanafiyyah telah menyadari adanya teks dan konteks dari sebuah teks. Ulama Hanafiyyah, secara tidak langsung, telah melakukan pembedaan antara konteks dunia teks dan konteks dunia periwayat. Sehingga kalau hukum ini dipakai, kesimpulannya antara dunia teks dan dunia periwayat haruslah bertemu atau lebih spesifiknya adalah signifikansi dunia teks dan signifikansi dunia perawi harus berada dalam satu lingkaran.

---

[60] *Ibid.*, hlm. 165, al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 187.

3. Rawi yang Otoritatif

Rawi pada dasarnya, dalam tradisi ulama Hanafiyyah, dibedakan dalam dua karakteristik spesifik personalnya, hal ini disebabkan oleh persyaratan atau kriteria yang dipakai oleh ulama Hanafiyyah terhadap perawi diatas. Artinya bahwa munculnya fikiran ulama Hanafiyyah tentang pandangan mereka terhadap bermacam-macamnya seorang rawi adalah diakibatkan oleh persyaratan-persyaratan yang ditetapkan oleh mereka, yang telah penulis ulas dalam poin sebelumnya. Ulama Hanafiyyah kemudian, berdasarkan kenyataan dilapangan, membedakan antara rawi yang otoritatif dan yang kurang otoritatif:

a. Rawi Otoritatif

Rawi yang Terkenal dengan intelektualitas dan juga ijtihad. Seperti para *khulafā` al-Rāsyidūn*, Abdullah bin Mas'ūd, Abdullah bin Abbās, Abdullah bin Umar, Zaid bin Ṡabit, Muaẓ bin Jabal. Periawayatan yang dilakukan mereka ini mempunyai tingkat otoritas lebih tinggi dari *qiyās*[61]. artinya periwayatan mereka ini baik cocok dengan *qiyās*[62] ataupun tidak, tetap hadisnya dipandang sebagai hadis yang otentik.

Contohnya hadis yang diriwayatkan A'isyah, bahwa Nabi mengatakan:

---

[61] Al-Syāsyi, *Uṣul al-Syāsyi*, hlm. 173, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 158-159, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 338-339, al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 180

[62] *qiyās* menurut ulama al dabusi adalah hasil kerja akal, yang diturunkan dari hukum asal, yang berasal dari teks untuk mendapatkan hukum-hukum cabang yang melampui teks atau tidak terdapat dalam teks. Yang menarik diperhatikan adalah menurut ulama Hanafiyyah sudah membedakan "kesejahteraan" akhirat dan dunia, kalau "kesejahteraan" akhirat hanya bisa didapat informasinya dari teks, sedangkan "kesejahteraan" di dunia yang sifatnya adalah aksiden (*'ājilah*), yang masalahnya ditemukan dilapangan yaitu masalah yang kasat mata dan eksperimental, maka dapat menggunakan hasil oleh akal yang disebut *qiyās*, al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 260-261. Bandingkan dengan al-Syāsyi, *Uṣūl al-Syāsyi*, hlm. 192-194

" من قاء أو رعف فى صلوته فلينصرف وليتوضاء..."[63]

"barang siapa muntah atau mimisan dalam shalatnya, maka rawatlah dan berwudu`..."

Hadis diatas menunjukkan bahwa orang mimisan dan muntah maka wudu`nya batal, sedangkan menurut al Kankauhi, apabila masalah diatas dianalisis menggunakan *qiyās*, maka mimisan dan muntah tidak membatalkan wudu`, karena yang keluar tidaklah najis, karena keluar dari tempat yang lebih tinggi dari perut (mulut), dan itu bukanlah tempat keluarnya najis[64]. menurut al-Syāsyi, ulama Hanafiyyah, memilih menganggap hadis ini otentik, karena periwayatnya adalah A'īsyah, yang disebut sebagai orang yang ahli fikih dan banyak berijtihad. begitu juga dengan kasus sujud sahwi setelah salam, karena yang meriwayatkan adalah Ibn Mas'ud[65].

Ulama Hanafiyyah berpendapat demikian, karena, pada dasarnya, menurut mereka otoritas hadis itu lebih otoritatif daripada otoritas kebenaran subjektif akal. karena otoritas hadis berdasarkan sebuah keyakinan, sedangkan otoritas akal berdasarkan pada sebuah ambiguitas. Hanya saja problem hadis muncul ketika ditransmisikan oleh perawi hadis, karena sebuah periwayatan selalu dicurigai akan kebohongan dan

---

[63] Muhammad Faid al-Hasan al Kankauhi, "Umdah al-Hawasyi", syarah dalam al-Syāsyi, *Uṣul al-Syāsyi*, (Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 2003), hlm. 174

[64] *Ibid.*, hlm. 174

[65] Al-Syāsyi, *Uṣul al-Syāsyi*, hlm. 174

kealpaan[66]. Inilah pemikiran yang mendasari teori, bahwa otoritas hadis, kalau diriwayatkan perawi otoritatif, bila bertentangan dengan otorias qiyas harus "dimenangkan" otoritas hadis.

b. Rawi Kurang Otoritatif

Rawi yang terkenal dengan kuat hafalan, dan keadilannya, tapi tidak dikenal dengan fatwa dan ijtihadnya, contohnya adalah Abu Hurairah dan Anas bin Malik. Perawi yang memiliki karakter personal seperti ini jika hadisnya telah dinyatakan sahih, apabila *matan* hadis bertentangan dengan *qiyās* maka ulama Hanafiyyah lebih memilih *qiyās* [67]. Seperti yang diungkapkan ulama Hanafiyyah sendiri, mereka melakukan kritik sahabat tidak berdasarkan pada penilaian yang melihat dengan sebelah mata (baca: meremehkan sahabat), tapi sikap mereka pada realitas dan catatan-catatan terhadap *track record* para sahabat, itupun penilaian mereka tidak pada integritas para sahabat, tapi lebih kepada tingkat kecerdasan mereka yang didasarkan pada kehidupan sehari-hari mereka[68].

Pemikiran yang mendasari teori diatas adalah bahwa ulama Hanafiyyah mempunyai asumsi bahwa setiap hadis mempunyai kemungkinan diriwayatkan secara maknawi (*bi al-ma'na*), karena menjadi fakta bahwa riwayat *bi al-ma'na* sudah tersebar luas, sehingga lafaz hadis

---

[66] Al-Dabusi, *Taqwim al-Adillah*, hlm. 180, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 158, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm.

[67] Al-Syāsyi, *Uṣul al Syāsyi*, hlm. 174, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 158-159, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 338-339, al Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 180

[68] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 159

tersebut merupakan hasil rekonstruksi perawi yang berasal dari makna yang dipahaminya. maka kalau perawi hadis yang meriwayatkan hadis itu tidak seseorang yang mempunyai intelektual yang cukup (فقيه), sehingga ulama Hanafiyyah ini menghawatirkan terjadinya reduksi makna, apalagi jika diperkuat bukti bahwa hadis tersebut bertentangan dengan *qiyās*, maka periwayatan tersebut dicurigai kuat terjadi kesalahan (الغلط) atau *missunderstanding*[69].

Bahkan Abu Hanifah mengecam pendekatan agama tanpa akal, yang sama dengan pendekatan agama tidak sampai pada makna:

"لا يجوز له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر, لان النظر لمعرفة القلب كالنظر فى المرأة للرؤية بالعين ثم النظر فى المرأة اذا لم تفده ادراكا لا يكون معتبرا, فالنظر في الكتاب اذا لم يفده تذكرا يكون هدرا..... فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكرو, وما كان الفساد فى سائر الاديان الا بالاعتماد على الصور بدون المعنى[70]"

" tidak diperbolehkan bagi seseorang untuk berpegang teguh kepada al-Qur'an tapi tidak *tazakkur*, karena sebuah pandangan itu melibatkan hati, seperti proses pandangan terhadap wanita dengan menggunakan pandangan mata, jika pandangan terhadap wanita ini tidak memberikan "efek kenal" maka tidak "menimbulkan perhatian", maka "pandangan" terhadap al-Qur'an apabila tidak memberikan "*tazakkur*" adalah sia-sia... maka (jika hanya memperhatikan) dalam bentuk sebuah tulisan saja tidak akan memberikan pengetahuan apapun, tanpa ada proses *tazakkur*, dan begitu juga, penyebab kehancuran didalam agama-agama adalah berpegang teguh kepada hanya bentuk (luar), tidak sampai pada tingkat makna"

---

[69] Bandingkan argumentasi yang ada diantara kitab berikut, diantaranya saling melengkapi: al-kankauhi, "Umdah al-Hawasyi ", hlm. 174-175, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 159, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 341, al-Dabūsi, *Taqwim Al-Adillah,* hlm. 181

[70] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 358

Ketidak setujuan ulama Hanafiyyah dengan "otoritas berlebih" terhadap hadis yang diriwayatkan perawi yang tidak *faqih,* dalam kasus hadis yang bertentangan dengan *qiyās*, adalah tercerabutnya potensi akal (انسد باب الرأي), yang notabene sebagai alat untuk memahami al-Qur'an, hadis *mutawātir*, hadis *masyhūr* dan *ijma'*. Karena seperti yang diketahui proses terjadinya *qiyās* adalah dengan akal (*ra'yu*), apabila otoritas *qiyās* "dikalahkan" oleh otoritas hadis *ahad* yang diriwayatkan non-*faqih,* maka, menurut mereka, sama saja menasakh al-Qur'an, hadis *masyhūr*, dan *ijma'* dengan menggunakan hadis *ahad*, yang diriwayatkan non-*faqih*[71].

