

Sanad 'Amr ibn Shu'ayb 'an Abihi 'an Jaddihi dalam Kritik Hadith Mazhab al-Shāfi'ī

Umar Muhammad Noor

Universiti Malaya, umarmnoor@siswa.um.edu.my

Faisal Ahmad Shah

Universiti Malaya, faisalas@um.edu.my

Abstrak

Sanad 'Amr bin Shu'ayb daripada bapanya daripada datuknya ('*Amr bin Shu'ayb 'an abih 'an jaddihi*, ASBD) sangat masyhur di kalangan fuqaha' namun kesahihannya diperdebatkan oleh ahli hadith terdahulu. Makalah ini mengaplikasi metode analisis induktif untuk mendedahkan dan mengkaji perbezaan pandangan di kalangan ahli hadith mazhab al-Shāfi'ī berkenaan status kesahihan ASBD. Meskipun Muhammad bin Idris al-Shāfi'ī (m.204H) secara konsisten melemahkan ASBD, akan tetapi kalangan al-Shāfi'īyyah (ulama penyokong mazhab al-Shāfi'ī) selepas beliau sejak al-Ḥākim (m.405H) hingga Ibn Ḥajar al-Haithāmī (m.974H), sepakat menetapkan kesahihan dan kelayakan sanad ini sebagai hujah. Menerusi pendekatan historis, kajian ini menelusuri sebab-sebab perbezaan tersebut serta mengkaji implikasinya dalam wacana hukum. Kajian mendapati bahawa pergeseran ini berpunca daripada simplifikasi dalam kritik hadith yang diamalkan oleh ahli hadith pasca-riwayah (*Muta'akhirīn*). Akibat terpengaruh perspektif fuqahā', mereka tidak lagi melihat periwayatan menerusi *wijādah* sebagai cacat dalam hadith. Dalam wacana hukum, kajian ini mendapati kalangan al-Shāfi'īyyah selalu mentakwil kandungan ASBD ataupun ucapan al-Shāfi'ī apabila berlaku pertembungan. Dalam kes-kes tertentu, takwil mereka tidak koheren dengan prinsip uṣūl terpenting mazhab al-Shāfi'ī sendiri. Penulis menyimpulkan bahawa pergeseran metodologi ini, bersama implikasi negatifnya, menyokong teori beberapa tokoh hadith *semasa berkenaan fenomena pendangkalan kritik hadith dalam wacana hadith Muta'akhirīn dan semasa*.

Kata kunci: *Mutaqaddimīn*, *Muta'akhirīn*, kritik hadith, *wijādah*, al-Shāfi'ī, al-Shāfi'īyyah

The Isnad of 'Amr bin Shu'ayb 'an Abihi 'an Jaddihi in Hadith criticism of Shāfi'ī School

Abstract

The isnad of 'Amr bin Shu'ayb 'an abih 'an jaddihi (referred to in this paper as ASBD) is widely cited by fuqahā' but its authenticity was strongly disputed by hadith scholars. This paper applied inductive analytical method to expose and examine the opinion of hadith scholars

in al-Shāfi'ī mazhab regarding the authenticity of ASBD. Despite of founder of the mazhab Muhammad bin Idris al-Shāfi'ī (d.204H) consistently rejected ASBD, but later Shāfi'ī scholars (al-Shāfi'iyyah), since al-Ḥākim (d. 405H) until Ibn Ḥajar al-Haiṡhāmī (d. 974H), support its authenticity and reliability as a valid legal argument. Using historical approach, the study aims to trace main factors for this methodological shift and examine its implications in legal discourse. It finds that simplification in hadith criticism applied by post-formative hadith scholars (Muta'akhirīn) was behind this conflict of opinion. Under the influence of fuqahā's perspective, post-formative hadith scholars did not consider wijādah as a flaw in hadith transmission system. As in legal discourse, the study finds that al-Shāfi'īyah always compromise ASBD's content when it contradicts with al-Shāfi'ī's legal opinion by offering interpretations. In some cases, these interpretations contradict with Shāfi'ī's basic legal principles. The study concluded that this methodological shift, along with its negative impacts, provides plausible support to recent thesis on hadith criticism deterioration in post-formative and modern discourse.

Keywords: Mutaqaddimīn, Muta'akhirīn, *hadith criticism*, *wijādah*, *al-Shāfi'ī*, *al-Shāfi'iyyah*

Pendahuluan

Seperti bidang keilmuan yang lain, ilmu kritik hadith dibina di atas prinsip-prinsip ijtiḡad yang terbuka untuk perbezaan pendapat. Ahli hadith seringkali berbeza pandangan dalam menganalisis dan menilai status kesahihan sebuah riwayat. Sesuatu hadith yang disahihkan oleh seorang pakar boleh jadi dinilai lemah oleh pakar yang lain, begitu juga sebaliknya.¹ Perbezaan pendapat beralih

¹ Hakikat ini ditegaskan oleh ramai ahli hadith antaranya al-Tirmidhī (m.279H), al-Ḥākim (m.405H), Ibn al-Ṣalāḡ (m.643H), Ibn Taymiyyah (m.728H), al-Taḡānawī (m.1394H) dan lain-lain. Lihat Muhammad bin 'Abd Allah al-Ḥākim al-Naysabūrī, *Al-Madkhal ilā Ma'rifah Kitāb al-Iklīl* (Damsyik: Dār al-Fayḡā, 2001), 48-82, 'Abd al-Rahmān bin Aḡmad al-Baġhdādī (Ibn Rajab al-Ḥanbalī), *Sharḡ 'Ilal al-Tirmidhī* (Damsyik: Dār al-'Atā, 2001), 1:321, Abū 'Amr 'Uṡmān bin 'Abd al-Rahmān al-Shahrāzūrī (Ibn al-Ṣalāḡ), *'Ulūm al-Ḥadīth* (Damsyik: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 2002), 11-12, Aḡmad bin 'Abd al-Ḥalīm al-Harrānī (Ibn Taymiyyah), *Raf'u al-Malām 'an al-A'immaḡ al-'Alām* (Riyadh: Al-Ri'āsat al-'Āmmah li Idārāt al-Buḡūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1413H), 19, Ṣafar Aḡmad al-Taḡānawī, *Qawā'id fi 'Ulūm al-Ḥadīth* (Aleppo: Maktab al-Matbū'āt al-Islāmiyyah, 1984), 49, 50, 390 dan 396. Al-Baiḡaqī menyatakan bahawa hadith terbahagi tiga: yang disepakati kesahihannya, yang disepakati kelemahannya dan yang

menjadi perbezaan metodologi seiring perjalanan masa yang memisahkan generasi ahli hadith terdahulu dengan yang selepasnya. Mengikuti pengamatan Hamzah al-Malyabārī, sejarah ilmu hadith telah mengalami dua fasa, iaitu fasa riwayat (berakhir kira-kira pada abad 5 H) dan fasa pasca riwayat (bermula sejak abad 5 H berlanjutan hingga hari ini). Pada fasa pertama, hadith disampaikan oleh generasi terdahulu kepada generasi terkemudian secara lisan, justeru metode kritik pada masa itu mengambil berat konteks (*mulābasāt*) dan aspek-aspek eksternal riwayat (*qarā'in*). Seiring peralihan fasa riwayat kepada pasca riwayat, kritik hadith mengalami pendangkalan disebabkan unsur-unsur asing yang menyusup ke dalam sebahagian besar perbahasannya.² Asas kritik hadith pada fasa ini sangat bertumpu kepada zahir sanad dan status umum perawi: Sebuah hadith dinilai sahih apabila perawinya thiqah dan dinilai lemah apabila perawinya lemah. Peralihan daripada fasa riwayat kepada pasca riwayat, dan perbezaan tradisi keilmuan yang terdapat padanya, melahirkan istilah *mutaqaddimīn* dan *muta'akhirīn*. Al-Malyabārī menjelaskan: “Di bawah cahaya hakikat ilmiah ini, kita dapat menyimpulkan bahawa yang dimaksud dengan ‘Mutaqaddimīn’ ialah *huffāz* fasa riwayat, khususnya para pakar (*nuqqād*) dalam kalangan mereka, dan yang dimaksud dengan ‘Muta’akhirīn’ ialah ahli hadith pada fasa pasca riwayat.”³

Pengelasan Mutaqaddimīn-Muta’akhirīn bukan dibina di atas perbezaan masa, akan tetapi perbezaan metodologi. Setiap orang yang mengamalkan kaedah-kaedah kritik hadith yang berasal daripada konsepsi dan aplikasi ahli hadith maka ia termasuk dalam kalangan *mutaqaddimīn* walaupun hidup pada masa moden.

diperselihkan statusnya. Lihat Ahmad bin al-Ḥusain al-Baihāqī, *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār* (Damsyik: Dār Qutaybah, 1991), 1:182.

² Fasa riwayat mencapai kemuncak pada abad ke-3 hijrah, yang bersamaan dengan kesempurnaan proses pembukuan hadith (*tadwīn*), sebelum mengalami penurunan sedikit demi sedikit pada abad-abad selanjutnya. Untuk perbahasan lanjut, rujuk Hamzah al-Malyabārī, *Nazarāt Jadīdah fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), 13, al-Sharīf Ḥātim al-'Aunī, *Iḍā'at Bahthiyyah fī 'Ulūm al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ba'd al-Masā'il al-Shar'iyyah* (Saudi: Dār al-Ṣayma'ī, 2007), 270. Huraian analisis tentang pergeseran ilmu hadith pasca riwayat akibat pengaruh unsur-unsur Mantiq, Ilmu Kalam dan Usul Fiqh dilakukan oleh al-Sharīf Ḥātim al-'Aunī, *al-Manhaj al-Muqtarah li Fahm al-Muṣṭalah* (Saudi: Dār al-Hijrah, 1996), 69-169.

³ Al-Malyabārī, *Nazarāt Jadīdah*, 16.

Kaedah-kaedah tersebut ditandai dengan pendekatan yang mengambilkira aspek 'illah dan *qarīnah*, berpandukan kajian teliti yang melibatkan hafalan, kefahaman dan kepakaran. Sebaliknya, setiap orang yang menyalahi kaedah kritik ini lalu memilih untuk mengamalkan kaedah kritik dangkal yang bertumpu kepada “zahir sanad”, iaitu menjadikan status perawi sebagai asas penetapan status hadith (Jika perawinya thiqah, maka hadith tersebut sahih, jika *ṣadūq*, maka hasan, jika lemah, maka *da'īf*), maka ia termasuk dalam kalangan *muta'akhirīn*. Hal ini kerana metodologi yang dicadangkan dan diamalkan oleh fuqahā' lahir selepas ketiadaan pakar-pakar hadith terdahulu dan merubah mekanisme kritik hadith yang sangat teliti dan menuntut kepakaran menjadi kaedah-kaedah yang kaku dan mirip dengan kiraan matematik. Pada hari ini, seorang pengkaji status kesahihan hadith tidak perlu memiliki hafalan ataupun apa-apa kepakaran selain kecekapan merujuk kitab-kitab ringkasan tentang status perawi seperti *Taqrīb al-Tahdhīb* dan seumpamanya.⁴

Makalah ini mendiskusikan salah satu bentuk perbezaan metodologi antara kalangan Mutaqaddimīn dan Muta'akhirīn dalam menetapkan status kesahihan sanad. Fokus kajian dihadkan kepada perbincangan tentang status kesahihan sanad 'Amr bin Shu'ayb daripada bapanya daripada datuknya ('*Amr bin Shu'ayb 'an abīhi 'an jaddihi*, ASBD) dalam wacana hadith mazhab al-Shāfi'ī. Penulis akan membuktikan wujudnya perbezaan pandangan antara Muhammad bin Idris al-Shāfi'ī (m.204H), pengasas mazhab sekaligus seorang tokoh kalangan *mutaqaddimīn*, dengan tokoh-tokoh hadith penyokong mazhab al-Shāfi'ī selepas beliau (dikenal dengan istilah: al-Shāfi'īyyah)

