



MANHAJ TA'LIL PERCANGGAHAN RIWAYAT HADIS OLEH IBN HAZM AL-ANDALUSIY DALAM AL-MUHALLA

(Ibn Hazm al-Andalusiy's Ta'lil Methods for Contradicting Hadis Narrations in al-Muhalla)

Syimir Asyraaf Eddie Halim¹, Roshimah Shamsudin²

^{1,2}Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia

Abstract

Ibn Hazm al-Andalusiy was an eminent Muslim scholar. Nevertheless, he was not free of criticism. Among the criticisms levelled at him was that he had not determined the defects (ta'lil) for many conflicting hadis narrations like most other hadis scholars had. Thus, this paper aims to analyse his ta'lil methods (manhaj) for contradicting hadis narrations in his work, al-Muhalla. This qualitative research is carried out using the literature review method. The data obtained was then analysed based on inductive and deductive methods. The findings of the study show that some of Ibn Hazm's methods to determine the defects in conflicting hadis narrations are in line with most hadis scholars, such as rejecting the element of insertion (idraj) in the text of hadis and refraining (tawaqquf) from making decisions for narrations containing discrepancies (idtirab). On the other hand, some of his methods in this matter were found to be in contradiction with the views of the majority of hadis scholars, such as rejecting allegations that reliable (thiqah) narrators could make mistakes and accepting additions (ziyadah) from credible narrators. This shows that he had his own method for determining the defects in conflicting hadis narrations.

Keywords: *Ibn Hazm al-Andalusiy, al-Muhalla, ta'lil methods, contradictions in the narrations of hadis..*

Article Progress

Received: 8 September 2023
Revised: 24 October 2023
Accepted: 18 November 2023

*Corresponding Author:
Roshimah Shamsudin.
Pusat Pengajian Ilmu
Kemanusiaan, USM.

Email:
roshimah@usm.edu.my

PENDAHULUAN

Pembahagian sempadan antara generasi *mutaqaddimīn* dan *muta'akhkhirīn* tidak hanya terhad kepada aspek masa semata-mata, malah merangkumi juga perbezaan manhaj (Mohd Aizul Yaakob & Roshimah Shamsudin, 2022). Dalam hal ini, 'Abd al-Rahman al-Sa'd (2015) menjelaskan bahawa ahli ilmu tidak memiliki manhaj yang sama. Ini bermakna mereka mempunyai manhaj tersendiri dalam memahami ilmu, khususnya ilmu hadis.

Dalam konteks perbincangan ilmu hadis, persoalan mengenai '*illah* telah mendapat perhatian para sarjana hadis sejak dahulu lagi. Sarjana yang berkecimpung dalam disiplin '*ilal al-hadis* bukan setakat memerlukan pengetahuan yang luas, bahkan perlu diiringi dengan pengalaman yang mencukupi. Justeru, tidak hairanlah proses mengesan keberadaan '*illah* dalam sesebuah hadis merupakan perkara yang sangat sukar dan hampir mustahil dapat dilakukan oleh para pengkaji hadis semasa (Hairul Hudaya, t.t.).

Berikutan itu, ilmu mengenal pasti '*illah* dalam sesebuah hadis disifatkan sebagai sangat signifikan. Berbeza dengan mengenal pasti kedaifan sesebuah hadis, ilmu mengesan '*illah* tidak melibatkan hadis-hadis yang sudah jelas ke*ṣaḥīḥ*an atau kelemahannya. Pada asasnya, objek penelitian ilmu '*ilal* dalam hadis adalah tertumpu kepada hadis yang *ṣaḥīḥ*. Dalam erti kata lain, ia melibatkan kesalahan dan keraguan yang tersembunyi oleh perawi yang berstatus *thiqah*. Dalam hal ini, perawi yang *thiqah* adalah manusia biasa yang terdedah kepada kesalahan (Hairul Hudaya, t.t.).

Justeru, perbincangan dalam penulisan ini diberikan terhadap manhaj Ibn Ḥazm al-Andalusiy dalam *menta'fil* riwayat-riwayat hadis yang saling bercanggah dalam karyanya, *al-Muḥallā bi al-Āthār*.

DEFINISI 'ILLAH

Sebelum membincangkan manhaj Ibn Ḥazm al-Andalusiy dalam aspek yang berkaitan dengan *ta'li* percanggahan riwayat hadis secara lebih mendalam, dibawakan terlebih dahulu sorotan mengenai takrifan *'illah*.

Dari sudut bahasa, Ibn Fāris dalam kitabnya *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* menjelaskan bahawa perkataan *al-'illah* bermakna *al-marād* iaitu penyakit dan padanannya yang lain adalah *mu'tal* iaitu objek yang sakit (Ibn Fāris, 1979).

Ibn Fāris menambah bahawa huruf *al-'ayn* dan *al-lām* merupakan asal yang sah untuk kalimat *'alla*. Kalimat *'illah* diguna pakai untuk menunjukkan kepada tiga makna. Pertama; *takarrur* atau *tikrīr*; kedua; *'ā'iq ya'ūq* dan *ḍa'f fī al-shay'*. Kalimat *'illah* dari aspek makna *takarrur* atau *tikrīr* bermakna pengulangan. *'Illah* dari aspek makna *'ā'iq ya'ūq* pula bermakna kejadian yang membuat seseorang menjadi sibuk. Manakala *'Illah* dari aspek *ḍa'f fī al-shay'* pula membawa makna kelemahan atau penyakit yang terdapat dalam sesuatu. Namun *'illah* yang dikehendaki dalam konteks pembahasan ilmu hadis dari aspek bahasa adalah kelemahan atau penyakit yang terdapat dalam sesuatu (Ibn Fāris, 1979).

Dilihat dari aspek istilah pula, Ḥamzah 'Abd Allah al-Malyabariy (1997) menjelaskan *'illah* sebagai bermaksud sebab yang tersembunyi atau samar yang menunjukkan adanya *wahm* daripada perawi sama ada perawi *thiqah* atau *ḍa'if* yang boleh berlaku pada sanad atau matan hadis. Dalam hal ini, kesalahan perawi *thiqah* adalah lebih tidak jelas dan tersembunyi berbanding dengan kesalahan perawi *ḍa'if*.

Oleh itu, Ibn al-Ṣalāḥ (2019) mendefinisikan hadis yang memiliki *'illah* seperti berikut:

هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي أُطْلِعَ فِيهِ عَلَى عِلَّةٍ تَقْدَحُ فِي صِحَّتِهِ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ السَّلَامَةُ مِنْهَا

Maksud: Ia adalah hadis yang didapati memiliki *'illah* yang menjejaskan kesahihannya sedangkan secara zahirnya adalah selamat daripada *'illah* tersebut.

Definisi yang dijelaskan oleh Ibn al-Ṣalāḥ ini menunjukkan *'illah* dalam konteks ini bermakna sesuatu yang tersembunyi dan ia memberi kesan terhadap kesahihan hadis tersebut meskipun secara zahirnya telah mencapai kriteria-kriteria hadis *ṣaḥīḥ*.

Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah juga didapati menyuarakan pandangan yang senada dengan Ibn al-Ṣalāḥ. Beliau mengatakan bahawa hadis *mua'llal* adalah hadis yang dalamnya terdapat kecacatan yang memberi kesan terhadap kesahihan hadis walaupun dari segi zahirnya didapati telah mencapai syarat-syarat hadis *ṣaḥīḥ*. Selanjutnya beliau turut memperincikan lagi mengenai perkara ini dengan menyatakan bahawa *'illah* dapat diketahui dengan wujudnya perawi yang *tafarrud*, *mukhālafah* atau memasukkan hadis ke dalam hadis.

Berdasarkan penjelasan para sarjana hadis di atas, *'illah* dalam kalangan sarjana hadis boleh didefinisikan sebagai sesuatu sebab yang tersembunyi yang boleh memberi kesan terhadap kesahihan hadis sama ada pada sanad atau matan atau kedua-duanya sekali, walaupun pada zahirnya hadis itu kelihatan terselamat daripada sebarang kecacatan.

LATAR BELAKANG IBN ḤAZM AL-ANDALUSIY SECARA RINGKAS

Nama penuh Ibn Ḥazm ialah 'Ali bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm bin Ghālib bin Ṣāliḥ bin Khalaf bin Ma'dān bin Sufyān bin Yazīd al-Fārisiy asalnya, kemudian al-Andalusiy al-Qurṭubiy al-Yazīdiy

Mawlā al-Amīr Yazīd bin Abi Sufyān bin Ḥarb al-Umawiy yang lebih terkenal dengan gelaran Yazīd al-Khayr, pengganti Amir al-Mu'minīn Abu Ḥafṣ 'Umar. *Kunyah* Ibn Ḥazm ialah Abū Muḥammad (Abū Su'ayfīk, 1995).

Salasilah keturunan Ibn Hazm menunjukkan Yazid merupakan *mawla* kepada Amīr al-Mu'minīn Yazīd, saudara kepada Mu'awiyah. Manakala Khalaf bin Ma'dān merupakan orang yang awal memasuki Andalus dan beliau merupakan sahabat kepada pemerintah Andalus iaitu 'Abd al-Raḥman bin Mu'awiyah bin Hishām, atau lebih dikenali sebagai al-Dākhil (Abū Su'ayfīk, 1995). Ayahnya pula merupakan salah seorang menteri dalam kerajaan al-'Āmirīyyah (Ṭaḥā 'Aliy, 2001). Jelas bahawa beliau berasal daripada keluarga yang mempunyai kedudukan yang tidak kurang hebatnya.

Para sarjana ilmu nasab berbeza pendapat dalam menentukan asal usul keturunan Ibn Ḥazm. Sebahagiannya mengatakan bahawa Ibn Ḥazm merupakan seorang Fārisiy kerana moyang beliau yang berikutnya yang bernama Yazīd, iaitu *mawla* Yazīd bin Abi Sufyān merupakan termasuk golongan yang terawal memeluk Islam. Sebahagian sarjana pula mengatakan beliau seorang *Isbāniy*. Menurut pendapat yang lain, Ibn Ḥazm sebenarnya berasal daripada keturunan Sepanyol yang beragama Kristian (Mohd Muslim: t.t.: 2). Walau bagaimanapun, Muḥammad 'Abd Allāh Abū Su'ayfīk berpandangan bahawa pendapat yang mengatakan Ibn Ḥazm sebagai Fārisiy lebih benar (Abū Su'ayfīk, 1995) dan inilah pendapat yang lebih benar berdasarkan asal usul datuk beliau yakni Yazīd al-Fārisiy yang merupakan *mawla* kepada *Amīr al-Mu'minīn* Yazīd bin Abi Sufyān yang berasal dari Parsi.

Dari sudut kelahiran, Ibn Ḥazm dilahirkan pada penghujung bulan Ramadan tahun 384H. Kelahiran beliau dijelaskan sebagai berlaku sebelum terbitnya matahari iaitu setelah imam masjid yang memimpin jemaah solat memberi salam dalam solat subuh (Mohd Muslim: t.t.). Ibn Ḥazm dilahirkan di negeri yang penduduknya terdiri daripada berbilang kaum, iaitu di Sepanyol atau lebih dikenali sebagai kota Qurtubah (Ṭaḥā 'Aliy, 2001).