Kalau sedikit kembali melihat bagaimana seorang periwayat harus memahami makna hadis, bahkan sampai pada tingkat aplikatif ijtihadiyyahnya, maka periwayat non-*faqih* ini tidak memenuhi persyaratan tersebut secara mutlak. karena kalau melihat pendapat ulama Hanafiyyah yang "memenangkan" *qiyās* daripada hadis *ahad* yang diriwayatkan oleh non-*faqih*, sebenarnya ulama Hanafiyyah juga memberikan persyaratan kepada perawi hadis untuk mengetahui hubungan antara beberapa teks keagamaan maupun yang lainnya, sehingga pencapaian makna dari hadis tersebut dapat tercapai. Yang menarik adalah hubungan antara teks hadis dengan teks-teks lain ini bisa bersifat jelas, atau bahkan hubungan makna yang sifatnya *aqliyyah* spekulatif tersebut. Karena bagaimanpun hubungan antara makna hadis yang sedang diteliti dengan *qiyās* adalah hubungan

---

[71] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 159

hubungan makna yang spekulatif, karena makna itu sumbernya berasal dari olah akal, bukan merupakan informasi yang jelas berasal dari Tuhan.

Contohnya hadis yang diriwayatkan Abū Hurairah tentang berwudu' dengan menggunakan air yang digodok, panas. Ibnu Abbās mengomentari hadis ini dengan bertanya kepada Abū Hurairah:

" أرأيت لو توضأت بماء سخين أكنت تتوضأ منه؟ فسكت "

"tahukah kamu, kalau kamu berwudu dengan menggunakan air panas, apa kamu benar-benar berwudu dengan air panas? Kemudian Abū Hurairah diam".

Ibnu Abbās menolak hadis ini menggunakan *qiyās*, karena apabila ada hadis yang bertentangan maka, menurut al-Syāsyi, ia tetap akan meriwayatkannya[72].

Suatu hal yang menjadi kekhawatiran ulama Hanafiyyah dalam kasus hadis yang diriwayatkan oleh perawi non-*faqih* adalah sebuah kesalahan dalam menangkap makna, karena ulama Hanafiyyah mengasumsikan bahwa orang yang tidak *faqih* akan mengalami kesalahan sedangkan orang yang *faqih* tidak akan melakukan itu, karena pengetahuan yang cukup tentang hubungan teks hadis yang sedang diriwayatkan dengan teks-teks keagamaan lainnya.

---

[72] al-Syāsyi, *Uṣul al-Syāsyi*, hlm. 174.

B. Kritik *Matan*

Setelah menggambarkan bagaimana perhatian ulama Hanafiyyah terhadap sanad hadis, baik ketersambungan sanad, maupun pandangan ulama Hanafiyyah tentang eksistensi seorang yang meriwayatkan hadis, penulis akan membahas bagaimana ulama Hanafiyyah memperhatikan *matan* atau isi dari sebuah hadis, atau bisa dikatakan bagaimana ulama Hanafiyyah berinteraksi, pada titik makna, pada sebuah hadis yang mereka riwayatkan.

Satu hal yang tidak boleh lupa pada konteks kritik *matan* adalah hadis *ahad*, jadi dalam tradisi Hanafiyyah ketika terjadi perbedaan, atau "benturan" *matan* antara satu teks keagamaan dengan teks keagamaan yang lain. Sehingga dalam membahas kritik ulama Hanafiyyah terhadap *matan* hadis haruslah mengetahui "hukum" pertentangan antara dalil-dalil dalam tradisi Hanafiyyah dahulu.

Rukun pertentangan antar dalil-dalil dalam tradisi Hanafiyyah adalah keduanya adalah dalil yang setara saling menghilangkan, artinya jika salah satu eksistensi kedua dalil ini lebih kuat atau lebih lemah, maka hal ini tentunya yang kuat lebih dipilih. Sedanngkan syaratnya adalah kedua dalil bertentangan dalam satu "domain" yang sama, kalau salah satunya sedang membicarakan tentang nikah, yang lainnya sedang membicarakan jual beli itu tidak bisa dipertentangkan. Dalam hukum pertentangan ini seorang perawi harus tahu tentang sejarah dalil tersebut, yang dimaksud dengan sejarah dalil adalah *nasikh-mansukh* dan *asbab al-nuzul*[73]. Setelah mengetahui hukum pertentangan dalil-dalil secara umum

---

[73] al-Sarakhsi, Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. II, hlm. 12-13

diatas, mari kita lihat bagaimana ulama Hanafiyyah menyikapi pertentangan-pertentangan *matan* dibawah ini.

1. **Bertentangan dengan al-Qur'an**

Hadis *ahad* tidak dianggap lagi sebagai hadis yang otentik ketika bertentangan dengan eksistensi al-Qur'an, bentuk pertentangan itu menurut ulama Hanafiyyah itu bisa bervariasi. Hadis *ahad*, sedikitpun, tidak dianggap otentik apabila "mengintervensi" teks al-Qur'an, baik ayat al-Qur'an tersebut dalam keadaan *'am*, *khāṣ* maupun *ẓahir*. Karena hadis *ahad* "tidak bisa" mentakhsis keumuman lafaz dari al-Qur'an itu sendiri, demikian juga dalam bentuk "intervensi-intervensi" yang lain. Ini berbeda dengan al-Syafi'i yang berpendapat bahwa hadis *ahad* itu bisa saja mengintervensi makna teks al-Qur'an[74], ini karena Menurut al-Syafi'i, hadis tidak pernah bertentangan dengan al-Qur'an.

> "وليس يخالف الحديث القرآن ولكن حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم يبين معنى ما أراد خاصا وعاما وناسخا ومنسوخا ثم يلزم الناس ما سن بفرض الله فمن قبل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فعن الله قبل[75]"
>
> "hadis itu tidak bertentangan dengan al-Qur'an, tapi hadis Rasulullah SAW. itu menerangkan makna al-Qur'an yang khusus, umum, *naskh* dan *mansukh*, maka kemudian manusia wajib mengikuti apa yang telah difardukan oleh Allah, maka kalau dari Rasulullah diterima, begitu juga yang dari Allah juga diterima"

Alasannya karena antara hadis *ahad* dan al-Qur'an mempunyai "jarak eksistensi" yang begitu jauh. Eksistensi hadis *ahad*, yang diragukan, dianggap

---

[74] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 364, al-Bazdawi, *Usul al-Bazdawi,* hlm. 173, al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 196

[75] Jalāluddīn Abdurrahmān bin Abu Bakar al-Suyūti, *Miftāh al-Jannah Fī Ihtijāj Bi al-Sunnah*, (Madīnah, Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1399), hlm. 22

tidak bisa mengintervensi al-Qur'an, yang eksistensinya pasti. Persisnya yaitu karena hadis *ahad* diriwayatkan dengan kategori *ahad*, sedangkan al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir*. Pertentangan, yang menyebabkan gugurnya *ahad*, ini mengindikasikan adanya pemalsuan disini[76]. Hal ini terlihat jelas dalam perkataan al-Sarakhsi berikut:

> ولان الكتاب متيقن به وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله (ص) شبهة فعند تعذر الاخذ بهما لا بد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة، والعام والخاص في هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص، وكذلك النص والظاهر سواء، لان المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى[77]
>
> Al-Qur'an mempunyai eksistensi yang pasti, sedangkan eksistensi khabar wahidnya Rasulullah itu bersifat ragu, maka butuh perlakuan khusus untuk itu. Dalam kasus ini dipostulasikan untuk mengambil sesuatu yang pasti dan meninggalkan hal yang meragukan. Dalam kasus ini, '*ām* dan *khāṣ* mempunyai kedudukan yang sama, yaitu qat'i, demikian juga *naṣṣ* dan *ẓāhir*, karena *matan* dari al-Qur'an ini pasti, sedangkan *matan* hadis ini tidak akan pernah lepas dari kemungkinan transmisi maknawi.