⁴ Nāṣir bin Ḥamd al-Fahd, *Manhaj al-Mutaqaddimīn fī al-Tadlīs* (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 2001), 50-51. Oleh kerana metodologi menjadi asas pembahagian, sesetengah ulama yang hidup pada fasa riwayat terdang termasuk dalam kalangan Mutaakhirīn kerana metode kritik mereka menyalahi praktik ahli hadith seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī (m.311H), Ibn Ḥazm (m.457H) dan al-Ḥākim al-Nisābūrī (m.504H). Ketiga-tiga tokoh menyalahi metodologi ahli hadith dalam isu-isu penting seperti *tafarud*, *ziyādah thiqah*, *shuḥūḥ* dan analisis 'illah. Sebaliknya, sesetengah pengkaji hadith moden dan semasa dikategorikan dalam kalangan Mutaqaddimīn kerana mengamalkan metode kritik yang dekat dengan konsep dan aplikasi ahli hadith klasik seperti 'Abd al-Rahman bin Yahyā al-Mu'allimī (m.1386 H). Lihat penjelasan Abdullah al-Saad, *Kayfa Takūmu Muḥadithan* (Riyadh: Dār al-'Idāwah, 1437H), 2:28-35.

berkenaan status kesahihan sanad ini.⁵ Walaupun al-Shāfi‘ī selalu melemahkan sanad ini, tokoh-tokoh hadith daripada kalangan al-Shāfi‘īyyah sepakat menilainya sah dan hasan. Perbezaan tersebut berlaku akibat pendangkalan kritik yang berlaku selepas peralihan ilmu hadith daripada fasa riwayat kepada fasa pasca-riwayat. Oleh kerana perbahasan hadith salah satu asas terpenting dalam wacana hukum mazhab al-Shāfi‘ī, Penulis berminat untuk mengkaji implikasi perbezaan kritik tersebut dalam wacana fiqh ulama Shāfi‘īyyah terkemudian, terutama apabila berlaku pertembungan antara ijthad al-Shāfi‘ī dengan kandungan hadith ASBD yang mereka sahihkan. Selain menyumbang dalam perkembangan wacana kritik hadith semasa, Penulis berharap kajian ini dapat membuka dimensi baharu dalam perbincangan tentang sejarah mazhab-mazhab dan aliran-aliran dalam Islam. Perkara yang berlaku dalam mazhab al-Shāfi‘ī membuka kemungkinan untuk berlaku pada mazhab-mazhab ataupun aliran-aliran teologi yang lain.

Sanad ASBD dalam Wacana Kritik Hadith *Mutaqaddimīn*

Sanad ASBD merupakan sanad yang menghubungkan ahli hadith dengan sebuah buku catatan milik seorang sahabat Nabi bernama ‘Abd Allah bin ‘Amr bin al-‘Āṣ (m.65H).⁶ Tokoh ini pernah mendapat kebenaran Rasulullah untuk menulis hadith-hadith yang beliau dengar daripada Baginda. Menurut ‘Ajjāj al-Khaṭīb, buku catatan yang bernama *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* ini menjadi salah satu bukti bahawa hadith telah direkodkan pada masa Nabi.⁷ Ibn al-Athīr (m.606H) mengatakan bahawa *al-Ṣaḥīfah* mengandungi sekurang-kurangnya seribu hadith. Bilangan ini lebih besar

⁵ Rujukan Penulis dalam menetapkan afiliasi tokoh-tokoh hadith yang disebutkan dalam kajian ini kepada mazhab al-Shāfi‘ī ialah buku-buku yang menghimpun biografi tokoh-tokoh mazhab al-Shāfi‘ī. Antara yang terpenting ialah karya Taj al-Dīn ‘Abd al-Wahāb bin ‘Alī al-Subkī yang bertajuk *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah al-Kubrā* yang mengandungi 1419 biografi ulama mazhab al-Shāfi‘ī hingga abad ke-8 hijrah dan buku *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Shāfi‘īyyah* karya Muhammad Hasan Hito yang menyebutkan 84 tokoh ijthad dalam mazhab al-Shāfi‘ī.

⁶ Lihat riwayat hidup ‘Abd Allāh bin ‘Amr bin al-‘Āṣ dalam Muammad bin Aḥmad bin Uthmān al-Dhabībī, *Siyar A’lām al-Nubalā* (Damsyik: Muassasah al-Risālah, 2008), 3:79-94.

⁷ Muhammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), 230.

daripada hadith-hadith ASBD yang terkandung dalam *Musnad Ahmad* dan *al-Kutub al-Sittah* yang tidak melebihi daripada 436 hadith sahaja secara berulang-ulang.⁸ Seiring perjalanan masa, naskah ASBD menjadi sangat popular di kalangan ahli fiqh kerana kandungannya yang sangat kaya dengan hadith-hadith hukum (*al-fiqhiyyāt*).⁹ Setiap ahli fiqh memerlukan hadith-hadith tersebut untuk merumuskan hukum yang lebih dekat kepada sunnah.

Pada abad ke-2 hijrah, *al-Ṣahīfah* berpindah tangan kepada tokoh generasi ketiga keluarga 'Abd Allāh bin 'Amr, iaitu 'Amr bin Shu'ayb bin Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Amr bin al-'Āṣ (m.118H). Selama hidupnya, 'Amr bin Shu'ayb adalah seorang tokoh ulama yang cukup disegani di Ta'if. Meski tidak termasuk dalam kalangan tabi'in, namun lebih daripada 20 tokoh ulama tabi'in mengambil hadith daripadanya seperti 'Aṭā bin Rabāh, Hishām bin 'Urwah, Makḥūl, Ibn Shihāb al-Zuhrī dan lain-lain.¹⁰ Shu'ayb bin Muḥammad (ayah 'Amr) bukan seorang perawi yang memiliki ramai murid,¹¹ dan riwayat beliau daripada ayah dan datuknya dipertikaikan ahli hadith yang meragukan *samā'* (mendengar langsung) beliau daripada kedua-duanya.¹² Daripada

⁸ Musnad Ahmad mengandungi 202 hadith, Sunan Abū Dāwūd 81 hadith, Sunan al-Nasā'ī 53 hadith, Sunan al-Tirmidhī 35 hadith dan Sunan Ibn Mājah 89 hadith. Statistik ini berdasarkan perkiraan Muhammad Saif al-Dīn 'Ulaish sebagaimana dinukil oleh Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 229.

⁹ Ibn Al-Ṣalāh, *'Ulūm al-Hadīth*, 315, Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā Ibn Taymiyyah* (T.t.: t.p., t.t.), 4:32, Muhammad bin 'Abd al-Rahmān al-Sakhāwī, *Fath al-Mughhīth bi Sharḥ Alfīyyah al-Hadīth li al-'Irāqī* (Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 4: 188.

¹⁰ Pandangan yang menafikan 'Amr bin Shu'aib daripada kalangan tabi'in adalah pegangan ramai ahli hadith seperti al-Naqqāsh, al-Dār al-Qutnī, Ibn al-Ṣalāh dan al-Nawāwī. Pandangan ini dibantah oleh al-Mizzī yang menetapkan 'Amr bin bin Shu'aib pernah mendengar daripada dua orang sahabat Nabi: Zaynab binti Abū Salamah dan Rabayyi' binti al-Mu'awwaz. Oleh sebab itu, beliau termasuk dalam kalangan ṭābi'in. Lihat perbincangan tentang perkara ini dalam Ibn al-Ṣalāh, *'Ulūm al-Hadīth*, 308, Yahyā bin Sharaf al-Nawāwī, *Tahdhīb al-Asmā wa al-Lughāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 2: 28, Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 3: 278-279 dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Kaherah: Dār al-Hadīth, 2002), 508-509.

¹¹ 'Abd al-Rahman bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Beirut: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1952), 4:351.

¹² Antara yang meragukan adalah Muḥammad al-Ḥākim dan Ibn Ḥibbān. Lihat Abū Ḥātim Muhammad bin Ḥibbān al-Bustī, *Kitāb al-Thiqāt* (Beirut:

aspek *'adālah* dan *ḍabt*, 'Amr bin Shu'ayb secara umumnya thiqah. Apabila beliau meriwayatkan daripada selain bapanya, maka riwayat beliau disahihkan oleh kebanyakan ahli hadith.¹³ Namun apabila beliau meriwayatkan daripada bapanya daripada datuknya, maka kebanyakan ahli hadith Mutaqaddimīn melemahkan riwayat tersebut kerana unsur *wijādah*.¹⁴ Shu'ayb (ayah 'Amr) tidak mendengar hadith-hadith yang terkandung dalam *al-Sahīfah*. Beliau menemukan buku tersebut dalam pusaka peninggalan 'Abd Allah bin 'Amr lalu meriwayatkannya. Kalaupun beliau mendengar sebahagian hadith-hadith yang terkandung dalam buku catatan tersebut, sebahagian besarnya dipastikan bukan *samā'*. Yahyā bin Ma'īn (m.233H) berkata: Riwayat beliau ('Amr bin Shu'ayb) daripada bapanya daripada datuknya bukan hujah dan tidak bersambung. Riwayat ini lemah sebab termasuk dalam kategori *mursal*. Shu'ayb menemukan buku 'Abd Allah bin 'Amr, lalu meriwayatkannya daripada datuknya secara terputus. Riwayat-riwayat itu memang sahih daripada 'Abd Allah bin Amr, hanya sahaja Shu'ayb tidak mendengar langsung daripadanya.¹⁵ 'Abd al-Rahman bin Abī Ḥātim (m.327H)

Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1978), 4:357. Al-Dhahabī menegaskan bahawa Shu'aib berada dalam asuhan datuknya: 'Abd Allah bin 'Amr sejak kecil setelah ayahnya meninggal dunia. al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 5:183.

¹³ Setelah mengkaji perselisihan ahli hadith, Ibn Hajar menyimpulkan bahawa 'Amr bin Shu'aib seorang perawi thiqah melainkan apabila meriwayatkan daripada bapanya daripada datuknya. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:279. Bagaimanapun, status *'adālah* dan *ḍabt* 'Amr bin Shu'aib tidak mencapai martabat yang tinggi. Justeru, Ibn Hajar menilainya *ṣadūq*. Lihat Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 1:737.

¹⁴ *Wijādah* adalah bentuk masdar bagi kata kerja: *wajada yajidu*, yang bermakna: menemukan. Dalam ilmu riwayat, perkataan ini menjadi istilah untuk kaedah periwayatan menerusi buku tanpa *samā'*, ijazah ataupun *munāwalah*. Berkata Ibn al-Ṣalāh: "Contoh *wijādah* ialah: (seseorang) menemukan sebuah kitab milik orang lain yang mengandungi hadith-hadith yang beliau riwayatkan (secara tertulis) dengan tulisan tangan orang tersebut, padahal ia tidak pernah berjumpa dengannya, atau berjumpa dengannya akan tetapi tidak mendengar hadith-hadith tertulis yang ia temukan itu, dan ia pun tidak memiliki ijazah dan seumpamanya daripadanya." Lihat Ibn al-Ṣalāh, *Ulūm al-Hadīth*, 178.

¹⁵ Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:280. Lihat juga ucapan Ibn Ma'īn dalam Muhammad bin Ahmad al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 3:257.

meletakkan sanad ASBD dalam kitab *al-Marāsīl* sekaligus mencerminkan pandangan beliau yang menilai sanad ini tidak bersambung.¹⁶ Selain kedua-dua tokoh ini, pakar hadith *mutaqaddimīn* yang turut melemahkan ASBD ialah 'Ali bin al-Madīnī (m.234H), Ibn Qutaybah (m.276H), Abū Ḥātim (m.277H) dan Abū Zur'ah (m.264H).¹⁷

Sanad ASBD tidak ditemui dalam *Ṣaḥīḥain* kerana tidak memenuhi *standard* kesahihan yang ditetapkan oleh kedua-dua penulis kitab ini. Muslim (m.261H) secara jelas menafikan *samā'* Shu'ayb daripada 'Abd Allāh bin 'Amr, justeru sanad ini *munqaṭi'* di sisi beliau.¹⁸ Sementara itu, al-Bukhārī (m.256H) meletakkan nama 'Amr bin Shu'ayb dalam senarai perawi-perawi lemah.¹⁹ Dalam *al-Tārīkh al-Kabīr* yang sangat mengambil berat aspek perjumpaan antara para perawi, al-Bukhārī tidak menyebutkan *samā'* Shu'ayb bin Muḥammad daripada 'Abd Allāh bin 'Amr.

¹⁶ 'Abd al-Rahman bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Marāsīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 78. Ibn al-Ṣalāh menyatakan bahawa wijādah termasuk kategori *mursal* dan *munqaṭi'*, namun mengandungi sedikit sifat *muttaṣil*. Lihat Ibn Al-Ṣalāh, *'Ulūm al-Hadīth*, 178.