Ibn Ḥazm al-Andalusiy wafat di kota Qurtubah tepat pada tahun 456H H (Al-Dhahabiy, 1985). Muḥammad 'Abd Allāh Abū Su'ayfīk menyatakan dalam kitabnya bahawa Ibn Ḥazm wafat pada malam Ahad, bulan Syaaban ketika berusia 71 tahun (Abū Su'ayfīk, 1995).

MANHAJ IBN ḤAZM DALAM MENTA'LIL PERCANGGAHAN RIWAYAT DARI SUDUT SANAD

Terdapat beberapa kaedah yang dikenal pasti oleh pengkaji iaitu adalah seperti berikut:

1. Menolak dakwaan yang mengatakan wujudnya kesalahan perawi *thiqah*.

Kaedah Ibn Hazm dalam perkara ini dapat dilihat dalam persoalan yang berkaitan dengan puasa sunat. Dalam hal ini, terdapat riwayat hadis oleh Jarir bin Hazim secara *al-tafarrud* yang menunjukkan bahawa orang yang berpuasa sunat lalu berbuka sebelum waktunya, wajib baginya untuk qada puasa. Riwayat ini bercanggah dengan riwayat-riwayat perawi lain yang menjelaskan tidak wajib untuk diqada puasa sunat tersebut. Oleh itu, beliau menta'*lil* riwayat-riwayat perawi *thiqah* selain Jarir.

Secara lebih lanjut, pendekatan Ibn Hazm dalam *al-Muhalla* dapat diperhatikan dalam kitab *al-Siyam* khususnya di bawah permasalahan *al-Iḥṭār fī Ṣawm al-Taṭawwu'*. Beliau berpendapat bahawa seseorang yang berpuasa sunat, lalu berbuka dengan sengaja, maka dia wajib menggantikan puasa tersebut. Ibn Ḥazm meriwayatkan riwayat Jarīr untuk menyokong pendapatnya seperti berikut:

حدثناه عبد الله بن ربيع نا محمد بن معاوية نا أحمد بن شعيب نا أحمد بن عيسى عن ابن وهب عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عمرة «عن عائشة قالت: أصبحت صائمة أنا وحفصة أهدي لنا طعام فأعجبنا فأفطرنا فدخل النبي - صلى الله عليه وسلم - فبدرتني حفصة فسألته؟ فقال: صوما يوما مكانه

Maksud hadis: Telah menceritakan kepada kami oleh ‘Abd Allāh bin Rābi’, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Mu‘āwiyah, telah menceritakan kepada kami Aḥmad bin Shu‘ayb, telah mengkhabarkan kepada kami Aḥmad bin ‘Isā daripada Ibn Wahb daripada Jarīr bin Ḥāzim daripada Yaḥyā bin Sa‘īd al-Anṣāriy daripada ‘Amrah, daripada ‘Ā’ishah berkata: Aku dan Ḥafṣah bangun pada suatu pagi dalam keadaan berpuasa, kemudian sebuah makanan dihadiahkan kepada kami dan kami tertarik dengannya, lalu kami berbuka. Maka, masuklah Nabi ﷺ dan Ḥafṣah mendahuluiku dan langsung bertanya kepada baginda. Baginda bersabda: Berpuasalah satu hari untuk menggantinya.’ (Ibn Ḥazm, t.t.)

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Nasā’iy dalam kitabnya *Sunan al-Kubrā* no. 3282 (Al-Nasā’iy, 2001), al-Ṭabarāniy dalam *al-Mu‘jam al-Awsaṭ* no. 6321 (Al-Ṭabarāniy, t.t.) al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Kubrā* no. 8366 (Al-Bayhaqi, 2003) dan lain-lain.

Hadis ini mendapat kritikan hebat daripada para *nuqqād*. Al-Bukhāriy mengatakan bahawa hadis ini tidak *ṣahīḥ* (Al-Bayhaqi, 2003), al-Nasā’iy mengatakan hadis ini adalah silap atau *munkar* (Al-Dhahabiy, 1963), al-Khaṭṭābiy pun mengatakan hadis ini adalah lemah sanadnya (Al-Khaṭṭābiy, 1932), al-Dhahabiy mengatakan hadis ini *munkar* (Al-Dhahabiy, 1963) dan Nāṣir al-Dīn al-Albāniy turut menilai hadis ini sebagai *ḍa‘īf* (Al-Albāniy, 1992).

Bahkan hadis ini juga memiliki elemen *tafarrud* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Bazzār menerusi ungkapannya “*hadis ini, tidak kami ketahui seorang pun yang menyokong Jarīr bin Ḥāzim ke atas riwayatnya, tidak pula ada yang menyokong Ibn Wahb ke atas riwayatnya. Diriwayatkan daripada Jarīr, Ḥammād bin Zayd daripada Yaḥyā bin Sa‘īd daripada al-Zuhriy yang berkata, telah sampai kepadaku, bahawasanya ‘Ā’ishah dan Ḥafṣah... dan riwayat Ḥammād bin Zayd adalah yang maḥfūz, daripada Yaḥyā bin Sa‘īd*” (Al-Bazzār, 2009).

Al-Bayhaqi menjelaskan hadis ini diriwayatkan oleh Jurayj bin Ḥāzim dan Jarīr bin Ḥāzim. Dalam hal ini, Jarīr bin Ḥāzim merupakan salah seorang perawi yang *thiqah*, namun beliau keliru dan melakukan kesilapan dalam periwayatan. Justeru, sanad yang *maḥfūz* adalah Yaḥyā bin Sa‘īd daripada al-Zuhriy daripada ‘Ā’ishah secara *mursal* (Al-Bayhaqi, 2003).

Dari sudut status, Jarīr merupakan perawi yang dinilai sebagai *thiqah* oleh para *nuqqād* seperti Ibn Sa‘d (Ibn Sa‘d, 1990), al-Bazzār (Mughlaṭāy, 2001) dan Yaḥyā bin Ma‘īn (Al-Jurjāniy, 2007). Walau bagaimanapun, al-Tirmidhiy menjelaskan bahawa Jarīr kadang-kadang melakukan *wahm* meskipun beliau seorang yang *ṣadūq* (Mughlaṭāy, 2001), Ibn Sa‘d menegaskan bahawa Jarīr menghadapi masalah ingatan pada penghujung hayatnya (Ibn Sa‘d, 1990). Komen Ibn Sa‘d ini menunjukkan bahawa Jarīr bin Ḥāzim merupakan perawi yang *thiqah* yang mengalami masalah ingatan pada penghujung usianya.

Walaupun, Ibn Ḥazm didapati mempunyai manhaj yang berbeza dalam berinteraksi dengan kesalahan yang dilakukan oleh perawi-perawi yang *thiqah*. Ibn Ḥazm menjelaskan seperti berikut:

لم يخف علينا قول من قال: إن جرير بن حازم أخطأ في هذا الخبر، إلا أن هذا ليس بشيء لأن جريرا ثقة؛ ودعوى الخطأ باطل إلا أن يقيم المدعي له برهانا على صحة دعواه؛ وليس انفراد جرير بإسناده علة، لأنه ثقة

Maksud: ‘Bukanlah sesuatu yang tersembunyi bagi kami ungkapan orang yang menyatakan bahawa Jarīr bin Ḥāzim silap dalam meriwayatkan *khbar* ini melainkan perkara ini tidak ada apa-apa padanya kerana Jarīr merupakan seorang perawi yang *thiqah*. Dakwaan Jarīr telah berbuat silap adalah batil kecuali jika terdapat dalil atas kesahihan dakwaan tersebut. Riwayat Jarīr yang *tafarrud* pada sanad bukanlah berbentuk ‘*illah* kerana beliau adalah seorang yang *thiqah*.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Pandangan Ibn Ḥazm yang menafikan Jarīr melakukan kesilapan dalam meriwayatkan hadis ini atas justifikasi beliau adalah periwat yang *thiqah* menunjukkan bahawa Ibn Ḥazm menolak adanya kesalahan yang dilakukan oleh perawi yang *thiqah*.

2. Mentarjīh riwayat-riwayat *al-ḥuffāz*.

Kaedah mentarjīh riwayat-riwayat perawi *al-ḥuffāz* tatkala berlakunya percanggahan riwayat oleh Ibn Ḥazm dapat diperhatikan apabila beliau mentarjīh riwayat-riwayat selain Ma‘mar dan Shu‘ayb yang matannya bercanggah dengan riwayat perawi yang lain seperti Yūnus dan al-Layth. Riwayat Ma‘mar dan Shu‘ayb menjelaskan perempuan Makhzūmiyyah yang meminjam barang dan mengingkari untuk memulangkan barang tersebut hendaklah dipotong tangan. Adapun riwayat Yūnus dan al-Layth diriwayatkan dengan lafaz perempuan Makhzūmiyyah tersebut mencuri, bukan meminjam.

Jika berlakunya percanggahan riwayat antara perawi *thiqah* dan terdapat padanya riwayat yang diriwayatkan oleh perawi dalam kalangan *ḥuffāz*, Ibn Ḥazm mentarjīhkan riwayat tersebut ke atas riwayat-riwayat yang lain. Antara contoh dalam hal ini boleh dilihat dalam *kitāb* berkenaan dengan pencurian, khususnya masalah memotong tangan orang yang mengingkari sesuatu itu sebagai barang pinjaman (Ibn Ḥazm, t.t.).

Dalam menjelaskan perbezaan riwayat-riwayat ini, Ibn Ḥazm membawakan riwayat Ma‘mar daripada al-Zuhriy seperti berikut:

روينا من طريق مسلم نا عبد بن حميد نا عبد الرزاق نا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: «كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتحمده، فأمر رسول الله ﷺ بقطع يدها فأتى أهلها أسامة بن زيد فكلموه، فكلم رسول الله ﷺ فيها» وذكر الحديث

Maksud hadis: ‘Diriwayatkan kepada kami daripada riwayat Muslim, telah menceritakan kepada kami ‘Abd bin Ḥumayd, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razzāq, telah mengkhabarkan kepada kami Ma‘mar daripada al-Zuhriy daripada ‘Ā’ishah yang berkata: Terdapat seorang wanita Makhzūmiyyah meminjam barang dan mengingkari untuk pulangkan. Maka Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk memotong tangannya. Maka datanglah ahli keluarganya kepada Usāmah bin Zayd untuk berunding (agar tangannya tidak dipotong). Maka Usāmah menyebut hadis berkenaan’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*nya no. 1688 (Muslim, t.t.), Abu Dāwud dalam *al-Sunan* no. 4374 (Abu Dāwud, t.t.), Aḥmad dalam *al-Musnad* no. 6383 (Aḥmad, 2001), ‘Abd al-Razzāq dalam *al-Muṣannaf* no. 18830 (‘Abd al-Razzāq, 1982) dan lain-lain. Seterusnya pula adalah riwayat al-Layth bin Sa‘d daripada al-Zuhriy seperti berikut:

روينا من طريق مسلم نا محمد بن ربح نا الليث هو ابن سعد - عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة «أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب، فقال: يا أيها الناس إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها

