



METODE IMAM AL-SHĀFI'Ī DALAM KRITIK HADITH

Umar Muhammad Noor

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia

Abstrak

Kepakaran Imam al-Shāfi'ī dalam ilmu hadith telah menjadi topik perdebatan sejak abad 4/10 hingga abad moden. Meskipun telah banyak kajian yang dihasilkan untuk membuktikan ketokohan al-Shāfi'ī dalam hadith, akan tetapi kajian ini akan membincangkan permasalahan ini dengan pendekatan yang berbeza. Penulis berusaha membuktikan kepakaran al-Shāfi'ī dalam wacana 'illah yang sangat eksklusif dan hanya diterima daripada seseorang yang memiliki kepakaran tertinggi dalam kritik hadith. Kajian ini mengaplikasi kajian perpustakaan dan analisis dokumen. Data kajian dikumpulkan daripada buku-buku karangan al-Shāfi'ī dan para ulama yang menghimpun ucapan-ucapan beliau. Selanjutnya, data dianalisis dengan mengaplikasi metode historis dan perbandingan. Kajian membuktikan bahawa al-Shāfi'ī menguasai kepakaran yang tinggi dalam kritik hadith. Selain memiliki perbendaharaan hadith yang memadai, beliau diiktiraf tidak pernah tersilap dalam periwayatan. Dalam kritik hadith, analisis beliau dibina di atas pengamatan fenomena tafarrud dan mukhālafah sebagai penanda 'illah. Beliau turut mengamalkan metode kritik matan sebagai dalil sokongan yang menguatkan kritik sanad. Secara amnya, tiada perbezaan antara metode kritik yang beliau amalkan dengan metode ahli hadith terdahulu. Temuan ini sekaligus mempersoalkan dakwaan adanya perbezaan metodologi antara ahli hadith dan ahli fiqh dalam kritik hadith.

Kata kunci: mukhālafah, tafarrud, kritik matan, *ḍabt*, 'illah.

Article Progress

Received: 20 July 2019
Revised: 15 October 2019
Accepted: 4 November 2019

*Corresponding Author:
Umar Muhammad Noor, Pusat
Pengajian Ilmu Kemanusiaan,
Universiti Sains Malaysia.
Email: umarmnoor@usm.my

PENDAHULUAN

Pada tahun 1360/1941, Muhammad Zāhid al-Kawtharī (m. 1952) menerbitkan buku *Iḥqāq al-Ḥaq wa Ibtāl al-Bāṭil fi Mughīth al-Khalq* yang dimaksudkan untuk membantah buku *Mughīth al-Khalq* karangan Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī. Secara amnya, buku ini mengkritik hujah-hujah al-Juwaynī yang mengutamakan mazhab al-Shāfi'ī ke atas semua mazhab termasuk mazhab Hanafi. Dalam perbahasannya, al-Kawtharī bukan hanya mempertahankan Abū Ḥanīfah dan mazhab hanafi, malah sangat disayangkan turut mengkritik pelbagai aspek dalam diri dan keserjanaan Imam al-Shāfi'ī. Beliau meragukan nasab Quraisy Imam al-Shāfi'ī dan merendahkan keilmuan beliau. Berkenaan dengan kepakaran al-Shāfi'ī dalam hadith, al-Kawtharī (1996:43) mengatakan bahawa tiada bukti yang menunjukkan penguasaan al-Shāfi'ī dalam hadith selain kitab Musnad dan Sunan yang menghimpun hadith-hadith periwayatan beliau. Kedua-dua kitab hanya mengandungi kurang lebih 500 hadith sahaja tanpa pengulangan. Dalam kedua-dua buku tersebut, al-Shāfi'ī sering meriwayatkan daripada perawi lemah, sering lupa dalam menyebutkan sanad dan matan hadith, dan turut berhujah dengan sanad yang terputus.

Keraguan terhadap penguasaan al-Shāfi'ī dalam ilmu hadith bukan produk abad moden. Sebaliknya, al-Kawtharī hanya melanjutkan sentimen negatif sesetengah ulama terdahulu kepada Imam al-Shāfi'ī di tengah konteks persaingan pengaruh dan kedudukan di sisi penguasa dan rakyat. Situasi ini pernah dihadapi oleh Abū Bakr al-Bayhaqī di Nisaphur pada adab 5/11 apabila menceritakan bahawa “sesetengah ulama besar yang telah mencapai kekayaan dan kedudukan tinggi di sisi sultan” menuduh Al-Shāfi'ī tidak memahami kandungan Al-Qur'an dan tidak memiliki kelayakan untuk berjihad (Bayhaqī 1971). Pada abad yang sama, al-Khatīb al-Baghdādī (1980) menceritakan bahawa “sesetengah

pengikut mazhab Abū Ḥanīfah melemahkan hadith-hadith al-Shāfi‘ī dan mencela periwayatannya”. Meragukan kepakaran al-Shāfi‘ī dalam hadith turut disebutkan oleh ulama mazhab Mālikī di dunia Islam belahan barat. Al-Dhahabī (2008) berkata: “Aku pernah membaca ucapan ulama dari Maghribi yang mencela al-Shāfi‘ī. Maka aku menjadikan ucapan ini penyebab untuk melemahkan orang yang mencela al-Shāfi‘ī itu.”

Topik ini tidak dinafikan bukan sesuatu yang baharu. Beberapa kajian terdahulu telah menonjolkan ketokohan al-Shāfi‘ī dalam ilmu hadith. Kajian-kajian tersebut kebanyakannya terfokus kepada sumbangan beliau dalam mempertahankan kewibawaan hadith dan kajian kritik matan. Beberapa yang lain ditujukan untuk menghuraikan metode kritik beliau. Bagaimanapun, perbincangan dalam artikel ini berbeza kerana berusaha menyoroti kepakaran al-Shāfi‘ī dalam satu aspek yang spesifik, iaitu kepakaran beliau dalam kritik hadith praktikal, khususnya dalam mengenalpasti ‘illah (cacat) yang tersembunyi. Sebagaimana ucapan Ibn al-Ṣalāh (2002) dan Ibn Ḥajar (t.t.), perbincangan tentang ‘ilal hanya boleh dilakukan oleh kalangan yang memiliki hafalan kepakaran dan kefahaman yang tajam sahaja. Justeru, penulis berpandangan bahawa kejayaan dalam mendemonstrasikan kepakaran al-Shāfi‘ī dalam wacana ilmu yang eksklusif ini akan secara automatik membuktikan kepakaran beliau dalam ilmu hadith, bahkan menempatkan beliau dalam barisan tokoh-tokoh utama dalam ilmu ini.

Untuk itu, penulis akan menghimpun ucapan-ucapan al-Shāfi‘ī daripada pelbagai literatur yang tersedia. Rujukan utama penulis adalah buku-buku karangan Imam al-Shāfi‘ī yang terkandung dalam al-Um, dan buku-buku karangan murid-murid beliau seperti Mukhtaṣar al-Muzanī dan al-Buwayṭī. Selepas itu, penulis beralih kepada buku-buku yang khas menghimpun pandangan-pandangan al-Shāfi‘ī berkenaan ilmu hadith yang dihasilkan oleh ulama terkemudian. Buku-buku al-Bayhaqī, terutamanya Ma‘rifah al-Sunan wa al-Athār yang berketebalan 15 jilid, menyediakan sebahagian besar data yang penulis perlukan. Analisis data dilakukan secara tiga peringkat. Pertama, penulis mentakhrij dan menganalisis hadith yang diperbincangkan untuk memahami maksud ucapan al-Shāfi‘ī. Kedua, penulis menarik rumusan umum berkenaan prinsip dan kaedah yang menjadi pegangan al-Shāfi‘ī dalam kritik hadith. Dan ketiga, penulis menilai keabsahan prinsip-prinsip tersebut dengan cara membandingkannya dengan pandangan tokoh-tokoh yang diiktiraf sebagai pakar hadith terdahulu. Istilah pakar hadith terdahulu dalam artikel ini adalah kalangan ahli hadith mutaqqaddimīn, iaitu pakar hadith yang hidup sebelum abad 4/10.