Ulama Hanafiyyah berargumentasi pada ucapan Nabi [78].

> "تكثر الاحاديث لكم بعدى فاذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلواه واعلموا انه منى[79]"

---

[76] Al-Bazdawi, *Usul al-Bazdawi,* hlm. 173, al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 197

[77] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 365

[78] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 365, hadis ini rupanya diriwayatkan secara *bi al ma'na,* karena penulis menemukan teks yang berbeda dalam kitab ulama Hanafiyyah dengan maksud yang sama. al-Bazdawi, *Usul Al-Bazdawi,* hlm. 173-175 mempunyai teks yang sama dengan "milik" al-Sarakhsi. Adapun teks, yang beda, tersebut yaitu:

> اذا روي لكم منى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعابى, فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه

Teks hadis ini terdapat dalam al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 196. Sehingga bisa disimpulkan hadis ini tersebar luas dikalangan ulama Hanafiyyah.

[79] Al-baihaqi men-*daif*-kan hadis ini, karena di-*daif*-kan diriwayatkan oleh banyak rawi yang lemah, menurutnya hadis ini juga dipakai orang-orang yang ingin mengeliminir hadis *ahad*

> "Setelah ketiadaanku nanti, akan menjadi banyak hadis, ketika ditransimisikan sebuah hadis kepada kalian tentang diriku, maka langkahnya adalah dicek dulu kesesuaiannya dengan al-Qur'an. apabila tidak bertentangan, maka terimalah hadis tersebut, karena hadis tersebut merupakan dari diriku."

Menurut Quraisy Shihab, pendapat seperti bunyi hadis diatas tidak sepenuhnya diterapkan oleh ulama secara utuh, hanya Abū hanīfah dan mazhabnya, mereka secara tegas menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an[80]. Berikut ini kalimat tegas yang disandarkan kepada Abū hanīfah:

> "ان النبي (ص) لا يتكلم بالجور, ولم يخالف القرأن... ولو خالف النبي القرأن و تقول على الله غير الحق لم يدعه الله حتى يأخذه باليمين, ويقطع منه الوطين... ونبي الله لا يخالف كتاب الله تعالى, ومخالف كتاب الله لا يكون نبي الله"
>
> "Nabi itu benar-benar tidak akan berbicara bohong, sehingga beliau tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an... kalau saja Nabi bertentangan dengan al-Qur'an, dan mengatakan sesuatu atas nama Allah yang tidak sebenarnya begitu, maka Allah tidak akan pernah memegang janjinya, bahkan nadi-nadi jantung Nabi akan diputus... seorang Nabi nya Allah tidak akan bertentangan dengan kitab yang diturunkan-Nya, sehingga pertentangan dengan kitab Allah tidak merupakan seorang Nabi [81]."

Pandangan seperti Abū hanīfah diatas ini beredar dibanyak kitab ulama Hanafiyyah, artinya bahwa pandangan seperti ini beredar luas dan disetujui dalam sebuah kelompok berfikir. Artinya ketegasan yang dilakukan untuk

---

yang bertentangan dengan al-Qur'an, dalam konteks ini tentunya sedang menyerang kelompok Hanafiyyah. Begitu juga al-Syafi'i

"ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير وإنما هي رواية منقطعة عن رجل مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء"

"tidak ada satupun kepastian tentang perawi hadis ini, baik sahabat kecil maupun sahabat besar. Ini karena riwayat hadis ini *Munqati'* dari seorang yang tidak diketahui identitasnya, dan kami tidak menerima hadis seperti ini" untuk lebih rinci lihat al-Suyuti, *Miftah Al Jannah,* hlm. 21-23

[80] Muhammad Quraish Shihab, "Kata Pengantar", hlm. 11

[81] Syamsul Anwar, *Manhāj al-Tausīq Mutūn*, hlm. 144

mengambil tindakan ketika terdapat pertentangan dua teks ini, benar-benar dijaga dalam tradisi Hanafiyyah.

Contohnya adalah hadis *ahad* berikut ini:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا .....قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ[82]

> Abdullah bin Yūsuf menceritakan kepada kita, dari Malik, dari Hisyām bin 'Urwah, dari bapaknya, dari A'isyah RA... Rasulullah SAW. berdiri diantara manusia, kemudian membaca hamdalah, kemudian berkata: "**apa pentingnya orang yang memberikan syarat yang tidak ada di kitab Allah, maka hal itu menjadi batal meskipun sampai seratus syarat sekalipun. Keputusan Allah itu lebih haq dan syarat Allah itu lebih kuat** dan sesungguhnya wala' itu bagi orang-orang yang memerdekakannya. "

Al-Sarakhsi mengomentari, bahwa eksistensi hadis ini adalah tidak benar. Bahwa yang dimaksudkan adalah setiap syarat yang bertentangan dengan al-Qur'an, bukan semua syarat yang tidak terdapat dalam al-Qur'an, seperti yang terlihat dalam hadis di atas. Kalau saja hadis di atas dibenarkan, maka *ijma'*, *qiyās*, bahkan hukum-hukum yang terdapat dalam hadis *ahad* ini juga tidak boleh ada[83], karena tidak ada dalam al-Qur'an. Jadi hadis di atas *matan*-nya tidak otentik.

---

[82] Hadis ini terdapat dalam kitab: Ahmad bin Husain al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, (Makkah, Dar al-Baz, 1994), vol. 10, hlm. 336, Muhammad bin Hibban, Sahih Ibn Hibban, (Madinah, Madinah al-Raqmiyyah, tt), vol. 10, hlm. 167, Muhammad bin Isma'il al-Bukhārī, *Al-Jamī' al-Ṣahīh al-Musnad min Ḥadīsi Rasūlullah Saw Wa Sunānihī Wa Ayyāmihi*, (http/al-Islam.com). pencarian ini dilakukan dengan bantuan program maktabah syamilah, lihat juga dalam al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 364, al-Dabūsi, *Taqwim Al-Adillah,* hlm. 196

[83] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 364-365, bandingkan dengan komentar dalam al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 196

Begitu juga dengan hadis yang berkaitan dengan batal wudu'nya seseorang ketika menyentuh alat kelaminnya, hal ini menurut ulama Hanafiyyah bertentangan dengan al-Qur'an: فيه رجال يحبوان ان يتطهروا (didalam masjid tersebut ada orang-orang yang suka bersuci), argumentasinya adalah Allah saja memuji orang yang ber-*istinja,* padahal mustahil orang yang ber-*istinja'* tanpa menyentuh kelaminnya, Dengan demikian wudu orang yang menyentuh kelaminnya tidak batal[84]. Melihat pertentangan yang diperlihatkan al-Bazdawi di atas ini, pertentangan itu bisa dimaknai sampai pada titik makna yang terkandung didalamnya, yang menurut penulis orang yang lain bisa saja berfikir tidak sama. Dalam kasus di atas ulama Hanafiyyah menganggap, bahwa batal wudu' dianggap oleh ulama Hanafiyyah sebagai sesuatu yang tidak disukai Allah, sehingga mereka mempertentangkan antara sesuatu yang disukai Allah, yaitu bersuci yang didalamnya ada unsur menyentuh kelamin, dengan batalnya wudu, yaitu ada unsur memegang kelamin juga. Menurut penulis ini sifatnya subjektif.

2. Bertentangan dengan Hadis *Mutawātir* dan Hadis *Masyhūr*

Pada kasus ini, hadis *ahad* tidak boleh bertentangan dengan hadis *masyhūr* atau *mutawātir.* Masalah ini sebenarnya sama persis dengan apa yang terjadi dengan al-Qur'an, yaitu tidak boleh ada pertentangan antara yang pasti dengan yang meragukan. Hadis *mutawātir* eksistensinya adalah sebuah kepastian, sedangkan hadis *ahad* eksistensinya adalah sebuah keraguan[85]. Jadi masalah

---

[84] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 175

[85] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 366-367

antara hadis *ahad* bertentangan dengan al-Qur'an dan masalah antara hadis *ahad* dengan hadis yang terkenal adalah sama, yaitu pertentangan antara eksistensi kepastian dan eksistensi keraguan. Sehingga pemecahannya pun sama, yaitu hadis *ahad* tercurigai adanya aksi pemalsuan.

Contohnya adalah ulama Hanafiyyah menolak hadis *ahad* dalam kasus yang berkaitan dengan sumpah dan saksi dalam sebuah "pertarungan hukum", ini karena bertentangan dengan hadis yang sudah terkenal, yaitu:

"البينة على المدعى واليمين على من انكر"

"bukti bagi orang yang menuduh dan sumpah bagi orang yang mengingkari tuduhan" sehingga apabila tiba-tiba muncul hadis *ahad*, yang menyatakan bolehnya mendatangkan saksi dan sumpah, ini mengindikasikan adanya pemalsuan hadis. sedangkan telah beredar luas, hadis yang mengatur dengan jelas bahwa orang yang menuduh harus mendatangkan bukti sedangkan orang yang mengingkari tuduhan harus bersumpah, yang tertulis di atas[86].