¹⁷ Lihat 'Abd Allāh bin Muslim Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 76, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, 6: 239, al-Dhahabī, *Mīzān al-'Itidāl*, 3: 257, Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:280. Menurut Penulis, setiap ucapan tokoh hadith *mutaqaddimīn* yang pada zahirnya menyalahi kaedah ini mesti ditakwil. Salah satunya ucapan Ishāq bin Rāhūyah (m.238H) yang mengatakan: "Jika perawi daripada ASBD thiqah, maka sanad ini seperti sanad Ayūb daripada Nāfi' daripada Ibn Umar." Ucapan ini jelas sangat melampau kerana sanad Ayūb daripada Nāfi' terlalu tinggi untuk disamakan dengan ASBD. Al-Bukhārī dan Muslim, murid Ibn Rāhūyah, sangat sering menyebutkan sanad Ayūb daripada Nāfi' dalam kitab *Ṣaḥīḥ* mereka, namun tidak satu kalipun menyebutkan ASBD. Lihat ucapan Ishaq dalam Muhammad bin 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥain* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002) 1:206, al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 5: 176.

¹⁸ Lihat al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn*, 1:206. Abd al-Fattāh Abū Ghuddah menyatakan bahawa Muslim menulis sebuah buku yang membincangkan status riwayat ASBD yang bertajuk *Juz' ma istankara Ahl al-'Ilm min Ḥadīth 'Amr bin Shu'ayb* (Himpunan hadith-hadith munkar daripada hadith 'Amr bin Shu'ayb). Daripada tajuknya, kita dapat memperkirakan kandungan kitab ini terfokus kepada aspek *'illah* yang terkandung dalam ASBD. Lihat penjelasan Abū Ghuddah dalam Ibn al-Ḥanbalī, *Qafw al-Āthār*, 219.

¹⁹ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *al-Du'afā al-Saghīr* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986), 88.

Beliau hanya menetapkan *samā'* Shu'ayb daripada 'Abd Allāh bin 'Umar sahaja.²⁰ Andai al-Bukhārī berpendapat bahawa Shu'ayb mendengar daripada datuknya, beliau tentu akan menetapkan perkara tersebut. Oleh yang demikian, Penulis memiliki keraguan yang munasabah terhadap ucapan al-Tirmidhī (m.279H) yang meriwayatkan ucapan al-Bukhārī: "Shu'ayb bin Muhammad terbukti pernah mendengar daripada datuknya: 'Abd Allah bin 'Amr.'" ²¹ Kemungkinan berlaku *tahrīf* dalam riwayat ini daripada 'Abd Allāh bin 'Umar kepada 'Abd Allāh bin 'Amr. Keraguan serupa pernah diungkapkan al-Dhahabī terhadap riwayat al-Tirmidhī daripada al-Bukhārī bahawa tokoh-tokoh besar ahli hadith klasik seperti Ahmad, Ibn al-Madini, Ishaq dan lain-lain berhujah dengan ASBD. Al-Dhahabī mengulas: "Saya memustahilkan ucapan ini berasal daripada al-Bukhārī. Saya bimbang 'Abu 'Isā (al-Tirmidhī) silap. Jika tidak, mengapa al-Bukhārī tidak berhujah dengan 'Amr?'"²² Penulis turut meragukan kenyataan Ibn Hajar (m.852H) dan al-Sakhāwī (m.902H) bahawa al-Bukhārī berhujah dengan ASBD dalam kitab *Juz al-Qirā'ah Khalf al-Imām*.²³ Selain tidak selari dengan penjelasan di atas, apabila merujuk kitab tersebut, Penulis hanya mendapati tiga hadith yang diriwayatkan menerusi ASBD. Ketiga-tiga hadith terletak selepas hadith-hadith lain yang lebih kuat namun memiliki kandungan matan yang sama dengannya.²⁴ Penulis merumuskan bahawa al-Bukhārī tidak menjadikan ASBD sebagai hujah utama, akan tetapi sekadar sokongan (*mutāba'ah*) sahaja. Perkara ini tidak cukup kuat untuk menetapkan kesahihan sanad ASBD.

Sanad ASBD memang terdapat dalam *Sunan Abū Dāwūd*, *al-Tirmidhī*, *al-Nasā'ī* dan *Ibn Mājah*. Namun begitu, tiada yang secara tersurat menetapkan status kesahihan ASBD selain Abu 'Isa al-Tirmidhī (m.279H). Beliau mengatakan bahawa ASBD layak menjadi hujah apabila perawi daripada 'Amr bin Shu'ayb thiqah

²⁰ Lihat Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t.), 4: 218.

²¹ Lihat Muḥammad bin 'Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Tirmidhī* (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), 88.

²² Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 5:167.

²³ Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3: 279, al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth*, 4:189.

²⁴ Sila perhatikan susunan letak hadith-hadith ASBD dalam Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Juz al-Qirā'ah Khalf al-Imām* (Pakistan: Maktabah al-Salafīyyah, 1980), 4, 5, dan 19.

dan tidak mengandungi ‘*illah*.²⁵ Menurut Penulis, perkara ini salah satu cerminkan sikap tasāhul al-Tirmidhī kerana menyalahi tokoh-tokoh hadith lain yang lebih menguasai hadith daripadanya. Pada masa yang sama, kita tidak boleh bermudah menyimpulkan bahawa Abū Dāwūd (m.275H), al-Nasā’ī (m.303H) dan Ibn Mājah (m.273H) mensahihkan sanad ASBD hanya kerana keberadaan sanad tersebut dalam kitab-kitab mereka. Sekurang-kurangnya terdapat tiga faktor yang menolak kesimpulan tersebut. Pertama: Abū Dāwūd pernah menegaskan bahawa ASBD “bukan hujah, bahkan bukan setengah daripada hujah.”²⁶ Kedua: metode penulisan Abū Dāwūd, al-Nasā’ī dan Ibn Mājah membenarkan penggunaan hadith lemah apabila tidak terdapat hadith lain dalam bab berkenaan.²⁷ Dan ketiga: hadith lemah boleh diriwayatkan sebagai dalil sokongan (*mutāba’ah* dan *shāhid*) dalam perkara hukum menurut kesepakatan ahli hadith. Justeru, keberadaan hadith dalam kitab-kitab karangan ahli hadith sama sekali bukan indikasi kesahihan.²⁸

²⁵ Al-Tirmidhī, *al-Jāmi’ al-Tirmidhī*, 88.

²⁶ Al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā*, 5:169.

²⁷ Dalam suratnya kepada ahli Makkah, Abū Dāwūd menyatakan bahawa hadith lemah disertakan dalam kitab Sunan sebagai *mutāba’ah* atau apabila tidak diketemukan dalil lain dalam bab tersebut. Lihat Abū Dāwūd Sulaimān bin Ash’ath al-Sijistānī, “Risālah al-Imām Abī Dāwūd al-Sijistānī ilā Ahl Makkah fī Waṣf Sunanihi” dalam Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, ed., *Thalāth Rasā’il fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Aleppo: Maktab al-Matbū’āt al-Islāmiyyah, 1997), 33.

²⁸ Sangat penting bagi pengkaji untuk membezakan antara konsep *ihṭijāj* dan *taṣhīḥ* dalam ucapan ahli hadith terdahulu. Konsep *ihṭijāj* lebih luas berbanding *taṣhīḥ* kerana konsep ini meliputi hadith-hadith lemah yang kandungannya disokong oleh dalil lain. Dengan membezakan kedua-dua konsep ini, menurut penulis, kita dapat memahami maksud sebenar ucapan Imam Aḥmad yang secara zahirnya kontradiktif dalam menilai ASBD. Sebuah riwayat daripada Aḥmad berkata: “Terkadang kami berhujah dengan hadithnya, dan terkadang terbetik keraguan di dalam hati.” Menurut penulis, Aḥmad tidak menjadikan sanad ini sebagai hujah secara bersendirian akan tetapi hanya apabila tidak ada hadith lain ataupun hanya sebagai *mutāba’ah* sahaja. Justeru ucapan ini tidak bertentangan dengan riwayat lain daripada beliau: “Amr bin Shu’aib memiliki hadith-hadith munkar. Kami menulis hadithnya sebagai *i’tibār*, adapun sebagai hujah maka ia bukan (hujah).” Lihat ucapan Aḥmad bin Ḥanbal dalam al-Dhahabī, *Mizān al-I’tidāl*, 3:256.

Sanad ASBD dalam Metode Kritik Hadith al-Shāfi‘ī

Muḥammad bin Idrīs bin Al-‘Abbās al-Shāfi‘ī (150-202H) merupakan seorang mujtahid mutlaq dan pengasas salah satu mazhab fiqh yang masih kekal hingga hari ini. Beliau menimba hadith dan fiqh di Makkah, Madinah, Yaman, Baghdad sebelum menetap dan wafat di Mesir. Tokoh ini aktif memperjuangkan hadith sebagai sumber hukum yang wajib diterima apabila terbukti sah. ²⁹ Dalam bidang riwayat, al-Shāfi‘ī diiktiraf sebagai perawi yang thiqah dan tidak pernah silap dalam riwayat. ³⁰ Beliau bahkan diperakui memiliki kepakaran yang melayakkan dirinya berjihad dalam arena kritik riwayat. Muslim (m.261H), Ibn Abī Ḥātim (m.327H), Ibn ‘Adī (m.365H), Ibn Ḥibbān (m.354H) dan al-Sakhāwī (m.902H) sepakat menempatkan al-Shāfi‘ī dalam senarai tokoh-tokoh rujukan dalam menilai status hadith dan perawi. ³¹ Siapa yang pernah membaca buku-buku al-Shāfi‘ī akan melihat pelbagai kaedah dan perbincangan ilmu hadith yang menunjukkan kepakaran tokoh ini dalam kritik riwayat. Semua ini mengarah kepada satu kesimpulan: al-Shāfi‘ī berkelayakan untuk berjihad dalam wacana hadith sepertimana kelayakan ijihad beliau dalam wacana fiqh.

²⁹ Imam Al-Shāfi‘ī pernah menyatakan: “Jika seorang thiqah meriwayatkan dari thiqah hingga Nabi s.a.w., maka haditsnya *thābit* berasal dari Rasulullah. Kita tidak dibenarkan sedikitpun meninggalkan hadith Nabi kecuali sebuah hadith yang bertentangan dengan hadith lain.” Muhammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Umm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 7:307.

³⁰ Demikian penilaian Abū Dāwūd dan Abū Zur‘ah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, *Bayān Khaṭa’ man Akhṭa’a ‘ala al-Shāfi‘ī* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), 97. Mengulas ucapan hadith ini, al-Dhahabī berkata, “Ini menunjukkan bahawa beliau (Al-Shāfi‘ī) *thiqah hujjah ḥāfiẓ*. Cukuplah ucapan kedua-dua tokoh ini (sebagai pegangan).” Al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 10:48.

³¹ Lihat al-Baihaqī, *Bayān Khaṭa’*, 332, Abū Aḥmad ‘Abd Allāh bin ‘Adī, *al-Kāmil fī al-Du‘afā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 1:114-117, Abū Ḥātim Muḥammad bin Hibbān al-Bustī, *Kitāb al-Majrūḥīn min al-Muhaddithīn* (Riyadh: Dār al-Ṣaima‘ī, 2000), 1:49, Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman al-Sakhāwī, *al-I’lān bi al-Tawbīkh Liman Dhamm al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 341. Lihat juga ucapan al-Dhahabī tentang kemahiran al-Shāfi‘ī dalam menyingkap cacat hadith dalam al-Dhahabī, *Ma’rifah al-Ruwāḥ al-Mutakallam fīhim bimā lā Yūjibu Raddahum* (Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1992), 32-33, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahāb bin ‘Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 6: 67.