Maksud hadis: ‘Diriwayatkan kepada kami melalui sanad Muslim (Muslim, t.t.: Jil. 3, 1315), telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Rumḥ, telah menceritakan kepada kami al-Layth dia ialah Ibn Sa‘d – daripada Ibn Shihāb daripada ‘Urwah daripada ‘Ā’ishah, bahawasanya orang Quraisy memandang penting terhadap isu perempuan Makhzūmiyyah yang mencuri tersebut. Mereka berkata: Siapakah yang ingin berunding dengan Rasulullah ﷺ? Mereka berkata: Tidak ada yang berani melakukannya selain daripada Usāmah bin Zayd, kesayangan Rasulullah ﷺ? Maka Usāmah berbincang dengannya. Rasulullah ﷺ bersabda- Apakah anda akan memberi syafaat dalam salah satu hukuman had daripada hudud Allah? Kemudian baginda SAW berdiri dan mengalunkan pidato, ‘Wahai hadirin sekalian, sesungguhnya telah binasa orang sebelum kalian. Sesungguhnya mereka ketika ada

bangsawan yang mencuri, mereka membiarkannya, sedangkan apabila orang yang mencuri tersebut tergolong dalam kalangan lemah, mereka memotong tangannya. Demi Allah, jika Fāṭimah binti Muḥammad mencuri, pasti akan aku potong tangannya.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Terdapat juga riwayat daripada Yūnus bin Yazīd seperti berikut:

ومن طريق مسلم نا حرمله أخبرني ابن وهب أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب أخبرني عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ «أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت في عهد رسول الله ﷺ في غزوة الفتح، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: من يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ فأتى بها رسول الله ﷺ فكلمه فيها أسامة بن زيد - فتلون وجه رسول الله ﷺ وقال: أتشفع في حد من حدود الله؟ فقال أسامة: استغفر لي يا رسول الله - فلما كان العشي قام رسول الله ﷺ فاخطب، فأثنى على الله تعالى بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإن سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها، ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت فقطع يدها

Maksud hadis: ‘Dari sanad Muslim (Muslim, t.t.), telah menceritakan kepada kami Ḥarmalah, telah mengkhabarkan kepadaku Ibn Wahb, telah mengkhabarkan kepadaku Yūnus bin Yazīd daripada Ibn Shihāb, telah mengkhabarkan kepadaku ‘Urwah bin al-Zubayr daripada ‘A’ishah, salah seorang isteri Nabi ﷺ - : Bahawasanya orang Quraisy memandang penting terhadap isu perempuan Makhzūmiyyah yang mencuri pada waktu Rasulullah ﷺ - yakni ketika perang penaklukan Mekah. Mereka berkata: Siapakah yang boleh berbincang berkenaan dengannya dengan Rasulullah ﷺ? Mereka menjawab: Tidak ada yang lebih berani melakukannya selain daripada Usāmah bin Zayd, kesayangan Rasulullah ﷺ. Lalu Usāmah mendatangi Rasulullah ﷺ - Usāmah berkata kepada baginda – maka wajah Rasulullah ﷺ berubah – dan baginda bersabda: Apakah engkau ingin memberi syafaat dalam satu had daripada hudud Allah? Maka Usāmah berkata: Wahai Rasulullah, mohonlah keampunan buat diriku – Pada waktu petang setelahnya, Rasulullah mengalunkan pidato, maka baginda memuji Allah, lalu bersabda: ‘Ammā Ba’d, sesungguhnya telah binasa orang sebelum kalian. Sesungguhnya ketika ada bangsawan yang mencuri, mereka membiarkannya, sedangkan apabila orang yang mencuri tersebut tergolong dalam golongan yang lemah, mereka memotong tangannya. Demi Allah, jika Fāṭimah binti Muḥammad mencuri, pasti akan aku potong tangannya. Kemudian baginda memerintahkan untuk memotong tangan perempuan yang mencuri tersebut.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Setelah membawakan setiap riwayat di atas, Ibn Ḥazm menjelaskan bahawa kesemua riwayat al-Layth dan Yūnus diriwayatkan dengan lafaz mencuri dan bukannya meminjam (Ibn Ḥazm, t.t.). Dalam hal ini, beliau mentarjīhkan riwayat Ma‘mar dan Shu‘ayb (Ibn Ḥazm, t.t.).

Walau bagaimanapun, riwayat Shu‘ayb bin Abi Ḥamzah yang dinyatakan oleh Ibn Ḥazm tidak ditemui dalam *al-Muḥalla*. Riwayat ini boleh didapati dalam *Sunan al-Mujtabā* karangan al-Nasā’iy seperti berikut:

أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ بْنُ بَكَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ شُعَيْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: اسْتَعَارَتِ امْرَأَةً عَلَى أَلْسِنَةِ أَنَاسٍ يُعْرِفُونَ، وَهِيَ لَا تُعْرَفُ خَلِيًّا فَبَاعَتْهُ، وَأَخَذَتْ ثَمَنَهُ، فَأَتَى بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَسَعَى أَهْلُهَا إِلَى أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، فَكَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا، فَتَلَوْنَ وَجْهَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَتَشْفَعُ إِلَيَّ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟» فَقَالَ أُسَامَةُ: اسْتَغْفِرْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشِيَّتَيْدٍ، فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ فِيهِمْ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»، ثُمَّ قَطَعَ تِلْكَ الْمَرْأَةَ

Maksud hadis: ‘Telah mengkhabarkan ‘Imrān bin Bakkār, berkata: telah menceritakan kepada kami Bishr bin Shu‘ayb, berkata: telah mengkhabarkan kepadaku ayahku daripada al-Zuhriy daripada ‘Urwah daripada ‘Ā’ishah berkata: Seorang wanita meminjam perhiasan berdasarkan lisan-lisan orang yang dikenali dan dia pula tidak dikenali. Lalu perempuan tersebut menjual perhiasan tersebut dan mengambil wangnya. Kemudian dia dihadapkan kepada Rasulullah ﷺ. Maka ahli keluarganya berusaha menemui Usāmah bin Zayd. Usāmah lalu bercakap dengan Rasulullah ﷺ berkenaan wanita tersebut. Maka merahlah wajah Rasulullah ﷺ. Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda: Apakah engkau hendak meminta syafaat kepadaku atas hukum hudud yang telah ditetapkan Allah? Usāmah menjawab: Mohonlah keampunan kepadaku wahai Rasulullah. Lalu Rasulullah ﷺ berdiri lalu memuji Allah dengan pujian yang hak seraya bersabda: Ammā ba‘d, sesungguhnya orang sebelum kalian telah binasa kerana apabila ada orang yang mulia dalam kalangan mereka mencuri, mereka membiarkannya, sedangkan apabila ada orang yang lemah mencuri, mereka tegakkan had ke atasnya. Demi zat yang jiwa Muḥammad di tangan-Nya, seandainya Faṭimah anak Muḥammad mencuri, nescaya aku potong tangannya. Lalu dipotonglah tangan wanita tersebut.’ (Al-Nasā’iy, 1987).

Hadis al-Zuhriy ini diriwayatkan oleh Ma‘mar, Yūnus, al-Layth dan Shu‘ayb. Adapun al-Layth bin Sa‘d ialah seorang yang *thiqah* dan banyak hadis *ṣahīḥ* yang diriwayatkan olehnya (Ibn Sa‘d, 1990). Ya‘qūb bin Shaybah al-Sadūsiy turut mentawthīq beliau (Al-Mizziy, 1980). Terdapat juga *tawthīq* yang lebih terperinci seperti daripada al-Dāraqūṭniy yang mengatakan al-Layth merupakan manusia yang paling *thabat* dalam hadis Sa‘id al-Maqburiy (Al-Dāraqūṭniy, 1985). Demikian juga ‘Abd Allah bin Wahb al-Miṣriy yang mengatakan jika tidak kerana al-Layth dan Mālik, pasti kita sesat (Ibn ‘Asākir, t.t.). Tidak terkecuali, ‘Amr bin ‘Ali al-Fallās mengatakan status al-Layth sebagai *ṣadūq* dan pendengaran hadisnya daripada al-Zuhriy adalah secara *qirā‘ah* (Ibn Abi Ya‘lā, t.t.).

Berikutnya, Yūnus bin Yazīd bin Abi al-Najjād juga merupakan perawi *thiqah* yang terkenal. ‘Abd al-Raḥman bin Mahdiy serta ‘Abd Allah bin al-Mubārak mengatakan kitabnya *ṣahīḥ* (Ibn Abi Ḥātim, 1952), Abu Zur‘ah al-Rāziy mengatakan *lā ba‘s bih* (Abu Zur‘ah, 1982) dan Ibn Ḥibbān menyenaraikannya dalam kitabnya *al-Thiqāt* (Ibn Ḥibbān, 1973). Terdapat juga komentar yang lebih terperinci berkenaan dengan Yūnus seperti kalam Aḥmad bin Ṣāliḥ al-Miṣriy yang mengatakan bahawa kami tidak mendahulukan sesiapa pun melebihi Yūnus (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Demikian juga Ibn Hajar dalam kitabnya *al-Taqrīb* mengatakan Yūnus adalah *thiqah* melainkan riwayatnya daripada al-Zuhriy terdapat sedikit *wahm* dan riwayatnya daripada selain al-Zuhriy adalah silap (Al-‘Asqalāniy, 1986).

Selain itu, Ma‘mar bin Rāshid pula merupakan perawi yang *thiqah* menurut Ibn Ḥazm (Ibn Ḥazm, t.t.), *thiqah ma‘mūn* menurut al-Nasā’iy (Al-‘Asqalāniy, 1908) dan al-Ḥākim al-Naysābūriy (Al-Ḥākim, 1977). Namun, Abu Ḥātim menjelaskan riwayat Ma‘mar di Basrah terdapat kesilapan dan Ma‘mar sendiri merupakan seorang yang *ṣāliḥ al-ḥadīth* (Ibn ‘Asākir, 1995).

Adapun Shu‘ayb bin Abi Ḥamzah, antara *nuqqād* yang memberi komentar terhadapnya adalah Aḥmad bin Ḥanbal yang mengatakan beliau adalah seorang *thabat ṣāliḥ al-ḥadīth* (Ibn ‘Asākir, 1995). Yaḥyā bin Ma‘īn turut mengatakan Shu‘ayb adalah orang yang paling mengetahui hadis-hadis al-Zuhriy (Ibn Ma‘īn, 1985) bahkan Ibn Shāhīn mengatakan beliau *lā ba‘s bih* dan adalah orang yang paling mengetahui tentang al-Zuhriy berbanding Yūnus dan Ma‘mar (Ibn Shāhīn, 1984). Demikian juga al-Dhahabiy yang memuji Shu‘ayb sebagai *al-imām*, *al-thiqah*, *al-muṭqin* dan *al-ḥāfiẓ* (Al-Dhahabiy, 1985) dan Ibn Hajar yang mengatakan beliau adalah seorang *thiqah ‘ābid* (Al-‘Asqalāniy, 1986).