Kajian ini mendapati bahawa al-Shāfi‘ī benar-benar memiliki kepakaran yang tinggi dalam kritik hadith. Beliau berjaya menghimpun perbendaharaan hadith yang mencukupi daripada pelbagai ulama di pusat-pusat pengajian hadith abad 2/8. Selain itu, beliau sangat teliti dalam periwayatan sebagaimana yang tercermin dalam hadith-hadith beliau yang tidak mengandungi kesilapan. Dalam menganalisis kesahihan hadith, beliau mengamalkan kaedah kritik hadith yang menjadikan tafarrud dan mukhālafah sebagai penanda ‘illah, serta mengamalkan metode kritik matan sebagai dalil sokongan. Menariknya, prinsip-prinsip yang beliau amalkan dalam kritik hadith selari dengan metode kritik ahli hadith dalam kalangan mutaqqaddimīn. Memandangkan periode kehidupan beliau, tidak berlebihan jika penulis mengatakan bahawa beliau termasuk dalam kalangan pengasas ilmu kritik hadith yang memberikan sumbangan signifikan dalam wacana ilmu ‘ilal. Dengan demikian, temuan ini membatalkan pandangan yang meragukan keilmuan beliau dalam hadith. Selain itu, memandangkan al-Shāfi‘ī adalah seorang tokoh fiqh terkemuka, temuan ini turut mempermasalahkan sebuah tren yang berkembang di abad moden yang mendakwa bahawa ahli fiqh memiliki metode kritik hadith yang berbeza dengan ahli hadith.

Untuk membuktikan kenyataan di atas, penulis membahagi perbincangan artikel ini kepada tiga bahagian, iaitu (i) penetapan bahawa perbincangan ‘ilal adalah wacana eksklusif yang hanya boleh dilakukan oleh kumpulan elit daripada ahli hadith sahaja, (ii) pembuktian kelayakan al-Shāfi‘ī dalam kritik hadith, dan (iii) analisis metode kritik yang diamalkan al-Shāfi‘ī dalam membincangkan ‘illah dalam hadith. Dalam

bahagian kesimpulan, penulis akan mengulas secara ringkas dakwaan perbezaan metode ahli hadith dan ahli fiqh dalam kritik hadith.

ILMU KRITIK HADITH DAN KITAB ‘ILAL

Kritik (criticism, critique) berasal daripada kata kritikos dalam bahasa Yunani yang bermaksud: menghakimi, membanding dan menimbang. Seseorang yang melakukan pertimbangan dan penghakiman terhadap sesuatu perkara disebut krites (hakim). Pada abad 17 dan seterusnya kalimat ini digunakan dengan makna “ulasan atas karya sastra dan seni yang membincangkan kelebihan ataupun kekurangannya” (Williams 1983). Dalam bahasa Arab, istilah yang selari dengan makna kritik di atas ialah naqd yang bermakna “menzahirkan” dan “menampakkan” sesuatu. Ibn Fāris (1979) berkata: “Termasuk dalam bab ini adalah: naqd dirham, yakni menyingkap keadaan dirham (yang berkaitan dengan) sudut kualiti atau lain sebagainya.”

Dalam ilmu hadith, istilah kritik atau naqd digunakan untuk merujuk sebuah kajian yang memastikan kesahihan hadith, memisahkan hadith sahih daripada hadith lemah, menjelaskan ‘illah (kecacatan) yang tersembunyi, sekaligus memberi penilaian jarḥ dan ta’dīl bagi para perawi (al-A‘zamī 1990). Penggunaan ini didasari oleh kemiripan yang berlaku antara kajian kritik hadith dengan aktiviti profesional meneliti keaslian wang logam. Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī (2003) menjelaskan:

“Sebuah (ilmu) yang paling mirip dengan ilmu hadith adalah ilmu berkenaan matawang logam dan kritik Dinar dan Dirham. Keaslian Dinar dan Dirham tidak diketahui menerusi warna, kehalusan, kecerahan, noda ataupun ukirannya; tidak juga menerusi saiz besar ataupun kecilnya; tidak juga nipis dan tebalnya. Seorang pakar dapat mengetahuinya apabila ia melihat logam tersebut. Ia seterusnya dapat memastikan adakah ia palsu, tiruan, asli ataupun penipuan. Begitu juga kritik hadith. Ia adalah suatu ilmu yang Allah campakkan ke dalam hati (seorang pakar) setelah sekian lama melakukan penyelidikan dan kajian.”

Ketelitian ahli hadith terdahulu dalam melakukan kritik hadith terlihat dalam pelbagai buku yang termasuk dalam genre ‘ilal. Kitab-kitab tersebut mengandungi analisis praktikal yang menjelaskan pelbagai bentuk cacat periwayatan yang disebabkan oleh kesilapan perawi, sama ada kesilapan yang bersifat halus mahupun zahir, dan berlaku pada perawi thiqah ataupun lemah (al-Malyabārī 2003). Bagaimanapun, konsep ‘illah dalam kitab-kitab muṣṭalah telah mengalami penyempitan. Ibn al-Ṣalāḥ (2002) menyempitkan cakupan konsep ‘illah hanya untuk cacat halus yang terdapat dalam periwayatan thiqah sahaja. Beliau membina konsepsi ini daripada kenyataan al-Ḥākim (t.t.) bahawa “sebuah hadith ditetapkan mengandungi ‘illah (yu‘allal) menerusi pelbagai saluran yang tidak berkaitan dengan jarḥ (kelemahan perawi). Kecacatan hadith banyak berlaku dalam hadith-hadith thiqat apabila mereka meriwayatkan hadith yang mengandungi kecatatan yang tidak mereka sedari, lalu hadith tersebut menjadi ma‘lūl.”

Dalam mengenalpasti kewujudan ‘illah dalam periwayatan, ahli hadith mengamalkan tiga kaedah asas, iaitu menghimpun semua jalur periwayatan, menganalisis dan membandingkan tiap-tiap jalur periwayatan dengan teliti, lalu merumuskan periwayatan yang terkuat selepas mengamati fenomena tafarrud (kesendirian) dan mukhālafah (pertentangan) yang disokong indikasi (qarā’in) tertentu (‘Itr 2005). Kedua-dua tafarrud dan mukhālafah merupakan petanda ‘illah yang terpenting (al-Malyabari 2003). Secara mudahnya, tafarrud adalah periwayatan seorang perawi secara bersendirian daripada seorang tokoh terkenal tanpa sokongan (mutāba‘ah) sama sekali. Adapun mukhālafah, maka ia adalah periwayatan seorang perawi yang menyalahi bentuk periwayatan rakan-rakan beliau yang lain. Ambil contoh hadith yang diriwayatkan oleh Muhammad bin ‘Abd al-Rahman bin Abī Laylā daripada Atā’ bin Abī Rabāḥ daripada Ibn ‘Abbās bahawa Nabi terus melaungkan talbiah dalam umrah hingga mengusap dinding Kaabah. Periwayatan ini menyalahi periwayatan murid-murid ‘Atā’ yang lain seperti

Ibn Jurayj, Hammām dan ‘Abd al-Malik bin Abī Sulaymān. Mereka meriwayatkan hadith ini daripada ‘Atā’ daripada Ibn ‘Abbās secara mawqūf, yakni tidak menyebutkan Nabi. Begitu juga periwayatan Mujāhid dan Sa‘īd bin Jubayr daripada Ibn ‘Abbās. Ini menunjukkan bahawa Ibn Abī Laylā tersilap dalam periwayatan. Hadith yang beliau riwayatkan, dengan demikian, mengandungi ‘illah yang menafikan kesahihannya di sisi ahli hadith (al-Bayhaqī 1991).

