

❖ **Kehujjahan *Ḥadīth Mawqūf* Menurut *Muḥaddithīn*: Studi Analisis Terhadap Kedudukan *Ḥadīth Mawqūf* Sebagai Sumber Hukum Islam**

**Reva Hudan Lisalam**

Mahasiswa Program Magister Fakultas Ushuluddin

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

*revahudan@gmail.com*

**Abstract:** *This article wants to prove that not all the opinions of friends contained in the ḥadīth mawqūf are a compulsory hujjah that must be followed by Muslims afterwards. This is related to the call that arose from some Islamic groups to restore and limit the meaning of the Qur'an and the Prophet's only in the understanding of generations of friends so that they do not justify the existence of ijtihād on the friend's ijtihād. This type of research used in this article is library research, namely by inventorying some thoughts about the Hadith Mawquf from the ulama, especially muḥaddithīn because the study of the mawqūf ḥadīth is more deeply discussed in the ḥadīth discipline.*

**Keywords:** *ḥadīth mauqūf, companion, hujjah*

**Abstrak:** *Artikel ini hendak membuktikan bahwa tidak semua pendapat sahabat yang tertuang di dalam ḥadīth mawqūf merupakan hujjah yang wajib diikuti oleh umat Muslim setelahnya. Hal tersebut berkaitan dengan seruan yang muncul dari sebagian kelompok Islam untuk mengembalikan serta membatasi pemaknaan terhadap al-Qur'an dan ḥadīth Nabi saw hanya pada pemahaman generasi sahabat saja sehingga mereka tidak membenarkan adanya ijtihād di atas ijtihād sahabat. Jenis penelitian yang digunakan dalam artikel ini adalah penelitian kepustakaan (library research), yaitu dengan menginventarisir beberapa pemikiran tentang kehujjahan ḥadīth mawqūf dari kalangan ulama, khususnya muḥaddithīn karena kajian tentang kehujjahan ḥadīth mawqūf secara lebih mendalam dibahas di dalam disiplin ilmu ḥadīth.*

**Keywords:** *ḥadīth mauqūf, sahabat, hujjah*

## **Pendahuluan**

Artikel ini berangkat dari maraknya seruan yang muncul dari sebagian kelompok Islam yang berusaha untuk mengembalikan sekaligus membatasi pemaknaan terhadap al-Qur'an dan hadits Nabi saw hanya kepada pemahaman generasi sahabat. Seruan yang demikian ini muncul ke permukaan karena kondisi umat Muslim saat ini yang dinilai telah jauh meninggalkan cara

beragama sebagaimana yang dicontohkan oleh para sahabat Nabi saw sehingga hal tersebut menurut Yazid Bin Abdul Qadir Jawaz telah mengakibatkan kemunduran, perpecahan bahkan bencana yang tidak henti-hentinya menimpa umat Muslim itu sendiri.<sup>1</sup> Dalam pandangan mereka, cara beragama yang benar adalah cara beragama yang telah dicontohkan oleh para sahabat Nabi saw karena dalam keyakinan mereka bahwa para sahabat merupakan generasi terbaik yang dimiliki oleh umat ini. Berdasarkan hal tersebut, kelompok ini menetapkan bahwa pendapat sahabat yang tertuang dalam *ḥadīth mawqūf* merupakan *ḥujjah* yang wajib diikuti oleh setiap Muslim sehingga tidak dibenarkan bagi generasi setelah mereka untuk berijtihad terkait hal-hal yang telah diputuskan oleh para sahabat.

Implikasi dari pendapat yang demikian ini adalah teranutirnya berbagai pemikiran yang dihasilkan oleh banyak ulama klasik yang mungkin berbeda atau dianggap berbeda dengan pemikiran para sahabat. Di samping juga akan mempersempit ruang lingkup kajian dari pemikir-pemikir Muslim kontemporer terkait isu-isu keislaman yang sebelumnya telah dibahas oleh para sahabat. Padahal di sisi lain sebuah produk *ijtihad* merupakan sesuatu bersifat kondisional atau dengan kata lain tidak terlepas dari pengaruh situasi dan kondisi yang dihadapi oleh *mujtahid* itu sendiri. Oleh karena itu, menjadi sesuatu yang wajar ketika terjadi perbedaan hasil *ijtihad* karena disebabkan kondisi dan situasi yang berbeda, terlebih lagi mengingat begitu jauhnya jarak antara masa hidup sahabat Nabi saw dengan umat Muslim saat ini. Berdasarkan hal tersebut, melalui artikel ini penulis berupaya untuk membuktikan bahwa pendapat sahabat yang dimuat di dalam *ḥadīth mawqūf* bukanlah *hujjah* dengan sendirinya sehingga umat Muslim khususnya para *mujtahid* lain yang hidup di generasi setelah para sahabat tidak diwajibkan untuk mengikuti pendapat mereka.

### Pengertian *Ḥadīth Mawqūf*

Secara bahasa kata *mawqūf* merupakan *isim maf'ūl* dari kata *waqf* yang berarti berhenti atau berdiam pada suatu tempat. Oleh karena itu orang-orang Arab biasa menyebut gelang yang terbuat dari gading gajah dengan *al-waqf* karena ia selalu menempati atau dipakai pada tempat yang sama, yaitu pergelangan tangan.<sup>2</sup> Ketika kata *waqf* disandarkan pada kata *ḥadīth*, maka munculah istilah *ḥadīth mawqūf*. Menurut Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, alasan di balik penamaan tersebut karena seakan-akan perawinya menghentikan jalur periwayatan hanya pada tingkat sahabat saja tanpa melanjutkannya pada Nabi saw.<sup>3</sup>

Adapun secara istilah, terdapat sedikit perbedaan definisi yang ditawarkan oleh *muḥadditsīn* terhadap *ḥadīth mawqūf*. Sebagian dari mereka mendefinisikan *ḥadīth mawqūf* sebagai sesuatu yang disandarkan pada sahabat, baik berupa perkataan, perbuatan dan yang semisal dengan keduanya seperti yang dikemukakan oleh Ibn Salāḥ (w. 643 H),<sup>4</sup> al-Nawawī (w. 676 H),<sup>5</sup> Ibn Jamā'ah (w. 733 H)<sup>6</sup> dan diikuti al-'Irāqī (w. 806 H),<sup>7</sup> al-Sakhāwī (w. 903 H)<sup>8</sup> juga al-Ghunaimī.<sup>9</sup> Ungkapan “yang semisal dengan keduanya” sebagaimana terdapat pada definisi di atas kemudian diartikan oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī (w. 852 H),<sup>10</sup> Al-Suyūṭī (w. 911 H),<sup>11</sup> Maḥmūd al-Ṭahḥān,<sup>12</sup> Muṣṭafā Sa'īd al-Khān dan Badī Sayyid al-Laḥām<sup>13</sup> sebagai *taqrīr* (ketetapan) sahabat sehingga definisi *ḥadīth mawqūf* mencakup tiga aspek, yaitu *qaul*, *fi'l* dan *taqrīr* sahabat. Sebagian yang lain seperti 'Alī Ibn Abī Muhammad al-Ardabīlī (w. 746 H),<sup>14</sup> al-Dzahabī (w. 748 H),<sup>15</sup> Ḥamad Ibn Ibrāhīm al-'Uthmān<sup>16</sup> dan 'Alwī al-Mālikī<sup>17</sup> justru tidak memasukan *taqrīr* sahabat ke dalam definisi *ḥadīth mawqūf* sehingga menjadikan ruang lingkup *ḥadīth mawqūf* terbatas pada *qaul* dan *fi'l* sahabat saja. Abū Syahbah (w. 1403 H) menjelaskan bahwa pembatasan tersebut dikarenakan *taqrīr al-ṣahābī* bukanlah ḥujjah bagi mereka.<sup>18</sup> Sedangkan menurut al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H),<sup>19</sup> dan Nūr al-Dīn 'Itr,<sup>20</sup> *ḥadīth mawqūf* tidak hanya terbatas pada perkataan, perbuatan dan ketetapan saja namun juga mencakup sifat fisik dan juga akhlak dari sahabat. Definisi tersebut serupa dengan definisi *ḥadīth marfū'* dalam hal ruang lingkungannya terkait hal-hal yang disandarkan pada Nabi saw.

Penulis sendiri dalam hal ini lebih cenderung pada pendapat yang dikemukakan oleh al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H) dan Nūr al-Dīn 'Itr karena penulis tidak menemukan adanya alasan yang cukup kuat untuk membatasi definisi *ḥadīth mawqūf* hanya pada aspek perkataan, perbuatan dan ketetapan sahabat saja. Jika alasannya karena gambaran tentang fisik dan akhlak sahabat tidak memiliki peran apapun dalam konteks *istinbāt* hukum maka perlu ditegaskan di sini bahwa kajian ilmu ḥadīts, khususnya dalam aspek *sanad*, tidak hanya berorientasi pada persoalan hukum yang sangat kental dengan nuansa *uṣūl al-fiqh* dan berujung pada produk *fiqh*. Meskipun harus diakui bahwa ilmu ḥadīts juga tidak menutup mata terkait persoalan-persoalan yang demikian itu karena kehujjahan *ḥadīth marfū'*, *mawqūf* dan *maqṭū'* juga masuk dalam ranah kajian disiplin ilmu ḥadīth. Namun yang membedakan kajian ilmu ḥadīts dengan yang lainnya adalah perhatiannya terkait dengan otentisitas atau validitas suatu berita yang mana tujuan utamanya adalah tentang kepercayaan dan kebenaran isi dari suatu berita, terlepas apakah berita itu bernuansa atau difahami dengan kaca mata *fiqh*, *kalām* ataupun akhlak karena lagi-lagi bukan

melulu soal jenis beritanya tapi kebenaran dari berita tersebut.<sup>21</sup> Pada kenyataannya memang terdapat beberapa riwayat yang menjelaskan tentang sifat fisik dari para sahabat atau kisah kehidupan mereka sebagaimana riwayat terkait ‘Alī Ibn Abī Ṭālib berikut ini:

عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ لِي أَبِي: يَا عَمْرُو، فَاَنْظُرْ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ " فَلَمْ أَرَهُ حَضَبَ لِحَيْتِهِ، ضَحْمَ الرَّأْسِ "

Artinya: Dari Abī Ishāq, ia berkata: “Aku telah melihat ‘Alī r.a.” ia melanjutkan perkataannya: “Ayahku berkata kepadaku: “Wahai ‘Amr lihatlah ‘Amīr al-Mukminīn!” maka tidaklah aku melihat ia mewarnai janggutnya dan berkepala besar.” (H.R. al-Ṭabrānī)<sup>22</sup>

Persoalannya adalah apabila definisi *ḥadīth mawqūf* hanya dibatasi pada perkataan, perbuatan serta ketetapan para sahabat lalu akan dikategorikan ke mana riwayat seperti di atas? Jika ia dikategorikan sebagai *ḥadīth maqtū'* karena merupakan perkataan yang berasal dari *tābi'ī*, lalu mengapa berbagai riwayat yang menggambarkan sifat fisik Nabi saw juga tidak dikategorikan sebagai *ḥadīth mawqūf* saja dengan alasan berasal dari perkataan sahabat. Dikategorikan sebagai *maqtū'* pun apabila yang menceritakannya adalah *tābi'ī* namun jika yang menceritakannya bukan seorang *tābi'ī* karena adanya *inqitā'* dalam *sanad*-nya maka akan dikategorikan sebagai apa *ḥadīth* yang demikian itu? Oleh karena itu, penulis lebih memilih pendapat *muhaddith* yang tidak membatasi cakupan definisi *ḥadīth mawqūf* hanya pada tiga aspek tersebut, namun mencakup berbagai periwayatan yang terkait dengan sahabat.

### Pembagian *Ḥadīth Mawqūf*

Pembagian *ḥadīth mawqūf* yang akan penulis bahas di sini mencakup dua kategori, yaitu ditinjau berdasarkan status hukumnya dan berdasarkan kualitasnya. Berikut ini perincian dari keduanya:

*Pertama*, jika ditinjau dari status hukumnya, *ḥadīth mawqūf* terbagi dua, yaitu yang dihukumi *marfū'* (*marfū'* *ḥukman*) dan yang tetap dihukumi *mawqūf*. Dinamakan sebagai *marfū'* *ḥukman* karena sekalipun ia disandarkan kepada sahabat namun di dalamnya terdapat beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa sebenarnya ia berasal dari Nabi saw sehingga diperlakukan sebagaimana *ḥadīth marfū'*. Dan dinamakan *mawqūf ḥukman* karena di dalamnya memang tidak terdapat indikasi yang menunjukan bahwa ia berasal dari Nabi saw sehinggadiyakini bahwakategori ini memang benar-benar berasal dari sahabat Nabi saw.<sup>23</sup>

Adapun untuk kategori yang pertama setidaknya terdapat 4 indikasi yang dijadikan standar oleh mayoritas *muḥaddith* dalam menetapkan hukum *marfū'* pada *ḥadīth mawqūf*:

### 1. Adanya penisbatan pada masa Nabi saw

Mayoritas *muḥaddith* menghukumi *marfū'* setiap *ḥadīth mawqūf* yang di dalamnya terdapat penisbatan pada masa Nabi saw. Ungkapan yang biasa digunakan untuk menunjukkan penisbatan pada masa Nabi di antaranya adalah seperti *عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ* atau *فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ* meskipun masih terdapat beberapa redaksi lain yang memiliki makna serupa.<sup>24</sup> Indikasi tersebut sebagaimana terdapat pada riwayat berikut ini:

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كُنَّا نَعْرِزُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

*Dari Jābir, ia berkata: "Kami dahulu melakukan 'azl pada masa Nabi saw" (H.R. al-Bukhārī, Muslim dan Ibn Mājah)*<sup>25</sup>

Argumen yang dibangun oleh mayoritas *muḥaddith* dalam hal ini adalah sikap kehati-hatian para sahabat dalam beragama sebagaimana yang tercermin dalam keseharian mereka ketika menghadapi berbagai persoalan keagamaan yang tidak diketahui oleh mereka, yaitu dengan menayakan secara langsung kepada Nabi saw atau kepada sahabat lain yang telah mengetahui ketetapan Nabi saw terkait hal tersebut.<sup>26</sup> Oleh karena itu, dugaan kuat yang muncul ketika perkataan atau perbuatan sahabat dinisbatkan pada masa Nabi saw adalah telah adanya persetujuan dari Nabi saw terkait hal tersebut. Karena sulit dibayangkan jika sahabat lebih memilih untuk melakukan *ijthād* padahal Nabi saw masih ada bersama mereka.<sup>27</sup>

### 2. Dianggap sebagai bagian dari *sunnah*

Mayoritas *muḥaddith* menetapkan hukum *marfū'* terhadap setiap *ḥadīth mawqūf* yang di dalamnya terdapat ungkapan *مِنَ السُّنَّةِ* dengan alasan bahwa yang dimaksud oleh para sahabat dengan ungkapan tersebut adalah *sunnah* Nabi saw bukan *sunnah* dari sahabat lain sehingga perbuatan yang diberitakan sebenarnya bersumber dari Nabi saw.<sup>28</sup> Mereka mendasarkan argumennya pada sebuah riwayat berikut ini:

وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَحْبَبْتَنِي سَلَامٌ، أَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ

يُوسُفَ، غَامَزَلِبِ ابْنِ الرَّبِيعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَيْفَ

تَصْنَعُ فِي الْمَوْقِفِ يَوْمَ عَرَفَةَ؟ فَقَالَ سَلَامٌ: «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ السُّنَّةَ فَهَجِّرْ بِالصَّلَاةِ

يَوْمَ عَرَفَةَ»، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: «صَدَقَ، إِنَّهُ مَكَانُوا يَجْمَعُونَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

فِي السُّنَّةِ»، فَعَلْتُ لِسَالِمٍ: أَفَعَلَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ سَالِمٌ:  
«وَهَلْ تَتَّبِعُونَ فِي ذَلِكَ إِلَّا سُنَّتَهُ»

Artinya: “Sālim telah mengabarkan kepadaku bahwa al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf bertanya pada ‘Abdullah pada tahun penyerangan terhadap Ibn Zubayr: “Apa yang engkau lakukan saat wuquf di hari ‘Arafah?” maka berkata Sālim: “Jika engkau menghendaki sunnah maka bergegaslah engkau untuk shalat pada hari ‘Arafah” berkata ‘Abdullah Ibn ‘Umar: “ia benar, bahwasanya mereka menjama’ antara shalat zhuhur dan ‘ashar berdasarkan sunnah”, maka aku (Ibn Syihāb)<sup>29</sup> berkata kepada Sālim: “Apakah Nabi saw mengerjakan hal tersebut?” Berkatalah Sālim: Tidakkah kalian mengikuti dalam hal tersebut kecuali sunnah beliau?”. (H.R. al-Bukhārī<sup>30</sup>)

Jawaban Sālim di atas menunjukkan bahwa dalam mengamalkan agama ini, hanya *sunnah* Nabi saw saja yang wajib diikuti oleh umat Muslim. Oleh karena itu, ketika seorang sahabat menganggap suatu perbuatan adalah bagian dari *sunnah* maka tidak perlu ditanyakan lagi *sunnah* siapa yang dimaksud dalam ucapan sahabat tersebut. Hal yang demikian itu senada dengan apa yang ditegaskan oleh Ibn al-Ṣalāh (w. 643 H) dalam muqaddimahnyanya.<sup>31</sup> Demikian juga dengan al-Sakhawī (w. 902 H) yang mengutip perkataan al-Syāfi’ī (w. 204 H) bahwa jika Ibn ‘Abbās dan al-Ḍaḥāk mengatakan *sunnah* secara mutlak maka yang mereka maksud adalah sunnah Nabi saw.<sup>32</sup> Adapun jika *sunnah* yang dikehendaki bukanlah *sunnah* Nabi saw maka para sahabat akan menisbatkannya pada figur yang dimaksud seperti *sunnah* ‘Umar dan lain sebagainya.<sup>33</sup>

### 3. Adanya perintah dan larangan yang ditujukan pada sahabat

Indikasi ketiga yang ditetapkan oleh mayoritas *muhaddith* untuk menetapkan *ḥadīth mawqūf* dengan hukum *marfū’* adalah adanya ungkapan perintah atau larangan yang ditujukan kepada sahabat tanpa disebutkan secara jelas siapa figur yang memberikan perintah atau larangan tersebut seperti ungkapan *أَمَرْنَا*, *نُهَيْنَا* dan ungkapan lain yang semisal dengannya.<sup>34</sup> Argumen yang dikemukakan oleh mereka adalah bahwa ketika suatu perintah didatangkan secara mutlak tanpa menyebut lagi siapa yang memerintahkannya maka dapat dipastikan bahwa perintah tersebut datang dari sosok yang telah diketahui dan diakui secara bersama mengenai kewenangannya dalam hal tersebut sehingga orang yang mendengarnya akan langsung memahami bahwa perintah itu datang darinya tanpa harus bertanya lagi. Dalam persoalan agama di masa sahabat, hanya Nabi saw sajalah yang kewenangannya diakui bersama dalam memberikan perintah serta larangan.<sup>35</sup> Jika memang perintah tersebut datang dari selain

Nabi saw seperti dari sahabat yang dianggap lebih senior atau dinilai ahli fatwā, maka sahabat yang bersangkutan biasanya akan menyebutkan siapa orang yang memberi perintah tersebut seperti *أَمَرَنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ* sehingga yang mendengarnya tidak akan menyangka bahwa perintah tersebut berasal dari Nabi saw.<sup>36</sup>

#### 4. Terkait Sesuatu yang Tidak Dapat Dijangkau Nalar

Indikasi keempat yang ditetapkan oleh mayoritas *muḥaddith* untuk menetapkan *ḥadīth mawqūf* dengan hukum *marfū'* adalah jika isi dari *ḥadīth mawqūf* tersebut terkait dengan persoalan yang tidak dapat dijangkau oleh nalar seperti peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, berbagai peristiwa yang terjadi di masa yang akan datang atau tentang janji pemberian pahala dan dosa terhadap suatu perbuatan tertentu.<sup>37</sup> Argumen yang dibangun oleh mayoritas *muḥaddithīn* dalam hal ini adalah tertutupnya pintu *ijtihād* terhadap perkara yang tidak dapat dijangkau oleh nalar sehingga kemungkinan yang muncul adalah bahwa berita tersebut bersumber dari Nabi saw.<sup>38</sup> Namun demikian, mereka memberikan tetap memberikan syarat dalam menetapkan hukum *marfū'* pada *ḥadīth mawqūf* yang berisi hal-hal yang diluar nalar, yaitu sahabat yang menyampaikan berita tersebut bukanlah orang yang dikenal sering menyampaikan kabar-kabar *isrāīliyyāt* seperti 'Abdullāh Ibn Salām dan 'Abdullāh Ibn 'Amr Ibn al-Āṣ karena dikhawatirkan rujukan mereka bukanlah berasal Nabi saw namun dari literatur Yahudi, baik Taurat ataupun yang lainnya.