Berdasarkan maklumat-maklumat perawi di atas, Ibn Ḥazm membuat kesimpulan dengan mentarjihkan riwayat Ma‘mar dan Shu‘ayb ke atas riwayat Yūnus dan al-Layth seperti berikut:

فَنَقُولُ - وَبِاللَّهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ: أَمَّا كَلَامُهُمْ فِي اخْتِلَافِ الرِّوَايَةِ عَنِ الزُّهْرِيِّ فَلَا مَتَعَلِقَ لَهُمْ بِهِ؛ لِأَنَّ مَعْمَرًا، وَشُعَيْبَ بْنَ أَبِي حَمْرَةَ، رَوَاهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ - وَهِيَ فِي غَايَةِ الثَّقَةِ وَالْجَلَالَةِ - وَكَذَلِكَ أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى، كُلُّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّهَا كَانَتْ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ فَتَجْحَدُهُ، فَذَكَرَ ذَلِكَ

للنبي ﷺ فأمر بقطع يدها، وأخبر أنه حد من حدود الله تعالى - ولم يضطرب على معمر في ذلك، ولا على شعيب بن أبي حمزة - وإن كانا خالفهما: الليث، ويونس بن أبي يزيد، وإسماعيل بن أمية، وإسحاق بن راشد

Maksud: 'Maka kami katakan – dengan taufik Allah – adapun kalam mereka berkenaan dengan *ikhtilāf* dalam riwayat-riwayat al-Zuhriy, maka hal tersebut tidak dapat dijadikan ukuran untuk mereka. Hal ini kerana Ma'mar dan Shu'ayb bin Abi Ḥamzah meriwayatkan daripada al-Zuhriy – dan kedua-duanya berada pada kemuncak *thiqah* dan kehebatan – Dan demikian juga Ayyūb bin Mūsā. Mereka semua menyebutkan: Sesungguhnya perempuan tersebut meminjam sesuatu lalu dia mengingkari hal tersebut. Perkara tersebut dijelaskan kepada Nabi ﷺ, maka baginda memerintahkan untuk dipotong tangannya. Baginda juga menjelaskan bahawa sesungguhnya perkara tersebut termasuk had daripada hudud Allah *Ta'ālā* - (Ibn Ḥazm berkata:) Riwayat Ma'mar dan Shu'ayb bin Abi Ḥamzah tidak *idṭirāb* dalam hal ini – walaupun al-Layth, Yūnus bin Abi Yazīd, Ismā'īl bin Umayyah dan Ishāq bin Rāshid menyelisihi mereka. (Ibn Ḥazm, t.t.).

Kenyataan ini menunjukkan Ibn Ḥazm mengambil kira darjat dan kedudukan seseorang perawi dalam menerima riwayat-riwayat mereka. Dalam hal ini, beliau *mentarjīhkan* riwayat Ma'mar dan Shu'ayb yakni perawi dalam kalangan *ḥuffāz* ke atas perawi-perawi *thiqah* yang lain.

3. Menerima riwayat *al-mazīd fī muṭṭaṣil al-asānīd* dan riwayat yang tidak mengandunginya

Percanggahan riwayat mengenai perkara ini dapat dilihat dalam periwayatan hadis oleh anak murid Yaḥyā bin Sa'īd iaitu al-Layth bin Sa'd dan Ḥammād bin Zayd. Riwayat Ḥammād mengandungi *al-mazīd* dalam sanadnya, berbeza dengan riwayat al-Layth yang tidak mengandungi tambahan pada sanad. Dalam hal ini, Ibn Ḥazm menerima kedua-dua bentuk riwayat tersebut.

Antara contoh manhaj beliau dalam hal ini boleh dirujuk dalam *kitāb al-'Awāqil wa al-Qasāmah*, khususnya pada tajuk *ikhtilāf al-nās fī al-qasāmah*. Ibn Ḥazm meriwayatkan sebuah hadis seperti berikut:

ومن طريق مسلم - نا قتيبة بن سعيد نا الليث بن سعد عن يحيى - هو ابن سعيد الأنصاري - عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة، قال يحيى: وحسبته قال: وعن رافع بن خديج أنهما قالوا: «خرج عبد الله بن سهل بن زيد ومحبيصة بن مسعود بن زيد حتى إذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هنالك، ثم إذا محبيصة يجد عبد الله بن سهل قتيلا فدفنه - ثم أقبل إلى رسول الله ﷺ هو وحويصة بن مسعود، وعبد الرحمن بن سهل - وكان أصغر القوم - فذهب عبد الرحمن ليتكلم قبل صاحبيه، فقال رسول الله ﷺ كبر الكبر في السن فصمت وتكلم أصحابه وتكلم معهما فذكروا لرسول الله ﷺ مقتل عبد الله بن سهل فقال لهم: أتخلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم أو قاتلكم؟ قالوا: كيف نخلف ولم نشهد؟ قال: فتبريكم يهود بخمسين يمينا؟ قالوا: وكيف نقبل أيمان قوم كفار؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطاه عقله

Maksud: 'Dan melalui riwayat Muslim – telah menceritakan kepada kami Qutaybah bin Sa'īd, telah menceritakan kepada kami al-Layth bin Sa'd daripada Yaḥyā - dia ialah Ibn Sa'īd al-Anṣariy – daripada Bashīr bin Yasār daripada Sahl bin Abi Ḥaytham, Yaḥyā berkata: Aku menyangka dia berkata: dan daripada Rāfi' bin Khadīj, bahawasanya keduanya berkata: 'Abd Allah bin Sahl bin Zayd dan Muḥayṣiyah bin Mas'ūd bin Zayd telah keluar sehingga ketika keduanya tiba di Khaybar, mereka berpisah. Kemudian Muḥayṣiyah mendapati 'Abd Allah bin Sahl telah mati terbunuh, kemudian dia menguburkannya. Kemudian (Muḥayṣiyah) kembali menemui Rasulullah ﷺ - Dia bersama Ḥuwayṣiyah bin Mas'ūd dan 'Abd Allah bin Sahl – Dan dia merupakan yang paling termuda – Maka 'Abd al-Raḥman hendak memulakan percakapan sebelum sahabatnya, maka Rasulullah ﷺ bersabda: 'Dahulukanlah yang lebih tua.' 'Abd al-Raḥman pun diam dan kedua sahabatnya memulakan percakapan, 'Abd al-Raḥman pun bercakap dengan keduanya. Maka mereka mengkhabarkan kepada Rasulullah ﷺ - yakni tentang terbunuhnya 'Abd Allah bin Sahl. Baginda pun bertanya kepada mereka: Apakah kalian mahu bersumpah sebanyak 50 kali atau menuntut kematian sahabat kalian? Mereka

bertanya kembali: Bagaimana kami ingin bersumpah sedangkan kami tidak menyaksikannya? Baginda bertanya lagi: Maka, apakah kalian akan membebaskan tuntutan kalian dengan sumpah orang Yahudi sebanyak 50 kali? Mereka menjawab: Bagaimana kami boleh menerima sumpah kaum kafir? Melihat keadaan sedemikian, baginda ﷺ memberi diatnya.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*nya no. 1669 (Muslim, t.t.), al-Nasā’iy dalam *al-Sunan al-Kubrā* no. 6888 (Al-Nasā’iy, 2001), al-Bayhaqiy dalam *al-Sunan al-Kubrā* no. 16432 (Al-Bayhaqiy, 2003) dan lain-lain. Bagi riwayat al-Layth bin Sa’d daripada Yaḥyā bin Sa’id al-Anṣāriy ini, Ibn Ḥazm memberikan komentar seperti berikut:

فشك يحيى في رواية الليث: هل ذكر بشير بن يسار، ورافع بن خديج مع سهل بن أبي حثمة أو لم يذكر؟

Maksud hadis: ‘Yaḥyā ragu dalam riwayat al-Layth: Apakah dia menyebut Bashīr bin Yasār dan Rāfi’ bin Khadij bersama dengan Sahl bin Abi Ḥaythamah atau tidak?’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Bagi menjawab keraguan yang ditimbulkan oleh Yaḥyā ini, Ibn Ḥazm meriwayatkan sebuah lagi hadis seperti berikut:

ومن طريق مسلم - نا عبد الله بن عمر القواريري نا حماد بن زيد نا يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة، ورافع بن خديج أن محيصة بن مسعود، وعبد الله بن سهل انطلقا قبل خيبر فتفرقا في النخل فقتل عبد الله بن سهل، فاتهما اليهود فجاء إخوة عبد الرحمن، وابن عمه حويصة، ومحبيصة إلى النبي ﷺ فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه - وهو أصغر القوم - فقال رسول الله كبر الكبر، أو قال: ليبدأ الأكبر؟ فتكلما في أمر صاحبهم، فقال رسول الله ﷺ يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته؟ فقالوا: أمر لم نشهده كيف نلحف؟ قال: فتبريكم يهود بأيمان خمسين منهم؟ قالوا: يا رسول الله وكيف نقبل بأيمان قوم كفار؟ قال: فوداه رسول الله ﷺ من قبله مائة من الإبل، قال سهل: فدخلت مریدا لهم فركضتني ناقة من تلك الإبل ركضة برجلها»، قال حماد: هذا، أو نحوه

Maksud hadis: ‘Dan daripada sanad Muslim (Muslim, t.t.) – telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allāh bin ‘Umar al-Qawāririyy, telah mengkhabarkan kepada kami Ḥammād bin Zayd, telah mengkhabarkan kepada kami Yaḥyā bin Sa’id daripada Bashīr bin Yasār daripada Sahl bin Abi Ḥaythamah dan Rāfi’ bin Khadij: Bahawasanya Muḥayṣiyah bin Mas’ūd dan ‘Abd Allah bin Sahl pergi menuju ke Khaybar, maka mereka berpisah di sebuah kebun kurma. Lalu ‘Abd Allāh bin Sahl mati terbunuh dan orang Yahudi dicurigai. Lalu datanglah saudaranya iaitu ‘Abd al-Raḥmān, anak bapa saudaranya Ḥuwayṣiyah dan Muḥayṣiyah kepada Nabi ﷺ, ‘Abd al-Raḥmān ingin memulakan percakap berkenaan dengan saudaranya (yang terbunuh) kepada Rasulullah ﷺ, dan dia merupakan yang paling muda antara mereka semua. Maka Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Dahulukanlah yang lebih tua.’ Atau baginda bersabda: ‘Hendaklah yang lebih tua bercakap dahulu.’ Lalu keduanya (Ḥuwayṣiyah dan Muḥayṣiyah) memulakan pembicaraan terlebih dahulu. Baginda ﷺ pun bertanya: ‘Apakah 50 orang dalam kalangan kalian mahu bersumpah lalu tali itu diserahkan?’ Mereka menjawab: Bagaimana kami ingin bersumpah terhadap perkara yang tidak kami saksikan? Baginda bersabda lagi: ‘Apakah kalian akan melepaskan tuntutan kalian ini dengan 50 sumpah daripada orang Yahudi?’ Mereka berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana kami boleh menerima sumpah kaum kafir? (Periwayat berkata) Lalu Rasulullah ﷺ memberi diyat daripada hartanya sendiri sebanyak 100 ekor unta. Sahl berkata: Aku hendak menemui mereka, walau bagaimanapun salah seekor unta mendorongku dengan kakinya. Ḥammād berkata: Demikianlah hadis tersebut.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Perawi yang meriwayatkan hadis ini pula ialah Ḥammād bin Zayd daripada Yaḥyā bin Sa’id al-Anṣāriy. Walau bagaimanapun, Yaḥyā melalui riwayat ini tidak ragu dalam menjelaskan sanadnya. Oleh itu, Ibn Ḥazm melanjutkan penjelasannya seperti berikut:

ولم يشك في رواية حماد بن زيد عنه في أن رافعا روى عنه هذا الخبر بشير، وكلا الرجلين ثقة، حافظ، وحماد أحفظ من الليث، والروایتان معا صحيحتان

Maksud: ‘Namun dia (Yaḥyā) tidak ragu terhadap riwayat Ḥammād bin Zayd berkenaan tentang Rāfi‘ yang diriwayatkan daripadanya *khbar* ini oleh Bashīr. Kedua-duanya merupakan perawi yang *thiqah*, *ḥāfiẓ*. Ḥammād adalah lebih *ḥāfiẓ* daripada al-Layth. Maka, kedua-dua riwayat ini adalah *ṣaḥīḥ*.’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Ibn Ḥazm melanjutkan lagi pandangan dalam petikan ini seperti berikut:

وقطع يحيى مرة في أن بشيرا ذكر رافعا مع سهل، ولم يشك؟ فهي زيادة من حماد، وزيادة العدل مقبولة

Maksud: ‘Dan Yaḥyā secara pastinya memastikan bahawa Bashīr menyebut Rāfi‘ bersama Sahl, dan dia (Yaḥyā) tidak ragu dalam hal ini? Maka ia adalah *ziyādah* daripada Ḥammād, dan *ziyādah* yang berasal daripada perawi yang ‘*ādil* adalah diterima’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Dari aspek ilmu *al-jarḥ wa al-ta’dīl*, kedua-dua perawi yang meriwayatkan hadis daripada Yaḥyā bin Sa’id al-Anṣāriy iaitu Ḥammād bin Zayd (Al-‘Asqalāniy: 1986) dan al-Layth bin Sa’d merupakan perawi yang *thiqah* (Ibn Sa’d: 1990).

Selanjutnya, Ḥammād bin Zayd bin Dirham diberikan komentar oleh ‘Abd al-Raḥman bin Mahdiy yang mengatakan bahawa “aku-tidak pernah melihat di Basrah orang yang lebih faqih daripada Ḥammād bin Zayd (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Aḥmad bin Ḥanbal pula mengatakan Ḥammād bin Zayd merupakan salah seorang imam bagi kaum muslimin, termasuk dalam kalangan *ahl al-dīn wa al-Islām* dan beliau lebih kami sukai daripada ‘Abd al-Wāriḥ” (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Demikian juga Abu Zur’ah al-Rāziy yang mengatakan Ḥammād bin Zayd adalah lebih *thabat* daripada Ḥammād bin Salamah (Al-‘Asqalāniy, 1326H) dan Ibn Ḥajar turut mengatakan beliau seorang *thiqah thabat* faqih (Al-‘Asqalāniy, 1986).

Penjelasan Ibn Ḥazm dalam hal ini menunjukkan beliau menerima kedua-dua riwayat sama ada mengandungi *al-mazid* ataupun tidak. Bahkan, beliau menganggap *ziyādah* perawi yang lebih *ḥāfiẓ* tersebut dianggap sebagai faedah yang baharu terhadap hadis-hadis yang sebelum ini dan bukannya sebagai satu kesilapan perawi *thiqah*.

MANHAJ IBN ḤAZM DALAM MENTA’LIL PERCANGGAHAN RIWAYAT DARI SUDUT MATAN

Antara manhaj yang diaplikasikan oleh Ibn Ḥazm dalam menta’lil percanggahan riwayat dari sudut matan adalah seperti berikut:

1. Menjelaskan dan menolak riwayat yang memiliki elemen *al-idrāj*.

Penelitian mendapati Ibn Ḥazm bukan hanya menjelaskan elemen *al-idrāj* dalam riwayat yang saling bercanggah bahkan menolak riwayat-riwayat tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam perbincangannya terhadap sub topik *awqat al-salah* dalam kitab *al-ṣalāh* yang secara khususnya merujuk kepada persoalan memberi salam adalah fardhu dan tidak sah solat tanpanya. Dalam perkara ini, riwayat hadis oleh al-Qasim bin Mukhaymirah tidak berlaku *al-idraj*.

Secara lebih spesifik, beliau mengkritik riwayat yang dijadikan sandaran dalil oleh pihak yang berpendapat bahawa memberi salam dalam solat adalah tidak wajib seperti berikut:

من طريق عاصم بن علي: ثنا زهير بن معاوية عن الحسن بن الحر «عن القاسم بن مخيمرة أخذ علقمة بيدي وحدثني: أن عبد الله أخذ بيده وأن رسول الله ﷺ أخذ بيد عبد الله فعلمه التشهد في الصلاة فذكر التشهد، قال: فإذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد

Maksud hadis: 'Daripada sanad 'Āṣim bin 'Alī: telah menceritakan kepada kami Zuhayr bin Mu'āwiyah daripada al-Ḥasan bin al-Ḥur daripada al-Qāsim bin Mukhaymirah dia berkata: 'Alqamah memegang tanganku dan menceritakan kepadaku: Bahawasanya 'Abd Allāh memegang tangannya dan Rasulullah ﷺ - memegang juga memegang tangan 'Abd Allāh, lalu baginda mengajarkan kepadanya tasyahud dalam solat. Baginda pun membacakan bacaan tasyahud, lalu baginda bersabda: Apabila kamu telah membaca tasyahud, maka kamu telah menyelesaikan solat kamu. Jika kamu ingin berdiri, maka berdirilah dan jika kamu ingin duduk, duduklah' (Ibn Ḥazm, t.t.).

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbān dalam *Ṣaḥīḥ*nya no. 1961 (Ibn Ḥibbān, 1988), Abu Dāwud dalam *al-Sunan* no. 970 (Abu Dāwud, 2009), Aḥmad dalam *al-Musnad* no. 4006 (Aḥmad, 2001) dan lain-lain. Setelah itu, Ibn Ḥazm memberikan komentar seperti berikut:

وهذه الزيادة انفرد بها القاسم بن مخيمرة، ولعلها من رأيه وكلامه، أو من كلام عبد الله وقد روي هذا الحديث عن علقمة: إبراهيم النخعي - وهو أضبط من القاسم - فلم يذكر هذه الزيادة

Maksud: 'Dan ini adalah *ziyādah* yang al-Qāsim bin Mukhaymirah dalam bentuk *tafarrud*. Boleh jadi, *ziyādah* ini bersumberkan pandangannya sendiri atau kalamnya atau dinukil daripada kalam 'Alqamah atau 'Abd Allah. Hadis yang sama turut diriwayatkan daripada Ibrāhīm al-Nakha'iy daripada 'Alqamah - Dan dia (yakni Ibrāhīm) lebih *ḍābiṭ* daripada al-Qāsim - Namun, dia tidak menyebutkan *ziyādah* tersebut' (Ibn Ḥazm, t.t.).

Ibn Ḥazm dalam hal ini menjelaskan bahawa kalam ' فإذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم، ' bukanlah hadis baginda ﷺ. Bahkan, ia merupakan *idraj* yang dilakukan oleh perawi bagi riwayat hadis tersebut. Kritikan Ibn Ḥazm ini turut disepakati oleh al-Ḥākim al-Naysābūriy (Al-Ḥākim, 1977) dan al-'Irāqiy (Al-'Irāqiy, 1969).

Manhaj Ibn Ḥazm dalam berinteraksi dengan riwayat yang mengandungi elemen *al-idrāj* adalah sama dengan kaedah jumhur sarjana hadis, yakni dengan menolak lafaz *mudraj* yang terdapat dalam riwayat hadis tersebut dan tidak membenarkan perbuatan menokok tambah dengan sengaja ke dalam hadis ('Itr, 1979).

2. Menerima setiap *ziyādah* perawi *thiqah* dalam matan.

Percanggahan riwayat dalam hal ini berlaku apabila al-Awzā'iy meriwayatkan hadis dengan tambahan lafaz serban dalam persoalan yang berkisar tentang masalah serban dan tudung yang diguna pakai atas kepala cukup disapu pada bahagian atasnya ketika berwuduk. Manakala kesemua riwayat selain al-Awzā'iy seperti Yahyā bin Abi Kathīr, Ḥarb, Shaybān, Bakr dan Abān, adalah tanpa lafaz serban (Ibn Ḥazm, t.t.).

Dalam *kitab al-taharah*, Ibn Ḥazm meriwayatkan beberapa hadis untuk dijadikan sandaran kepada pendapat yang diutarakan olehnya seperti berikut:

حدثنا يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود ثنا أحمد بن سعيد بن حزم ثنا محمد بن عبد الملك بن أيمن ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني الحكم بن موسى ثنا بشر بن إسماعيل عن الأوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير حدثني أبو سلمة هو ابن عبد الرحمن بن عوف - حدثني عمرو بن أمية الضمري «أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح على الخفين والعمامة ورويناه من طريق البخاري عن عبدان عن

عبد الله بن داود الخريبي عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جعفر بن عمرو بن أمية الضمري عن أبيه

Maksud hadis: ‘Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā bin ‘Abd al-Raḥmān bin Mas‘ūd, telah menceritakan kepada kami Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥazm, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin ‘Abd al-Malik bi Ayman, telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Ḥanbal, telah menceritakan kepadaku al-Ḥakam bin Mūsā, telah menceritakan kepada kami Bashār bin Ismā‘īl daripada al-Awzā‘iy, telah menceritakan kepadaku Yaḥyā bin Abi Kathīr, telah menceritakan kepadaku Abū Salamah, dia ialah Ibn ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Awf – telah menceritakan kepadaku ‘Amr bin Umayyah al-Ḍamariy: Sesungguhnya dia meriwayatkan Rasulullah ﷺ menyapu ke atas khuf dan serban. Dan kami juga meriwayatkannya melalui jalan al-Bukhāriy daripada ‘Abdān daripada ‘Abd Allah bin Dāwud al-Khayrabiyy daripada al-Awzā‘iy daripada Yaḥyā bin Abi Kathīr daripada Abu Salamah bin ‘Abd al-Raḥmān daripada Ja‘far bin ‘Amr bin Umayyah al-Ḍamariy daripada ayahnya.’ (Ibn Ḥazm, t.t.)

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah dalam *Sunamya* no. 562 (Ibn Mājah, t.t.), Aḥmad dalam *al-Musnad* no. 17616 (Aḥmad, 2001), al-Ṭabarāniy dalam *al-Mu‘jam al-Kabīr* no. 6166 (Al-Ṭabarāniy, 1994) dan lain-lain.