Secara amnya, analisis perbandingan ini berlaku dalam semua kritik kesahihan hadith sehingga melahirkan pelbagai istilah teknikal yang melambangkan kecacatan tertentu seperti munkar, shādh, muḍṭarib, ma‘lūl dan lain-lain. Mekanisma ini turut diaplikasi untuk memastikan kesahihan sesetengah lafaz yang tersebut dalam periwayatan hadith. Salah satunya, apabila seorang perawi bersendirian meriwayatkan tambahan dalam sanad atau matan yang tidak disebutkan oleh perawi lain yang sama-sama meriwayatkan hadith tersebut daripada sumber yang sama. Dalam ilmu hadith, kes ini diperbincangkan dalam perbincangan ziyādah al-thiqah (tambahan perawi thiqah). Sikap ahli hadith mutaqaḍdimin dalam perkara ini ialah menerima dan menolak tambahan perawi thiqah berdasarkan pengamatan indikasi (qarāin) tertentu yang menunjukkan kesahihan ataupun kesilapan tambahan tersebut. Ucapan sesetengah ahli hadith terdahulu yang seakan-akan menerima setiap tambahan perawi thiqah secara mutlak mesti ditafsirkan dalam konteks ketiadaan sebarang indikasi sama sekali (al-Malyabari 2003).

Huraian di atas jelas memperlihatkan bahawa perbincangan tentang ‘illah hadith sangat halus. Perbincangan tentang perkara ini menuntut perbendaharaan hadith banyak, hafalan yang kuat dan ketelitian yang tinggi. Ibn al-Ṣalāh (2002): “Tiada yang mampu melakukan perkara itu melainkan kalangan yang memiliki hafalan, kepakaran dan kefahaman yang tajam.” Jika begitu keadaannya, tidak semua ahli hadith memiliki kemahiran dalam bidang ini. Sebahagian besar kalangan ahli hadith hanya bertaraf perawi sahaja tanpa memiliki kepakaran analisis yang memadai untuk melakukan kritik hadith. Perkara ini pernah diisyaratkan oleh Ibn Mandah apabila menegaskan bahawa “Allah mengkhaskan segelintir orang sahaja dalam mengetahui (ilmu) berkenaan hadith-hadith ini daripada kebanyakan kalangan yang mendakwa dirinya ahli hadith.” (al-Ḥanbalī 2001).

KELAYAKAN AL-SHĀFI‘Ī DALAM KRITIK HADITH

Jika wacana ‘ilal sangat eksklusif, apakah al-Shāfi‘ī memiliki kelayakan dalam membincangkan cabang ilmu hadith ini? Jawapan bagi soalan ini menuntut kita untuk meneliti kehidupan al-Shāfi‘ī dan menganalisis secara dekat cara beliau memperolehi dan menjaga kesahihan hadith.

Muhammad bin Idris al-Shāfi‘ī dilahirkan di Ghaza pada tahun 150/767. Beliau dibawa pulang ke Makkah apabila berusia 2 tahun untuk tinggal bersama keluarga besarnya sekaligus menuntut ilmu. Selama 23 tahun, al-Shāfi‘ī mengambil ilmu daripada para ulama hadith yang berada di Makkah seperti Sufyān bin ‘Uyaynah, Muslim bin Khālid al-Zinjī, Sa‘īd bin Sālīm al-Qaddāh, ‘Abd al-Majād Ibn Abī Rawād, dan ramai lagi (al-Rāzī 2003). Mereka adalah murid-murid tokoh tabiin bernama ‘Abd al-Malik Ibn Jurayj yang menghimpun ilmu ‘Atā bin Abī Rabāh dan ‘Amr bin Dīnār, kedua-duanya mengambil hadith daripada sahabat Nabi seperti Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Umar dan Jābir. Ibn Jurayj adalah ulama pertama yang membukukan hadith di Mekah. Kitab catatan beliau terkenal dalam kalangan ahli hadith dengan nama al-Amānah (yang dipercayai) kerana kesahihannya. Menurut al-Dhahabī (2008), al-Shāfi‘ī sangat menguasai ilmu-ilmu Ibn Jurayj, sebagaimana (ia menguasai juga) ilmu Sufyan bin ‘Uyaynah.”

Menginjak usia 23 tahun, al-Shāfi‘ī melanjutkan pengajiannya di Madinah untuk menimba ilmu daripada Mālik bin Anas. Selain terkenal dalam kepakarannya dalam fiqh, Mālik adalah murid kanan Ibn Shihāb al-Zuhrī, tokoh tabiin yang paling menguasai hadith. Beliau orang terpenting dalam pembukuan hadith sebagaimana yang diperintahkan oleh Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Al-Shāfi‘ī menerima secara langsung daripada beliau kitab al-Muwattā’ yang beliau katakan: “Tidak ada kitab ilmu di muka bumi ini yang lebih sahih daripada Muwattā’ Mālik.” Selama tujuh tahun keberadaan

beliau di Madinah, al-Shāfi‘ī turut mengambil ilmu daripada Ibrahim bin Muhammad Ibn Abī Yahya, Abdul-‘Azīz bin Muhammad al-Darāwardī, Ibrahim bin Sa‘ad, Anas bin ‘Iyād dan lain-lain. Mereka adalah tokoh ulama yang sangat terpendang di Madinah pada masa itu.

Semua ahli hadith memandang hadith yang diriwayatkan ahli Hijaz (terutama Mekah dan Madinah) memiliki kualiti yang paling tinggi. Ibn ‘Uyaynah berkata: “Siapa yang menginginkan sanad dan hadith yang meyakinkan dan hati tenang apabila menerimanya maka carilah hadith ahli Hijaz” (al-Qurtubi 1990). Ibn Taymiah (t.t.) mengatakan: “Siapa yang mengkaji bab-bab dalam Sahih al-Bukhārī akan melihat bahawa Imam al-Bukhārī selalu berusaha menyebutkan hadith ahli Hijaz di awal bab sebelum menyebutkan hadith-hadith yang diriwayatkan oleh para ulama dari pelbagai negeri.” Hal ini antara lain disebabkan karena ahli Hijaz tidak pernah mengenal tadlis dalam riwayat, oleh karena itu tidak didapati hadith-hadith munkar dan shādh dalam riwayat mereka, terlebih lagi palsu. Al-Khaṭīb al-Baghdādī berkata: “Jalur Sunnah yang paling sahih adalah yang diriwayatkan oleh ulama Haramayn: Mekah dan Madinah. Itu kerana tadlis dalam riwayat mereka sedikit, hadith-hadith dusta dan palsu jarang sekali ditemukan” (al-Suyūṭī 2002). Justeru, dengan menguasai hadith ahli Hijaz, al-Shāfi‘ī telah memiliki bahan ijtihad yang memadai untuk perbincangan fiqh dan kritik hadith sekaligus.