3. Hadis *Ahad* yang "*Ta'ummu biha al-Balwa*[87]"

Ulama Hanafiyyah menganggap bahwa hadis *ahad* yang berkaitan dengan sebuah perkara yang umum, sering terjadi dan terkenal, maka hadis yang

---

[86] Al-Dabūsi, *Taqwim al-Adillah,* hlm. 198, al-Bazdawi, *Uṣūl Al-Bazdawi,* hlm. 175, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 367

[87] Hadis "*ta'ummu biha al-balwa*" adalah hadis *ahad* yang matannya mengandung sebuah perkara yang sering terjadi, ditaklifkan secara umum, terjadi berulang-ulang, sehingga kebutuhan orang-orang, yang ditaklif, terhadap hadis ini sangat besar untuk mengakses informasinya, dengan tujuan mendapat otoritas dari hadis tersebut. Lihat Abdurrahmān bin Iyāḍ al-Qarni, *Khabar al-Ahad Fi Umūm al-Balwā Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbīqiyyah*, Majallah al-Jam' al-Fiqhi al-Islami, vol. 23, (Makkah, Ummul Qura, tt), hlm. 214

mengandung hukum dalam kasus tersebut haruslah menjadi terkenal pula, sehingga kesimpulannya hadis tersebut layaknya mempunyai predikat *masyhūr*. Ketika hadis yang "*ta'ummu biha al-balwa*" ini kok predikatnya hanya *ahad*, maka hadis tersebut dicurigai hasil dari aksi pemalsuan hadis[88]. bahasa simpelnya adalah, hadis tersebut dibutuhkan banyak orang, tapi kok ternyata hadisnya tidak diketahui banyak orang, hal ini menimbulkan curiga negatif terhadap hadis tersebut, atau bahkan sanadnya memang terputus[89]. al-Sarakhsi mencurigai hadis *ahad* yang "*ta'ummu biha al-balwa*" ini memang bermasalah atau bahkan memang teks tersebut sudah di-*naskh*[90]. Secara umum ulama Hanafiyyah melihat hadis seperti ini dengan pandangan "negatif"[91]. Sifat "*ta'ummu biha al-balwa*" terhadap hadis bagi ulama Hanafiyyah, adalah bahwa hadis itu tidak hanya berhenti pada bunyi teks, tapi juga harus tahu bagaimana resepsi orang terhadap hadis tersebut, artinya bahwa hadis itu adalah bagaimana penerimaan masyarakat dan mengamalkannya kedalam kehidupan sehari-harinya (*living tradition*).

Seperti yang terlihat di sub-judul yang penulis tuliskan di atas, nama sub-judul itu saja sudah terlihat aneh dan kontradiktif. menurut penulis, hadis *ahad* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sedikit orang, sehingga hadis ini tidak begitu dikenal orang banyak. Sedangkan istilah "*ta'ummu biha al-balwa*"

---

[88] Al-Syāsyi, *Uṣūl al-Syāsyi*, hlm. 178

[89] Al -Dabūsi, *Taqwīm Al-Adillah*, hlm. 199, al-Bazdawi, *Uṣūl Al-Bazdawi*, hlm. 177

[90] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi*, Vol. I, hlm. 368

[91] Abdurrahmān bin Iyāḍ al-Qarni, *Khabar al-Ahad*, hlm. 216-217

adalah seduah istilah yang dipakai untuk memperlihatkan bahwa sebuah peristiwa yang umum terjadi, sehingga terlihat dengan jelas bagaimana sesuatu yang jarang terjadi disifatkan kepada sesuatu yang umum terjadi.

Sehingga, menurut penulis, teori hadis "*ta'ummu biha al-balwa*" ini sebenarnya merupakan teori turunan dari apa yang disebut dalam dua poin sebelumnya, yaitu gugurnya sebuah hadis ketika bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis yang terkenal. Karena menurut penulis pemikiran yang mendasari teori ini adalah pertentangan antara hadis yang terkenal atau *mutawātir* dengan hadis yang tidak terkenal yaitu *ahad*, sehingga "pertentangannya" antara sifat kepastian dan keraguan.

Keraguan ulama Hanafiyyah terhadap hadis "*ta'ummu biha al-balwa*" ini berbeda dengan pendapat Ibnu Ḥajar al-Asqalāni al-Syāfi'i:

> "فيه قبول قبول خبر الواحد فى الاحكام ولو كانت امراة, سواء كان ذالك تعم به البلوى ام لا؛ لان صلى الله عليه وسلم قبل خبر الاعربية"[92]
>
> "Disini menerima hadis *ahad* dalam masalah hukum, walaupun perawinya perempuan, sama saja hadis tersebut *taummu bihi al balwa* atau tidak, karena Nabi SAW. menerima *khabar* juga dari orang badui"

Argumentasi Ibnu Ḥajar dalam menerima hadis *tau'mmu biha al balwa* ini terlihat normatif, hal ini senada dengan pendapatnya Muhammad bin Idris al-Syafi'i, yang menurutnya berpegang teguh kepada agama itu adalah mutlak, walaupun harus bertentangan dengan yang "*ta'ummu biha al-balwa*"[93]. Artinya al-Syafi'i mengabaikan informasi setelah Sunnah itu diriwayatkan,

---

[92] Abdurrahmān bin Iyāḍ al-Qarni, *Khabar al-Ahad,* hlm. 234

[93] Syahīr Rasyād Mahnan, *Khabar Wāhid Fi al-Sunnah Wa Asaruhu Fi al-Fiqh al-Islami,* (Kairo, Dār al-Syurūq, tt), hlm. 90

mengabaikan bagaimana Sunnah itu dipraktekkan setelahnya, karena al-Sunnah itu sudah otoritatif tanpa ada konfirmasi dari informasi pasca-Sunnah[94]. Pendapat ini dibuktikan oleh al-Syafi'I atas sikap 'Umar bin Khattab yang mengubah keputusannya ketika mengetahui ada keputusan Nabi yang berlawanan[95].

Contoh hadis *ahad* yang *"ta'ummu biha al-balwa"* adalah hadis tentang membaca basmalah secara keras (*jahr*) dalam shalat:

"حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا سعيد بن أبي مريم قال أنا الليث بن سعد قال أخبرني خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن نعيم بن المجمر قال : صليت وراء أبي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين فقال الناس آمين ثم يقول إذا سلم أما والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه و سلم"[96]

"Ṣālih bin Abdurrahman bercerita kepadaku, dari Said bin Abi Maryam, dari Laiṣ bin Saad, dari Khalid bin Zaid, dari Sa'īd bin Abi Hilal, dari Na'īm bin Majmar berkata: saya shalat di belakang Abū Hurairah, kemudian membaca *bismillah*, kemudian ketika sampai pada *gharil maghdubi alaihim wala al dallin*, kita membaca *amin*, ketika salam Abū Hurairah berkata: demi jiwa yang menguasai diriku, bahwa shalatku itu paling serupa dengan shalatnya Rasulullah dibanding kamu sekalian"

Menurut badruddin al-Hanafi, dia mengakui, bahwa hadis ini perawinya *adil* dan *siqah*, bahkan menurut al-Hakim hadis ini masuk dalam kualifikasi

---

[94] Al-Syafi'i, *al-Risālah*, hlm. 425, lihat juga deskripsi dalam J. Schacht , *The Origins*, versi terjemah, hlm. 91-92

[95] Al-Syafi'i, *al-Risālah*, hlm. 426, J. Schacht , *The Origins*, versi terjemah, hlm. 92

[96] Ahmad bin Muhammad Abu Ja'far al-Taḥāwi, *Syarah Ma'āni al-Asar*, (Beirut, Dār al-Kutub Ilmiyah, 1399 H.), hlm. 199, Badruddīn al-'Aini, *'Umdah al-Qāri Syarah Ṣahīh al-Bukhāri*, (tt, tp, 2006), hlm 36, Ibn Ḥajar al-Asqālani, *Fath Al Bāri Syarah Sahih Bukhari*, (Beirut: Dar Al Ma'rifah, 1379 H.), hlm. 267

Bukhari Muslim[97]. Tapi hadis ini tetap ditolak oleh ulama Hanafiyyah karena hadis ini sangat diperlukan oleh setiap orang muslim dalam shalatnya, tapi hadis ini diriwayatkan secara *ahad.*

4. Hadis yang Ditinggalkan Sahabat dalam Perdebatan Mereka

Ulama Hanafiyyah mencurigai hadis yang ditinggalkan sahabat ketika mereka berdebat tentang suatu hal, padahal *matan*-nya sama dengan perdebatan sahabat-sahabat tersebut. Argumentasi ulama Hanafiyyah adalah, bahwa sahabat ini merupkan informan pokok dalam masalah hadis, sehingga ditinggalkannya hadis tersebut dari arena perdebatan mengakibatkan eksistensi hadis tersebut dipertanyakan. Padahal menurut ulama Hanafiyyah, apabila masih ada teks maka sahabat-sahabat ini tidak akan meninggalkan teks, karena kebenaran teks lebih pasti dari pada kebenaran *ra`yu*[98].