Selepas mengumpul dan mengamati pelbagai ucapan al-Shāfi'ī berkenaan sanad ASBD, Penulis berkesimpulan bahawa pandangan beliau selari dengan ketetapan ahli hadith pada masa itu. Al-Shāfi'ī konsisten melemahkan sanad ini dalam pelbagai forum diskusi sekaligus menisbakkannya kepada ahli hadith. Beliau berkata: "Sesetengah ulama kami berpendapat: seseorang boleh mewarisi harta pusaka namun tidak mewarisi diyat. Mereka meriwayatkan daripada seorang ulama kami daripada Nabi s.a.w. *satu hadith yang tidak disahihkan oleh ulama hadith.*"³² Berkenaan zakat perhiasan, beliau berkata: "Sesetengah manusia berkata bahawa emas perhiasan wajib dizakatkan, dan mereka meriwayatkan *satu hadith yang lemah.*"³³ Menjelaskan hak-hak isteri, beliau berkata: "Jika seseorang berpegang dengan *satu hadith tidak sahih* (yang mengatakan) bahawa seorang isteri tidak boleh berinfak melainkan dengan kebenaran suami, maka tidak ada alasan baginya melainkan apabila suami itu juga merupakan wali isteri tersebut."³⁴ Hadith-hadith yang beliau maksudkan di atas ialah riwayat-riwayat ASBD. Penulis menemukan penegasan al-Shāfi'ī dalam perkara ini apabila beliau berbincang tentang status pewarisan pelaku pembunuhan tanpa niat (*qātil al-khāṭa'*): "Hadith 'Amr bin Shu'ayb lemah, tidak dapat menjadi hujah."³⁵ Mengamati semua kenyataan-kenyataan ini, al-Baihaqī (m.458H) dengan tepat merumuskan bahawa "al-Shāfi'ī selalu bertawaqquf dalam hadith ASBD melainkan apabila terdapat dalil lain yang menyokongnya. Itu kerana dikatakan bahawa ASBD ialah *ṣaḥīfah* yang ditulis oleh 'Abd Allāh bin 'Amr."³⁶ Sebelum beliau, Ibn al-Mundhir (m.319H) tegas mengatakan bahawa al-Shāfi'ī tidak berhujah dengan ASBD.³⁷

Kesimpulan ini disokong oleh pendirian muktamad *ashāb al-Shāfi'ī* (pelapis awal ulama mazhab al-Shāfi'ī) yang menolak

³² Al-Bayhaqī, *Ma'rīfah al-Sunan*, 9:104.

³³ Al-Bayhaqī, *Ma'rīfah al-Sunan*, 6:141.

³⁴ Al-Bayhaqī, *Ma'rīfah al-Sunan*, 8:268.

³⁵ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, 4:320.

³⁶ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, 6:132. Lihat juga ucapan beliau dalam Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, t.t.), 6:221.

³⁷ Abū Bakr Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-Mundhir al-Nayābūrī, *al-Ishrāf 'alā Madhāhib al-'Ulamā'* (Ra's al-Khaimah: Maktabah Makkah al-Thaqāfiyyah, 2005), 6:43.

kesahihan sanad ASBD. Perkara itu dapat difahami daripada ucapan al-Nawāwī (m.676H) apabila mengulas pandangan Abū Ishāq al-Shīrāzī (m.476H) yang menafikan hujah sanad ASBD. Al-Nawāwī mengatakan bahawa pendirian ini “selari dengan *ṭarīqah* (kerangka metodologi) *aṣḥāb al-Shāfi’ī*.”³⁸ Perkara ini turut disokong oleh ucapan para pengkritik mazhab al-Shāfi’ī abad ke 4 dan ke 5 hijrah. Abu Ja’far al-Ṭaḥāwī (m.321H), seorang ulama hadith mazhab Hanafi yang aktif mengkritik mazhab al-Shāfi’ī, pernah membantah dalil al-Shāfi’īyyah dengan berkata: “Kamu sendiri mengatakan bahawa ‘Amr bin Shu’ayb tidak mendengar sedikitpun daripada bapanya; hadith beliau daripada bapanya merupakan *ṣaḥīfah*. Riwayat ini mengikut mazhab kalian ialah *munqaṭi’*, dan *munqaṭi’* tidak dapat dijadikan hujah.”³⁹ Serupa dengan itu, Ibn Ḥazm al-Zāhirī (m.456H) mengkritik sikap al-Shāfi’īyyah yang menolak ASBD dengan alasan *ṣaḥīfah* apabila kandungannya menyalahi mazhab, namun berhujah dengannya apabila selari dengan pendapat mereka.⁴⁰ Semua ini membuktikan kesatuan persepsi antara Imam al-Shāfi’ī dan tokoh-tokoh al-Shāfi’īyyah peringkat awal berkenaan status kelemahan sanad ASBD kerana faktor wijādah (*ṣaḥīfah*).

³⁸ Abū Zakariyyā Yahyā bin Sharaf al-Nawāwī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 2001), 1:138. Dalam kitab *al-Lumā’*, Abū Ishāq berpendapat bahawa ASBD bukan hujah kerana kesamaran identiti datuk ‘Amr bin Shu’ayb: sama ada Muhammad bin ‘Abd Allah ataukah ‘Abd Allāh bin ‘Amr. Apabila terbukti bahawa yang dimaksudkan ialah ‘Abd Allah bin ‘Amr, maka “pada masa itu boleh berhujah dengannya.” Abū Ishāq lalu merubah pandangannya dan berhujah dengan ASBD dalam kitab *al-Muḥadhdhab*. Lihat Abū Ishāq Ibrahim bin ‘Alī al-Shīrāzī, *al-Lumā’ fī Uṣūl al-Fiqh* (Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2002), 160.

³⁹ Abū Ja’far Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Ma’ānī al-Āthār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 1:97. Menurut al-Baihaqī, analisis al-Ṭaḥāwī tidak tepat dalam mengidentifikasi keterputusan dalam sanad ASBD. Perbezaan pandangan dalam kalangan ahli hadith, juga al-Shāfi’īyyah, bukan dalam memastikan perjumpaan antara ‘Amr bin Shu’ayb dan bapanya, akan tetapi antara Shu’ayb dengan datuknya. Bagaimanapun, beliau tidak membantah ucapan al-Ṭaḥāwī bahawa ulama al-Shāfi’īyyah pada masa al-Ṭaḥāwī, iaitu abad ke 4 hijrah dan sebelumnya, tidak melihat ASBD sebagai hujah. Lihat al-Bayḥaqī, *Ma’rifah al-Sunan wa al-Āthār*, 1:405.

⁴⁰ Lihat Abū Muhammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd bin Ḥazm al-Andalusī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t.), 4:220.

Sanad ASBD dan Ahli Hadith Mazhab al-Shāfi'ī

Sejak awal kemunculannya, mazhab al-Shāfi'ī dikenali sebagai mazhab fiqh yang berasaskan hadith. Pada masa itu, buku-buku al-Shāfi'ī menjadi antara rujukan penting yang mesti dimiliki oleh setiap pelajar hadith yang berminat mengetahui kaedah *istinbāt* hukum daripada hadith dan *athār*. Meriwayatkan buku-buku tersebut bahkan menandakan seseorang termasuk dalam kalangan ahli sunnah dan terkeluar daripada tuduhan bid'ah. Hawtsarah bin Muhammad berkata: "Pengikut sunnah ditandai dengan dua perkara: mencintai Aḥmad bin Hanbal dan menulis buku-buku al-Shāfi'ī."⁴¹ Justeru tidak menghairankan jika sepanjang sejarah perkembangan mazhab al-Shāfi'ī, yang telah melebihi satu milenia, mazhab ini selalu mendapat sokongan ramai ahli hadith. Berbanding ketiga mazhab sunni yang lain, mazhab al-Shāfi'ī menjadi mazhab fiqh yang paling ramai menghimpun *ḥuffāz* hadith sebagai penyokongnya.⁴² Pada perkembangan selanjutnya, ahli hadith membentuk sekumpulan ulama dalam mazhab al-Shāfi'ī yang paling berani berijtihad meski menyalahi pendapat pengasas mazhab. Sebahagian mereka bahkan diiktiraf telah mencapai darjat *mujtahid muntasib* seperti Ibn al-Mundhir (m.319H), Ibn Jarīr al-Ṭabarī (m.310H), Ibn Khuzaymah (m.311H) dan lain-lain.⁴³

Pandangan al-Shāfi'ī dan *aṣḥāb* berkenaan status kesahihan ASBD tidak dipersetujui oleh beberapa tokoh hadith Nisabur abad ke-4 H. Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah (m.311H) memilih mazhab al-Tirmidhī yang berhujah dengan ASBD apabila perawinya thiqah dan tidak mengandungi 'illah.⁴⁴ Dalam kitab beliau yang terkenal dengan sebutan Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah, Penulis menemukan 14 hadith yang diriwayatkan menerusi sanad

⁴¹ Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayḥāqī, *Manāqib al-Shāfi'ī* (Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1971), 1:271.

⁴² Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Shāfi'ī* (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2003), 335, Mahmūd Sa'īd Mamdūh, *Tazyīn al-alfāz bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Ḥuffāz* (Kaherah: Dār al-Bashā'ir, 2009), 30.

⁴³ Lihat Muhammad Ḥasan Hito, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Shāfi'īyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988), 38-39.

⁴⁴ Ibn Khuzaymah menerima mazhab al-Shāfi'ī daripada murid-murid al-Shāfi'ī seperti Rabī' bin Sulaymān (m.270H), al-Muzanī (m.264H), al-Buwaiṭī (m.231H) dan lain-lain. Lihat biografi beliau dalam al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah*, 2:84-91, Hasan Hito, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt*, h. 77-79.

ASBD: 12 hadith dijadikan hujah dan dua hadith dinyatakan lemah.⁴⁵ Hadith-hadith yang dijadikan hujah diriwayatkan oleh para perawi thiqah seperti Mūsā bin Abī ‘Ā’ishah, Muḥammad bin ‘Ajlān, Maṭar al-Warrāq, Usāmah bin Zayd al-Laythī, Ḥabīb al-Mu‘allim, Ḥusain al-Mu‘allim, Muhammad bin Ishāq, ‘Abd al-Rahman bin al-Hārith, ‘Amr bin al-Hārith dan Dawūd bin Shābūr. Adapun hadith yang diragukan kesahihannya ialah riwayat Hishām bin Sa‘ad yang dilemahkan ahli hadith dan terdapat ‘illah dalam sanadnya.⁴⁶ Sikap yang sama turut diperlihatkan oleh Ibn al-Mundhir (m.318H) dalam kitab *al-Awsaṭ fi al-Sunan wa al-Ijmā’ wa al-Ikhtilāf*.⁴⁷

Abū Bakr ‘Abd Allah bin Muhammad bin Ziyād al-Nīsābūrī (m.324H)⁴⁸ menegaskan bahawa ‘Amr bin Shu‘ayb “telah sahih mendengar daripada bapanya: Shu‘ayb, dan Shu‘ayb sahih mendengar daripada datuknya: ‘Abd Allah bin ‘Amr.”⁴⁹ Beliau mengajukan dua riwayat untuk membuktikan pendapat ini. Riwayat pertama daripada Makhrumah bin Bukair, daripada bapanya: Aku mendengar ‘Amr bin Shu‘ayb berkata: *Aku mendengar Shu‘ayb berkata: Aku mendengar ‘Abd Allāh bin ‘Amr*

⁴⁵ Sila rujuk Muḥammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Sulamī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2003), 1:126, 641 dan 642, 2:856, 876, 877, 878, 1094, 1113, 1116, 1172, 1181 dan 1223. Dengan mengamati tajuk-tajuk bab (*tarājum*) yang mengandungi hadith-hadith tersebut, jelas Ibn Khuzaimah menjadikan semua hadith ini sebagai hujah bagi pandangan-pandangan fiqh beliau.

⁴⁶ Lihat *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, 2: 941 dan 1116. Hishām bin Sa‘ad, menurut Ibn Hajar, berstatus “*ṣadūq* namun sering silap dan dituduh menganut Syiah”. Lihat al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 2:266.

⁴⁷ Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-Mundhir al-Naysābūrī adalah seorang ahli hadith bermazhab al-Shāfi‘ī bertaraf mujtahid. Lihat biografi beliau dalam Hasan Hito, *al-Ijtihad wa Ṭabaqāt*, h. 80. Penulis mendapati tokoh ini sering berhujah dengan sanad ASBD seperti Ibn Khuzaymah. Lihat misalnya Muḥammad bin al-Mundhir al-Naysābūrī, *al-Awsaṭ fi al-Sunan wa al-Ijmā’ wa al-Ikhtilāf* (Fayyūm: Dār al-Falāh, 2009), 1:315 dan 4:320.