Setelah Imam Malik meninggal dunia, al-Shāfi‘ī kembali ke Mekah lalu berhijrah ke Yaman untuk berkerja sebagai pembantu wali (datuk bandar). Di negeri ini, beliau berjumpa dan mengambil hadith daripada beberapa ulama. Antara yang paling sering beliau sebutkan namanya dalam buku-buku beliau adalah Hishām bin Yūsuf, Muṭarrif bin Māzin, ‘Abd Allah bin ‘Amr bin Muslim, dan Muhammad bin Khālīd al-Janādī. Kebanyakan ulama Yaman pada masa itu adalah murid-murid Ma‘mar bin Rāshid yang terkenal telah menguasai hadith enam tokoh tabiin yang paling menguasai hadith, iaitu Ibn Shihāb al-Zuhrī, ‘Amr bin Dīnār, Qatādah, Abū Ishāq al-Sabī‘ī, Sulaymān al-A‘mash dan Yaḥyā bin Abī Kathīr (al-Dhahabī t.t.). Di negeri ini juga, al-Shāfi‘ī berjumpa dengan ‘Amr bin Abī Salamah al-Tinnīsī, seorang ulama Damsyik dan murid kanan tokoh hadith terbesar di Syam ‘Abd al-Rahman bin ‘Amr al-Awzā‘ī. Daripada beliau, al-Shāfi‘ī menghimpun hadith ahli Syam (al-Rāzī 1986).

Pada usia 34 tahun, al-Shāfi‘ī difitnah berniat melakukan makar ke atas khalifah Hārūn al-Rashīd. Beliau lalu dibawa ke Baghdad untuk menjalani siasatan. Bagaimanapun, beliau terbukti tidak bersalah lalu dilepaskan daripada hukuman. Fitnah yang dirancang untuk membunuh al-Shāfi‘ī dengan izin Allah Swt menjadi titik tolak kemasyhuran beliau. Selama di Baghdad, beliau berjumpa dengan ramai ulama fiqh dan hadith kenamaan seperti Muhammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (murid Abū Ḥanīfah), Ismā‘īl bin ‘Ulayyah, ‘Abd al-Wahhāb al-Thaqafī dan Abū Mu‘āwiyah al-Ḍarīr. Kemungkinan besar di negeri ini juga beliau berjumpa dengan Wakī‘ bin al-Jarrāh dan Abū Usāmah al-Kūfī. Tokoh-tokoh tersebut terkenal sebagai para perawi hadith yang thiqah dan memiliki banyak hadith. Pada tahun 186/802-3, al-Shāfi‘ī pulang ke Mekkah dengan membawa buku-buku “seberat unta” (al-Rāzī 2003). Selama tujuh tahun al-Shāfi‘ī menetap di Mekah menumpukan sepenuhnya perhatian beliau kepada ilmu. Setiap hari, beliau duduk di Masjidilharam untuk berdiskusi dan mengajar. Beliau berusaha memformulasikan sebuah metode ijtihad yang menggabungkan kesahihan hadith ahli Hijaz dengan rasionaliti ahli Iraq. Setiapkali tiba musim haji, al-Shāfi‘ī duduk di Masjidilharam dan menyeru para jamaah haji yang datang dari berbagai penjuru dunia: “Wahai ahli Syam, wahai ahli Iraq, tanyalah aku tentang sunnah-sunnah Nabi.” Beliau turut berkata: “Tanyalah tentang masalah apapun, aku akan menjawabnya dengan al-Qur‘an dan Sunnah Nabi” (al-Bayhaqī 1971). Di Mekah, beliau turut menjalin hubungan dengan tokoh-tokoh hadith yang berdatangan untuk mengambil hadith daripada Ibn ‘Uyaynah. Mereka antaranya adalah Abū Bakr al-Ḥumaydī, ‘Ali bin al-Madīnī, Ahmad bin Ḥanbal, dan Ishāq bin Rahūyah. Mereka kelak adalah guru-guru al-Bukhārī dan Muslim.

Pada tahun 195/811-2, Al-Shāfi‘ī datang semula ke Baghdad sebagai tokoh ilmu yang disegani. Majelis ilmu yang beliau anjurkan menarik ramai pemuda daripada kalangan ahli fiqh dan hadith seperti al-Ḥasan al-Za‘farānī, Ahmad bin Khālīd Al-Khallāl, Abū Thawr, dan al-Karabīsī. Mereka adalah

murid-murid yang akan meriwayatkan mazhab beliau di Iraq yang dikenal kemudian dengan istilah “mazhab lama (al-mazhab al-qadim).” Tokoh-tokoh hadith seperti Ahmad bin Hanbal dan ‘Ali bin al-Madīnī turut menghadiri majelis beliau. Perjumpaan Al-Shāfi‘ī dengan pakar-pakar hadith muda ini menguntungkan kedua belah pihak. Mereka belajar dari al-Shāfi‘ī metode bagaimana mengeluarkan hukum daripada hadith, pada masa yang sama al-Shāfi‘ī mendapatkan daripada mereka ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kritik hadith dan perawi. Kepada kalangan ini, al-Shāfi‘ī berkata: “Kamu lebih menguasai hadith dan perawi daripada diriku. Maka jika ada sebuah hadith yang sahih, maka beritahulah aku. Aku akan menerimanya walaupun hadith itu berasal dari Kufah, Basrah atau Syam jika ia benar-benar sahih” (al-Rāzī 2003). Menurut al-Bayhaqī (1971), al-Shāfi‘ī tidak menyebut hadith ahli Hijaz sebab beliau lebih menguasainya daripada mereka.

Pada tahun 200/816, al-Shāfi‘ī memutuskan berhijrah ke Mesir lalu menetap di negeri ini hingga meninggal dunia pada tahun 204/820. Selama tinggal di Mesir, beliau berjumpa dengan ramai ahli hadith dan mengambil ilmu daripada mereka. Salah seorangnya Yaḥyā bin Ḥassān al-Tinnīsī, seorang muhadith yang berasal dari Basrah dan menetap di Mesir. Al-Shāfi‘ī mengambil daripadanya hadith-hadith al-Layth bin Sa‘ad, ulama fiqh dan hadith terbesar di Mesir yang sering disamakan keilmuannya dengan Mālik di Madinah. Beliau turut mendapatkan buku-buku karangan ‘Abd Allah bin Wahb, imam ahli Mesir selepas al-Layth, daripada Ḥarmalah bin Yaḥyā.

Daripada huraian di atas, penulis hendak merumuskan tiga perkara. Pertama, al-Shāfi‘ī telah melakukan tradisi *riḥla fi ṭalab al-ḥadīth* (pengembaraan untuk menghimpun hadith) ke negeri-negeri yang merupakan pusat-pusat pengajian hadith terpenting pada zaman itu, iaitu Hijaz, Iraq, Yaman, dan Mesir. Meskipun beliau tidak masuk ke Syam, beliau menguasai hadith ahli Syam menerusi ‘Amr bin Abī Salamah yang beliau temui di Yaman. Pengembaraan tersebut menghimpunkan untuk beliau sebahagian besar hadith yang dimiliki para ulama pada masa itu. Fakta ini sekaligus membatalkan pandangan al-Kawtharī yang memandang sepi penguasaan hadith al-Shāfi‘ī dengan membawakan Musnad dan Sunan al-Shāfi‘ī sebagai satu-satunya peninggalan al-Shāfi‘ī dalam ilmu hadith. Kedua-dua kitab sangat jauh untuk mewakili penguasaan al-Shāfi‘ī dalam hadith karena hanya menghimpun sebahagian kecil daripada hadith-hadith beliau. Ibn Hajar (1986) berkata: “Siapa yang berminat mengetahui keilmuan al-Shāfi‘ī dalam hadith, maka rujuklah Ma‘rifat al-Sunan wa al-Athār.”