Contohnya adalah hadis "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"[99] para sahabat berdebat tentang masalah tersebut, tapi mereka tidak menyentuh hadis ini dalam perdebatan mereka[100]. Menurut al-Sarakhsi, dalam menyikapi hadis ini,

---

[97] Badruddīn al-'Aini, '*Umdah al-Qāri,* hlm. 36

[98] Al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah,* hlm. 199, al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 177, al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* Vol. I, hlm. 369

[99] Menariknya salah satu dari perawinya adalah Abu Hanifah, sayangnya para ulama Hanafiyyah tidak mengomentari masalah ini sedikitpun lihat al-Baihaqi, al-Sunan al-Saghīr li al-Baihāqi, (tt,tp,tt), Muhammad Diya al-Rahman al-A'zami, *al Minnah al-Kubra Syarah Wa Takhrij al-Sunan al-Sughrā,* (Riyad, Maktabah al-Rusyd, 2001), hlm. 369 penelusuran ini dilakukan dengan program maktabah syamilah.

[100] Al-Bazdawi, *Uṣūl al-Bazdawi,* hlm. 177

sebenarnya, ada dua kemungkinan, pertama: hadis ini memang benar-benar palsu, kedua: hadis ini ditakwilkan kedalam makna yang berbeda[101].

Teori ini menurut penulis adalah salah satu "bagian" dari satu kesatuan teori kesejarahan dalil yang dipakai ulama Hanafiyyah, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Penulis sebut dalam bagian seperti ini karena mengikuti hampir semua buku-buku Hanafiyyah yang penulis kaji membentuk sistematika kritik *matan* seperti di atas, tapi dibagian lain, penulis menemukan "kesatuan" teori dalam poin ini dengan yang lainnya. *Pertama*, pengingkaran perawi atas riwayat yang diceritakannya sendiri, contohnya adalah hadis yang diceritakan Rabī'ah dari Suhail Bin Abī Ṣālih (القضاء بالشاهد واليمين), menurut al-Sarakhsi hadis ini diingkari sendiri oleh Rabī'ah, padahal Rabī'ah adalah perawi yang dinyatakan *siqah,* hadis ini ditolak oleh ulama Hanafiyyah. *Kedua*, perawi hadis tersebut tidak mengamalkan hadis yang diriwayatkannya, baik sesudah maupun setelah meriwayatkan hadis tersebut. Hadis seperti ini jelas dicurigai eksistensinya, barangkali orang yang menyandarkan kepada rawi tersebut tidak mengetahui sejarah. *Ketiga*, hadis tersebut mempunyai kemungkinan untuk di-ta'wīl dan di-takhṣīṣ, contohnya adalah " من بدل دينه فاقتلوه" hadis ini sebenarnya, menurut al Sarakhsi kondisinya adalah *khāṣ,* karena alasannya ada fatwa dari Ibnu Abbās, untuk tidak membunuh seorang perempuan yang murtad. Al-Sarakhsi memberikan penjelasan, tidak mungkin

---

[101] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* Vol. I, hlm. 369, bandingkan dengan al-Dabūsi, *Taqwīm al-Adillah*, hlm. 199

Ibnu Abbas mengamalkan sesuatu yang bersebarangan dengan hadis sahih, karena hal itu haram hukumnya [102].

Sehingga jelas bahwa pada poin ini bisa disimpulkan bahwa hadis yang bertentangan dengan pengetahuan sejarah, terutama sejarah dalil adalah ditolak, atau paling tidak di-*ta'wīl* dan di-*takhṣīṣ*.

C. Implikasi dalam Kajian Hadis

Apa-apa yang dilakukan ulama Hanafiyyah diatas tentunya mempunyai implikasi penting dalam kajian hadis secara umum, karena dengan adanya kajian hadis dalam salah satu mazhab yang diidentifikasi sebagai *ahl al-ra`yi* ini (sebagai lawan *ahl al-hadīs*) akan memberikan perimbangan alternatif-alternatif berbagai pendekatan yang dilakukan terhadap hadis. Hadis yang selama ini telah dianggap telah "beku" dan baku dengan pendekatan ulama ahli hadis yang mayoritas beraliran Mazhab Syafi'iyyah kembali menjadi terbuka untuk kembali diteliti (sesuai dengan sifat hadis *ahad* yang ijtihadi itu). Diantara implikasinya adalah:

1. Otentisitas Hadis

Otentisitas dimulai dari titik tolak kritik sanad, penulis menyimpulkan secara keseluruhan dari seluruh persyaratan perawi sampai kemudian muncul "rawi yang otoritatif", kemudian sampai dengan kritik *matan*. menurut penulis, persyaratan ulama Hanafiyyah, yang paling unik dan menjadikannya "istimewa", dibanding dengan ulama lain adalah akal, yang menurut pembacaan penulis merupakan indikator sebuah konsep humanisme dalam pemikiran Hanafiyyah. Kemudian dari persyaratan akal ini meniscayakan pada

---

[102] Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi,* Vol. II, hlm. 3

sebuah pemahaman yang disebut ulama Hanafiyyah dengan fikih. Sehingga ketika seorang perawi itu sudah disebut sebagai ahli fikih, maka asumsinya, mereka, perawi ahli fikih, tidak akan meninggalkan asas-asas yang telah dijelaskan dalam poin-poin kritik *matan*.

Dalam point ini penulis ingin mengupas apa yang dimaksud "fikih" oleh ulama Hanafiyyah ini. Alasan penulis ingin mengelaborasi ini karena istilah fikih dalam konteks periwayatan hadis ini penulis anggap sebagai keunikan yang tidak dipunyai oleh ulama hadis, setidaknya ini juga diakui oleh al-Suyuṭi[103]. Penulis beranggapan bahwa dengan mengelaborasi kaitan fikih dalam konteks periwayatan hadis ini akan memperlihatkan sikap ulama Hanafiyyah dalam mendekati sebuah teks, dalam konteks ini adalah teks hadis.

Kembali melihat istilah ahli fikih, secara historis, di zaman ulama Hanafiyyah, yang telah dijelaskan diatas, yaitu adalah orang yang sering berijtihad atau sering dimintai fatwa. Dalam konteks otentisitas hadis, seperti sebelumnya telah disinggung, bahwa konsep "ahli fikih" ini muncul dari konsep *ḍabṭ*, tepatnya adalah *ḍabṭ bāṭin*. dalam konsep *ḍabṭ* ini dijelaskan bagaimana ulama Hanafiyyah membedakan dua bentuk makna, yaitu makna *lughawi* dan makna fikih. Distingsi kedua bentuk makna ini, disebabkan tingkat kekuatan akal manusia dalam memahami sesuatu, sehingga makna fikih ini merupakan makna yang hanya dimiliki orang-orang yang biasa dimintai fatwa orang lain tentang suatu hal, atau juga makna fikih ini dimiliki oleh

---

[103] Al-Suyūṭi, *Tadrīb al-Rāwi*, hlm. 69

orang yang sering berijtihad. Artinya bahwa hadis yang tingkat otentisitasnya kuat diriwayatkan oleh para ahli fikih.

Ahli fikih tidak begitu saja dianggap periwayatannya sangat kuat dan otoritatif, tapi konsep fikih ini muncul dari kriteria-kriteria kritik matan yang telah dijelaskan diatas. Bahwa seorang ahli fikih ketika meriwayatkan hadis mengetahui hubungan hadis yang diriwayatkannya dengan teks-teks lain sekaligus maknanya; al-Qur'an, hadis yang lebih populer, *ijma'*; resepsi orang pasca hadis tersebut menyebar, dan sejarah teks hadis itu sendiri. Sehingga ketika meriwayatkan hadis tersebut, seorang ahli fikih tersebut sangat hati-hati, baik terhadap rantai periwayatnya, dan juga terhadap hubungan teks hadis tersebut dengan teks lainnya, serta sejarah teks tersebut.