⁴⁸ Ibn Ziyād seorang ahli hadith sekaligus tokoh besar mazhab al-Shāfi‘ī di Irak. Seperti Ibn Khuzaimah, beliau termasuk dalam kalangan ulama Shāfi‘īyah generasi ketiga. Antara guru-gurunya ialah al-Rabī‘ bin Sulaiman (m.270H), Ismā‘il al-Muzanī (m.264H), dan Yūnus bin ‘Abd al-A‘lā (m.264H). Ketiga-tiganya merupakan murid utama Imam al-Shāfi‘ī. Lihat biografi beliau dalam Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 2:228-230, Hasan Hito, *al-Ijtihad wa Ṭabaqāt*, h. 223.

⁴⁹ ‘Alī bin ‘Umar al-Dār al-Quṭnī, *Sunan al-Dār al-Quṭnī* (Beirut: Dār al-Ma‘rīfah, 2001), 2:648.

berkata: aku mendengar Rasulullah bersabda: “Mana-mana penjual yang menjual barangan kepada orang lain, maka setiap daripada keduanya berhak atas *khiyār* hingga mereka berpisah daripada tempatnya...”⁵⁰ Riwayat kedua berasal daripada Muhammad bin ‘Ubaid daripada ‘Ubaid Allah bin ‘Umar daripada ‘Amr bin Shu‘ayb daripada bapanya berkenaan kisah seseorang yang berjimak ketika ihram. Dalam kisah ini, Shu‘ayb diceritakan berjumpa dan bertanya soalan kepada ‘Abd Allah bin ‘Amr.⁵¹ Hujah Ibn Ziyād menjadi pegangan semua ahli hadith yang mensahihkan riwayat ASBD sepanjang seribu tahun. Bermula daripada al-Dāraquṭnī (m.385H) pada abad ke 4 hijrah hingga al-Albani pada abad ke 15 hijrah.⁵²

Menurut Penulis, hujah ini telah mengalihkan fokus perbincangan daripada aspek *wijādah* kepada keputusan sanad (*irsāl*). Pergeseran ini sekaligus menandakan fenomena simplifikasi kritik dalam wacana hadith Muta’akhirīn. Menetapkan aspek *wijādah* sebagai faktor kecacatan mencerminkan dimensi kritik hadith yang teliti dan mendalam. Analisis mereka melampaui sekadar pengamatan zahir sanad yang meneliti keperibadian perawi dan kepastian *samā’*, kepada aspek-aspek luaran yang terdapat dalam sesuatu riwayat seperti bagaimana hadith berkenaan ditulis dan disampaikan. Aspek-aspek luaran itu menghilang apabila diskusi tentang status sanad difokuskan hanya kepada usaha-usaha untuk memastikan sama ada Shu‘ayb bin Muhammad mendengar daripada datuknya ataukah tidak. Oleh yang demikian, sekalipun Ibn Ziyād berjaya membuktikan *samā’* Shu‘ayb daripada datuknya, pembuktian tersebut tidak menjawab isu *wijādah* yang menjadi asas penolakan kalangan Mutaqaddimīn. Kelemahan hujah ini turut terserlah apabila kita meneliti kesahihan kedua-dua riwayat yang didakwa membuktikan *samā’* Shu‘ayb daripada datuknya. Sanad pertama mengandungi riwayat Makhramah bin Bukair daripada ayahnya yang disepakati lemah oleh ahli hadith terdahulu. Aḥmad (m.241H), Ibn Ma‘īn (m.233H) dan Ibn Ḥibbān (354H) berpendapat bahawa Makhramah tidak berjumpa dengan bapanya.

⁵⁰ *Sunan al-Dār al-Quṭnī*, 2:647.

⁵¹ *Sunan al-Dār al-Quṭnī*, 2:647.

⁵² Untuk pandangan al-Dāraquṭnī berkenaan ASBD, lihat al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 5:176, Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:279.

Sepertimana riwayat Shu‘ayb daripada datuknya, riwayat Makhramah daripada bapanya adalah menerusi periwayatan kitab (*wijādah*).⁵³ Riwayat wijadah tidak dapat menguatkan wijadah. Sanad kedua berasal daripada Muḥammad bin ‘Ubayd dan beberapa orang ahli Kufah lainnya yang meriwayatkan daripada ‘Ubayd Allāh bin ‘Umar: seorang ulama besar di Madinah. Ya‘qub bin Shaibah (m.262H) mengatakan bahawa riwayat ahli Kufah daripada ‘Ubayd Allāh bin ‘Umar bermasalah.⁵⁴ Oleh yang demikian, Penulis merumuskan bahawa bukti riwayat ini tidak cukup kuat untuk menjadi bukti kesahihan ASBD.

Problematika yang terkandung dalam hujah Ibn Ziyād kekal membuka pintu polemik bagi ahli hadith selepasnya. Abu Hatim Muhammad bin Ḥibbān al-Busti (m.354H),⁵⁵ seorang murid Ibn Khuzaimah, memilih untuk menyalahi pendapat gurunya. Beliau melemahkan rangkaian sanad ini kerana dua perkara. Pertama, Shu‘ayb bin Muhammad tidak terbukti berjumpa dengan ‘Abd Allāh bin ‘Amr.⁵⁶ Kedua, terdapat kesamaran berkenaan maksud kalimat: *datuknya (jaddihi)* dalam sanad tersebut. Ibn Ḥibbān berkata: “Jika yang dimaksudkan ialah ‘Abd Allāh bin ‘Amr – datuk Shu‘ayb, maka Shu‘ayb tidak berjumpa dengan ‘Abd Allāh, justeru riwayat ini munqati’”. Jika yang dimaksudkan ialah datuknya yang rendah –iaitu Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin ‘Amr, maka hadith ini *mursal*.⁵⁷ Ibn Ḥibbān turut melemahkan ASBD walaupun nama datuknya disebutkan secara jelas kerana berasal daripada perawi lemah. Perawi tersebut berkemungkinan tersilap atau meriwayatkan mengikut pemahaman pribadinya.⁵⁸

⁵³ Lihat Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:39.

⁵⁴ Ibn Rajab, *Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī*, 2:608.

⁵⁵ Ibn al-Subkī menempatkan Ibn Ḥibbān dalam senarai tokoh mazhab al-Shāfi‘ī generasi ketiga. Lihat Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*, 2:100.

⁵⁶ Ibn Ḥibbān berkata: “Dikatakan bahawa Shu‘ayb bin Muhammad pernah mendengar daripada datuknya, namun menurut saya perkara itu tidak sah.” Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt*, 4:357.

⁵⁷ Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majrūhīn*, 2:38, al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā*, 5:174.

⁵⁸ Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majrūhīn*, 2:38. Pandangan yang dilemahkan Ibn Hibban ini menjadi pegangan al-Dāraqutnī. Beliau berkata: “Amr bin Shu‘ayb memiliki tiga datuk: yang paling hampir ialah Muhammad, yang pertengahan ialah ‘Abd Allāh, dan yang paling tinggi ialah ‘Amr. Shu‘ayb pernah mendengar daripada datuknya yang terhampir iaitu Muhammad. Muhammad seorang tabii dan beliau pernah mendengar daripada datuknya: ‘Abd Allāh.

Konsisten dengan sikap melemahkan ASBD, Ibn Ḥibbān tidak memasukkan sanad ini dalam kitab sahih beliau yang bertajuk *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ 'ala al-Taqāsīm wa al-Anwā'* (terkenal kemudian dengan sebutan: Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān).⁵⁹ Seorang ahli hadith yang hidup sezaman dengan Ibn Ḥibbān dan mengambil pendirian yang sama dengannya berkenaan status ASBD ialah 'Abd Allāh bin Muḥammad bin 'Adī al-Jurjānī (m.365H).⁶⁰ Pakar hadith dan fiqh dari negeri Jurjān ini menilai lemah ASBD kerana datuk 'Amr bin Shu'ayb dalam sanad tersebut "tidak lain ialah Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Amr, dan beliau bukan sahabat Nabi." Justeru apabila ia meriwayatkan hadith langsung daripada Nabi, maka riwayat tersebut dihukumkan mursal.⁶¹ Selain itu, Ibn 'Adī turut menyebutkan aspek *wijādah* sebagai salah satu sebab kelemahan ASBD dan alasan utama di sebalik sikap negatif ahli hadith terdahulu. Mereka "menjauhi sanad ini dan tidak memasukkannya dalam kitab-kitab Sahih karangan mereka."⁶²

Penentangan Ibn Ḥibbān dan Ibn 'Adī menggambarkan kehangatan wacana hadith abad ke 4 hijrah dalam menentukan status kesahihan ASBD. Berlanjut pada abad ke 5 hijrah, kesan diskusi ini terlihat jelas dalam kitab *al-Mustadrak 'alā al-*

Jika ia menyebutkan dengan jelas (nama datuknya dalam sanad), maka pada ketika itu riwayatnya sahih." Lihat al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 5:176.

⁵⁹ Penulis hanya menemukan satu hadith ASBD dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Hadith tersebut diriwayatkan oleh Yazīd bin 'Abd Allah bin al-Hād daripada 'Amr bin Shu'aib daripada bapanya daripada Muhammad bin 'Abd Allah daripada 'Abd Allāh bin 'Amr. Lihat al-Āmīr Abū al-Ḥasan 'Alī bin Balbān, *al-Iḥsān fī Tartīb Ibn Ḥibbān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 1:352. Menurut Abū 'Abd al-Raḥman al-'Azramī, hadith ini satu-satunya riwayat 'Amr bin Shu'aib yang sahih. Lihat 'Abd Allah bin 'Muhammad bin 'Adī al-Jurjānī, *al-Kāmil fī al-Du'afā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), 5:115. Selain hadith ini, Ibn Ḥibbān memang meriwayatkan daripada 'Amr bin Shu'aib, namun bukan riwayat beliau daripada bapanya. Ibn Ḥibbān menegaskan: "Amr bin Shu'aib thiqah jika meriwayatkan daripada selain bapanya. Adapun riwayatnya daripada bapanya daripada datuknya, maka berlaku padanya sama ada *inqiṭā'* ataupun *irsāl*. Justeru kami tidak berhujah dengannya." Lihat Ibn Balbān, *al-Iḥsān*, 4:57.

⁶⁰ Ibn al-Subkī menempatkan Ibn 'Adī dalam senarai tokoh mazhab al-Shāfi'ī generasi ketiga. Beliau menulis sebuah kitab fiqh dalam mazhab al-Shāfi'ī berpandukan susunan *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Lihat Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*, 2: 232 dan Hasan Hito, *al-Ijtihad wa Ṭabaqat*, h.226.

⁶¹ Ibn 'Adī, *al-Kāmil fī al-Du'afā'*, 5:116, al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 5:173.

⁶² Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3: 279.

Ṣaḥīḥayn karya Abu ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Ḥākīm al-Naysābūrī (m.405H).⁶³ Tokoh terkemuka mazhab al-Shāfi‘ī sekaligus pakar hadith yang disegani ini seolah-olah mengalami pergolakan minda berkenaan perkara ini. Pada separuh pertama perbahasan *al-Mustadrak*, beliau tidak berhujah dengan ASBD walaupun secara tegas menilai thiqah ‘Amr bin Shu‘ayb. Riwayat ASBD disebutkan hanya sebagai *mutāba‘ah* ataupun hujah dalam *faḍā‘il al-a‘māl*. Sikap ini beliau lakukan untuk meraikan pandangan yang menilai mursal riwayat Shu‘ayb daripada ‘Abd Allah bin ‘Amr.⁶⁴ Namun pada akhir kitab *al-Buyū‘* (jualbeli), al-Ḥākīm berubah pandangan dan mula mensahihkan setiap hadith yang diriwayatkan menerusi sanad ASBD. Beliau berkata: “Dalam kitab ini aku seringkali mensahihkan riwayat ‘Amr bin Shu‘ayb apabila perawi daripadanya thiqah dan tiada ada (sanad) yang lebih baik. Aku terus mencari-cari hujah yang jelas untuk membuktikan Shu‘ayb bin Muhammad mendengar daripada ‘Abd Allāh bin ‘Amr, namun aku tidak menemukannya melainkan pada saat ini.” Al-Ḥākīm lalu menyebutkan riwayat Muhammad bin ‘Ubaid daripada ‘Ubaid Allah bin ‘Umar sepertimana hujah Ibn Ziyād al-Nīaysābūrī yang telah Penulis diskusikan sebelum ini.⁶⁵ Al-Ḥākīm memuktamadkan pendapat terakhir ini dalam kitab *al-Madkhal ilā Kitāb al-Iklīl* yang menempatkan *ṣaḥīfah* ASBD pada bahagian kelima daripada kategori hadith-hadith yang disepakati kesahihannya.⁶⁶

Pandangan ini seterusnya diwarisi oleh murid cemerlang al-Ḥākīm sekaligus pembela tegar mazhab al-Shāfi‘ī di Nīsābūr: Abū

⁶³ Ibn al-Subkī menempatkan al-Ḥākīm dalam kalangan ulama al-Shāfi‘iyyah generasi keempat. Lihat biografi beliau dalam Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 2:443-453.