Dengan demikian berarti ketika sebuah *ḥadīth mawqūf* tidak memiliki 4 indikasi tersebut, maka iatermasuk dalam kategori yang kedua, yaitu tetap dihukumi *mawqūf* seperti riwayat berikut ini:

عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ، قَالَ: «كُنَّا نَرَى الْإِجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ لَالٍ مَيِّتٍ وَصَنْعَةً  
الطَّعَامِ مِنَ النَّبِيَّاحَةِ»

Artinya: Dari Jarīr Ibn 'Abdillāh al-Bajallī, ia berkata: "Kami berpendapat bahwa berkumpulnya orang di tempat keluarga mayyit dan pembuatan makanan (di dalamnya) termasuk bagian dari meratap." (H.R. Ibn Mājah<sup>39</sup>)

Kedua, jika ditinjau dari segi kualitasnya maka mayoritas *muḥaddith* menyamakan pembagiannya dengan *ḥadīth marfū'*, yaitu *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'īf*.<sup>40</sup> Sedangkan sebagian yang lain menghukumi *ḥadīth mawqūf* sebagai *ḥadīth ḍa'īf* disebabkan kemauqūfannya. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (w. 816 H)<sup>41</sup> dan Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332 H).<sup>42</sup>

Adapun penulis dalam hal ini tidak sependapat dengan al-Qāsimī (w. 1332 H) dan juga al-Jurjānī (w. 816 H) karena pengkategorian suatu *ḥadīth* menjadi berstatus *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* ataupun *daʿīf* semata-mata hanyalah untuk memastikan bahwa *ḥadīth* tersebut benar-benar berasal dari figur yang menjadi sandaran matannya. Jika dalam konteks *ḥadīth marfūʿ*, maka *ḥadīth* yang dikatakan *ṣaḥīḥ* adalah *ḥadīth* yang diduga kuat benar-benar berasal dari Nabi saw. Sedangkan dalam konteks *ḥadīth mawqūf*, adalah yang memiliki dugaan kuat bahwa ia benar-benar berasal dari sahabat.<sup>43</sup> Oleh karena itu, alasan di balik ketetapan mayoritas *muhaddith* bahwa terputusnya rangkaian *sanad* dan cacatnya seorang perawinya menjadi penyebab ke-*daʿīf*-an suatu *ḥadīth* adalah karena masing-masing dari keduanya dapat menimbulkan keraguan dibenak orang yang mengetahuinya bahwa *ḥadīth* tersebut benar-benar berasal dari Nabi saw ataupun sahabat.<sup>44</sup> Sedangkan pembagian *ḥadīth* ke dalam status *mawqūf* ataupun *marfūʿ* adalah untuk membedakan siapa sosok yang menjadi sandaran dari *ḥadīth* tersebut bukan berkaitan dengan *daʿīf* atau tidaknya *ḥadīth* tersebut.

Dengan demikian menurut hemat penulis, kemawqufan suatu *ḥadīth* tidaklah dapat menjadi alasan untuk men-*daʿīf*-kan suatu *ḥadīth*.<sup>45</sup> Pada kenyataannya tidak sedikit *ḥadīth mawqūf* yang dimuat di dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ataupun *Ṣaḥīḥ Muslim*, dua kitab *ḥadīth* yang sangat otoritatif di kalangan Sunnī terkait kualitas-kualitas *ḥadīth* di dalamnya.<sup>46</sup> Bahkan Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H) sendiri sampai menulis satu kitab yang berisi himpunan *ḥadīth mawqūf* yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan judul *al-Wuqūf ʿalā al-Mawqūf fī Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>47</sup> Dalam kitab lainnya yang berjudul *Hady al-Sārī Muqaddimat Fath al-Bārī*, Ibn ḥajar menyediakan satu fasal terkait *ḥadīth mawqūf* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.<sup>48</sup>

### Analisis terhadap Kehujjahan *Ḥadīth Mawqūf*

Kelompok yang menjadikan *ḥadīth mawqūf* sebagai *ḥujjah* yang wajib diikuti paling tidak mendasarkan pendapatnya pada tiga argumen berikut ini: *Pertama*, sahabat merupakan generasi terbaik umat Islam maka sudah barang tentu pendapat yang mereka hasilkan juga merupakan pendapat yang terbaik dari umat ini. Oleh karena itu tidak dibenarkan bagi umat Muslim yang hidup setelahnya untuk melakukan *ijtihād* dalam perkara yang telah diputuskan oleh para sahabat karena *ijtihād* yang dilakukan oleh mereka tidak akan lebih baik daripada *ijtihād* sahabat.<sup>49</sup> Hal tersebut sesuai dengan sabda Nabi saw:

خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

Artinya: “Sebaik-baik umatku adalah pada zamanku kemudian generasi setelah mereka kemudian generasi setelah mereka”. (H.R. al-Bukhārī,<sup>50</sup> Muslim,<sup>51</sup> Abū Dāwūd<sup>52</sup> dan al-Tirmidzī<sup>53</sup>)

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa *ḥadīth* di atas menunjukkan keutamaan generasi sahabat karena mereka memiliki hal yang tidak mungkin dimiliki oleh umat Muslim setelahnya, yaitu hidup, mendengar dan menerima pelajaran langsung dari Nabi saw.<sup>54</sup> Demikian juga dengan ketaatan mereka terhadap ajaran agama, kecintaan mereka terhadap Nabi saw ataupun keberanian mereka dalam membela agama ini tidaklah diragukan lagi.<sup>55</sup> Namun yang menjadi persoalan di sini adalah bahwa *ijtihād* merupakan sesuatu yang sifatnya kondisional karena ia bukanlah wahyu seperti al-Qur’an yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Seorang *mujtahid* mau tidak mau, sadar atau tidak, sedikit ataupun banyak tentunya akan dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang ia hadapi. Sehingga perbedaan situasi, kondisi, waktu dan tempat dari masing-masing *mujtahid* dapat menjadi penyebab dari berbedanya produk *ijtihād* yang mereka hasilkan.

Terkadang seorang *mujtahid* dihadapkan pada sebuah kondisi yang menuntutnya untuk melakukan *ijtihād* sekalipun sudah ada produk *ijtihād* dari ulama sebelumnya terkait persoalan yang sama karena bisa jadi menurutnya hasil *ijtihād* terdahulu kurang relevan apabila diterapkan pada kondisi dan situasi yang ia hadapi saat itu. Tidak perlu jauh-jauh untuk membuktikan bahwa kondisi terkadang memaksa seorang *mujtahid* untuk melakukan *ijtihād*, ‘Umar Ibn al-Khattāb tercatat beberapa kali melakukan *ijtihād* dengan mempertimbangkan perbedaan situasi dan kondisi yang ia hadapi ketika ia menjadi *khālifah* di mana ia merasa kondisi yang ia hadapi berbeda dengan kondisi yang ada pada masa-masa sebelumnya. Setidaknya terdapat tiga *ijtihād* yang cukup terkenal dilakukan oleh ‘Umar Ibn al-Khattāb, yaitu tidak melakukan hukum potong tangan bagi pencuri dalam kondisi kelaparan,<sup>56</sup> menambah hukuman cambuk bagi peminum *khamr* menjadi 80 kali<sup>57</sup> dan menetapkan jatuhnya *ṭalāq* tiga sekaligus dalam satu majlis.<sup>58</sup> Padahal telah terdapat ketetapan baik dari al-Qur’an maupun ḥadīts Nabi saw mengenai ketiga hal tersebut. Demikian juga dengan ‘Uthmān Ibn ‘Affān yang menambah adzan shalat Jum’at pada masa pemerintahannya.<sup>59</sup>

Berdasarkan hal tersebut, dapat diketahui bahwa kondisi dan situasi terkadang menuntut seorang *mujtahid* untuk melakukan *ijtihād* meski telah ada ketetapan sebelumnya. Bukankah *muḥaddithīn* sepakat mengenai adanya sebuah riwayat yang menunjukkan bahwa petunjuk terbaik adalah petunjuk yang berasal dari Nabi saw:

فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ

Artinya: “Bahwasanya sebaik-baik ucapan adalah kitab Allah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad” (H.R. Muslim,<sup>60</sup> al-Nasā’i<sup>61</sup> dan Ibn Mājah<sup>62</sup>)

Jika memang para sahabat adalah generasi terbaik, maka Nabi saw. adalah petunjuk terbaik dan jika generasi setelah sahabat tidak diperbolehkan melakukan *ijtihād* selama ada pendapat dari sahabat, maka seharusnya sahabat-pun tidak diperbolehkan melakukan *ijtihād* selagi ada ketetapan dari Nabi saw terhadap suatu hal, terlepas dari apapun alasannya karena ketetapan Nabi saw terhadap sesuatu pasti merupakan petunjuk terbaik bagi umat ini, lalu untuk apa para sahabat melakukan *ijtihād* dalam persoalan yang sama di mana ketetapan yang mereka hasilkan sudah barang tentu tidak akan lebih baik dari ketetapan Nabi saw, kira-kira demikianlah jika kita mengikuti logika berfikir kelompok ini. Namun *ijtihād* ‘Umar di atas menunjukkan bahwa *ijtihād* adalah persoalan yang sifatnya kondisional sebagaimana hukum cambuk yang pada masa ‘Umar ditetapkan 80 kali berdasarkan *ijtihād*-nya dikembalikan lagi oleh ‘Alī Ibn Abī Ṭālib pada masa pemerintahannya menjadi 40 kali.<sup>63</sup> Jika dalam persoalan yang telah ditetapkan melalui wahyu (al-Qur’an dan sunnah Nabi saw) saja ‘Umar serta sahabat lain diperbolehkan melakukan *ijtihād* dengan mempertimbangkan maslahat apalagi seorang *mujtahid* yang hendak melakukan *ijtihād* di atas pendapat sahabat yang juga berasal dari *ijtihād* mereka.