Ibn Ḥazm mendakwa bahawa terdapat golongan yang menolak hadis al-Awzā‘iy yang dijadikan sebagai sandaran oleh Ibn Ḥazm di atas (Ibn Ḥazm, t.t.). Berikutnya itu, Ibn Ḥazm menjelaskan seperti berikut:

وقال بعضهم أخطأ الأوزاعي في حديث عمرو بن أمية، لأن هذا خبر رواه – عن يحيى بن أبي كثير شيبان وحرب بن شداد وبكر بن نضر وأبان العطار وعلي بن المبارك، فلم يذكروا فيه المسح على العمامة – فقلنا لهم فكان ماذا؟ قد علم كل ذي علم بالحديث أن الأوزاعي أحفظ من كل واحد من هؤلاء، وهو حجة عليهم، وليسوا حجة عليه، والأوزاعي ثقة، وزيادة الثقة لا يحل ردها

Maksud: ‘Sebahagian daripada mereka berkata: al-Awzā‘iy silap dalam hadis ‘Amr bin Umayyah. Hal ini kerana *khābar* ini diriwayatkan daripada Yaḥyā bin Abi Kathīr - Shaybān, Ḥarb bin Shaddād, Bakr bin Naḍar, Abān al-‘Aṭār dan ‘Ali bin al-Mubārak, mereka tidak menyebut tentang menyapu serban – Kami (Ibn Ḥazm) katakan kepada mereka: lalu apa? Semua yang memahami ilmu hadis mengetahui bahawasanya al-Awzā‘iy lebih *ḥāfiẓ* daripada setiap orang yang dinyatakan tadi. Beliau merupakan hujah ke atas mereka, bukanlah mereka yang menjadi hujah ke atas al-Awzā‘iy. Dan al-Awzā‘iy ialah seorang yang *thiqah* dan *ziyādah* perawi yang *thiqah* tidak halal untuk ditolaknyanya’ (Ibn Ḥazm, t.t.).

Dalam perkara ini, Ibn Ḥazm menerima *ziyādah* yang datang daripada al-Awzā‘iy kerana al-Awzā‘iy adalah lebih *ḥāfiẓ* daripada Yaḥyā bin Abi Kathīr, Shaybān, Ḥarb bin Shaddād, Bakr bin Nadar, Abān al-‘Aṭār dan ‘Ali bin al-Mubārak.

Dari kaca mata *al-jarḥ wa al-ta‘dīl*, al-Awzā‘iy dinilai oleh ‘Amr bin ‘Ali al-Fallās sebagai *thabat* (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Sufyān bin ‘Uyaynah memujinya sebagai seorang imam (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Bahkan Jamāl al-Dīn al-Mizziy mengatakan al-Awzā‘iy merupakan seorang imam penduduk Syam dalam bidang hadis dan fiqh pada zamannya (Al-Mizziy, 1980). Demikian juga al-Dhahabiy yang memujinya sebagai *shaykh al-Islām*, *al-ḥāfiẓ al-faqīh al-‘abīd* (Al-Dhahabiy, 1985) dan Ibn Ḥajar turut mengatakan beliau adalah seorang *thiqah jāfil* (Al-‘Asqalāniy, 1326H). Manakala, Aḥmad bin Ḥanbal cenderung untuk mentajriḥkannya sebagaimana dalam kalamnya yang mengatakan hadis al-Awzā‘iy adalah *ḍā‘if* (Al-‘Asqalāniy, 1326H).

Perawi-perawi yang dijadikan hujah oleh Ibn Ḥazm ke atas al-Awzā‘iy ialah Yaḥyā bin Abi Kathīr, Shaybān bin Furūkh, Ḥarb bin Shaddād, Bakr bin Naḍar, ‘Abān al-‘Aṭār dan ‘Ali bin al-Mubārak.

Bagi Yaḥyā bin Abi Kathīr, Aḥmad mengatakan beliau termasuk dalam kalangan manusia yang paling *thabat* (Ibn Abi Ḥātim, 1952). Sementara Abu Ḥātim al-Rāziy mengatakan beliau adalah seorang

imam yang tidak meriwayatkan hadis kecuali daripada perawi yang *thiqah* (Ibn Abi Hātim, 1952). Namun, Ibn Hībān menjelaskan Yahyā didapati melakukan *tadlīs* (Al-‘Asqalāniy, 1908).

Shaybān bin Furūkh pula dinilai sebagai perawi yang *ṣādūq* menurut Abu Zur‘ah al-Rāziy dan Abu Hātim al-Rāziy (Ibn Abi Hātim, 1952). Manakala, Ibn Hajar al-‘Asqalāniy memberi ulasan bahawa beliau melakukan *wahm* dan dituduh berfahaman Qadariyyah (Al-‘Asqalāniy, 1986).

Harb bin Shaddād pula dinilai sebagai *thiqah* oleh beberapa *nuqqād* seperti Aḥmad (Aḥmad, 2001), al-Dhahabiy (Al-Dhahabiy, 1985) dan Ibn Hajar (Al-‘Asqalāniy, 1908). Yahyā bin Ma‘īn mengatakan beliau seorang *ṣāliḥ* dan Abu Hātim pula mengatakan beliau *ṣāliḥ al-ḥadīth* (Ibn Abi Hātim, 1952).

Berikutnya, Bakr bin Naḍar atau nama sebenarnya Abu Bakr bin al-Naḍar bin Hāshim dinilai sebagai *thiqah* oleh Abu Bakr bin Mardawayh dan disenaraikan dalam *al-Thiqāt* oleh Ibn Hībān (Ibn Hībān, 1973). Abu Hātim al-Rāziy pula cenderung menilai beliau sebagai *ṣādūq* (Ibn Abi Hātim, 1952).

Abān al-‘Aṭār yang turut meriwayatkan hadis ini dinyatakan statusnya sebagai *thiqah* oleh al-Nasā’iy dan Abu Ḥafṣ Ibn Shāhīn (Al-Mizziy, 1980). Al-Dhahabiy pula memujinya sebagai *ḥāfiẓ ṣādūq imām* (Al-Dhahabiy, 1963). Bahkan Yahyā bin Ma‘īn mengatakan Abān lebih beliau sukai daripada Shaybān (Yahyā, 1985).

‘Ali bin al-Mubārak pula diberikan penilaian sebagai *laysa bih ba’s* oleh Yahyā (Yahyā, 1985) dan al-Nasā’iy (Al-‘Asqalāniy, 1908). Aḥmad menyatakan beliau adalah *thiqah*. (Aḥmad, 2001), Ibn Hībān turut mengiktirafnya sebagai *mutqin* dan *ḍābiṭ* (Ibn Hībān, 1973). Ibn ‘Adiy al-Jurjāniy mengatakan beliau seorang yang *lā ba’s bih* dan *thabat* dalam hadis Yahyā bin Abi Kathīr (Ibn ‘Adiy, 1997).

Sudah terang lagi bersuluh, penerimaan Ibn Ḥazm terhadap *ziyādah* yang dilakukan oleh al-Awzā’iy merupakan sesuatu yang wajar. Ini kerana *ziyādah*nya dalam perbincangan hadis ini tidaklah tercela, bahkan ia adalah *ziyādah al-thiqah* dalam matan yang diterima.

3. Menjelaskan Kewujudan Elemen *al-Idṭirāb* dan Bersikap *Tawaqquf* Terhadap Statusnya.

Percanggahan riwayat dari aspek kewujudan elemen *al-idṭirāb* berlaku disebabkan adanya perbezaan lafaz riwayat yang menjelaskan perihal baginda ﷺ menunaikan solat jenazah bagi muslim yang direjam ataupun tidak. Riwayat al-Dabariy diriwayatkan dengan lafaz tidak didirikan solat ke atasnya dan riwayat Maḥmūd bin Ghaylān pula diriwayatkan dengan lafaz baginda ﷺ solat jenazah ke atas muslim tersebut.

Hal ini dapat dilihat dalam *kitāb al-Hudūd*, sub topik *had al-zinā*, khususnya dalam masalah keharusan seorang imam dan orang selainnya untuk mendirikan solat jenazah yang meninggal dunia disebabkan oleh hukuman rejam. Beliau menjelaskan keberadaan elemen *idṭirāb* antara dua hadis yang keduanya diriwayatkan oleh perawi yang *thiqah* (Ibn Ḥazm, t.t.). Hadis pertama adalah seperti berikut:

حدثنا حماد نا ابن مفرج نا ابن الأعرابي نا الدبري نا عبد الرزاق نا معمر نا الزهري نا أبي سلمة نا جابر نا عبد الله نا أن رجلا من أسلم جاء إلى النبي ﷺ فاعترف بالزنى فأعرض - فذكر الحديث، وفيه - فأمر به النبي ﷺ فرجم بالمصلى، فلما أذلقته الحجارة فر فأدرك فرجم حتى مات، فقال له النبي ﷺ خيرا ولم يصل عليه

Maksud hadis: ‘Telah menceritakan kepada kami Ḥummām, telah menceritakan kepada kami Ibn Mufarrij, telah menceritakan kepada kami Ibn al-A‘rābiy, telah menceritakan kepada kami al-Dabariy, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razzāq daripada Ma‘mar daripada al-Zuhriy daripada Abū Salāmah daripada Jābir bin ‘Abd Allāh: Bahawasanya seorang lelaki daripada kabilah Aslam datang kepada Nabi ﷺ. Lalu dia mengaku telah berzina, namun baginda tidak mengendahnya – (disebutkan hadis yang panjang) – Lalu baginda ﷺ memerintahkan para sahabat untuk merejamkannya. Justeru dilaksanakan rejam di lokasi musolla – Tat kala ada batu yang terkena lelaki tersebut, lelaki tersebut

berusaha untuk lari, namun ditangkap kembali dan direjam sehingga meninggal dunia. Maka baginda ﷺ bersabda: Ini adalah kebaikan. Dan baginda tidak melakukan solat jenazah ke atasnya.' (Ibn Ḥazm, t.t.)

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbān dalam *Ṣaḥīḥ*nya no. 3094 (Ibn Ḥibbān, 1988) Abu Dāwud dalam *al-Sunan* no. 4430 (Abu Dāwud, t.t.) dan lain-lain. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Dabariy daripada 'Abd al-Razzāq.

Berdasarkan riwayat ini, baginda ﷺ tidak menunaikan solat ke atas lelaki yang mati direjam tersebut. Ibn Ḥazm menjelaskan bahawa inilah merupakan salah satu dalil yang dipegang oleh golongan yang berpendapat bahawa seorang imam tidak perlu menunaikan solat jenazah orang yang mati kerana direjam (Ibn Ḥazm, t.t.). Setelah itu, Ibn Ḥazm meriwayatkan hadis kedua, iaitu hadis yang dijadikan sandaran dalil oleh golongan yang berpendapat bahawa imam tetap perlu mendirikan solat jenazah bagi orang yang mati direjam, iaitu seperti berikut:

روينا من طريق البخاري نا محمود نا عبد الرزاق نا معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن جابر قال «إن رجلا من أسلم جاء إلى النبي ﷺ فاعترف بالزنى فأعرض عنه حتى شهد على نفسه أربع مرات - فذكر الحديث وفيه - فأمر به فرجم بالمصلى فلما أذلقته الحجارة فر فأدرك فرجم حتى مات، فقال له النبي ﷺ خيرا وصلّى عليه

Maksud: 'Diriwayatkan kepada kami melalui sanad al-Bukhāriy (Al-Bukhāriy, 2001), telah menceritakan kepada kami Maḥmūd, telah menceritakan kepada kami 'Abd al-Razzāq, telah mengkhabarkan kepada kami Ma'mar daripada al-Zuhriy daripada Abū Salamah bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Awf daripada Jābir berkata: Bahawasanya seorang lelaki daripada kabilah Aslam datang kepada Nabi ﷺ untuk mengakui perbuatan zinanya, baginda tidak mengendahkannya sehingga si lelaki tersebut mengaku sebanyak empat kali – (disebutkan hadis yang panjang) – Maka baginda memerintahkan para sahabat untuk merejam lelaki tersebut. Tatkala ada batu yang terkena lelaki tersebut, lelaki tersebut berusaha untuk lari, namun ditangkap kembali dan direjam sehingga meninggal dunia. Maka baginda ﷺ bersabda: Ini adalah kebaikan. Dan baginda mendirikan solat jenazah ke atasnya' (Ibn Ḥazm, t.t.).