⁶⁴ Untuk hadith-hadith ASBD yang diriwayatkan sebagai *mutāba‘ah*, lihat al-Ḥākīm al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak*, 1:161, 206, 303, 306. Adapun hadith yang diriwayatkan sebagai dalil dalam permasalahan yang berkaitan dengan *faḍā‘il al-a‘māl*, lihat *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 2:60. Al-Ḥākīm berkata: “Mereka (ahli hadith) memperkatakan riwayat ini kerana *mursal*. Nama beliau ialah ‘Amr bin Shu‘ayb bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin ‘Amr. Shu‘ayb tidak mendengar daripada ‘Abd Allāh bin ‘Amr.” Lihat *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 1:306.

⁶⁵ *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 2:195.

⁶⁶ Al-Ḥākīm al-Naysābūrī, *al-Madkhal*, 65.

Bakr Aḥmad bin Ḥusayn al-Bayhaqī (m.458H).⁶⁷ Meski mengetahui sikap al-Shāfi‘ī yang melemahkan ASBD, al-Baihaqī menyokong mazhab al-Ḥākim dan berkata: “Kami berhujah dengan ASBD jika perawi daripadanya thiqah dan disokong oleh perkara lain yang mengukuhkannya.”⁶⁸ Tarjih al-Baihaqī meninggalkan impak besar dalam menentukan hala tuju kritik hadith mazhab al-Shāfi‘ī selanjutnya. Ketokohan beliau dalam hadith dan khidmat beliau dalam pengukuhan dalil-dalil mazhab membuat tokoh ini disegani oleh kubu fuqahā dan muḥaddithīn dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Abū Muhammad al-Juwainī (m.438H), tokoh besar ulama Shāfi‘īyyah daripada kubu fuqahā, berkata: “Setiap pengikut al-Shāfi‘ī berhutang budi kepada al-Shāfi‘ī melainkan al-Baihaqī. Al-Shāfi‘ī malah berhutang budi kepadanya kerana ketegaran beliau membela dalil-dalil mazhab.”⁶⁹ Justeru tidak menghairankan apabila ahli hadith mazhab al-Shāfi‘ī selepas beliau sepakat menerima ASBD sebagai hujah. Dalam mukadimah *Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, tokoh hadith dan *muḥaqqiq* mazhab al-Shāfi‘ī, Yaḥyā bin Sharaf al-Nawāwī (m.676H) menegaskan bahawa ASBD memenuhi syarat kesahihan sekaligus syarat kelayakan sebagai hujah dalam hukum.⁷⁰ Sepanjang perbincangan beliau dalam kitab tersebut, al-Nawāwī secara konsisten menilai sahih ASBD apabila perawinya thiqah dan tidak mengandungi ‘illah.⁷¹ Beliau terus berpegang pada pendirian ini dalam kitab-kitab karangan beliau yang lain seperti *Tahdhīb al-Asmā wa al-Lughāt*, *Irshād Ṭullāb al-Ḥaqā’iq* dan *Riyāḍ al-*

⁶⁷ Ibn al-Subkī menempatkan al-Baihaqī dalam kalangan ulama al-Shāfi‘īyyah generasi keempat. Lihat Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*, 2:348-354.

⁶⁸ Al-Bayhaqī, *Ma’rifah al-Sunan*, 11:133. Seperti ulama sebelumnya, al-Bayhaqī turut berhujah dengan riwayat Muḥammad bin ‘Ubayd daripada ‘Ubayd Allāh bin ‘Umar untuk membuktikan *samā’* Shu’ayb bin Muḥammad daripada ‘Abd Allāh bin ‘Amr. Lihat *Ma’rifah al-Sunan*, 7:362.

⁶⁹ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*, 2:350.

⁷⁰ Al-Nawāwī, *al-Majmū’*, 1:138.

⁷¹ Lihat misalnya al-Nawāwī, *al-Majmū’*, 1:243 dan 5:365. Meskipun begitu, al-Nawāwī secara tegas melemahkan ASBD apabila mengandungi perawi ḍa’if ataupun ‘illah. Sikap itu terlihat misalnya dalam penilaian beliau terhadap riwayat ASBD tentang status wuduk orang yang tidur dalam keadaan duduk. Lihat al-Nawāwī, *al-Majmū’*, 1:160.

Ṣāliḥīn.⁷² Menurut Penulis, ketetapan al-Nawāwī mengakhiri polemik panjang dalam wacana hadith mazhab al-Shāfi'ī ini. Rumusan beliau yang memihak kepada kalangan Muta'akhirīn dipersetujui oleh i semua ulama al-Shāfi'iyah selepas beliau seperti Taqī al-Dīn al-Subkī (m.756H), al-'Alā'ī (m.761H), al-Bulqīnī (m.805H), Ibn al-Mulaqqin (m.806H), Ibn Hajar al-'Asqalānī (m.853H), al-Sakhāwī (m.902H), al-Suyūṭī (m.911H) dan Ibn Hajar al-Ḥaythamī (m.974H).⁷³

Sanad ASBD dalam Wacana Hukum Mazhab al-Shāfi'ī

Hadith menempati kedudukan yang sangat penting dalam struktur pemikiran mazhab al-Shāfi'ī. Apabila terbukti sahih, hadith menjadi dalil yang memiliki kekuatan hujah lebih tinggi daripada qiyas atau fatwa sahabat. Berkata al-Shāfi'ī (m.204H): Jika sebuah hadith sahih diriwayatkan daripada Nabi tanpa dijumpai hadith lain yang bertentangan dengannya; jika terdapat riwayat daripada selain Nabi yang menyokongnya, maka hadith ini tidak bertambah kuat

⁷² Sila rujuk al-Nawāwī, *Tahdhīb al-Asmā*, 2:28, al-Nawāwī, *Irshād Ṭullāb al-Ḥaqā'iq ilā Ma'rifah Sunan Khair al-Khalā'iq* (Damsyik: Dār al-Yamāmah, 2002), 206. Dalam kitab *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, al-Nawāwī menyebutkan 8 hadith ASBD, kesemuanya dinilai sama ada sahih ataupun hasan. Lihat al-Nawāwī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979), 148, 168, 322, 333, 338, 375, 585, dan 598.

⁷³ Lihat Abū al-Ḥasan 'Ali bin 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Fatāwā al-Subkī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 2:184, Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Nuzḥah al-Nazar fī Tauḍīḥ Nukhbah al-Fikar* (Tt: tp. 1993), 61, al-Sakhāwī, *Fath al-Mughūth*, 4:190, al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, 519, Ahmad bin Muhammad bin 'Ali bin Hajar al-Haitamī, *al-Zawājir fī iqtirāf al-Kabā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 1:371.

Dalam kajian hadith moden, ASBD dilihat sebagai hujah bertaraf hasan atau sahih sebagaimana disepakati oleh Aḥmad Shākir (m.1377H), al-Mu'allimī (m.1386H), 'Abd Allah al-Ghumārī (m.1380H), al-Albānī (m.1420H), Bakr Abū Zayd (m.1393H), Abū Ishāq al-Ḥuwainī dan ramai lagi. Sila rujuk Aḥmad Muhammad Shākir, *al-Bā'ith al-Hathīth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 197, 'Abd al-Raḥman bin Yahyā al-Mu'allimī, *al-Tankīl bimā fī Ta'nīb al-Kautharī min al-Abāṭīl* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 2010), 1:105, 'Adil Murshid, *Fatāwā al-Albānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 156, Bakr Abū Zayd, *Ma'rifah al-Nusakh wa al-Ṣuḥuf al-Ḥadīthiyyah* (Riyad: Dār al-Rāyah, 1992), h. 181, Abū 'Amr Aḥmad bin 'Atīyyah al-Wakīl, *Nathl al-Nibāl bi Mu'jam al-Rijāl al-ladhīna Tarjama lahum Faḍīlah al-Shaikḥ al-Muḥaddith Abū Ishāq al-Ḥuwainī* (Kaherah: Dar Ibn 'Abbās, 2012), 2:616-617.

(sebab) hadith Nabi berdiri sendiri. Dan jika ada riwayat (daripada sahabat atau tabi'in) yang menyalahinya, maka aku tidak berpaling kepada riwayat itu. Hadith Nabi lebih utama untuk diikuti. Andai (seseorang sahabat atau tabi'in itu) mengetahui pendapatnya menyalahi hadits Nabi, maka ia pasti mengikuti hadith, *inshaAllah*.”⁷⁴ Oleh yang demikian, perbezaan pendapat antara al-Shāfi'ī dan Shāfi'īyyah berkenaan status kesahihan ASBD tentunya membawa implikasi yang besar dalam wacana hukum mazhab al-Shāfi'ī.

Penulis melihat ulama al-Shāfi'īyyah *muta'akhirin* berdepan cabaran dalam mengharmonikan hadith ASBD dengan ijthad al-Shāfi'ī. Terutama apabila ijthad al-Shāfi'ī tidak selari dengan kandungan hadith tersebut. Solusi terpenting yang mereka lakukan ialah mentakwil salah satu daripada kedua-dua nas agar tidak bertembung. Pentakwilan ucapan al-Shāfi'ī misalnya berlaku berkenaan hukum membasuh anggota wuduk melebihi tiga kali. Ucapan al-Shāfi'ī yang mengatakan bahawa perbuatan ini tidak makruh bertentangan dengan hadith ASBD yang menyebutnya suatu “kesalahan dan kezaliman”.⁷⁵ Dalam kitab *al-Um*, al-Shāfi'ī menulis: “Aku tidak menyukai seseorang yang berwuduk lalu melebihi (basuhan) daripada tiga kali. Namun jika ia melebihkannya, *aku tidak memakruhkannya* insha-Allah.”⁷⁶ Untuk mengharmonikan ucapan al-Shāfi'ī dengan kandungan hadith, al-Nawāwī mentafsirkan kalimat makruh dalam ucapan tersebut dengan makna haram. Justeru, maksud ucapan beliau: “aku tidak memakruhnya” ialah “aku tidak mengharamkannya.”⁷⁷

Bagaimanapun, dalam usaha untuk mengharmonikan ijthad al-Shāfi'ī dengan kandungan ASBD, Shāfi'īyyah terkadang mengabaikan prinsip terpenting dalam uşūl mazhab al-Shāfi'ī

⁷⁴ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, 7:307. Untuk huraian tentang kedudukan hadith dalam kerangka pemikiran al-Shāfi'ī, sila rujuk Muḥammad Abū Zahrah, *al-Imām al-Shāfi'ī: Ḥayātuhu wa 'Aşruhu, Arā'uhu wa Fiqhuhu* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī) 217-247, Muşţafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Warrāq, 2003), 479-480.

⁷⁵ Lihat al-Nawāwī, *al-Majmū'*, 1:243, Aḥmad bin Muḥammad Ibn Ḥajar al-Haitamī, *al-Manhaj al-Qawīm bi Sharḥ Masā'il al-Ta'līm* (Jedah: Dār al-Minhāj, 2006), 92, Muḥammad al-Shirbīnī al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifaḥ Ma'ānī al-Minhāj* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 1:59.

⁷⁶ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Um*, 1:90.