*Kedua*, mereka mendasarkan argumennya pada riwayat berikut ini:

النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ مَا تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي،  
فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى  
أُمَّتِي مَا يُوعَدُونَ

Artinya: “bintang-bintang adalah penjaga langit, apabila bintang-bintang tersebut lenyap maka suatu hal yang telah dijanjikan akan menemui langit. Aku adalah penjaga para sahabatku, apabila aku telah tiada maka hal yang telah dijanjikan akan menemui sahabatku. Para sahabatku adalah penjaga umatku, apabila mereka telah pergi maka hal yang telah dijanjikan akan menemui umatku. (H.R. Muslim<sup>64</sup>)

Zakariyā ibn Ghulām al-Bākistānī menegaskan bahwa pada *ḥadīth* di atas Nabi saw. menyamakan posisinya sebagai penjaga para sahabat dengan posisi para sahabat yang menjadi penjaga terhadap umat setelahnya. Dengan adanya penyerupaan tersebut secara tidak langsung juga menunjukkan adanya

sebuah kewajiban yang dibebankan pada umat-umat setelah generasi sahabat untuk mengikuti sahabat sebagaimana para sahabat juga diwajibkan untuk mengikuti Nabi saw di dalam berbagai urusan agama mereka.<sup>65</sup>

Menurut hemat penulis, tidak tepat ketika memahami penyerupaan yang dilakukan oleh Nabi saw pada *ḥadīth* di atas juga mencakup ketaatan dalam beragama, terlebih lagi dalam berbagai persoalan *ijtihādiyyah* yang memang meniscayakan adanya sebuah perbedaan. Hal tersebut dikarenakan konteksnya yang berbeda. Al-Nawawī (w. 676 H) menjelaskan bahwa lenyapnya bintang adalah tanda dari berakhirnya kehidupan di seluruh alam raya (kiamat). Wafatnya Nabi saw adalah tanda dari munculnya fitnah diantara sahabat, yaitu terjadi pertikaian hingga pertumpahan darah di antara mereka. Demikian juga wafatnya para sahabat sebagai tanda dari munculnya berbagai perkara *bid'ah* dalam persoalan agama, penguasaan kaum kafir dan hal-hal lain yang akan muncul pada akhir zaman.<sup>66</sup> Dengan demikian konteks *ḥadīth* di atas bukanlah dalam perkara *ijtihād* di mana setiap Muslim diharuskan mengikuti *ijtihād* sahabat, namun konteksnya adalah pemberitaan Nabi saw terkait berbagai hal yang belum terjadi, sehingga tidak mengherankan ketika al-Nawawī (w. 676 H) mengkategorikan *ḥadīth* ini sebagai bagian dari mu'jizat Nabi saw. karena berisi hal-hal di masa yang akan datang.<sup>67</sup>

Jika memang penyerupaan posisi tersebut dijadikan sebagai alasan untuk menetapkan kehujjahan ketetapan para sahabat dalam persoalan *ijtihādiyyah*, lalu bagaimana dengan *ḥadīth* berikut ini:

فَضْلًا عَالِمٍ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاهُمْ

*Artinya: "keutamaan ahli ilmu atas ahli ibadah adalah seperti keutamaannya atas orang yang paling rendah di antara kalian."* (H.R. al-Tirmidzī)<sup>68</sup>

Pada *ḥadīth* di atas jelas terdapat penyerupaan yang dilakukan Nabi saw terhadap posisi ahli ilmu atas ahli ibadah dengan posisi Nabi saw atas para sahabat. Jika logika berfikirnya demikian, maka pendapat para ulama seharusnya juga merupakan hujjah yang wajib diikuti karena di dalam *ḥadīth* di atas tidak terdapat pembatasan hanya ahli ilmu dari kalangan sahabat saja sehingga seharusnya mencakup semua orang yang ahli dalam ilmu agama sampai hari kiamat. Terlebih lagi *ḥadīth* riwayat al-Tirmidhī (w. 279 H) di atas berbicara tentang ilmu sebagai unsur penting dalam melakukan *ijtihād* di bandingkan dengan ḥadīts riwayat Muslim (w. 261 H) yang berisi tanda terkait janji-janji Allah swt. Dengan logika berfikir yang digunakan oleh kelompok ini, *ḥadīth* yang semula hanya berbicara tentang keutamaan ahli ilmu<sup>69</sup> yang mungkin berfungsi sebagai dorongan atau motivasi bagi pendengarnya agar menjadi

orang-orang berilmu dapat berubah menjadi legitimasi pendapat ahli ilmu sebagai *hujjah* dalam ajaran Islam. Hal tersebut tentunya bertentangan dengan kenyataan di mana para ulama sendiri saling berbeda pendapat dalam berbagai persoalan *ijtihādiyyah* sehingga terdapat kaidah fiqh yang menyatakan bahwa *ijtihād* seorang *mujtahid* tidaklah menggugurkan *ijtihād* dari *mujtahid* lainnya karena tidak terdapat jaminan bahwa *ijtihād* dari seorang *mujtahid* pasti lebih kuat daripada *ijtihād* yang dihasilkan oleh *mujtahid* lainnya.<sup>70</sup> Oleh karena itu, menurut hemat penulis, tidaklah tepat untuk menjadikan penyerupaan sahabat dengan Nabi saw sebagai dalil mengenai kehujjahan pendapat para sahabat dan tertutupnya pintu *ijtihād* generasi setelahnya.

*Ketiga*, terdapat riwayat yang menegaskan adanya jaminan petunjuk bagi siapa saja yang mengikuti pendapat sahabat:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَثَلُ أَصْحَابِي مَثَلُ النُّجُومِ يُهْتَدَى بِهِ فَأَيُّهُمْ أَحَدٌ تَمَّ بِقَوْلِهِ اهْتَدَيْتُمْ»

Artinya: *Dari Ibn ‘Umar bahwasanya Nabi saw bersabda: “Perumpamaan sahabatku adalah seperti bintang-bintang yang dijadikan petunjuk, maka siapa saja di antara mereka yang kalian ambil perkataannya maka ia akan mendapat petunjuk”* (H.R. Ibn H̄umaid)<sup>71</sup>

Kelompok ini menegaskan bahwa melalui ḥadīts di atas dapat diketahui bahwa setiap sahabat berada pada jalan yang benar karena masing-masing dari mereka akan memberikan petunjuk terhadap siapa saja yang mau mengikutinya. Berbeda dengan umat-umat setelahnya yang tidak memiliki jaminan petunjuk apapun dari Nabi saw sehingga apa yang mereka tetapkan tidaklah lebih baik dari ketetapan para sahabat.

*Ḥadīth* di atas memang menunjukkan adanya jaminan petunjuk bagi siapa saja yang mengikuti sahabat, namun sayangnya ḥadīts tersebut tidak dapat dijadikan hujjah karena kualitas sanadnya yang sangat *da’if*. Ibn ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H) dalam *al-Matālib al-‘Āliyah bi Zawāid al-Masānīd al-Tsamāniyyah* melemahkan ḥadīth tersebut karena di dalam *sanad*-nya terdapat seorang perawi yang bernama Ḥamzah Ibn Abī Ḥamzah al-Jazarī al-Ju’fī yang menurutnya berstatus *da’if jiddan*.<sup>72</sup> Sedangkan dalam kitab *Taqrīb al-Tahzīb*, Ibn ḥajar (w. 852 H) menggunakan ungkapan *matrūk muttahaḥ bi al-wad’i* terhadapnya.<sup>73</sup> Komentar lain datang dari al-Bukhārī (w. 256 H) yang menilainya *munkar al-ḥadīth*.<sup>74</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal (w. 241 H) dengan *matrūḥ al-ḥadīth*. Al-Dāraqutnī dan al-Nasā’ī (w. 303 H) dengan *matrūk*.<sup>75</sup> Ḥadīts yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang di-*jarḥ* dengan menggunakan ungkapan

*matrūk* atau *muttāham bi al-wad'i* dinamakan *ḥadīth matrūk* dan riwayatnya tidak dapat dijadikan *ḥujjah* sekalipun terdapat jalur *da'if* lain<sup>76</sup> karena ia termasuk ke dalam kategori tingkatan *ḥadīth* yang sangat lemah bahkan menempati urutan kedua paling bawah setelah *ḥadīth mawḍū'*.<sup>77</sup>

*Ḥadīth* tentang jaminan petunjuk terhadap siapa saja yang mengikuti sahabat juga diriwayatkan oleh al-Qadā'i dengan jalur lain dari sahabat Abū Hurayrah.<sup>78</sup> Namun di dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang bernama Ja'far Ibn 'Abd al-Wāḥid al-Hāsyimī. Al-Dāraquṭnī menilainya dengan "*yada'u al-ḥadīth*." Abū Zur'ah dengan "*rawā ahādīth lā asla lahā*" dan Ibn 'Adī dengan "*yasraqū al-ḥadīth*."<sup>79</sup> Ketiga penilaian tersebut menyebabkan *ḥadīth* yang diriwayatkannya minimal dikategorikan sebagai *ḥadīth matrūk* dan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa *ḥadīth matrūk* sama sekali tidak dapat dijadikan *ḥujjah* karena statusnya yang sangat lemah. Dengan demikian, baik *ḥadīth* yang diriwayatkan oleh Ibn ḥumaid ataupun al-Qadā'i, keduanya tidak dapat dijadikan *ḥujjah* dengan mempertimbangkan kondisi sanadnya.