Kedua, al-Shāfi‘ī bukan hanya menghimpun hadith akan tetapi turut memastikan penjagaannya dalam hafalan dan tulisan. Ketelitian beliau dalam perkara ini diperakui oleh beberapa ulama hadith yang mendapati bahawa al-Shāfi‘ī tidak pernah tersilap dalam periwayatan hadith. Abū Zur‘ah berkata: “Tiada hadith yang diriwayatkan oleh al-Shāfi‘ī secara silap.” Abū Dāwūd turut berkata: “Setiap ulama pasti pernah tersilap dalam meriwayatkan hadith kecuali Bishr bin al-Mufaḍḍal. Aku tidak pernah melihat hadith silap dalam (riwayat) al-Shāfi‘ī” (al-Bayhaqī 1986). Kedua-dua tokoh ini adalah ulama hadith yang sangat teliti dalam menilai kesahihan hadith. Justeru, mengulas ucapan mereka berdua, al-Dhahabī (2008) berkata: “Ini menunjukkan bahawa beliau thiqah ḥujjah ḥāfiẓ.”

Ketiga, tulisan al-Shāfi‘ī turut memperlihatkan kemahiran beliau dalam aspek teoritikal yang membincangkan prinsip dan kaedah ilmu hadith dalam menerima dan menolak hadith. Para pengkaji moden mengiktiraf beliau sebagai antara orang pertama yang menuangkan kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* dan *uṣūl hadith* dalam bentuk tulisan. Mustafa al-Sibā‘ī (2003) berkata: “Setiap orang yang menulis tentang muṣṭalaḥ hadith, atau ahli *uṣūl* yang membahar tentang al-Qur'an dan Sunnah, tidak dapat menafikan bahawa mereka berhutang kepada tulisan al-Shāfi‘ī.” Muhammad Abū Zahw (1984) turut berkata: “Siapa yang membaca tulisan beliau tentang hadith dan ahli hadith dalam kitab al-Risālah, lalu membaca tulisan-tulisan ahli hadith seperti Ibn al-Ṣalāḥ dan lain-lain, dia akan mendapati bahawa al-Shāfi‘ī rujukan terbesar mereka dalam bidang ini.”

Ketiga-tiga poin di atas membuktikan kelayakan al-Shāfi'ī untuk ikut serta dalam wacana 'ilal. Terlebih lagi, kelayakan tersebut memang telah diiktiraf oleh ramai pakar hadith pada zaman beliau dan selepasnya. Ibn 'Abd al-Ḥakam bercerita: “Kami tidak pernah melihat seseorang seperti al-Shāfi'ī. Pakar hadith berdatangan untuk membentangkan ilmu mereka kepada beliau. Terkadang beliau menyalahkan kritikan mereka dan menunjukkan aspek-aspek yang halus dalam perbahasan 'ilal hadith. mereka lalu bangkit dan terkagum dengan keilmuannya”. Mengulas kisah ini, Ibn Hajar (1986) berkata: “Tiada yang membantah perkara ini melainkan orang jahil dan lalai.” Al-Dhahabī (t.t.) turut mengatakan bahawa al-Shāfi'ī “seorang ḥāfiẓ (penghafal) hadith dan sangat teliti dalam melihat kecacatan ('ilal) dalam hadith.”

METODE KRITIK HADITH AL-SHĀFI'Ī

Perbahasan 'illah dalam metode kritik al-Shāfi'ī tidak dapat diasingkan daripada konsep beliau tentang hadith sahih. Al-Shāfi'ī (1985) membagi hadith (khabar) kepada dua bahagian: hadith orang ramai (khabar 'āmmah) dan hadith perorangan (khabar khāṣṣah). Khabar orang ramai ialah berita yang disampaikan oleh bilangan perawi yang ramai dalam setiap tingkatan periwayatannya dan berakhir kepada Nabi. Hadith dalam kriteria ini telah dipastikan kesahihannya. Hadith perorangan, atau disebut juga khabar wāḥid, diriwayatkan oleh bilangan perawi yang terhad dan berkaitan dengan rincian hukum yang hanya diketahui oleh kalangan ulama sahaja. Berbeza dengan hadith dalam kategori pertama, hadith perorangan ini tidak semuanya sahih. Al-Shāfi'ī (t.t.) seterusnya menetapkan lima syarat yang apabila terpenuhi oleh sebuah hadith perorangan boleh diterima sebagai hujah. Empat syarat pertama berkaitan dengan sifat dan hafalan perawi, iaitu perawi berkenaan mesti terpercaya keagamaannya, terkenal jujur, memahami dan menghafal hadithnya, serta bukan seorang mudallis (memperlihatkan seolah-olah menerima riwayat daripada seseorang secara langsung padahal tidak). Syarat kelima berkaitan dengan kesambungan sanad, yakni sanad hadith berkenaan tidak boleh terputus diriwayatkan oleh para perawi yang memenuhi empat syarat dia atas sejak daripada awal hingga akhirnya.

Secara sekilas, kita tidak melihat syarat ketiadaan shādh dan illah dalam lima syarat sahih yang diajukan al-Shāfi'ī. Namun begitu, apabila kita mendalami konsep beliau tentang ḍabṭ perawi, kita dapat memastikan bahawa beliau mensyaratkan kedua-dua perkara tersebut dalam konsep sahih. Seorang perawi yang ḍābiṭ, menurut al-Shāfi'ī, ialah seseorang yang mampu menyampaikan hadith tanpa perubahan sedikitpun. Untuk memastikan ḍabṭ, al-Shāfi'ī mencadangkan sebuah mekanisme penyelidikan yang didasari oleh analisis perbandingan periwayatan. Beliau (t.t.) berkata: “Dinilai hafalan seorang perawi hadith dengan (cara): jika beberapa orang meriwayatkan daripada seorang guru, maka apabila periwayatan salah seorang daripada mereka selari dengan periwayatan mereka semua, maka dia dinilai hafal. Namun beliau tidak dinilai hafal jika periwayatannya tidak selari dengan periwayatan mereka.”

Analisis perbandingan turut diamalkan untuk menguji kesahihan hadith. Beliau (2002) menegaskan bahawa periwayatan yang menyalahi bentuk periwayatan yang lebih kuat adalah indikasi kesilapan. Beliau berkata: “Tanda kesilapan seorang perawi adalah (periwayatannya) bertentangan dengan riwayat orang yang lebih kuat hafalannya dan lebih banyak bilangannya.” Dari sini, mencetuskan istilah shādh sekaligus meluruskan kesalahfahaman sesetengah fuqaha dalam memahami konsep ini. Dalam bantahannya terhadap Siyar al-Awzā'ī, Abū Yūsūf (t.t.) sering menggunakan istilah shādh untuk melemahkan hadith. Beliau antaranya berkata: “Ambillah hadith yang dikenal orang ramai. Jauhilah hadith yang shādh.” Beliau selanjutnya menjelaskan bahawa shādh yang dimaksudkan adalah setiap hadith yang hanya diriwayatkan menerusi satu jalur sanad sahaja. Beliau berkata: “Kami tidak pernah mendengar daripada Rasulullah dan para sahabat bahawa baginda memberikan bahagian (ghanimah) kepada dua ekor kuda melainkan menerusi satu hadith sahaja. Satu hadith sahaja menurut kami adalah shādh dan kami tidak menerimanya.”