⁷⁷ Al-Nawāwī, *al-Majmū'*, 1: 244.

sendiri. Perkara ini misalnya dapat diamati dalam diskusi mereka berkenaan hukum zakat perhiasan mengikut perspektif mazhab al-Shāfi‘ī. Setelah melakukan istikhārah, al-Shāfi‘ī dalam *kitab al-Um* memutuskan tidak wajib zakat ke atas emas ataupun perak yang digunakan untuk perhiasan.⁷⁸ Ijtihad ini tidak selari dengan kandungan hadith ASBD yang menetapkan zakat perhiasan. Oleh yang demikian, kalangan al-Shāfi‘īyyah Muta’akhirīn berusaha mengharmonikan kedua-duanya dengan menyatakan bahawa kandungan hadith telah dimansukh atau khas untuk pihak tertentu.⁷⁹ Menurut Penulis, ucapan ini mengabaikan salah satu uşul mazhab al-Shāfi‘ī yang menolak dakwaan nasakh ke atas hadith melainkan dengan hadith lain yang berlaku terkemudian.⁸⁰ Dakwaan ini justeru dinafikan oleh al-Baihaqī kerana kelemahan tersebut.⁸¹ Dakwaan khuşuṣiyyah juga menyalahi uşul al-Shāfi‘ī yang menetapkan bahawa kandungan hadith bersifat umum melainkan terdapat dalil daripada hadith, pandangan jumur ulama atau ucapan perawi yang menunjukkan pengkhususan.⁸² Oleh kerana tidak diketemukan dalil-dalil tersebut, maka dakwaan khuşuṣiyyah tidak dapat dibenarkan.

Cacat metodologi semakin ketara apabila kandungan ASBD bersifat spesifik dan tidak membuka peluang takwil. Dalam kes ini, hanya terdapat dua pilihan: sama ada mensahihkan ASBD dan melemahkan pandangan al-Shāfi‘ī, atau melemahkan ASBD dan mentarjih ijtihad al-Shāfi‘ī. Mensahihkan ASBD namun meninggalkan kandungan hukumnya tanpa alasan yang munasabah menyalahi usul terpenting mazhab al-Shāfi‘ī yang mewajibkan beramal dengan hadith sahih. Penulis melihat situasi ini berlaku dalam perbincangan tentang status pewarisan pelaku

⁷⁸ Al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*, 2:56. Pendapat yang selari dengan qiyas ini disokong oleh al-Muzanī (m.264H) dan kebanyakan ulama al-Shāfi‘īyyah lainnya. Lihat Ibrāhīm bin Yahyā al-Muzanī, “Mukhtaşar al-Muzanī,” dalam al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Um*, 9:57, al-Nawāwī, *al-Majmū‘*, 5: 367, Taqī al-Dīn al-Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 2007), 230, al-Haitamī, *al-Manhaj al-Qawīm*, 373, al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 1:390.

⁷⁹ Kedua solusi ini diajukan oleh al-Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*, 230.

⁸⁰ Lihat al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Um*, 12:179. Lihat juga ucapan beliau berkenaan nasakh hadith dalam al-Shāfi‘ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1985), 64.

⁸¹ Lihat al-Nawāwī, *al-Majmū‘*, 5:366.

⁸² Lihat ucapan al-Shāfi‘ī dalam al-Baihaqī, *Ma‘rifah al-Sunan*, 1:175.

pembunuhan tanpa niat (*qātil al-khata'*) daripada pusaka mangsa. Hadith ASBD secara spesifik menetapkan bahawa pelaku pembunuhan tanpa niat berhak mewarisi harta tersebut.⁸³ Al-Shāfi'ī bahkan pernah menyatakan kesediaan beliau untuk mengamalkan hadith tersebut jika terbukti sahih.⁸⁴ Namun “oleh kerana hadith ini tidak sahih, maka pembunuh secara sengaja (*qātil 'amd*) ataupun tanpa niat (*qātil khaṭa'*) tidak mewarisi sedikitpun. Perkara ini lebih dekat dengan keumuman kaedah: pembunuh tidak mewarisi mangsa yang dibunuhnya.”⁸⁵ Menyedari konflik yang sangat jelas dalam perkara ini, al-Baihaqī berkata: “Siapa yang berhujah dengan hadith-hadith ASBD, maka ia wajib mengambil hadith ini.”⁸⁶ Walaupun begitu, kalangan al-Shāfi'īyah selepas beliau tetap mensahihkan hadith ASBD sekaligus setia dengan ijthad al-Shāfi'ī. Sebahagian daripada mereka beralasan bahawa hadith ASBD tidak diamalkan kerana kandungannya bertentangan dengan hadith lain yang mengatakan: “Seorang pembunuh tidak mewarisi sedikitpun.”⁸⁷ Pandangan ini sekali lagi tidak dapat dibenarkan dalam kerangka uṣūl al-Shāfi'ī yang mewajibkan *ḥaml al-muṭlaq 'alā al-muqayyad* dan *takhṣiṣ 'ām*. Oleh kerana kandungan hadith ASBD lebih spesifik, sepatutnya hadith ini mentafsirkan teks mutlak dalam hadith kedua, bukan sebaliknya.

Penutup

Analisis status hujah ASBD mendedahkan salah satu pergeseran kritik yang berlaku dalam sejarah ilmu hadith. Bermula daripada al-Tirmidhī (m.279H) yang bertasahul dalam perkara ini, ahli hadith mazhab al-Shāfi'ī menyalahi metode kritik al-Shāfi'ī dan

⁸³ Hadith tersebut diriwayatkan oleh Muḥammad bin Yazīd bin Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Riyadh: Dār al-Salam, 1999), 394, al-Dār al-Qutnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, 3:313, al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, 6:221.

⁸⁴ Lihat al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, 6:221.

⁸⁵ Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, 4:92.

⁸⁶ Al-Baihaqī, *Ma'rifah al-Sunan*, 9:105 dan 12:199.

⁸⁷ Pendapat muktamad mazhab al-Shāfi'ī: semua pembunuh tidak mewarisi harta mangsa sama ada pembunuhan tanpa niat ataupun disengaja. Lihat al-Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*, 381, al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:25, Sibṭ al-Mardīnī, *al-Raḥabiyyah fi 'Ilm al-Farā'id* (t.tp.: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, t.t.), 37, Muṣṭafā al-Khin et. al., *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* (Damsyik: Dār al-Qalam, 1996), 2:278.

ahli hadith *mutaqaddimīn* yang melemahkan ASBD kerana *wijādah*. Penolakan kaedah *wijādah* oleh kalangan *Mutaqaddimīn* mencerminkan sikap kehati-hatian dan ketelitian dalam menapis riwayat. Menurut al-Qaḍī ‘Iyāḍ (m.544H), tiada ahli hadith yang menilai musnad riwayat *wijādah*, sebaliknya mereka memperlakukan sanad ini seperti sanad *munqaṭi*’ kerana perawi berkenaan tidak berjumpa dengan pemilik buku.⁸⁸ Selain itu, *wijādah* membuka peluang untuk berlakunya pelbagai bentuk kesilapan seperti *tahrīf* dan *taṣhīf*.⁸⁹ Dalam sebuah ulasan berkenaan hadith-hadith silap, Muslim bin al-Hajāj (m.261H) berkata: “Ibn Lahī‘ah tersalah dalam meriwayatkan hadith ini kerana beliau mengambilnya daripada kitab Mūsā bin ‘Uqbah sebagaimana yang beliau ceritakan sendiri. Inilah kerosakan yang kami bimbangi berlaku pada setiap orang yang mengambil hadith daripada kitab tanpa mendengar atau membacanya di hadapan guru.”⁹⁰ Apabila kalangan ahli hadith sepakat menolak *wijādah*, para fuqahā’ sepakat membenarkan beramal dengan hadith-hadith yang dijumpai secara *wijādah*. Al-Zarkashī (m.794H) menukil kesepakatan tersebut daripada tokoh-tokoh rujukan fiqh dan usul seperti Imām al-Ḥaramayn (m.478H), Ibn al-Qushairī (m.514H) dan Ilkiyā’ al-Hirāsī (m.504H).⁹¹ Sikap ahli hadith pasca riwayat terhadap *wijādah* memilih pandangan fuqahā’ apabila periwayatan hadith tidak mampu lagi memelihara syarat-syarat kepiawaian yang tinggi.⁹² Dengan mengaplikasi perspektif fuqahā’, status

⁸⁸ Lihat al-Qaḍī ‘Iyāḍ bin Mūsā al-Yahṣubī, *al-Ilmā’ ilā Ma’rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Samā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 49, Ibn al-Ṣalāh, ‘*Ulūm al-Ḥadīth*, 180, al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth*, 3:27.

⁸⁹ Perkara ini turut diperakui oleh tokoh-tokoh hadith *Mutaakhirīn* seperti Ibn al-Ṣalāh (m.643H) dan al-Dhahabī (m.748H). Mereka menegaskan bahawa periwayatan menerusi kitab sangat berpeluang untuk kesilapan tulisan dalam huruf dan kalimat. Ibn Al-Ṣalāh, ‘*Ulūm al-Ḥadīth*, 218, al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā*, 5:174.

⁹⁰ Muslim bin al-Hajāj al-Naysābūrī, *al-Tamyīz* (Dammam: Dār Ibn al-Jauzī, 1431H), 126.

⁹¹ Lihat Muhammad bin ‘Abd Allah bin Bahādur Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Kaherah: Dār al-Katbī, 1994), 6:218. Sebuah kajian yang secara spesifik membandingkan metode kritik ahli hadith dan ahli usul ditulis oleh Amīrah binti ‘Ali bin ‘Abd Allah al-Ṣā’idī bertajuk *al-Qawā’id wa al-Masā’il al-Ḥadīthiyyah al-Mukhtalaf fihā baina al-Muḥaddithīn wa ba’d al-Uṣūliyyīn wa Atharu Dhālika fī Qabūl al-Aḥādīth aw Raddihā* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005).

⁹² Lihat ulasan Ibn al-Ṣalāh, ‘*Ulūm al-Ḥadīth*, 181.

ASBD beralih daripada lemah kepada sahih di sisi ahli hadith Muta'akhirīn. Perbezaan ini sangat baik dijelaskan oleh Ibn al-Qayim (m.751H) yang menegaskan bahawa “semua fuqahā’ dan tokoh-tokoh fatwa sepakat menerima ASBD sebagai hujah. Tiada yang melemahkannya melainkan tokoh-tokoh yang tidak menanggung bebanan fiqh dan fatwa seperti Abu Hatim al-Busti, Ibn Ḥazm dan lain-lain”⁹³.

Perkara di atas membenarkan tesis beberapa pengkaji hadith semasa berkenaan kepelbagaian metodologi dalam wacana kritik hadith yang berakhir dengan dominasi metodologi fuqahā’ dan terkuburnya metodologi ahli hadith. Menurut Abdullah al-Saad, kepelbagaian tersebut dapat dijumpai dalam pelbagai perbincangan ilmu hadith seperti penetapan hadith sahih, kaedah berinteraksi dengan *ziyādah thiqah*, *tafarrud* dan lain-lain. Kalangan fuqahā’ dan ahli usul memiliki pendekatan yang berbeza dengan ahli hadith dalam perkara-perkara tersebut. Seiring perjalanan masa, metodologi fuqahā’ mendominasi wacana kritik hadith kerana para penulis kitab-kitab mustalah berasal daripada kalangan fuqahā’ atau terpengaruh metodologi fuqahā’. Beliau berkata: “Kebanyakan pengkaji ilmu hadith mengambil jalan fuqahā’ dan ahli usul yang berhaluan ilmu kalam sehingga berlaku percampuran (konsep). Itu sebabnya mereka sering bercanggah pendapat dengan *kibār al-huffāz* (tokoh-tokoh besar ahli hadith) dalam menilai status hadith. Mereka mensahihkan hadith-hadith yang dinilai *ma'lul* oleh *kibār al-huffāz* dan melemahkan hadith-hadith yang mereka sahihkan.”⁹⁴ Realiti ini menuntut setiap pengkaji hadith semasa untuk mengenalpasti metodologi ahli hadith, menghidupkannya semula lalu mengamalkannya dalam setiap kajian tentang kritik hadith. Oleh yang demikian, pembelajaran ilmu hadith tidak boleh berhenti dengan mengkaji kitab-kitab mustalah akan tetapi mesti berlanjutan dengan meneliti konsep dan aplikasi tokoh-tokoh ahli hadith mutaqqaddimīn. Tareq ‘Iwad Allah, seorang tokoh hadith semasa di Mesir, berkata: “Adalah satu kemestian bagi kita untuk merujuk kitab-kitab khas berkenaan ‘ilal hadith dan mengkaji ucapan ulama berkenaan hadith untuk mengetahui cara mengaplikasikan kaedah-kaedah

⁹³ Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqī'in 'an Rab al-'Alamin* (Kaherah: Dār al-Hadīth, 1993), 1:78.