Adapun penulis dalam hal ini cenderung pada pendapat *muḥaddithīn* yang memosisikan pendapat sahabat sebagai sebuah *ijtihād* yang tidak memiliki perbedaan dengan *ijtihād* yang muncul dari *mujtahid* lain sehingga tidak ada kewajiban bagi umat Muslim untuk mengikuti *ijtihād* dari sahabat tersebut. *Muḥaddith* yang berpendapat demikian adalah Aḥmad Ibn ḥanbal (w. 241 H) dalam sebuah riwayatnya,<sup>80</sup> al-Ja'barī (w. 732 H)<sup>81</sup> 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (w. 816 H)<sup>82</sup> dan al-Qāsimī (w. 1332 H).<sup>83</sup> Sedangkan dari kalangan *uṣūlī* di antaranya adalah al-Syāfi'ī dalam *qaul jadīd* (w. 204 H),<sup>84</sup> sebagian ulama Ḥanafiyah,<sup>85</sup> al-Ghazālī (w. 505 H),<sup>86</sup> al-Rāzī (w. 606 H),<sup>87</sup> al-Āmidī (w. 631 H), al-Subkī (w. 756 H), al-Suyūṭī (w. 911 H),<sup>88</sup> al-Syawkānī (w. 1250 H) dan Wahbah al-Zuhailī.<sup>89</sup> Bahkan Wahbah al-Zuhailī sendiri mengemukakan bahwa mayoritas ulama Asy'ariyyah dan Mu'tazilah dari kalangan mutakallimīn berpendapat demikian ini.<sup>90</sup> Menurut al-Syawkānī (w. 1250 H), ini merupakan pendapat dari mayoritas ulama Islam. Kecenderungan penulis di sini berdasarkan beberapa argumen berikut:

*Pertama*, dalam QS. al-Nisā' ayat 59 umat Muslim diperintahkan untuk mengembalikan persoalan mereka pada kitab Allah dan Rasul-Nyabukan kepada yang lainnya termasuk pendapat sahabat. Mengembalikan berbagai persoalan kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi saw berarti melakukan *ijtihād* untuk memahami isi kandungan keduanya bagi mereka yang memang mampu untuk melakukannya. Dengan demikian tidak ada keharusan bagi mereka untuk mengikuti pendapat para sahabat karena sekalipun sahabat Nabi saw memiliki berbagai keutamaan, namun ketika melakukan *ijtihād*, mereka tetaplah di-

kategorikan seorang *mujtahid*. Pendapat yang mereka hasilkan pun sejatinya merupakan produk *ijtihad* semata yang mungkin benar dan juga mungkin salah karena hasil *ijtihad* sahabat bukanlah wahyu yang dijamin kebenarannya.

*Kedua*, para sahabat tidak memiliki sifat *ma'sūm*. Terdapat sebuah kesepakatan di kalangan ulama bahwa tidak ada seorang pun dari generasi sahabat yang dijamin terhindar dari kesalahan karena mereka bukan Nabi saw. yang dibimbing dan dilindungi oleh Allah dari berbagai kesalahan serta dosa. Oleh karena tidak adanya sifat *ma'sūm* pada diri sahabat, maka apa yang murni muncul dari mereka tidak dapat dijamin kebenarannya termasuk dalam hal produk *ijtihad* mereka.<sup>91</sup>

Implikasi dari kondisi para sahabat yang tidak *ma'sūm* adalah munculnya banyak perbedaan pendapat di tengah-tengah mereka padahal mereka hidup dalam pada masa yang sama bahkan terkadang di satu tempat yang sama di mana persoalan yang dihadapi jelas-jelas sama namun pendapat yang dihasilkan justru berbeda. Dengan adanya berbagai perbedaan tersebut menunjukkan bahwa pendapat para sahabat bukanlah *hujjah* dengan sendirinya karena jika memang apa yang muncul dari mereka adalah *hujjah*, apa mungkin *hujjah* Allah saling berlawanan satu sama lain seperti itu.

Hal tersebut diperkuat dengan beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa di zaman Nabi saw para sahabat pernah keliru dalam beberapa persoalan agama yang muncul dari inisiatif mereka sendiri seperti sujudnya Mu'adh Ibn Jabal kepada Nabi saw:<sup>92</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ مُعَاذٌ مِنَ الشَّامِ سَجَدَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَا هَذَا يَا مُعَاذُ؟» قَالَ: أَتَيْتُ الشَّامَ فَوَافَقْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِأَسَافِقَتِهِمْ وَبَطَارِقَتِهِمْ، فَوَدِدْتُ فِي نَفْسِي أَنْ نَفْعَلَ ذَلِكَ بِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَلَا تَفْعَلُوا، فَإِنِّي لَوَكُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِعَيْرِ اللَّهِ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِرُؤُوسِهَا...»

Artinya: "... Ketika Mu'adh telah tiba dari Syam, ia lantas sujud pada Nabi saw. Nabi saw bersabda: "Apa ini wahai Mu'adh?" ia berkata: "Aku mendatangi Syam maka aku dapati penduduk di sana bersujud pada para uskup serta pemimpin mereka, maka aku menyukai diriku untuk melakukannya padamu" Bersabdalah Rasulullah saw: "Janganlah kalian melakukannya karena sesungguhnya andai aku memerintahkan seseorang untuk bersujud kepada selain Allah sungguh telah aku perintahkan perempuan sujud kepada suaminya..." (H.R. Ibn Mājah)

Dalam riwayat di atas terdapat keterangan yang jelas bahwa apa yang dilakukan oleh Mu'adh merupakan inisiatifnya sendiri yang kemungkinan didasarkan atas perasaan cinta dan hormatnya pada Nabi saw. Namun apa yang dilakukan Mu'adh ternyata tidak dibenarkan oleh Nabi saw. Bahkan dalam riwayat lain, Nabi saw menegur sebgaiian sahabat dengan cukup keras karena keputusan mereka berujung pada wafatnya sahabat lain sebagaimana termaktub dalam riwayat berikut ini:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجْرٌ فَشَجَّهَ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَمَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ يَجِدُونَ لِي رُحْصَةً فِي التَّيْمُمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُكَ رُحْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَأَعْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْبَرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَسَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ - أَوْ» يَعْصِبُ «شَكَّ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحُ عَلَيْهَا وَيَغْسِلُ سَائِرَ جَسَدِهِ»

*Artinya: ... dari Jābir, ia berkata: "Kami keluar dalam sebuah perjalanan lalu sebuah batu mengenai kepala salah seorang lelaki di antara kami hingga kepalanyaterluka parah. Kemudian ia bermimpi basah dan bertanya kepada para sahabatnya. Ia berkata: "Apakah kalian mendapati keringanan bagiku untuk bertayammum?" mereka berkata: "tidaklah kami menemukan keringanan bagimu dan engkau masih mampu untuk mandi" maka ia pun mandi dan meninggal. Ketika kami telah sampai pada Nabi saw. lantas beliau bersabda: "Mereka telah membunuhnya maka Allah akan memerangi mereka. Tidakkah mereka bertanya ketika mereka tidak tahu karena hanya saja obat dari ketidak-tahuan adalah bertanya. Cukuplah baginya bertayammum dan mengikatkan kain pada lukanya lalu mengusapkan air atas kain itu dan membasuh seluruh tubuhnya (yang sehat)."*(H.R. Abū Dāwud<sup>93</sup>)

Kedua riwayat tersebut penulis rasa sudah cukup untuk menunjukkan bahwa apa yang muncul dari *ijtihād* sahabat tidaklah terpelihara dari kesalahan. Oleh karena itu penulis dalam hal ini lebih cenderung pada pendapat dari kelompok yang terakhir ini, yaitu *hadīth mawqūf* yang tetap dihukumi *mawqūf* tidaklah dapat dijadikan *hujjah* dengan sendirinya dalam ajaran Islam karena menurut hemat penulis, *ijtihād* tetaplah *ijtihād*. Ia sangat dipengaruhi oleh kondisi dan situasi yang melingkupi *mujtahid* itu sendiri. Latar belakang keilmuan, kecenderungan, tempat atau lingkungan hidup di mana ia tumbuh

dan berbagai hal yang sifatnya temporal-kondisional tentunya ikut menentukan cara pandangnya dalam mengkaitkan konteks dengan teks sebagai upaya pencarian solusi terkait berbagai persoalan umat saat itu. Kabar baiknya adalah bahwa mereka memahami betul hal tersebut sehingga seorang sahabat dapat dengan lapang dada membiarkan sahabat-sahabat lain berbeda pendapat dengannya sampai-sampai para ulama *uṣūl al-fiqh* menyimpulkan bahwa telah terjadi *ijmā'* di kalangan para sahabat mengenai bolehnya terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka.

*Ketiga*, para sahabat sendiri tidak melarang seorang *tābi'ī* yang berbeda pendapat dengan mereka sebagaimana Masrūq yang berbeda pendapat dengan Ibn 'Abbas, Syuraiḥ al-Qādī dengan 'Alī Ibn Abī Ṭālib dan Abū Salāmah Ibn 'Abd al-Raḥmān dengan Ibn 'Abbās. Berikut perinciannya:

a. Denda Bagi Ayah yang Bernadzar untuk menyembelih anaknya.

Ibn 'Abbās berpendapat bahwa denda bagi orang tua yang bernadzar untuk menyembelih anaknya adalah 100 ekor unta. Sedangkan Masrūq justru berpendapat bahwa dendanya hanya seekor domba saja dengan alasan bahwa anak tersebut tidaklah lebih mulia dari Nabi Ismā'il as yang Allah ganti dengan seekor domba ketika hendak disembelih oleh Nabi Ibrāhīm as. Hal yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa pendapat dari Masrūq tersebut dikeluarkan setelah Ibn 'Abbās mengeluarkan pendapatnya terlebih dahulu.<sup>94</sup> Setelah Ibn 'Abbās mengetahui pendapat dari Masrūq tersebut, ia pun beralih dari pendapatnya dan mengikuti pendapat dari Masrūq.<sup>95</sup> Point yang dapat diambil dari kejadian tersebut adalah jika memang generasi setelah sahabat tidak diperbolehkan melakukan *ijtihad* ketika para sahabat telah mengeluarkan pendapatnya, tentu Masrūq tidak akan berbuat demikian dan Ibn 'Abbās juga tentunya tidak akan mengikuti pendapatnya.<sup>96</sup>

b. Anak yang Bersaksi untuk Ayahnya di Persidangan.