Al-Shāfi‘ī menjelaskan bahawa konsep *shādh* yang sebenar di sisi Allah hadith tidak seperti yang difahami oleh Abū Yūsuf. Beliau berkata: “Hadith *shādh* bukanlah hadith yang diriwayatkan seorang thiqah tanpa disokong oleh orang lain. Namun hadith *shādh* adalah sebuah hadith yang diriwayatkan oleh sekumpulan thiqah, lalu salah seorang daripada mereka menyimpang dan meriwayatkan sesuatu yang bertentangan dengan periwayatan mereka” (al-Rāzī 2003, al-Bayhaqī 1971). Ucapan ini secara eksplisit menetapkan pertentangan riwayat mukhālafah sebagai bahagian daripada konsep *shādh*. Amal praktikal al-Shāfi‘ī turut membuktikan perkara tersebut. Terlalu banyak kes yang membuktikan bahawa beliau melemahkan periwayatan yang menyalahi pihak yang lebih kuat daripadanya. Salah satunya hadith Sufyan bin ‘Uyaynah daripada Ibn Shihāb al-Zuhrī daripada ‘Urwah dari ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Qārī: “Umar (bin Khathab) melakukan shalat subuh di Mekah, lalu bertaawaf tujuh pusingan, kemudian bertolak ke Madinah. Apabila tiba di Dhī Ṭuwā, selepas matahari terbit, beliau melakukan solat dua rakaat.” Al-Shāfi‘ī menyatakan bahawa Sufyān telah melakukan kesilapan dalam periwayatan hadith ini kerana Mālik, Yunus, Ma‘mar, al-Awzā‘ī dan Ibn Abī Dhi‘b yang turut meriwayatkan hadith ini daripada al-Zuhri tidak menyebutkan nama ‘Urwah dalam sanad. Akan tetapi mereka menyebut nama Ḥumayd bin ‘Abd al-Rahman sebagai gantinya (al-Bayhaqī 1991).

Pada masa yang sama, ucapan al-Shāfi‘ī secara harfiahnya seolah-olah mengeluarkan tafarrud daripada cakupan konsep *shādh*. Bagaimanapun, tidak begitu al-Ḥākim memahami ucapan al-Shāfi‘ī. Beliau (t.t.) menjadikan ucapan al-Shāfi‘ī asas bagi konsep *shādh* yang beliau cadangkan, iaitu tafarrud perawi thiqah dalam periwayatan yang tiada sokongan sama sekali. Konsep al-Hakim dipermasalahkan oleh Ibn al-Salah (2002) kerana dapat mengakibatkan penolakan hadith-hadith yang disepakati kesahihannya seperti hadith niat dan larangan menjual dan menghibahkan wala (hubungan kekeluargaan antara majikan dan bekas hamba). Menurut saya, jika kita letakkan ucapan al-Shāfi‘ī pada konteksnya, iaitu ucapan tersebut ditujukan untuk membatalkan konsep *shādh* Abū Yūsuf, ucapan al-Shāfi‘ī tidak menafikan tafarrud sebagai indikasi kelemahan hadith. Sebaliknya, beliau menolak pandangan yang menolak hadith sahih yang hanya diriwayatkan menerusi satu sanad sahaja. Dengan demikian, ucapan beliau dan konsep al-Hakim tidak menyentuh sama sekali hadith-hadith sahih yang diriwayatkan hanya menerusi satu sanad sahaja.

Sikap al-Shāfi‘ī apabila berinteraksi dengan tafarrud adalah tidak menerima atau menolaknya secara mutlak. Sebaliknya, beliau mengkaji perkara ini dengan mengamati pelbagai indikasi kesahihan dan kesilapan yang terdapat pada riwayat tersebut. Perkara ini sangat jelas dalam sikap beliau terhadap perawi thiqah yang bersendirian dalam menyebutkan tambahan (*ziyadah*) yang tidak disebutkan perawi lain. Pada prinsipnya, al-Shāfi‘ī melihat tambahan tersebut sebuah indikasi kesilapan dalam periwayatan. Beliau (t.t.) berkata: “Jika seorang perawi berkongsi bersama-sama para huffaz (meriwayatkan sebuah hadith), maka beliau tidak boleh menyalahi periwayatan mereka. Jika dia menyalahinya lalu didapati riwayatnya lebih ringkas, maka hal yang demikian itu menjadi indikasi kebenaran asal hadithnya. Namun jika tidak seperti yang penulis katakan (yakni, riwayatnya lebih panjang), maka hal itu dapat menjejaskan hadithnya.” Justeru, al-Shāfi‘ī sering menolak tambahan yang tidak disokong oleh indikasi kesahihan. Salah satunya periwayatan ‘Abd Allah bin Nāfi‘ daripada Ibn Abī Dhi‘b daripada Muhammad bin ‘Abd al-Rahman bin Thawbān daripada Jābir bahawa Nabi bersabda: “Jika salah seorang kamu menyentuh kemaluan dengan tapak tangannya, maka hendaklah ia berwuduk.” Al-Shāfi‘ī melemahkan hadith ini kerana ‘Abd Allah bin Nāfi‘ bersendirian dalam menyebutkan nama Jābir. Beliau berkata: “Aku mendengar lebih daripada seorang hafiz meriwayatkan hadith ini tanpa menyebut nama Jābir” (al-Bayhaqī 1991). Sepakat dengan ketetapan al-Shāfi‘ī, pakar hadith Abū Ḥātim al-Rāzī turut menetapkan bahawa riwayat ‘Abd Allah bin Nāfi‘ silap kerana :orang ramai meriwayatkannya dari Ibn Thawbān daripada Nabi secara mursal. Mereka tidak menyebut Jābir dalam sanadnya” (al-Rāzī 1985).

Dalam kes-kes yang lain, al-Shāfi‘ī beberapa kali mensahihkan tambahan yang diriwayatkan perawi thiqah apabila tidak mendapati indikasi kesilapan. Perawi tersebut biasanya adalah tokoh-tokoh ulama

yang diakui ketinggian ilmu dan hafalannya. Sebagaimana ulasan Ibn Hajar (1993), al-Shāfi‘ī hanya menerima tambahan daripada kalangan ḥuffāz sahaja. Salah satunya, tambahan Sulayman bin Yasār yang meriwayatkan bahwa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb berkata kepada Abū Ayyūb dan Habbār bin al-Aswad yang terlepas wukuf di Arafah: “Tahun hadapan kamu mesti kembali dan sembelihlah korban. Siapa yang tidak mampu, maka berpuasalah tiga hari dalam haji dan tujuh hari setelah pulang ke negerinya.” Hadith ini diriwayatkan oleh Aswad bin Yazīd tanpa menyebutkan perintah penyembelihan korban. Al-Shāfi‘ī berkata lawan debatnya: “Hadithmu sepakat dengan hadith kami daripada ‘Umar, namun hadith kami menambahkan sebutan penyembelihan korban. Perawi yang menambahkan dalam hadith lebih hafal daripada perawi yang tidak menambahkan” (al-Bayhaqī 1991).