Pemahaman yang komprehensif oleh ahli fikih terhadap teks yang diriwayatkannya ini memberikan implikasi yang unik dan berbeda dengan kebanyakan ahli hadis. penyelidikan otentisitas yang telah direkonstruksi diatas mempunyai implikasi yang serius. *Pertama*, bahwa penyelidikan terhadap otentisitas hadis itu tidak bisa dipisahkan dari kerangka besar usul fikih, penyelidikan terhadap teks hadis merupakan bagian organis kerangka usul fikih yang tidak bisa dipisahkan satu-satu, sehingga ketika menyelidiki keotentikan hadis haruslah dalam konteks penyelidikan ijtihad. *Kedua*, dalam sudut pandang ulama Hanafiyyah, bahwa perawi tidak hanya cuma mentransfer teks, tapi juga mentransfer teks tersebut kedalam makna aplikatif yang baru, sehingga makna teks hadis ini selalu berkaitan dengan kasus-kasus kontemporer. *Ketiga*, sifat periwayatan hadis menjadi tidak hanya teks saja,

tapi juga maknanya, sedangkan makna ini sangat dipengaruhi oleh diperiwayat hadis tersebut, hal ini mengimplikasikan bahwa periwayatan hadis tersebut adalah juga teks yang "hadir" disetiap zaman periwayatannya.

2. Pendekatan Teks Hadis

Seperti dijelaskan diatas, bahwa "Otentisitas hadis" dalam tradisi Hanafiyyah tidak terbatas hanya pada kebenaran eksistensi sebuah teks, tapi juga kebenaran bagaimana eksistensi teks itu muncul dalam sebuah "peristiwa historis yang baru". Ini terlihat sedikit rumit karena memang ulama Hanafiyyah **mendekati hadis sebagai sebuah "teks yang hidup"**, Sebuah teks hadis tidak bisa didekati sebagai "objek yang mati". Berbeda dengan kebanyakan ulama hadis yang memperlakukannya sebagai teks yang bisa diteliti seperti halnya meneliti objek mati di laboratorium. Buktinya adalah tidak ada teori-teori yang dilakukan oleh ulama hadis dalam meneliti hadis mengarah kearah pendekatan teks hadis sebagai objek hidup.

Sebaliknya ulama Hanafiyyah memberikan bukti bagaimana teks hadis itu tidak boleh diteliti secara demikian, beberapa bukti bagaimana penanganan yang dilakukan ulama Hanafiyyah menunjukkan ke arah sana. Indikasi-indikasi tersebut diantaranya: *Pertama,* menjadikan akal sebagai sebuah alat yang dipunyai manusia, yang membedakannya dengan binatang, sehingga hasilnya adalah semua yang menjadi output dari aktifitas akal adalah sesuatu yang bermakna. *Kedua,* konsep *ḍabṭ*, yang dimana dalam konsep *ḍabṭ* ini dengan jelas, perawi hadis "bertanggung jawab" menentukan makna dari teks hadis yang diriwayatkannya, hal ini semakin dibuktikan dengan dua bentuk *ḍabṭ*

mereka akui, yaitu *ẓāhir* dan *bāṭin* atau makna bahasa dan makna kontekstual. *Ketiga*, distingsi rawi ahli fikih dan non-ahli fikih, ini semakin jelas kalau otentisitas teks yang diriwayatkan oleh ahli fikih lebih kuat dari pada non-ahli fikih. *Keempat,* kritik *matan*, selain merupakan sebagai "alat ukur" untuk menentukan otentisitas teks hadis, juga merupakan indikator bahwa teks itu juga "hidup" dengan "saling menyapa" dengan teks-teks lain. Sehingga bisa disimpulkan bahwa periwayatan teks hadis yang demikian ini adalah periwayatan yang mempunyai sifat sejarah dan selalu berkembang dan berdialektika dengan manusia yang meriwayatkan hadis tersebut.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Point-point berikut ini merupakan kesimpulan yang ditulis berdasarkan rumusan masalah:

1. Pandangan umum ulama Hanafiyyah tentang hadis adalah sebagai berikut: *pertama*, ulama Hanafiyyah melihat Nabi sebagai tuntunan yang secara normatif harus diikuti dalam konteks "hak-hak Tuhan" sedangkan dalam konteks "hak-hak manusia", manusia boleh mempergunakan *ra`yu*-nya. Bahwa tindakan Nabi tidak semuanya berdasarkan wahyu, tapi selalu mendapat pantauan wahyu.

   Kedua, Ulama Hanafiyyah adalah mazhab yang pertama menggunakan kategori *mutawātir* secara jelas dan tegas, dibanding dengan mazhab yang lainnya. Penemuan inilah yang kemudian menjadikan hadis itu dibedakan menjadi 3 bentuk sanad, dalam konteks kuantitas periwayat yang meriwayatkan hadis tersebut, yaitu *mutawātir, masyhūr* dan *ahad* (mengabaikan penamaan yang berbeda terhadap satu kategori objek hadis yang sama).

   Ketiga, Konsep pembagian hadis pada *mutawātir, masyhūr* dan *ahad* ini didasari dari dua model validitas, yaitu sebuah "kepastian" dan "tidak kepastian", atau bahasanya yang lain adalah *qat'i* dan *zanni, mutawātir, masyhūr* mewakili dalil yang "pasti", sedangkan *ahad* mewakili dalil *zanni*.

Qat'i dan *zanni* ini terbentuk karena peranan *ra`yu* didalamnya, artinya ketidak pastian atau ke-*zanni*-an sebuah dalil itu dikarenakan "penyusupan" *ra`yu* manusia didalamnya. Sehingga bisa disimpulkan dalil yang "pasti" adalah dalil yang informasinya tidak mungkin didapat dari sumber akal manusia, atau tidak ada campur tangan manusia didalam prosesnya, sehingga *wahyu* adalah satu-satunya sumber untuk itu. Sedangkan sebaliknya adalah *zanni.*

Keempat, Hadis *mutawātir* dan *masyhūr* tidak perlu dilakukan uji kelayakan untuk menentukan otentisitasnya karena pada dasarnya ia *qat'i*, sedangkan *ahad* harus dilakukan "uji kelayakan" untuk menentukan otentisitasnya. Proses kritik ini harus dilakukan karena ada potensi kemanusiaan yang masuk kedalam dalil yang seharusnya tidak pernah salah ini, yaitu berasal dari Rasul yang selalu mendapat pantauan dari Allah SWT. Hal ini terlihat didalam proses pemilihan hadis yang valid dan tidak, yang terefleksi didalam teori-teori otentisitas hadis.

2. Teori otentisitas ulama Hanafiyyah adalah sebagai berikut: *pertama*, Teori otentisitas hadis Hanafiyyah mempertimbangkan dua unsur, yaitu unsur sanad dan *matan*; Teori Otentisitas hadis sanadnya adalah: *muttasīl* sanad, perawi harus berakal, *ḍābit, 'ādil*, dan beragama Islam. Sedangkan kritik *matan* adalah: tidak bertentangan dengan al-Qur'an, tidak Bertentangan dengan Hadis *mutawātir* dan Hadis *masyhūr,* Hadis *ahad* tidak yang "*ta'ummu biha al balwa",* Hadis yang ditinggalkan Sahabat dalam Perdebatan Mereka.

Teori otentisitas ulama Hanafiyyah kurang lebih sama dengan ulama dalam tradisi lain, "kelemahannya" ulama Hanafiyyah tidak begitu fomal

dalam bentuk sanad maupun bentuk *matan*-nya, ini terbukti dengan diterimanya "penyingkatan" sanad, yang dinamakan dengan hadis mursal. Sedangkan dalam bentuk *matan*, ulama Hanafiyyah menganggap *rukhsah* pada periwayatan *bi al-ma'na,* pada hadis-hadis tertentu. menurut mereka asal *matan* ini sudah sesuai dengan kritik *matan* yang sudah mereka buat, berarti hadis tersebut adalah otentik. Akibat pandangan Hanafiyyah tentang *matan* seperti ini, ulama Hanafiyyah tidak mempertimbangkan *illat* dan *syaż* dalam kritik *matan*-nya

3. Implikasi dari pandangan ulama Hanafiyyah tentang otentisitas hadis adalah: *Pertama*, bahwa penyelidikan terhadap otentisitas hadis itu tidak bisa dipisahkan dari kerangka besar usul fikih, penyelidikan terhadap teks hadis merupakan bagian organis kerangka usul fikih yang tidak bisa dipisahkan satu-satu, sehingga ketika menyelidiki keotentikan hadis haruslah dalam konteks penyelidikan ijtihad. *Kedua*, dalam sudut pandang ulama Hanafiyyah, bahwa perawi tidak hanya cuma mentransfer teks, tapi juga mentransfer teks tersebut kedalam makna aplikatif yang baru, sehingga makna teks hadis ini selalu berkaitan dengan kasus-kasus kontemporer. *Ketiga*, sifat periwayatan hadis menjadi tidak hanya teks saja, tapi juga maknanya, sedangkan makna ini sangat dipengaruhi oleh diperiwayat hadis tersebut, hal ini mengimplikasikan bahwa periwayatan hadis tersebut adalah juga teks yang "hadir" disetiap zaman periwayatannya. *Keempat*: teks hadis didekati sebagai teks yang "hidup"

B. Saran

Setelah penulis meneliti otentisitas hadis Hanafiyyah ini, penulis menyarankan:

1. Ketika berhadapan dengan teks hadis haruslah kritis, karena disebabkan bahwa sebuah teks tidak muncul sendirian dalam sebuah konteks tertentu, atau dengan kata lain bahwa perawi hadis mempunyai andil yang besar dalam proses "pembentukan" hadis dari zaman ke zaman, terutama hadis non-*mutawātir*. Sehingga Hadis *ahad* haruslah ditempatkan sesuai dengan ke-*ahad*-annya, sehingga tetap harus selalu didekati sebagai teks yang tidak "mati", yang setiap saat bisa diteliti kecondongannya lebih berat kearah, tidak hanya jujur atau bohong tapi juga kearah salah atau benar.
2. Tulisan ini masih banyak kekurangan, sehingga tradisi pemikiran dalam tradisi Hanafiyyah masih sangat menarik untuk diteliti.