Hal tersebut terjadi antara Syuraiḥ al-Qādī dan 'Alī Ibn Abī Ṭālib yang menjadikan anaknya, yaitu al-ḥasan sebagai saksi baginya ketika terjadi perdebatan antara 'Alī dengan seorang Yahudi terkait kepemilikan baju besi namun Syuraiḥ al-Qādī menolak kesaksian dari al-ḥasan karena ia berpendapat bahwa seorang anak tidak dapat menjadi saksi bagi ayahnya dalam persidangan.<sup>97</sup> Hal tersebut berbeda dengan pendapat 'Alī yang berpendapat bahwa seorang anak dapat menjadi saksi bagi ayahnya karena jika 'Alī tidak berpendapat demikian tentunya ia tidak akan menjadikan al-ḥasan sebagai saksi untuknya.<sup>98</sup> Pada akhirnya 'Alī pun tidak berusaha untuk mendebat keputusan dari Syuraiḥ tersebut padahal ia berasal dari kalangan *tābi'ī*.<sup>99</sup>

c. Lamanya ‘*Iddah* bagi Perempuan Hamil yang Ditinggal Mati Suaminya

Perbedaan pendapat mengenai lamanya ‘*iddah* bagi perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, yaitu apakah 4 bulan sepuluh hari, sampai ia melahirkan atau memilih mana yang lebih lama dari keduanya, terjadi antara Abū Salāmah Ibn ‘Abd al-Raḥmān dengan Ibn ‘Abbās sebagaimana dituturkan sendiri oleh Abū Salāmah Ibn ‘Abd al-Raḥmān berikut ini:

تَذَاكِرْنَا مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ عِدَّةً مَرَّةً تَعَدَّةَ الْحَامِلَاتِ مُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا فَقَالَ ابْنُ

عَبَّاسٍ تَعْتَدُ بِأَبْعَدِ الْأَجْلَيْنِ وَقُلْتُ تَعْتَدُ بِوَضْعِ الْحَمْلِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَا مَعَ ابْنِ أَخِي

Artinya: “Kami sedang berbincang-bincang bersama Ibn ‘Abbās dan Abū Hurayrah tentang ‘*iddah* wanita hamil yang ditinggal mati oleh suaminya, maka berkata Ibn ‘Abbās: “*Iddah* perempuan itu adalah yang paling lama dari kedua *iddah* tersebut” dan aku berkata (Abū Salāmah): “*Iddahnya* adalah sampai ia melahirkan”, maka berkata Abū Hurayrah: “Aku bersama anak saudaraku (Abū Salāmah)”<sup>100</sup>

Terdapat beberapa kejadian terkait perbedaan pendapat yang terjadi antara sahabat dengan generasi *tābi‘īn* dan para sahabat sama sekali tidak mempermasalahkannya. Bahkan Anas Ibn Mālik apabila ditanya mengenai suatu persoalan, ia justru mengatakan mengarahkan agar persoalan itu ditanyakan kepada al-Ḥasan al-Baṣrī.<sup>101</sup> Demikian juga dengan Ibn ‘Umar ketika ditanya tentang persoalan waris, ia justru menyarankan agar hal tersebut ditanyakan kepada Sa’id Ibn Jubair karena menurutnya Sa’id Ibn Jubair lebih mengetahui terkait persoalan tersebut.<sup>102</sup> Dalam kesempatan lain, Ibn ‘Umar juga mengarahkan orang yang bertanya kepadanya terkait hal-hal yang ia anggap sulit untuk ditanyakan kepada Sa’id Ibn al-Musayyib sebagaimana yang terdapat dalam riwayat berikut ini:<sup>103</sup>

عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: " كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِذَا سُئِلَ عَنِ الشَّيْءِ يُشْكِلُ

عَلَيْهِ، قَالَ: سَلُوا سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، فَإِنَّهُ قَدْ جَالَسَ الصَّالِحِينَ "

Artinya: “... dari Yahyā Ibn Sa’id, ia berkata: “Dahulu ‘Abdullāh Ibn ‘Umar apabila ditanya terkait persoalan yang menyulitkannya, ia berkata: “Bertanyalah kalian kepada Sa’id Ibn al-Musayyib karena sesungguhnya ia telah duduk bersama orang-orang sālih”

Peristiwa-peristiwa tersebut di samping membantah perkataan dari al-‘Alāī (w. 761 H) terkait *ijmā’* di kalangan *tābi‘ī* untuk berpegang pada *qaul al-ṣahābah* tanpa mengingkari atau mengkritisnya sedikitpun,<sup>104</sup> juga menunjukkan kepada kita bahwa adanya pendapat dari sahabat mengenai suatu persoalan tidaklah menghalangi seorang *tābi‘ī* untuk ber-*ijtihad* dan mengeluarkan

pendapat yang berbeda terkait persoalan tersebut sehingga memperkuat argumen para ulama yang menetapkan bahwa *ijtihād* dari sahabat yang tertuang dalam *ḥadīth mawqūf* bukanlah *hujjah* yang wajib diikuti, baik oleh sesama sahabat ataupun oleh generasi setelahnya.<sup>105</sup>

## Kesimpulan

Pada point ini penulis menyimpulkan bahwa *ijtihād* sahabat yang tertuang dalam *ḥadīth mawqūf* yang tetap dihukumi mauqūf adalah sama seperti *ijtihād* yang dihasilkan *mujtahid* lain, yaitu tidak mengikat umat Muslim, khususnya *mujtahid* yang hidup setelah mereka, untuk mengikutinya sehingga seruan untuk mengembalikan dan membatasi pemaknaan al-Qur'an dan sunnah hanya pada pemahaman sahabat tidaklah tepat karena pendapat sahabat bukanlah hujjah yang wajib diikuti oleh umat Muslim dengan beberapa alasan berikut ini:

1. Perintah Allah yang terdapat dalam QS. al-Nisā' ayat 59 adalah agar umat Muslim mengembalikan perkara mereka al-Qur'an dan sunnah Nabi saw, bukan pada pendapat sahabat, yaitu melalui *ijtihād* bagi mereka yang mampu melakukannya.
2. Tidak ada jaminan terkait kema'sūman para sahabat sehingga apa yang mereka hasilkan dari *ijtihād* mereka tidak menutup kemungkinan untuk keliru.
3. Para sahabat sendiri tidak mempermasalahkan tābi'ī yang berbeda pendapat dengan mereka bahwa terkadang mereka justru mengikuti pendapat yang muncul dari tābi'ī dan mengesampingkan pendapatnya.

Adapun *ḥadīth mawqūf* yang dihukumi *marfū'* merupakan hujjah yang wajib diikuti oleh umat Muslim karena sejatinya ia berasal dari Nabi saw bukan dari *ijtihād* sahabat sehingga kedudukannya disamakan dengan *ḥadīth marfū'* yang merupakan sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tidak semua *ḥadīth mawqūf* merupakan hujjah yang wajib diikuti oleh umat Muslim namun bergantung pada status hukumnya, yaitu apakah ia dihukumi *marfū'* atau tetap dihukumi *mawqūf*.

## Catatan Akhir

<sup>1</sup>Yazid Bin Abdul Qadir Jawaz, *Syarah Aqidah Ahlus sunnah wal Jama'ah*, (Bogor: Pustaka Imam Asy Syafi'i, 2006 M), h. 19.

<sup>2</sup>Ismā'īl Ibn Hammad al-Jauharī, *al-Sihāḥ Tāj al-Lughah wa Sihāḥ al-'Arabīyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 1430 H/2009 M), h. 1263. Lihat juga Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyyā, *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 6 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 135.

<sup>3</sup>Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisir Mustalah al-Hadith*, (al-Iskandariyah: Markaz al-Sadr li al-Dirāsah, t.t), h. 97.

<sup>4</sup>Utsmān Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Salāh, *Ma'rifat Anwā' Ulūm al-Hadith*(Bairūt: Dār al-Fikr Mu'asir, 1406 H/1986 M) h. 117.

<sup>5</sup>Yaḥyā Ibn Syaraf al-Nawawī, *Irsyād al-Tullāb al-Haqāiq ilā Ma'rifat Sunan Khair al-Khalāiq*,(Dimasq: Dār al-Yamāmah, 1430 H/2009 M),h. 76.

<sup>6</sup>Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Jamā'ah, *Manhal al-Rāwī fi Mukhtasar 'Ulūm al-Hadith al-Nabawī* (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 40.

<sup>7</sup>Abd al-Raḥmān al-'Irāqī, *al-Taḥqīd wa al-Idāh lima Uḥliqa wa Ughliqa min Muqaddimah Ibn Salāh* (T.tp.: T.pn., 1350 H/1951 M), h. 51.

<sup>8</sup>Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhawī, *Fath al-Mughḥits bi Syarh Alfīyah al-Hadith*, vol. 1 (Riyād: Dār al-Minhāj, 1436 ), h. 187.

<sup>9</sup>Abd al-Qādir al-Ghunaimī, *Bayān mā li al-Hadith min Mustalah bi Syarh Manzūmah Ibn Farah fi Mustalah al-Hadith al-Nabawī al-Syarīf*(Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1427 H/2006 M),h. 43.

<sup>10</sup>Ali Ibn Sulṭān al-Qārī, *Syarh Nukhbat al-Fikr fi Mustalahāt Abl al-Atsar*(Bairūt: Dār al-Qalām, t.t), h. 574.

<sup>11</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī fi Syarh Taqrib al-Nawawī*(Bairūt: Maktabah al-Kautsar, 1415 ), h. 202.

<sup>12</sup>Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *TaisirMustalah al-Hadith*, h. 98.

<sup>13</sup>Mustafā Sa'id al-Khān dan Badī Sayyid al-Laḥām, *al-Idāh fi 'Ulūm al-Hadith wa al-Istīlāh*(Bairūt: Dār al-Kalim al-Tayyib, 1425 H/2004 M),h. 120.