Ini adalah riwayat Maḥmūd bin Ghaylān daripada 'Abd al-Razzāq, yakni melalui guru yang sama. Bercanggah dengan riwayat sebelum ini, riwayat Maḥmūd menjelaskan baginda ﷺ melakukan solat jenazah terhadap lelaki tersebut yang mati direjam. Oleh itu, Ibn Ḥazm menampilkan komentar seperti berikut:

فهذا مما اختلف فيه محمود بن غيلان، وإسحاق بن إبراهيم الدبري على عبد الرزاق، فرواية الدبري عنه في هذا الخبر " ولم يصل عليه " ورواية محمود عنه في هذا الخبر " وصلّى عليه " فالله أعلم أيهما وهم؟

Maksud: 'Kedua-dua riwayat diriwayatkan oleh Maḥmūd bin Ghaylān dan Ishāq bin Ibrāhīm al-Dabariy daripada 'Abd al-Razzāq (yakni guru yang sama) saling bertentangan. Riwayat al-Dabariy daripada 'Abd al-Razzāq diriwayatkan dengan lafaz baginda tidak menyembahyangkannya dan riwayat Maḥmūd daripada 'Abd al-Razzāq pula dengan lafaz baginda menyembahyangkannya. Wa Allah a'lam, perawi yang manakah telah melakukan wahm dalam hal ini?' (Ibn Ḥazm, t.t.).

Berdasarkan kedua-dua riwayat ini, perawi-perawi yang dipermasalahkan ialah Maḥmūd bin Ghaylān dan Ishāq bin Ibrāhīm al-Dabariy. Riwayat Ishāq bin Ibrāhīm al-Dabariy daripada 'Abd al-Razzāq dianggap sebagai bermasalah. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Jurjāniy bahawa Ishāq meriwayatkan hadis-hadis yang *munkar* daripada 'Abd al-Razzāq (Ibn 'Adiy, 1997). Demikian juga Ibn Hajar mengatakan beliau meriwayatkan daripada 'Abd al-Razzāq hadis-hadis yang *munkar*. Ibn Hajar selanjutnya menerangkan bahawa al-Dabariy meriwayatkan daripada 'Abd al-Razzāq hadis-hadis yang sangat diingkari. Al-Dabariy mendengar hadis daripada 'Abd al-Razzāq pada penghujung usianya. Dalam hal ini, al-Dabariy yang meriwayatkan daripada 'Abd al-Razzāq setelah ingatannya berubah (Al-'Asqalāniy, 1971).

Bagi Maḥmūd bin Ghaylān, al-Nasā'iy (Al-Dhahabiy, 1963) dan Ibn Ḥibbān (Ibn Ḥibbān, 1973) mentawthīqkannya dan al-Dhahabiy mengatakan beliau seorang adalah ḥāfiẓ (Al-Dhahabiy, 1963). Ini menunjukkan Maḥmūd secara umumnya bukanlah perawi yang bermasalah.

Ketika berinteraksi dengan kedua-dua sanad bagi riwayat ini, Ibn Ḥazm cenderung untuk menggunakan pendekatan *tawaqquf*, yakni tidak menentukan riwayat yang lebih *rājiḥ*. Hal ini demikian kerana Ibn Ḥazm menganggap kedua-dua perawi yang meriwayatkan hadis ini iaitu Maḥmūd bin Ghaylān dan al-Dabariy adalah setaraf dari aspek *thiqah*.

Sebaliknya, Ibn Ḥazm meriwayatkan hadis-hadis yang lebih *ṣaḥīḥ* iaitu riwayat Buraydah dan 'Imrān bin Ḥusayn (Muslim, t.t.) yang kedua-duanya diriwayatkan melalui Muslim.

Oleh itu, dapatlah disimpulkan bahawa pada asasnya Ibn Ḥazm menyedari kewujudan riwayat-riwayat yang *muḍṭarib* dalam kalangan perawi *thiqah* dan beliau cenderung menggunakan kaedah *tawaqquf* jika terdapat hadis *ṣaḥīḥ* yang didapati saling bercanggah. Kaedah ini turut diamalkan oleh jumur sarjana hadis setelah melalui beberapa proses.

4. Menjelaskan *Ziyādah* yang *Tafarrud* oleh Perawi *Ḍa'īf*.

Kaedah Ibn Ḥazm dalam menta'īl riwayat yang terdapat padanya *ziyādah* perawi *Ḍa'īf* yang bertafarrud dapat dilihat pada permasalahan terlupa niat puasa pada malam bulan Ramadan (Ibn Ḥazm, t.t.). Pada dasarnya, *tafarrud* perawi *Ḍa'īf* turut menyebabkan adanya percanggahan dalam periwiyatan. Hal ini sebagaimana adanya *ziyādah* daripada 'Abd al-Bāqiy bin Qāni' yang merupakan perawi *Ḍa'īf* dan tidak terdapat *ziyādah* tersebut pada riwayat perawi yang lebih kuat daripadanya yakni Ibn Abi 'Arūbah.

Dalam membincangkan perkara ini dengan lebih lanjut, Ibn Ḥazm berpendapat bahawa orang yang terlupa untuk berniat puasa Ramadan tetap sah puasanya selagi sempat berniat sebelum terbenamnya matahari. Setelah itu, beliau mengkritik sebahagian golongan yang menggunakan sebuah hadis sebagai sandaran dalil kepada pendapat mereka, iaitu seperti berikut:

وقال بعضهم: قد روى هذا الخبر عبد الباقي بن قانع عن أحمد بن علي بن مسلم عن محمد بن المنهال عن يزيد بن زريع عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال: أتيت النبي ﷺ يعني في عاشوراء - فقال: صمتم يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتموا يومكم هذا واقضوا

Maksud hadis: '(Ibn Ḥazm berkata) sebahagian daripada mereka berkata: hadis ini diriwayatkan oleh 'Abd al-Bāqiy bin Qāni' daripada Aḥmad bin 'Ali bin Muslim daripada Muḥammad bin al-Minhāl daripada Yazīd bin Zuray' daripada Qatādah daripada 'Abd al-Raḥmān bin Salamah daripada bapa saudaranya yang berkata: Aku mendatangi Nabi ﷺ - yakni pada hari 'Ashūrā' – baginda bertanya: Apakah kalian berpuasa pada hari ini? Mereka menjawab: Tidak. Baginda bersabda lagi: Maka sempurnakanlah hari ini dan qadankanlah!' (Ibn Ḥazm, t.t.).

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqiy dalam *Sunan*nya no. 8036 (Al-Bayhaqiy, 2003), Abū Dāwud dalam *al-Sunan* no. 2447 (Abu Dāwud, t.t.) dan lain-lain. Setelah itu Ibn Ḥazm menjelaskan seperti berikut:

لفظة "واقضوا" موضوعة بلا شك، وعبد الباقي بن قانع مولى بني أبي الشوارب يكنى أبا الحسين، مات سنة 351 هـ - إحدى وخمسين وثلاثمائة، وقد اختلط عقله قبل موته بسنة، وهو بالجملة منكر الحديث، وتركه أصحاب الحديث جملة وأحمد بن علي بن مسلم مجهول

Maksud: 'Lafaz "dan lakukan qada" adalah palsu tanpa keraguan. 'Abd al-Bāqiy bin Qāni', Mawlā Baniy Abi al-Shawārib dengan *kunyah* Abu al-Ḥusayn, meninggal dunia pada 351H. Telah berlaku

padanya *ikhtilāf* kepada akalinya, setahun sebelum meninggal dunia. Secara umumnya, dia merupakan perawi yang *munkar al-hadis*, ditinggalkan hadisnya oleh ahli hadis secara umum. Aḥmad bin ‘Ali bin Muslim merupakan seorang yang *majhūl*” (Ibn Ḥazm, t.t.).

Penilaian Ibn Ḥazm tidak berhenti kepada proses mengenal pasti ‘*adālah* perawi semata-mata, bahkan turut menjelaskan kewujudan *ziyādah* yang dilakukan oleh perawi dalam hadis ini, iaitu lafaz ‘dan lakukan qada’, sebagai bukan berasal daripada hadis ini. Selaras dengan itu, Shu‘ayb al-Arna’ūṭ turut mengatakan seperti berikut:

حديث صحيح لغيره دون قوله: "فاقضوه" فإنما زيادة تفرد بها عبد الرحمن ابن مسلمة - ويقال: ابن سلمة - الخراعي، وهو مجهول
Maksud: ‘Hadis ini adalah *ṣaḥīḥ li ghayrih* tanpa lafaz فاقضوه, sesungguhnya ia adalah *ziyādah* oleh ‘Abd al-Raḥmān Ibn Maslamah secara *tafarrud* – dikatakan: Ibn Salamah – al-Khuzā‘iy dan dia adalah seorang yang *majhūl*.’ (Abu Dāwud, 2009).

Selain itu, Ibn Ḥazm juga memuatkan hadis-hadis yang lain untuk menunjukkan bahawa lafaz *ziyādah* tersebut tidak terdapat dalam mana-mana riwayat seperti berikut:

وقد روينا هذا الحديث من طريق شعبة عن قتادة، ومن طريق ابن أبي عروبة عن قتادة، وليست فيه هذه اللفظة. كما حدثنا محمد بن سعيد بن نبات ثنا عباس بن أصبغ ثنا محمد بن قاسم بن محمد ثنا محمد بن عبد السلام الخشني ثنا محمد بن المنثري ثنا محمد بن جعفر غندر ثنا شعبة ثنا قتادة عن عبد الرحمن بن المنهال بن سلمة الخراعي عن عمه أن رسول الله ﷺ قال لأسلم: «صوموا اليوم قالوا: إنا قد أكلنا، قال: صوموا بقية يومكم - يعني عاشوراء

Maksud: ‘Hadis ini telah kami riwayatkan melalui sanad Shu‘bah daripada Qatādah, dan melalui jalan Ibn Abi ‘Arūbah daripada Qatādah, dan tidak ada dalamnya lafaz ini (فاقضوه). Sebagaimana telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Sa‘īd bin Nubāt, telah menceritakan kepada kami ‘Abbās bin Aṣḥab, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Qāsim bin Muḥammad, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin ‘Abd al-Salām al-Khushayniy, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Muthannā, telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Ja‘far Ghundar, telah menceritakan kepada kami Shu‘bah, telah menceritakan kepada kami Qatādah daripada ‘Abd al-Raḥmān bin al-Minhāl bin Salamah al-Khuzā‘iy daripada bapa saudaranya, bahawasanya Rasulullah ﷺ bertanya: Kalian berpuasa hari ini? Mereka menjawab: Sesungguhnya kami telah makan, wahai Rasulullah. Baginda bersabda: Berpuasalah untuk sisa harinya – iaitu hari ‘Ashūrā’. (Ibn Ḥazm, t.t.).