DAFTAR PUSTAKA:

Anwar, Syamsul, *Manhāj al-Tausīq Mutūn al-Hadīs 'Inda Usūliyyi alAhnāf*, al-Jami'ah, No:65/VI/2000

_____, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer* Ed. Hamim Ilyas *et.al.*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002

Abdurrahman, M., *Pergeseran Pemikiran Hadis, Ijtihad Al Hakim Dalam Menentukan Status Hadis*, (Jakarta, Paramadina, 2000

Asbahani, Abu Na'īm bin Abdullah al-, *al-Musnad al-Mustakhra 'Alā Ṣahih Imām Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996,

'Aini, Badruddīn al-, '*Umdah al-Qāri Syarah Ṣahīh al-Bukhāri*, tt, tp, 2006

'Aini, Abu Muhammad Mahmud al-Hanafi al-, *Syarah Sunan Abu Dawud*, Riyad, Maktabah al-Rusyd, 1999

Asqalani, Ibn al-Ḥajar al-, *Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣṭalāḥ Ahl al-Asar*, Beirut, Dar Ihya Turas al-Arab, tt

_____, *Nuzhah al-Naẓar Fi Tauḍīhi Nukhbah al-Fikr Fi al-Muṣṭalāḥ Ahl al-Asar*, Riyad, Maktabah al-Madīnah al-Raqmiyyah, 1422 H.

_____,*Fatḥ al-Bāri Syarah Ṣahīh Bukhāri*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

A'zami, Muhammad Diyā` al-Rahmān al-, *al-Minnah al-Kubrā Syarah Wa Takhrij al-Sunan al-Sughrā*, Riyad, Maktabah al-Rusyd, 2001

_____, *On Schacht's Origin Of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford dan Cambridge, Oxford Center Of Islamic Studies and The Islamic Text Society, 1995

_____, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* terj: Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009

_____,*Metodologi Kritik Hadis* terj: A. Yamin, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1996

Baihaqi, Ahmad bin Husain al-, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, (Makkah, Dār al-Baz, 1994

Bashri, Abu bakar bin al-Thayyib al-Baqilāni al-, *al Inṣaf fī ma Yajibu I'tiqāduhū wa La Yajūzu al-Jahlu bihi* Muhaqqiq: Zahīd al Kausāri, al-Azhar, Makatabah al-Azhariyyah al Turās, 2000 M / 1421 H

Bazdawi, Abu al-Yasr Muhammad bin Muhammad bin Abd al-Karim al-, *Kitāb Uṣūl al- Dīn*, Kairo, Dār al-Khiyā Kutub al-Arabiyyah, 1963

Bazdawi, Ali bin Muhammad al-, *Uṣūl al-Bazdawi; Uṣūl al-Bazdawi; Kanz al-Wuṣūl Ilā Ma'rifah al-Uṣūl*, Karachi, Mir Muhammad Kutb Khanah al-Markaz Ilm Wa Adab, tt

Dabūsi, Abu Zaid 'Ubaidillah Bin 'Umar Bin 'Isā al-, *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 2001

Dickinson, Eerick, *The Development Of Early Sunnite Hadith Criticism, The Taqdima Of Ibn Abi Hatim Al Razi,* Netherlands; kolinjke Brill, 2001

Abū al-Fidā Ibn Kasīr al-Dimsīqī , *Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīs*, (Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989

Esposito, Jhon L. (editor), *The Oxford History of Islam*, New York, Oxford University, 1999

Gallagher, Kenneth T., *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* terj. P. Hardono Hadi, Yogyakarta, Kanisius, 1994

Gibril Fouad Haddad, *Imam Zahid al-Kawthari*, http://www.masud.co.uk /ISLAM/misc /al_kawthari.htm

_____,*Imam al- Kawthari (May Allah Be Well-Pleased With Him)*

Goldziher, Ignaz, *The Zahiri's, Their Doctrine and their History A Contribution to the History of Islamic Theology,* Leiden, Brill, 2008

Ḥajjaj, Muslim bin, *Ṣahīh Muslim al-Musnad al-Ṣahīh al-Mukhtaṣār Min al-Sunan bi Naqli 'Adl 'An al-'Adl Ila Rasulillah Saw.* Riyad, Dār al-Ṭaybah, 2006

Harāwi, Alī bin Sulṭān Muhammad al-, *'Alā al-Qāri 'Alā Syarh Nukhbah al-Fikr Fi Mustalahāt Ahl al-Asār Fi Uṣūl al-Hadīs*, Kesultanan Turki Usmani, 1327 H.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution Of The Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University, 2005

_____, *Authority, Continuity and Change In Islam*, Cambrige, Cambridge University, 2004

_____,"Melacak Asal-Usul Ataukah Doktrin? Studi-Studi Hukum Islam Sebagai Wacana Kolonialis" pendahuluan dalam Joseph Schacht, *The Orogins Of Muhammadan Jurisprudence; Tentang asal-usul Hukum Islam dan masalah otentisitas sunah* terj:Joko Supomo, Yogyakarta, Insan Madani, 2010

_____, *Sejarah Teori Hukum Islam pengantar untuk usul fiqh mazhab sunni* terj: Kunjtorodiningrat E. dkk, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001

Ham, Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah, Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang, Kerjasama Aneka Ilmu Dengan Iain Walisongo Press, 2000

Ḥazm, Abū Muhammad 'Alī bin Ahmad sa'īd bin, *al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Ahkām.* Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, tt

http://ar.wikipedia.org/wiki/محمد زاهد الكوثري - ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

Jaṣṣaṣ, Abū Bakar Ahmad bin Ali al-Rāzi al-, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, Kuwait, Wizārah al-Auqāf wa al-Syu`ūn al-Islāmiyyah al-Idārah al-'Āmmah li al-Iftā` wa Buhūs al-Syar'iyyah, 1994

Juynboll, G.H.A., *Kontroversi Hadis di Mesir 1890-1960* terj: Ilyas Hasan, Bandung, Mizan, 1999

_____, *Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

Kausāri, Muhammad Zahīd al-, *al-fiqh wa Uṣūl Fiqh min A'māli al-Imām Muhammad Zahīd al-Kausāri tahtawi ala Fiqh Ahlu al-Irāq wa Hadīsuhum, wa yalihi, Ihqāq al-Haqq Bi Ibṭāli al-Bāṭil Fi Mughīs al-Khalq wa Yalīhi Aqwam al-Masālik, wa Yalihi, al-Asyfāq Alā Ahkām al-Ṭalāq, wa Yalīha, al-Gazzah al-Munīf fī Tahqīq fī Ba'di Masā'il al-Imām Abi Hanīfah, Wa Yalīhi, al-Intiṣar Wa al-Tarjīh Li al-Mazhab al-Ṣahih, Wa Yalīhi, al-Nubaz Fi Uṣul al-Fiqh al-Ẓahiri* Muhaqqiq: Abdul Fattah Abu Ghaddah, Beirut, Dār al-Kutub Ilmiah, 2004.