<sup>14</sup>Alī Ibn Abī Muḥammad al-Ardabīlī, *al-Kāfi fi 'Ulūm al-Hadith* (Yordan: Dār al-Atsariyyah, 1429 H/2008 M),h. 226.

<sup>15</sup>Muḥammad Ibn Aḥmad al-Dzahabī, *al-Mauqizah fi 'Im Mustalah al-Hadith* (T.tp.: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1412 H), h. 41.

<sup>16</sup>Hammād Ibn Ibrāhīm al-'Uthmān, *al-Muḥarrar fi Mustalah al-Hadith*(Yordan: al-Dār al-Atsariyyah, 1429 H/2008 M),h. 19.

<sup>17</sup>Muḥammad Ibn 'Alwī al-Mālikī, *al-Manhal al-Laṭif fi Uṣūl al-Hadith al-Syarīf* (Madīnah: Maktabat al-Mālik Fahd, 1421 H/2000 M), h. 75.

<sup>18</sup>Muḥammad Ibn Muḥammad Abū Syuhbah, *al-Wasīṭ fi 'Ulūm waMustalah al-Hadith* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), h. 204.

<sup>19</sup>Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdadī, *al-Kifāyah fi 'ilm al-Riwāyah* (Madīnah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t), h. 21.

<sup>20</sup>Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadith*(Bairūt: Dār al-Fikr, 1399H/1979 M), h. 23 dan 326.

<sup>21</sup>Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*,Penerjemah: Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), h. 194.

<sup>22</sup>Sulaimān Ibn Ahmad al-Tabrānī, *al-Muḥjam al-Kabīr*, vol. 1 (al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taimiyyah, t.t), h. 93.

<sup>23</sup>Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisir Mustalah al-Hadith*, h. 163.

<sup>24</sup>Utsmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Salāḥ, *Ma’rifat Anwā’ Ulūm al-Hadith*, h. 120. Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Kannānī, *Manhal al-Rāwī fī Mukhtasar ‘Ulūm al-Hadith al-Nabawī* (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1406 ),h. 40.

<sup>25</sup>Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 7 (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1403 H), h. 33. Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīḥ Muslim*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 H/1991 M), h. 1065. Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1 (Bairūt: Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t), h. 620.

<sup>26</sup>Seperti yang terjadi pada seorang sahabat dari kalangan Ansār yang bernama Kultsūm Ibn Hidm ketika ia menjadi imam shalat di masjid Qubā’. Para sahabat merasa aneh dengan apa yang ia lakukan karena ia selalu membaca surah *al-Ikhlās* dalam setiap raka’at baru kemudian dilanjutkannya dengan surah lain ketika ia selesai membaca *al-Ikhlās*. Para sahabat lantas menegurnya dan menyarakannya untuk membaca surah *al-Ikhlās* saja tanpa membaca surah lain atau membaca surah lain saja tanpa perlu membaca *al-Ikhlās*. Namun ia tetap bersikukuh dengan apa yang ia lakukan sampai para sahabat melaporkannya pada Nabi saw dan pada akhirnya keluarlah ketetapan (*taqrīr*) Nabi saw dengan merestui apa yang dilakukan oleh sahabat tersebut. Lihat Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 1, h. 155. Lihat juga Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn bn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Ma’rifah, 1379 H), h. 258.

<sup>27</sup>Utsmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Salāḥ, *Ma’rifat Anwā’ Ulūm al-Hadith*, h. 120. Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Kannānī, *Manhal al-Rāwī fī Mukhtasar ‘Ulūm al-Hadith al-Nabawī*, h. 40.

<sup>28</sup>Sedangkan mayoritas *Uṣūlī* memasukannya ke dalam kategori *sunnah qauliyyah* dan *fi’liyyah*. Lihat Abdullāh Ibn Yūsuf Ibn ‘Īsā, *Taisir ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Bairūt: Muassasat al-Rayyān, 1418 H/1987 M), h. 126.

<sup>29</sup>Maḥmūd Ibn Aḥmad al-‘Ainī, *Umdat al-Qārī Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī*, vol. 9, h. 304.

<sup>30</sup>Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 2, h. 162.

<sup>31</sup>Utsmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Salāḥ, *Ma’rifat Anwā’ Ulūm al-Hadith*, h. 123.

<sup>32</sup>Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhawī, *Fath al-Mughīts bi Syarḥ Alfīyah al-Hadith*, vol. 1, h. 142.

<sup>33</sup>Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad Ibn Hanbal*, vol. 1 (Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1421 H/2001), h. 525 dan vol. 9, h. 510-511

<sup>34</sup>Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Ja’barī, *Rusūm al-Taḥdīth fī ‘Ulūm al-Hadith* (Bairūt: Dār Ibn Hazm, 1421 H/2000 M),h. 65. Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Kannānī, *Manhal al-Rāwī fī Mukhtasar ‘Ulūm al-Hadith al-Nabawī*, h. 40.

<sup>35</sup>Utsmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Ma’rifat Anwā’ ‘Ilm al-Hadith li Ibn Salāḥ*, h. 120. Lihat juga Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawāid al-Taḥdīs min Funūn Mustalah al-Hadith* (T.tp.: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1380 H/1961 M), h. 144. ‘Abd al-Mālik al-Juwaynī, *al-Talkhīs fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, t.t), h. 412-413.

<sup>36</sup>Aḥmad Ibn Husain al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, vol. 5 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003), h. 346.

<sup>37</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Nuzhat al-Nazar fī Tauḍīḥ Nukhbat al-Fikr* (Riyād: Maṭba‘ah Safir, 1422 H), h. 235.

<sup>38</sup>Abd al-Wahhāb al-Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 95.

<sup>39</sup>Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1, h. 514.

<sup>40</sup>Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taisir Mustalah al-Ḥadīth*, h. 101. Muḥammad Abū Syahbah, *al-Wasīṭ fī ‘Ulūm waMustalah al-Ḥadīth*, h. 206.

<sup>41</sup>Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Risālah fī Uṣūl al-Ḥadīth*, h. 86.

<sup>42</sup>Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī, *Qawāid al-Taḥdīts min Funūn Mustalah al-Ḥadīth*, h. 130.

<sup>43</sup>Muḥammad Abū Syahbah, *al-Wasīṭ fī ‘Ulūm waMustalah al-Ḥadīth*, h. 229. Lihat juga Mu‘taz al-Khatīb, *Radd al-Ḥadīth min Jihat al-Matn: Dirāsah fī Manāḥij al-Muḥaddītsīn wa al-Uṣūliyyīn* (Bairūt: al-Syabkah al-‘Arabiyyah li al-Abḥāts wa al-Nasyr, 2011 M), h. 30. ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad Fāriḥ, *‘Ināyat al-‘Ulamā bi al-Isnād wa al-‘Ilm al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* (Madīnah: Majma‘ al-Mulk Fahd li Tibā‘ah al-Mushaf al-Syarīf, t.t), h. 5.

<sup>44</sup>Subḥi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, h. 194. Lihat juga Muḥammad Abū Syahbah, *al-Wasīṭ fī ‘Ulūm waMustalah al-Ḥadīth*, h. 225.

<sup>45</sup>Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h. 319.

<sup>46</sup>Abd al-Muhsin Ibn Hamd al-Badr, *al-Imām al-Bukhārī wa Kitābuhu al-Jāmi’ al-Sahīḥ* (Madīnah: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah, 1390 H/1970 M), h. 44. Lihat juga ‘Abd al-Muhsin Ibn Hamd al-Badr, *al-Imām Muslim wa Sahībuhu* (Madīnah: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah, 1390 H/1970 M), h. 43.

<sup>47</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *al-Wuqūf ‘alā al-Mawqūfālā Sahīḥ Muslim* (Bairūt: Muassasat al-Kutub al-Tsaqafiyyah, 1406 H).

<sup>48</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Hady al-Sārī Muqaddimat Fath al-Bārī* (al-Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turāts, 1407 H/1986 M), h. 19.

<sup>49</sup>Zakariyā ibn Ghulām al-Bākistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh ‘alā Manhaj Abl al-Ḥadīth*, (T.tp.: Dār al-Kharāz, 1423 H/2002 M), h. 89.

<sup>50</sup>Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 5, h. 2.

<sup>51</sup>Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīḥ Muslim*, vol. 4, h. 1962-1963.

<sup>52</sup>Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 3 (Bairūt: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t.t), h. 214.

<sup>53</sup>Muḥammad Ibn ‘Isā al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, vol. 4, (T.tp.: Maktabat Mustafā al-Halbī, 1395 H/1975 M), h.100.

<sup>54</sup>Karena besarnya keutamaan bertemu dengan Nabi saw, bahkan hingga dikatakan bahwa melihat Nabi saw secara langsung dalam kondisi beriman walaupun hanya sekali saja lebih utama daripada amaliyah ibadah apapun. Lihat Yahyā Ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Sahīḥ Muslim Ibn Hajjāj*, vol. 3, h. 138.

<sup>55</sup>Abū al-Hasan Ibn Battāl, *Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī li Ibn Battāl*, vol. 10 (Riyād: Maktabat al-Rusydy, 1423 H/2003 M), h. 155.

<sup>56</sup>Ijtihād yang dilakukan oleh ‘Umar dalam hal ini karena mempertimbangkan kondisi kelaparan yang menimpa budak-budak milik Hatib sampai mereka nekat mencuri sekedar untuk menghilangkan rasa lapar mereka, maka ia pun mengganti hukum potong tangan dengan hutang yang diberikan kepada Hatib selaku tuan dari budak-budak tersebut. Mālik Ibn Anas, *al-Muwatta*, vol. 4 (al-Imarāt: Muassasah Zayd Ibn Sultān, 1425 H/2004 M), h. 1083. Lihat juga Sulaymān Ibn Khalaf al-Bājī, *al-Muntaqā Syarh al-Muwatta*, vol. 6 (Mesir: Matba’ah al-Sa’adah, 1332 H), h. 64. Lihat juga Ruwai’ī Ibn Rājih al-Ruhailī, *Fiqh ‘Umar Ibn al-Khattāb fī al-Hudūd wa Mulābisātuhā Muwāzīnan bi Fiqh Asybur al-Mujtahidīn* (Riyād: T.pn., 1394 H/1974 M), h. 166.