Dalam menganalisis kecacatan hadith, al-Shāfi‘ī mengamati pelbagai aspek eksternal yang berkaitan dengan hadith tersebut. Salah satunya menguji kaitan hadith dengan negeri dan masyarakat yang menjadi konteks hadith tersebut. Analisis sedemikian misalnya terlihat dalam perbincangan beliau berkenaan hadith yang menceritakan kisah seorang laki-laki kulit hitam yang terjatuh ke sumur Zamzam lalu meninggal dunia; Ibn ‘Abbas memerintahkan untuk mengeluarkan mayat orang tersebut lalu menguras sumur zamzam. Hadith ini diriwayatkan oleh Qatādah dan Ibn Sīrīn daripada Ibn ‘Abbās. Sanad ini mursal (terputus) sebab Qatādah dan Ibn Sīrīn tidak pernah berjumpa dengan Ibn ‘Abbās. Jalur lain meriwayatkan kisah ini menerusi perawi lemah seperti Ibn Lahī‘ah dan Jābir al-Ju‘fī. Selain faktor-faktor tersebut, al-Shāfi‘ī menarik perhatian kepada kepelikan yang terkandung dalam hadith ini. Beliau mengatakan bahawa ahli Mekah yang berhampiran dengan Zamzam tidak mengetahui hadith ini. Sekiranya peristiwa yang disebutkan dalam hadith ini benar-benar berlaku, ahli Mekah mestilah orang yang paling pertama mengetahuinya. Beliau berkata: “Kami tidak mengetahui hadith ini. Zamzam di sisi kami, tapi kami tidak pernah mendengar kisah ini.” (al-Bayhaqī 1991, t.t.).

Untuk menguatkan hujahnya, al-Shāfi‘ī mendedahkan pertentangan kandungan hadith ini dengan hadith yang pernah diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās sendiri, iaitu sabda Nabi: “Air adalah suci dan tidak dinajisi oleh apapun.” Hadith zamzam juga bertentangan dengan pandangan hukum yang menjadi pegangan Ibn ‘Abbas. Al-Shāfi‘ī berkata kepada ulama Kufah yang berhujah dengannya: “Menurut kamu, mungkinkah Ibn ‘Abbās meriwayatkan hadith daripada Nabi lalu menyalahinya? Kamu sendiri telah meriwayatkan bahawa beliau pernah berwuduk daripada sebuah kolam sambil menolak bangkai. Kamu turut meriwayatkan bahawa beliau berkata: Air tidak najis. Sekiranya ini sah, maka ini menunjukkan bahawa beliau tidak menguras Zamzam” Pandangan al-Shāfi‘ī berkenaan hadith ini selari dengan ketetapan Sufyān bin ‘Uyaynah. (al-Bayhaqī 1991, t.t.).

Penjelasan di atas memperlihatkan salah satu keistimewaan metode kritik al-Shāfi‘ī, iaitu penggunaan kritik matan. Dalam memastikan status hadith, beliau membandingkan kandungan matannya dengan realiti dan fakta sejarah. Beliau turut memastikan kesahihan riwayat yang dinisbahkan kepada seorang tokoh dengan mengkaji korelasi riwayat tersebut dengan keseluruhan pemikiran dan karakter tokoh berkenaan. Menurut beliau, tidak mungkin seorang tokoh perawi mengeluarkan pandangan dan fatwa yang menyalahi hadith yang beliau riwayat sendiri. Justeru, pertentangan antara hadith dan fatwa perawi mengindikasikan kewujudan cacat dalam periwayatan tersebut.

Selain kisah Zamzam, penulis menemukan beberapa kes lain yang membuktikan aplikasi kritik matan dalam analisis ‘illah al-Shāfi‘ī. Antara yang paling jelas ialah perbincangan beliau tentang hadith yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Abū Bakr bin Ḥazm daripada ‘Amrah daripada ‘Aishah yang menceritakan kisah istihadah Ummu Ḥabībah binti Jahsh. Dalam kisah ini, Rasulullah diriwayatkan telah bersabda: “Darah itu bukan haid. Itu hanyalah pendarahan daripada rahim. Wanita berkenaan mesti mengingati kadar quru’ (haid) yang menjadi kebiasaannya, lalu tinggalkanlah solat (mengikuti kadar kebiasaan tersebut).” Al-Shāfi‘ī melemahkan hadith ini kerana dua perkara. Pertama, riwayat ini menyalahi periwayatan Ibn al-Zuhrī yang lebih kuat hafalannya. Kedua, riwayat ini menyebutkan ucapan ‘Aishah yang menggunakan lafaz quru’ dengan makna haid. Hal ini bertentangan dengan

penegasan ‘Aishah bahawa makna quru’ yang disebutkan dalam ayat 228 surah al-Baqarah adalah suci bukan haid” (al-Bayhaqī 1991).

Mengikut pemerhatian penulis, kritik matan yang beliau amalkan dalam kritik hadith tidak bersifat independen. Sebaliknya, beliau menggunakan kaedah ini hanya sebagai dalil sokongan yang menyempurnakan kritik sanad. Beliau turut mengemas ulasan tentang kritik matan tersebut dalam bentuk kritik sanad untuk mengekang aplikasi yang melampau sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan rasionalis. Mereka sering menolak hadith-hadith sahih kerana matannya dikatakan bertentangan dengan al-Quran, logik ataupun fakta sejarah. Sebagaimana analisis Jonathan Brown (2008), kaedah ini adalah praktik yang diamalkan oleh ahli hadith abad 3 dan 4/9 dan 10 seperti al-Bukhārī, Muslim, al-Fasawī, al-Jūzajānī, Ibn Khuzaymah dan Ibn Ḥibbān. Mereka mengaplikasi kritik matan secara terhad dan dibungkus dalam ulasan kritik sanad untuk menutup peluang penggunaan rasionaliti yang berlebihan seperti yang dilakukan oleh kaum rasionalis. Praktik yang ditampilkan oleh al-Shāfi‘ī, dengan demikian, selari dengan tradisi dan keilmuan ahli hadith secara amnya.

Menurut ‘Amr Mun‘im Salīm (t.t.), kaedah melemahkan hadith yang menyalahi fatwa perawinya adalah salah satu metode kritik yang diaplikasi pakar hadith terdahulu namun sering diabaikan oleh pengkaji hadith moden. Kaedah ini dibina di atas asumsi bahawa seorang ulama perawi tidak mungkin menyalahi hadith. Justeru, kontradiksi hadith dengan fatwa perawi menandakan kewujudan ‘illah yang melemahkan hadith tersebut. Justeru analisis dan rumusan al-Shāfi‘ī berkenaan status periwayatan Muhammad bin Abī Bakar bin Ḥazm daripada ‘Amrah daripada ‘Aishah disepakati oleh ramai pakar hadith terkemuka di zamannya. Salah seorangnya Ahmad bin Ḥanbal yang menegaskan: “Semua yang meriwayatkan hadith ini daripada ‘Aishah tersilap. Itu kerana ‘Aishah berkata: quru’ adalah suci, bukan haid” (al-Ḥanbalī 2001).

KESIMPULAN: KRITIK HADITH AHLI FIQH

Sekurang-kurangnya, tiga perkara penting dapat dirumuskan daripada perbincangan di atas. Pertama, perbincangan tentang ‘illah adalah perbincangan eksklusif yang hanya boleh disertai oleh kalangan elit daripada ahli hadith. Kedua, al-Shāfi‘ī terbukti memiliki kelayakan dalam ikut serta dalam wacana tersebut. Ketiga, metode kritik yang beliau amalkan selari dengan metode ulama hadith terdahulu yang mengambil berat aspek tafarrud dan mukhālafah dalam mengenalpasti ‘illah. Meskipun dalam kapasiti yang terhad, beliau turut mengamalkan analisis matan untuk menyokong penetapan kewujudan ‘illah dalam sanad.