Oleh itu, manhaj *ta‘fīl* Ibn Ḥazm dalam hal ini adalah dengan menjelaskan lafaz-lafaz yang mengandungi *ziyādah* dalam sesebuah riwayat, lalu diselitkan riwayat-riwayat yang lebih *ṣaḥīḥ* untuk menunjukkan bahawa lafaz tambahan tersebut bukanlah matan asal bagi sesebuah hadis.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, manhaj Ibn Ḥazm dalam menta‘fīl riwayat-riwayat yang bercanggah dapat dibahagikan kepada dua, iaitu dari aspek sanad dan matan. Dari aspek sanad, beliau menolak dakwaan yang mengatakan wujudnya kesalahan perawi yang *thiqah* selagi tidak dibuktikan. Selain itu, sekiranya terdapat percanggahan riwayat antara perawi *thiqah*, beliau mentarjīḥ riwayat-riwayat perawi dalam kalangan *ḥuffāz*. Beliau juga didapati menerima riwayat yang mengandungi *al-mazīd fi muṭṭaṣil al-asānid* dan yang tidak mengandunginya selagi diriwayatkan oleh perawi yang *thiqah*. Dalam hal ini, riwayat yang mengandungi *al-mazīd* dianggap faedah baharu dan bukan kesilapan perawi *thiqah* tersebut.

Manakala dari sudut matan pula, Ibn Ḥazm dilihat memberi penjelasan dan menta‘fīl riwayat yang memiliki lafaz *mudraj* dan ini kebiasaannya disertai dengan riwayat-riwayat yang lebih *ṣaḥīḥ*. Beliau juga menerima *ziyādah al-thiqah* dalam matan dan melemahkan riwayat-riwayat yang menyelisihinya.

Di samping itu, beliau cenderung menggunakan pendekatan *tawaqquf* sekiranya terdapat riwayat yang *mudṭarib*. Sekiranya terdapat *ziyādah* yang berasal daripada perawi *ḍaʿīf* secara *tafarrud*, beliau bukan sahaja menjelaskannya malah menilai riwayatnya sebagai lemah.

Beberapa manhaj yang dipraktikkan Ibn Ḥazm dalam kitabnya *al-Muḥalla* untuk mentaʿīl riwayat didapati tidak selaras dengan manhaj sarjana hadis. Antara manhaj beliau yang menyelisihi jumhur sarjana hadis adalah menolak dakwaan tanpa bukti pihak yang mengatakan perawi *thiqah* membuat kesilapan, sedangkan setiap apa-apa yang diriwayatkan oleh perawi *thiqah* adalah wajib untuk diterima. Ini bertentangan dengan jumhur sarjana hadis yang tidak menerima riwayat perawi yang *thiqah* secara mutlak. Hal ini demikian kerana manusia terdedah dengan kesilapan dan perawi *thiqah* juga boleh tersilap.

Terdapat beberapa manhaj Ibn Ḥazm yang *muwāfaqah* dengan jumhur sarjana hadis, antaranya seperti mentarjihkan riwayat-riwayat *al-ḥuffāz* dalam kalangan perawi *thiqah* yang saling bercanggah, menolak lafaz *mudraj*, tidak menerima *ziyādah tafarrud* oleh perawi *ḍaʿīf*. Beliau juga didapati menggunakan salah satu kaedah yang selaras dengan jumhur sarjana hadis apabila berinteraksi dengan riwayat yang *idṭirāb*, yakni kaedah *tawaqquf*. Walau bagaimanapun, kaedah beliau dalam berinteraksi dengan riwayat-riwayat yang *idṭirāb* masih memerlukan penelitian memandangkan jumhur sarjana hadis menggunakan beberapa kaedah lain seperti *jamaʿ* dan *tarjih* sebelum menggunakan pendekatan *tawaqquf*.

RUJUKAN

- Abu Ḥātim, Ibn Ḥibbān. 1973. *Al-Thiqāt*. India: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah.
- Abū Su'ayfīk, Muḥammad 'Abd Allāh. 1995. *Al-Imām Ibn Ḥazm al-Zāhiriyy: Imām Ahl al-Andalus*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Albāniy, Nāṣir al-Dīn. 1992. *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah*. Riyadh: Dār al-Ma'ārif.
- 'Aliy, Ṭāhā. 2001. *Al-Manhaj al-Ḥadīthiy 'Inda al-Imām Ibn Ḥazm al-Andalusiy*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ameruddin Khalil & Mohd Muslim (t.t.) *Ibn Hazm: Satu Tinjauan Terhadap Biografi dan Sumbangannya*. Universiti Kebangsaan Malaysia: Fakulti Pengajian Islam.
- Al-Andalusiy, Ibn Ḥazm. t.t.. *Al-Muḥallā bi al-Āthār*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-'Asqalāniy, Aḥmad. 1986. *Taqrīb al-Tahdhīb*. tahqiq Muḥammad 'Awānah. Syria: Dār al-Rashīd.
- Al-'Asqalāniy, Aḥmad. 1908. *Tahdhīb al-Tahdhīb*, India: Maṭba'ah Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah.
- Al-Baghdādīy, Ibn Sa'd. 1990. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, tahqiq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bayhaqiy, Abu Bakr. 2003. *Al-Sunan al-Kubrā*. Tahqiq oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bazzār, Abu Bakr. 2009. *Musnad al-Bazzār*, tahqiq oleh Maḥfūz al-Raḥman Zayn Allah. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥakm.
- Al-Bukhāriy, Muḥammad. 2001. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy*. tahqiq Muḥammad Zuhayr bin Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh.
- Al-Dāraquṭniy, 'Ali. 1985. *Al-'Ilal al-Wāridah fī al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. tahqiq Maḥfūz al-Raḥman Zayn Allah, Riyadh: Dār Ṭaybah.
- Al-Dāraquṭniy, 'Ali. 1984. *Su'ālāt al-Ḥakīm al-Naysābūriy li al-Dāraquṭniy*, tahqiq Muwaffaq bin 'Abd Allah, Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif.
- Al-Dhahabiy, Shams al-Dīn. 1963. *Mīzān al-I'tidal*, tahqiq 'Ali Muḥammad al-Bajāwiy. Beirut: Dār al-Ma'rifah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr.
- Al-Dhahabiy, Shams al-Dīn. 1985. *Siyar A'īām al-Nubalā'*, tahqiq Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Al-Ḥanafiy, Mughlaṭāy. 2001. *Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, tahqiq Abu 'Abd al-Raḥman 'Ādil bin Muḥammad, 12 jilid, al-Fārūq al-Ḥadīthiyah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr.
- Al-Ḥajjāj, Muslim. t.t.. *Ṣaḥīḥ Muslim*, tahqiq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqiy, 5 jilid, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiy.
- Hammām, 'Abd al-Razzāq. 1982. *Al-Muṣannaḥ*, tahqiq Ḥabīb al-Raḥman al-A'zamiy, 11 jilid, Beirut: Al-Maktab al-Islāmiy.
- Ḥanbal, Aḥmad. 2001. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, tahqiq Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Ḥanbal, Aḥmad. 2001. *Al-'Ilal wa Ma'rifah al-Rijāl*, tahqiq Waṣiy Allah bin Muḥammad 'Abbās. Riyadh: Dār al-Khāniy.
- Hudaya, Hairul. (2012). 'Menguji Kompleksitas 'Illah Hadis', 11 (2), hlm 212. Akses daripada <https://idr.uin-antasari.ac.id/6253>.
- Ibn al-Ṣalāḥ, Abu 'Amr (2019). *'Ulūm al-Ḥadīth li Ibn al-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āshir.
- Ibn 'Asākir, 'Ali. 1995. *Tārīkh Dimashq*, tahqiq 'Amr bin Ghawāmah al-'Umarīy, Dār al-Fikr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn Fāris, Aḥmad. 1979. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jamā'ah, Badr al-Dīn. (1406H). *Al-Manhal al-Rāwiyy fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawiy*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Ibn Ma'īn, Yaḥyā. 1985. *Ma'rifah al-Rijāl 'an Yaḥyā bin Ma'īn*. Damsyik: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah.
- Ibn Mājah, Muḥammad. t.t.. *Sunan Ibn Mājah*. tahqiq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqiy, T.T.P.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiy.
- Ibn Sa'd, Muḥammad. 1990. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, tahqiq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ibn Shāhīn, ‘Umar. 1984. *Tārīkh Asmā’ al-Thiqāt*, tahqiq Şubhīy al-Sāmarā’iy. Kuwait: al-Dār al-Salafīyyah.
- Al-‘Irāqīy, Zayd al-Dīn. 1969. *Al-Taḡyīd wa al-Idāh Sharḥ Muḡaddimah Ibn al-Şalāh*, tahqiq ‘Abd al-Raḡman Muḡammad ‘Uthmān, Madinah: Muḡammad ‘Abd al-Muḡsin al-Kutubiy Şāḡib al-Maktabah al-Salafīyyah.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. 1979. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Jurjānīy, Ibn ‘Adiy. 1997. *Al-Kāmil fī al-Ḍu‘afā’ al-Rijāl*. tahqiq ‘Ādil Aḡmad ‘Abd al-Mawjūd, Beirut: al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Khaṡṡābīy, Abu Sulaymān. 1932. *Ma‘ālim al-Sunan*. Halab: al-Maṡba‘ah al-‘Alamiyyah.
- Al-Malyābāriy, Ḥamzah ‘Abd Allah. 1997. *Al-Ḥadīth al-Ma‘lūl Qawā‘id wa Ḍawābiṡ*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Al-Mizziy, Jamāl al-Dīn. 1980. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. tahqiq Bashār ‘Awād Ma‘rūf. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah.
- Mohd Aizul Yaakob & Roshimah Shamsudin. 2022. *Al-Tafarrud dan Hubungannya dengan ‘Illah Menurut Sarjana Hadis*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Al-Nasā’iy, Aḡmad. 1986. *Al-Muḡtabā min al-Sunan*, tahqiq ‘Abd al-Fattāḡ Abu Ghuddah. Halab: Maktab al-Maṡbū‘āt al-Islāmiyyah.
- Al-Nasā’iy, Aḡmad. 2001. *Al-Sunan al-Kubrā*, tahqiq Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im, Beirut: Mu‘assasah al-Risālah.
- Al-Naysābūriy, Al-Ḥākim. 1977. *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīth*, tahqiq al-Sayd Ma‘zam Ḥusayn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Rāziy, Ibn Abi Ḥātim. 1952. *Al-Jarḡ wa al-Ta‘dīl*, Beirut: Dār Iḡyā’ al-Turāth al-‘Arabiy.
- Al-Sa‘d, ‘Abd Allah. 2015. *Kayfā Takūn Muḡaddithā*, Riyadh: Dār al-‘Idāwah.
- Al-ṡabarānīy, Abu al-Qāsīm. t.t.. *Al-Mu‘jam al-Awsaṡ*, tahqiq ṡāriq bin ‘Awḍ Allah. Kaherah: Dār al-Ḥaramayn.
- Al-ṡabarānīy, Sulaymān. t.t.. *Al-Mu‘jam al-Kabīr*, tahqiq Ḥamdiy bin ‘Abd al-Majīd. Kaherah: Maktabah Ibn Taymiyyah.