⁹⁴ ‘Abd Allāh al-Sa‘ad, *Kayfa Takūnu Muḥadīthan*, 2:20.

teoretikal tersebut dan mengamalkannya dalam riwayat dan sanad. Ini bukan galakan untuk mentaklid mereka, bukan pula mengkultuskan ucapan mereka ataupun menutup pintu ijtihad dan membunuh potensi, akan tetapi seruan untuk mengambil ilmu daripada ahlinya, mempelajarinya daripada pakarnya dan mengkajinya dengan cara yang sepatutnya.”⁹⁵

Akhir sekali, kajian ini sekaligus membuka dimensi baru dalam mentafsirkan ucapan masyhur Imam al-Shāfi‘ī: “Jika terbukti sahih sesuatu hadith, maka ia adalah mazhabku.”⁹⁶ Kebanyakan perbahasan mengenai ucapan ini mengabaikan aspek-aspek yang berkaitan dengan metode kritik al-Shāfi‘ī dalam menilai kesahihan hadith. Kajian-kajian tersebut hanya menekankan kepentingan untuk memastikan hadith sahih berkenaan tidak pernah diketahui oleh al-Shāfi‘ī, kandungannya tidak dimansukh ataupun bertentangan dengan dalil lain (*mu‘ārad*). Hanya apabila semua ini telah dipastikan, seorang mujtahid yang berkelayakan dibenarkan untuk melakukan wasiat al-Shāfi‘ī tersebut.⁹⁷ Interpretasi Ibn Ḥazm (m.456H) yang disokong al-Albānī (m.1420H) bahawa kalimat “sahih” dalam ucapan al-Shāfi‘ī tersebut bermakna “sahih di sisi beliau dan di sisi imam-imam yang lain”⁹⁸ mengandungi permasalahan yang serius. Sebagaimana yang telah dibuktikan dalam kajian ini, al-Shāfi‘ī memiliki metode kritik yang kadang berbeza dengan yang digunakan oleh ahli hadith yang lain. Sebuah hadith yang disahihkan oleh seseorang ahli hadith, terutamanya daripada kalangan Muta’akhirīn dan semasa, tidak semestinya sahih di sisi al-Shāfi‘ī. Justeru, bermudah menafikan ijtihad al-Shāfi‘ī yang

⁹⁵ Lihat Abū Mu‘ādh Ṭāriq bin ‘Iwaḍ Allāh, *al-Irshādāt fī Taqwīyat al-Aḥādīth bi al-Shawāhid wa al-Mutāba‘āt* (Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998), 35.

⁹⁶ Nisbah ucapan ini sahih kepada al-Shāfi‘ī dalam pelbagai versi riwayat. Lihat ‘Abd al-Rahmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Adāb al-Shāfi‘ī wa Manāqibuh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 50-51, al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi‘ī*, 1:472 dan 475, al-Nawāwī, *al-Majmū‘*, 1:136, Taqīy al-Dīn ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi al-Subkī, *Ma’nā Qaul al-Imām al-Muṭṭalibī idhā Ṣaḥ al-Ḥadīth fahuwa Madhhabī* (Kaherah: Muassasah Qurtubah, t.t.), 85.

⁹⁷ Lihat misalnya kajian dan ulasan Ibn Al-Ṣalāh, al-Nawawī dan al-Subkī dalam Abū ‘Amr ‘Uthmān bin ‘Abd al-Rahmān Ibn al-Ṣalāh Shahrāzūrī, *Adāb al-Muṭṭī wa al-Mustaṭfi* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 2002), 117-121, al-Nawāwī, *al-Majmū‘*, 1:134-137, al-Subkī, *Ma’nā Qaul al-Imām*, 92.

⁹⁸ Lihat Muhammad Nāṣir al-Dīn Al-Albānī, *Aṣl Ṣiḥah Ṣalāh al-Nabī* (Riyad: Maktabah al-Ma‘ārif, 2006), h.1:29.

dinilai menyalahi hadith sahih, sebelum memastikan kesesuaiannya dengan syarat-syarat kesahihan hadith dalam metode kritik beliau sendiri, hanya akan melahirkan kesimpulan yang tidak matang. *Wallahu a'lam*.

Rujukan

- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *al-Nukat 'alā Kitāb Ibn al-Ṣalāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- _____. *Nuzhah al-Nazar fī Tawdīh Nukhbah al-Fikar*. Tt: tp. 1993.
- _____. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- _____. *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Al-'Awnī, al-Sharīf Hātim. *Idā'āt Bahthiyyah fī 'Ulūm al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Ba'd al-Masā'il al-Shar'iyyah*. Saudi: Dār al-Ṣayma'ī, 2007.
- _____. *Al-Manhaj al-Muqtarah li Fahm al-Muṣṭalah*. Saudi Arabia: Dār al-Hijrah, 1996.
- Al-A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddithīn: Nash'atuhu wa Tārīkhuhu*. Saudi Arabia: Maktabah al-Kauthar, 1990.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Sanad al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 1995.
- Al-Andalusī, Ibn Hāzm. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t.
- Al-Aṣbahī, Malik bin Anas. *al-Muwaṭṭā'*. Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2000.
- 'Awwāmah, Muhammad. *Athar al-Ḥadīth al-Sharīf fī ilkilāf al-A'immaḥ al-Fuqahā*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1997.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn. *Al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- _____. *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār*. Damsyik: Dār Qutaybah, 1991.
- _____. *Manāqib Al-Shāfi'ī*. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1971.

- _____. *Bayān Khaṭa' Man Akhta'a 'alā al-Shāfi'ī*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t..
- _____. *Juz al-Qirā'ah Khalf al-Imām*. Pakistan: Maktabah al-Salafiyyah, 1980.
- _____. *al-Du'afā al-Saghīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986.
- Al-Bustī, Ibn Hibbān. *Kitāb al-Thiqāt*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1978.
- _____. *Kitāb al-Majrūhīn min al-Muḥaddithīn*. Riyad: Dār al-Ṣaima'ī, 2000.
- Al-Dāraqutnī. 'Ali bin 'Umar. *Sunan al-Dāraqutnī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001.
- Al-Dhahabī, Muhammad bin Aḥmad. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- _____. *Siyar A'lām al-Nubalā*. Damsyik: Muassasah al-Risālah, 2008.
- _____. *Tadhkirah al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t..
- _____. *Ma'rifah al-Ruwāh al-Mutakallam fīhim bimā lā Yūjibu Raddahum*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1992.
- Al-Dīnawarī, Ibn Qutaybah. *Ta'wīl Mukhtaliḥ al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Al-Ḥaiyṯhamī, Ibn Ḥajar. *Al-Manhaj al-Qawīm bi Sharḥ Masā'il al-Ta'līm*. Jedah: Dār al-Minhāj, 2006.
- Al-Ḥalabī, Ibn al-Ḥanbalī. *Qafw al-Athar fī Ṣafw 'Ulūm al-Athar*. Aleppo: Maktab al-Matbū'āt al-Islāmiyyah, 1408 H.
- Al-Ḥanbalī, Ibn Rajab. *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī*. Damsyik: Dār al-'Aṭā, 2001.
- Al-Harrānī, Ibn Taymiyyah. *Raf' al-Malām 'an al-A'imma al-A'lām*. Riyad: Al-Ri'āsat al-'Āmmah li Idārāt al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1413H.
- _____. *Majmū' al-Fatāwā*. T.t.: t.p., t.t..
- Al-Ḥiṣnī, Taqī al-Dīn. *Kifāyah al-Akhyār*. Riyadh: Dār al-Minhāj, 2007.
- Al-Isbahānī, Abū Nu'aym. *Musnad al-Imām Abī Hanīfah*. Riyad: Maktabah al-Kauthar, 1994.
- Al-Jurjanī, Ibn 'Adī. *al-Kāmil fī al-Du'afā'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1985.

- Al-Khalīlī, Abū Ya'lā. *al-Irshād fi Ma'rīfah 'Ulamā al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Al-Khaṭīb, al-'Ajjāj. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2009.
- Al-Khin, Muṣṭafā et. al.. *Al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*. Damsyik: Dār al-Qalam, 1996.
- Al-Malyabārī, Hamzah bin 'Abd Allāh. *Nazarāt Jadīdah fi 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- Mamdūh, Mahmūd Sa'id. *Tazyīn al-Alfāz bi Tatmīm Dhuyūl Tadhkirah al-Huffāz*. Kaherah: Dār al-Bashā'ir, 2009.
- Al-Mardīnī, Sibṭ. *al-Rahabiyyah fi 'Ilm al-Farā'id*. T.t.: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, t.t.
- Al-Mu'allimī, 'Abd al-Raḥman bin Yahyā. *al-Tankīl bimā fi Ta'nīb al-Kautharī min al-Abā'il*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 2010.
- Al-Naysābūrī, al-Ḥākīm. *al-Madkhal ilā Ma'rīfah Kitāb al-Iklīl*. Damsyik: Dār al-Fayḥā, 2001.
- _____. *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Al-Naysābūrī, Ibn Khuzaymah. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2003.
- Al-Nawāwī, Yahyā bin Sharaf. *Irshād Ṭullāb al-Ḥaqā'iq ilā Ma'rīfah Sunan Khayr al-Khalā'iq*. Damsyik: Dār al-Yamāmah, 2002.
- _____. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 2001.
- _____. *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979.
- _____. *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t..
- Al-Qawāsīmī, Akram Yūsuf 'Umar. *Al-Madkhal ilā Madhhab al-Shāfi'ī*. Jordan: Dār al-Nafā'is, 2003.
- Al-Qazwīnī, Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Riyadh: Dār al-Salam, 1999.
- Al-Rāzī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim. *Adāb al-Shāfi'ī wa Manāqibuh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- _____. *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beirut: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1952.
- _____. *Kitāb al-Marāsīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

- Al-Sakhāwī, Muḥammad bin ‘Abd al-Rahmān. *Fath al-Mughūth BiSharḥ Alfīyyah al-Hadīth li al-‘Irāqī*. Beirut: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003.
- Al-Subkī, ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī. *Fatāwā al-Subkī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- _____. *Ma’nā Qaul al-Imām al-Muṭṭalibī idhā Ṣaḥ al-Ḥadīth fahuwa Madhhabī*. Kaherah: Muassasah Qurtubah, t.t.
- Al-Subkī, ‘Abd al-Wahāb bin ‘Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Kaherah: Dār al-Hadīth, 2002.
- Al-Shāfi‘ī, Muhammad bin Idrīs. *Kitāb al-Um*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- _____. *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1985.
- Al-Shahrāzūrī, Ibn al-Ṣalāḥ. *Adāb al-Muḥīṭ wa al-Mustaḥfi*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 2002.
- _____. *‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 2002.
- Shākir, Aḥmad Muhammad. *al-Bā‘ith al-Hathīth Sharḥ Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Shirbīnī, Muhammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma’rifah Ma’ānī al-Minhāj*. Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrahim bin ‘Alī. *al-Lumā’ fī Uṣūl al-Fiqh*. Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Al-Ṣā‘idī, Amirah binti ‘Alī. *al-Qawā‘id wa al-Masā’il al-Ḥadīthiyyah al-Mukhtalaf fihā baina al-Muḥaddithīn wa ba’d al-Uṣūliyyīn wa Atharu Dhālika fī Qabūl al-Aḥādīth aw Raddihā*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005.
- Al-Tahānawī, Zafar Aḥmad. *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Aleppo: Maktab al-Matbū‘āt al-Islāmiyyah, 1984.
- Al-Ṭaḥāwī, Aḥmad bin Muḥammad. *Sharḥ Ma’ānī al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987.
- Al-Tirmidhī, Muhammad bin ‘Isā. *al-Jāmi’ al-Tirmidhī*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- Al-Yaḥṣubī, al-Qaḍī ‘Iyāḍ bin Mūsā. *Al-Ilmā’ ilā Ma’rifah Uṣūl al-Riwāyah wa Taqyīd al-Samā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.

Ibn Balbān, al-Āmīr Abū al-Ḥasan 'Alī. *al-Iḥsān fī Tartīb Ibn Ḥibbān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.

'Iwaḍ Allāh, Ṭāriq. *al-Irshādāt fī Taqwiyat al-Aḥādīth bi al-Shawāhid wa al-Mutāba'āt*. Mesir: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998.