Memandangkan al-Shāfi‘ī termasuk dalam kalangan tokoh fiqh yang terkemuka, temuan kajian ini membuat kita mempersoalkan dakwaan bahawa fuqaha memiliki metode khas dalam kritik hadith. Pada abad moden, idea ini dikembangkan antaranya oleh Zafar Ahmad al-Tahānawī dalam bukunya *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Kaedah-kaedah dalam ilmu hadith). Beliau (1984) menegaskan bahawa ulama Hanafi memiliki beberapa teori dan kaedah kritik hadith yang berlainan dengan teori yang ditetapkan dalam kitab-kitab muṣṭalah hadith. Pandangan al-Tahānawī mendapat sambutan menggalakkan daripada ramai pengkaji terutamanya daripada kalangan tradisional yang mempertahankan mazhab. Dalam sebuah kajian bertajuk *al-Ijtihād fī ‘Ilm al-Ḥadīth wa Atharuh fī al-Fiqh al-Islāmī* (Ijtihad dalam ilmu hadith dan kesannya dalam fiqh Islam), ‘Ali Nāyif al-Biqā‘ī (2009) tiba kepada rumusan bahawa beberapa prinsip kritik hadith yang terkandung dalam kitab-kitab mustalah masih bersifat khilafiyah (diperselisihkan) dalam kalangan pelbagai mazhab. Setiap mazhab memiliki ijtihad tersendiri dalam aspek teori dan aplikasi yang terbina di atas pelbagai metodologi yang kukuh dan teliti. Sesetengah kalangan melangkah lebih jauh lagi. Mereka menetapkan bahawa berpegang kepada metode ahli hadith sahaja dalam kritik hadith, dan mengabaikan metode fuqaha, adalah salah satu cerminan pemikiran melampau (min malāmiḥ al-tashaddud) dalam kajian hadith (‘Āshūr et. al 2016, Mamdūh 2002).

Kajian ini telah membuktikan bahawa idea kepelbagaian metode kritik ini belum ada, atau tidak diiktiraf, pada masa al-Shāfi‘ī. Pada masa itu, hanya ada satu metodologi untuk menilai kesahihan

hadith, iaitu metode ahli hadith. Sebagaimana pengamatan Ibn Hajar (t.t.), al-Shāfi‘ī sendiri sering merujuk kepada ahli hadith yang tercermin dalam ucapannya: Hadith ini tidak disahihkan oleh ahli hadith.” Justeru, dalam perbincangan tentang hadith, seseorang mesti merujuk kepada kalangan yang pakar dalam bidang ini. Selari dengan itu, al-Laknawī (t.t.) dan al-Qāsimī (1961) mengingatkan untuk tidak mengambil ketetapan status hadith daripada kitab-kitab fiqh walaupun pengarangnya seorang tokoh fiqh yang berwibawa. Mengabaikan perkara adalah salah satu sebab kecelaruan dalam penentuan status hadith pada masa moden.

RUJUKAN

Abu Yusuf. (t.t.). Al-Radd ‘ala Siyar al-Awzā‘ī. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abu Zahwu, M. (1984). Al-Hadith wa al-Muhaddithun. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.

al-A‘zamī, M. M. (1990). Manhaj al-Naqd ‘Ind al-Muḥaddithīn: Nash’atuhu wa Tārīkhuh. Saudi Arabia: Dār Al-Kawthar.

Al-Baghdādī, A., T. (1980). Mas’alah al-Ihtijaj bi al-Shāfi‘ī. Riyad: al-Imadiyah.

Al-Baghdādī, A., T. (2003). Al-Jāmi’ li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Bayhaqī, A.H. (1971). Manāqib al-Shāfi‘ī. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth.

Al-Bayhaqī, A.H. (1986). Bayān Khaṭa’ man Akhta’a ‘ala al-Shāfi‘ī. Beirut: Muassasah al-Risālah.

Al-Bayhaqī, A.H. (1991). Ma’rifah al-Sunan wa al-Āthār. Damsyik: Dār Qutaybah.

Al-Bayhaqī, A.H. (2007). (t.t.) al-Sunan al-Kubrā (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.).

Al-Biqā‘ī, N. A. (2009). Manāhij al-Muḥaddithīn al-‘Āmmah wa al-Khāṣṣah: al-Ṣinā‘ah al-Ḥadīthiyyah. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah.

Al-Dhahabī, M. A. (2008). Siyar A’lām al-Nubalā. Damsyik: Muassasah al-Risālah.

Al-Dhahabī, M. A. (t.t.) Tadhkirah al-Ḥuffāz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Ḥākim, M., A. (t.t.), Ma’rifah ‘Ulum al-Hadith. Kaherah: Maktabah al-Mutanabbi.

Al-Ḥanbalī, A. R. (2001). Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī. Riyad: Dār al-‘Atā’.

Al-Kawthārī, M. Z., (1998). Iḥqāq al-Ḥaq wa Ibtāl al-Bāṭil fi Mughīth al-Khalq. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah.

Al-Laknawī, A. H. (t.t.). al-Ajwibah al-Fāḍilah ‘ala al-As’ilah al-‘Asharah al-Kāmilah, Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘ah al-Islāmīah.

Al-Malyabārī, Ḥ, A. (2003). Nazarāt Jadīdah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2003.

Al-Qāsimī, J. D. (1961). Qawā‘id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth. Kaherah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.

- Al-Qurtubi, Y. U. (1990), *Al-Tamhid lima fi al-Muwatta min al-Ma'ani wa al-Asanid*. Maghribi: Maktabah al-Mu'ayyad.
- Al-Rāzī, A. R. (2003). *Adāb al-Shāfi'ī wa Manāqibuh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Rāzī, A. R. (1985). *'Ilal al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Rāzī, F. (1986). *Manāqib al-Shāfi'ī*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Al-Shāfi'ī, M. I. (1985). *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Al-Shāfi'ī, M. I. (2002). *Kitāb al-Um*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Shāfi'ī, M. I. (t.t.) *al-Risalah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Sibā'ī, M. (2003). *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi Al-Tashri' Al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Warraḡ.
- Al-Suyūṭī, J. (2002). *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Tahanawi, Z. A. (1984). *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth*. Riyad: Shirkah al-Ābikān.
- 'Ashūr, M. et. al. (2016). *Al-Radd 'ala Khawārij al-'Aṣr*. Mesir: Dār al-Muqaṭṭam.
- Brown, J. (2008). "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islāmic Law and Society* 15: 143-184.
- Ibn al-Ṣalāḥ, U. A. (2002). *'Ulūm al-Ḥadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Hajar, A. A. (1986). *Tawali al-Ta'sis fi Ma 'ali Muhammad bin Idris*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hajar, A. A. (1993) *Nuzhah al-Nazar fi Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikar*, Tt: tp.
- Ibn Hajar, A. A., (t.t.) *al-Nukat 'ala Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).
- Ibn Taymiyyah, A. A. (t.t.). *Tafḍīl Madhhab Mālik wa Ahl al-Madīnah wa Ṣiḥḥat Uṣūlih*. Mesir: Dar al-Fadilah.
- Itr, N. (2005). *Lamahāt Mūjazah fi Uṣūl 'Ilal al-Ḥadīth*. T.t:t.p.
- Mamdūḥ, M. S. (2002). *al-Ta'rīf bi Awhām Man Qassam al-Sunan ilā Ṣaḥīḥ wa Ḍa'īf*. Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth.
- Salim, A. M. (t.t.). *Qawā'id Ḥadīthiyyah Naṣṣa 'alaiḥā al-Muḥaqqiqūn wa Ghafala 'Anḥā al-Mushtaghilūn wa Amthilah 'Amaliyyah 'ala Ba'd Akḥṭā' al-Shā'i'ah fi Taḥqīq al-Asānīd*. Sharjah: Maktabah al-'Umarain al-'Ilmiyyah.
- Williams, R. (1983). *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.