_____, *al-Muqaddimat al-Imām al-Kausāri*, Beirut, Dār al-Ṡūrayya, 1997

_____, *Fiqh Ahlu al-Irāq wa Hadīsuhum* Muhaqqiq: Muhammad Salim Abu Aṣi , Kairo, Dār al-Naṣāir, 2009

_____, *min 'Ibar al-Tarikh fi al-Kaid li al-Islām,* al-Azhar, Makatabah al-Azhariyyah al Turas, 2005

_____, *Ṣaf'at al-Burhān Ala Ṣafhat al-Udwān*, al-Azhar, Makatabah al-Azhariyyah al-Turas, tt

_____, *Ta'nīb al-Khatib fi Tarjamati Abi Hanīfah min al-Akādzib, wa yalihi Tarhīb bi Naqdi Ta'nīb li Ustāz Ahmad Khairi*, 1990

Laṭīf, Ahmad bin Abdul Laṭif Abdul, Zahīd *al-Kausāri Wa Arā'uhu al-I'tiqādiyyah, Aradun Wa Naqdun,* Tesis untuk Kerajaan Saudi Arabia, Universitas Ummul Qura, Jurusan Dakwah dan Ushuluddin Fakultas Akidah

Mahnan, Syahīr Rasyād, *Khabar Wāhid Fi al-Sunnah Wa Aṡaruhu Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo, Dār al-Syuruq, tt

Malik bin Anas, *al-Muwaṭṭa`*, Damaskus, Dār al-Arqām, 1991

Mannheim, Karl, *Ideology dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran Politik*, Yogykakarta, Kanisius, 2002

Martin, Richard C. (Chief Editor), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, United States of America, Macmillan Reference USA, 2004

Masrur, Ali, *Teori Common link G.H.A. Junboll Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*, Yogyakarta, Lkis, 2007

Minhaji, Akh, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam; Teori Metodologi Dan Implementasi*, (Yogyakarta, Sunan Kalijaga Press, 2010)

Muthallib, Rif'at Fauzi Abdul, *Ibn Abi Hatim al-Rāzi Wa Aṡarihī Fi 'Ulūm al-Ḥadīs*, Kairo; Maktabah al-Khanji, tt

Nasā'i, Khātib al-Baghdadi Dan al-, *Majmū'ah Rasāil Fi 'Ulūm al-Ḥadīs*, Riyaḍ, Dār al-Khāni, 1994

Nurun Najwah, "Kitab al-Muwatta' Imam Malik" dalam sebuah antologi *Studi Kitab Hadis*, Yogyakarta, Teras, 2003

Nu'māni, Muhammad Abd al-Rasyīd al-, *Makānatuhū al-Imām Abi Hanīfah Fi al-Hadīs*, Beirut, Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1416 H.

Nuqīb, Ahmad bin Nasīr al-Dīn al-, *al-Mazhab al-Ḥanafī Marāḥiluhu Wa Tabaqātuhu, Dawābatuhu Wa Mustalaḥuhu, Khaṣāiṣahu Wa Mua'lifātuhu*, (Riyad, Maktabah al-Rusyd, tt

Qarni, Abdurrahmān bin Iyāḍ al-, *Khabar al-Ahad Fi Umūm al-Balwā Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbīqiyyah*, Majallah al-Jam' al-Fiqhi al-Islami, vol. 23, Makkah, Ummul Qura

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology In History*, India, Adam Publisher And Distributors, 1994

_____, *Membuka Pintu Ijtihad* terj: Anas Mahyuddin, Bandung, Pustaka, 1995

Rusli, "Interksi *Power* Dan *Knowledge* Dalam Konstruksi Mazhab Fiqih Dalam Prespektif Historis", dalam Islamica, Vol. 4, No. I, september 2009

Rāzi, Ibnu Abī Ḥātim al-, *Taqdimah al-Ma'rifah li Kitābi Jarh Wa Ta'dīl*, Beirut; Dār al-Kutub Ilmiah, 1952

Sarakhsi, Abi Bakar Muhammad bin Ahmad Abi Sahal al-, *al-Mabsūṭ*, Beirut, Dār al-Ma'ārif, 1989

_____, *Uṣul al-Sarakhsi*, Beirut, Dār al-Kutub Ilmiyah, 1993

Schacht, Joseph, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence; Tentang asal-usul Hukum Islam dan masalah otentisitas sunah* terj:Joko Supomo, Yogyakarta, Insan Madani, 2010

_____, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al Qur'an*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009)

Syahrazuri, Abu Amr Usman bin Abd al-Rahman al-, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalah*, tt, Maktabah al-Farabi, tt

Syāsyi, Naẓāmuddīn Abi Ali bin Muhammad bin Ishāq al-, *Uṣūl al-Syāsyi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003

Shihab, M. Quraish, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta, Lentera Hati, 2004

_____, "Kata Pengantar", dalam Muhammad al Ghazāli, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw, Antara Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual* Terj: Muhammad al Baqir, Bandung: Mizan, 1996

Supomo, Paul, *Teori Perkembangan Kognitif Jean Piaget*, Yogyakarta, Kanisius, 2001

Suryadi, "Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer* Ed. Hamim Ilyas *et.al*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002

_____, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Teras, 2008

Suyūti, Jalāluddīn Abdurrahmān bin Abu Bakar al-, *Tadrīb al-Rāwi Fi Syarh Taqrīb al-Nawāwi*, Madīnah, al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972

_____, *Miftāh al-Jannah Fī Ihtijāj bi al-Sunnah*, Madīnah, Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1399

Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs al-, *al-Risālah*, tt, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt

Syāsyi, Nazamuddīn Abi Ali bin Muhammad bin Ishāq al-, *Uṣul al-Syāsyi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Ilmu: Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai James*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004

Tahanuwi, Zafar Ahmad Usmani al-, *Qawaid Fi Ulum Al-Hadis*, (Beirut, Dar al-Qalam, 1972)

Tsafrir, Nurit, "the beginning of Hanafi School in Isfahan" dalam Islamic Law and Society, Leiden, Brill, 1998, Vol. 5

Taimiyyah, Ibnu, *'Ilmu al-Ḥadīs*, Beirut, Dār al-Kutub Ilmiyyah, 1989

Wahyudi, Yudian, *Islam Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum Dan Pendidikan,* Yogyakarta, Nawesea, 2010

_____, *Dinamika Politik "Kembali Kepada Al Qur'an Dan Sunnah" Di Mesir, Maroko Dan Indonesia,* Yogyakarta, Nawesea, 2010

Wheeler, Brannon M., *Applying The Canon In Islam, The Authorization And Maintenance Of Interpretive Reasoning In Hanafi Scholarship*, University Of New York, USA, 1996

_____, "Identity In The Margin: Unpublished Hanafi Commentaries On The Mukhtasar Of Aḥmad Bin Muhammad Al Quduri" dalam Islamic Law And Society, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2003, Vol. X

Yūsuf, Abū Ya'qūb bin Ibrahīm, *Kitāb al-Kharraj*, Beirut, Dār al-Ma'ārif, 1979

Ẓahābi, Abī 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin 'Usman al-, *Manāqib al-Imām Abī Hanīfah wa Sāhibaihi Abī Yūsuf Wa Muhammad bin Hasan*, Haiderabad, Ihyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, 1408 H.

Zahrah, Muhammd Abu, *Abū Ḥanīfah Hayātuhu wa Aṡāruhu-Arāuhu wa I'tiqāduhu,* Kairo, Dār al-Fikr al-Arabi, 1991

_____, Mukaddimah dalam Muhmmad Zahīd al-Kausāri, *Maqālāt al-Kausāri*, Kairo, Maktabah Taufiqiyyah, tt.

Zayd, Nasr Hamd Abu, *Tekstualitas Al Qur'an, Kritik Terhadap Al Qur'an (Terj: Khoiron Nahdiyyin)*, Yogyakarta, Lkis, 2003

_____, *Teks Otoritas Kebenaran* Terj;Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta; Lkis, 1995

_____,*Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme,* Yogyakarta, Lkis, 2007

Zuhri, Muh., *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta; Raja Grafindo Persada, 1997

BIODATA PENULIS

I. Data Pribadi

Nama	: M. Shofiyyuddin
Tempat/tanggal lahir	: Semarang 03 November 1985
Alamat Rumah	:Mangkang Kulon RT 04 RW 04, Kecamatan Tugu Semarang
Alamat di Jogja	: Uh 2 Muja-Muju Yogyakarta
Status Pernikahan	: Belum menikah

Nama Orang Tua	
Bapak	: Ach. Anwarul C.
Ibu	: Sofiyyah
Pekerjaan Orang Tua	: PNS

II. Riwayat Pendidikan

A. Pendidikan Formal:

1. MI Tahfizul Qur'an Krandon Kudus (1992-1998)
2. MTS Tasywiqut Tullab Salafiyyah Kudus (1998-2001)
3. MA Tasywiqut Tullab Salafiyyah Kudus (2001-2004)
4. IPTIQ Jakarta (2004-2009)
5. Program Pascasarjana Prodi Al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijagaya Yogyakarta (2009-2011)

B. Pendidikan Non Formal

1. Ponpes PHKYQ Krandon Kudus (1992-1998)
2. Ponpes PHRYQ mbejen kudus (1998-2004)

Yogyakarta, 20 Juli 2011

M. Shofiyyuddin