<sup>57</sup>Dalam sebuah riwayat yang dimuat oleh al-Bukhārī (w. 256 H) terdapat penjelasan bahwa alasan dari penambahan bilangan cambuk yang dilakukan oleh ‘Umar Ibn al-Khattāb adalah karena kurangnya efek jera bagi peminum *khamr* pada masa ‘Umar ketika mereka hanya dihukum dengan 40 kali cambukan saja. Sehingga ia akhirnya berinisiatif untuk menambah hukuman tersebut menjadi 80 kali cambukan agar para peminum *khamr* tersebut jera dan tidak mengulangi perbuatannya lagi. Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīhal-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 8, h. 158.

<sup>58</sup>Menurut sebagian ulama Zāhirī, *ijtihād* ‘Umar dalam persoalan talak tiga dalam satu majlis, yaitu ia tetapkan jatuhnya talak tiga padahal sebelumnya perbuatan tersebut hanya menjadi talak satu saja dikarenakan situasi pada zamannya yang telah jauh berbeda jika di bandingkan dengan masa-masa sebelumnya di mana orang-orang pada saat itu cenderung meremehkan persoalan talak sehingga dengan mudah mengucapkannya. Oleh karena sifatnya yang kondisional tersebut, maka sebagian ulama Zāhirī, Ishāq, Ṭāwus, Ikrimah hingga Ibn ‘Abbās sendiri bahwa talak tiga dalam satu majlis jatuh satu sebagaimana terjadi pada masa Nabi saw. Lihat Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, vol. 2, h. 1099. *Al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, vol. 1 (Kuwait: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 1427 H), h. 211.

<sup>59</sup>Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Sahīhal-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhu ‘alaih wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*, vol. 2, h. 8. Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 1, h. 285. Muḥammad Ibn ‘isā al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, vol. 2, h. 392.

<sup>60</sup>Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, vol. 2, h. 592.

<sup>61</sup>Aḥmad Ibn Syu’ayb al-Nasā’ī, *al-Mujtabā min al-Sunan*, vol. 3, h. 188.

<sup>62</sup>Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 1, h. 17.

<sup>63</sup>Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, vol. 3, h. 1331.

<sup>64</sup>Muslim Ibn Hajjāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, vol. 4, h. 1961.

<sup>65</sup>Zakariyā ibn Ghulām al-Bākistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh ‘alā Manhaj Abl al-Ḥadīth*, h. 90.

<sup>66</sup>Yahyā Ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim Ibn Hajjāj*, vol. 16, h. 83. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Dībāj ‘alā Sahīh Muslim Ibn Hajjāj*, vol. 5 (Riyād: Dār Ibn ‘Affān, 1416 H/1996 M), h. 479.

<sup>67</sup>Yahyā Ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim Ibn Hajjāj*, vol. 16, h. 83.

<sup>68</sup>Muḥammad Ibn ‘isā al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, vol. 5, h. 50.

<sup>69</sup>Muḥammad ‘Abd al-Rahmān al-Mubārakfūrī, *Tuhfah al-Ahwadzī bi Syarh Jāmi’ al-Tirmidzī*, vol. 7, h. 39.

<sup>70</sup>Adapun kaidah yang dimaksud adalah:

الإجتهد لا ينقض بالإجتهد

Artinya: “Sebuah Ijtihād tidak batal karena adanya ijtihād lain.”

Lihat ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazāir fi al-Furū’* (T.tp: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t), h. 71. Lihat juga Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: al-Ma’arif, 1986 M), h. 522.

<sup>71</sup>*Hadīth* dengan redaksi serupa diriwayatkan juga oleh Ibn Battah dari Ibn ‘Abbās. Lihat ‘Abd al-Humaid Ibn Humaid, *al-Muntakhab min Musnad ‘Abd Ibn Humaid* (al-Qāhirah: Maktabat al-Sunnah, 1408 H/1988 M), h. 250. Ibn Battah al-‘Akbarī, *al-Ibānah al-Kubrā li Ibn Battah*, vol. 2, h. 563.

<sup>72</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *al-Matālib al-‘Āliyah bi Zawāid al-Masānid al-Tsamāniyyah*, vol. 17, h. 65.

<sup>73</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Taqrib al-Tahdzīb* (Suriah: Dār al-Rusyd, 1406 H/1986 M), h. 179.

<sup>74</sup>Sejatinya ungkapan *munkar al-Ḥadīth* menurut mayoritas ulama menempati urutan kelima yang mana tidak termasuk kategori terlalu lemah sehingga perawi yang di-*jarh* dengan ungkapan yang demikian, *Ḥadīth*-nya masih berpeluang naik pada derajat *hasan li ghairihi* jika terdapat jalur lain yang menguatkannya. Namun khusus untuk al-Bukhārī (w. 256 H), ketika ia men-*jarh* seorang perawi dengan ungkapan *munkar al-Ḥadīth* maka yang ia maksud adalah bahwa perawi tersebut tidak dapat dijadikan hujjah atau setara dengan ungkapan *lā yuhtajju bih* dan *lā tabillu al-riwāyah ‘anbuyang* berada pada posisi keempat. Hal tersebut berdasarkan ungkapan dari al-Bukhārī sendiri: “setiap orang yang aku katakana sebagai *munkar al-Ḥadīth* maka ia tidak dapat dijadikan hujjah dan tidak boleh meriwayatkan darinya” sehingga pada kasus Hamzah Ibn Abī Hamzah di sini, ungkapan dari al-Bukhārī sama sekali tidak menolongnya. Lihat ‘Abd al-Mahdī Ibn ‘Abd al-Qādir, *Ilm al-Jarhwa Ta’dil: Qawāiduhu wa Aimmatuhu*, h. 86. Lihat juga Fārūq Hamādah, *al-Manhaj al-Islāmī fi al-Jarhwa Ta’dil: Dirāsah Manhajīyyah fi ‘Ulūm al-Ḥadīth* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1429 H/2008 M), h. 301.

<sup>75</sup>Muḥammad Ibn Ahmad al-Dzahabī, *Mizān al-‘Iṭidāl fi Naqd al-Rijāl*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Ma’rifah, 1382 H/1963 M), h. 606. Lihat juga Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdzīb al-Tahdzīb*, vol. 3 (al-Hindī: Matba’ah Dāirat al-Ma’arif al-Nizāmiyyah, 1326 H), h. 28.

<sup>76</sup>Apabila tidak mencapai kondisi yang sangat lemah, suatu *Ḥadīth da’if* dapat terangkat derajatnya menjadi *hasan li ghairihi* ketika terdapat jalur lemah lain yang menguatkannya dan menurut mayoritas ulama, *Ḥadīth hasan li ghairihi* dapat dijadikan *hujjah*. Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h. 271.

<sup>77</sup>Muḥammad Ibn ‘Alwī al-Mālikī, *al-Manhal al-Latīf fi Uṣūl al-Ḥadīth al-Syarīf*, h. 146.

<sup>78</sup>Muḥammad Ibn Salāmah al-Qadā’ī, *Musnad al-Syihāb*, vol. 2 (Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1407H/1986 M), h. 275.

<sup>79</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, vol. 2 (Bairūt: Mu’assasat al-‘Alamī, 1390 H/1971 M), h. 117

<sup>80</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, h. 105.

<sup>81</sup>Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Ja’barī, *Rusūm al-Tabdīts fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, (Bairūt: Dār Ibn Hazm, 1421 H/2000 M), h. 65.

<sup>82</sup>Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Risālah fī Uṣūl al-Ḥadīth*, h. 86.

<sup>83</sup>Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawāid al-Tabdīts min Funūn Mustalah al-Ḥadīth*, h. 130.

<sup>84</sup>Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Kannānī, *al-Manhal al-Rāwī fī Mukhtasar ‘Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1406 H), h. 42.

<sup>85</sup>Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, h. 328.

<sup>86</sup>Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustafā min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), h. 170.

<sup>87</sup>Muḥammad Ibn ‘Umar al-Rāzī, *al-Mahsūl*, vol. 6 (Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1418 H/1997 M), h. 129.

<sup>88</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Syarh al-Kaukab al-Sāti’ Nazm Jam’I al-Jawāmi’*, vol. 2 (al-Qāhirah: Maktabat al-‘Imān, 1420 h/2000 M), h. 334-335.

<sup>89</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 105.

<sup>90</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 105.

<sup>91</sup>Muḥammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Ma’rifah, t.t), h. 107.

<sup>92</sup>Ibn Majah, vol. 1, h. 595. Al-Tabrānī, Mu’jam al-Kabīr, vol. 5, h. 208

<sup>93</sup>Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, vol. 1, h. 93.

<sup>94</sup>Abd al-‘Azīz Ibn Ahmad al-Hanafī, *Kasyf al-Asrār Syarh Uṣūl al-Bazdawī*, vol. 3 (T.tp.: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t), h. 226.

<sup>95</sup>Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Asfahānī, *Bayān al-Mukhtasar Syarh Mukhtasar Ibn Hājib*, vol. 1 (al-Su’udiyah: Dār al-Madanī, 1406 H/1986 M), h. 562.

<sup>96</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h.106. Lihat Muḥammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, vol. 2, h. 115. Mas’ūd Ibn ‘Amr al-Taftāzānī, *Syarh al-Taulīh ‘alā al-Taudīh*, vol. 2 (Mesir: Maktabah Subaih, t.t), h. 35.

<sup>97</sup>Abd al-‘Azīz Ibn Ahmad al-Hanafī, *Kasyf al-Asrār Syarh Uṣūl al-Bazdawī*, vol. 3, h. 226.

<sup>98</sup>Mas’ūd Ibn ‘Amr al-Taftāzānī, *Syarh al-Taulīh ‘alā al-Taudīh*, vol. 2, h. 35.

<sup>99</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h.106. Lihat Muḥammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, vol. 2, h. 115

<sup>100</sup>Muḥammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, vol. 2, h. 115. Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Asfahānī, *Bayān al-Mukhtasar Syarh Mukhtasar Ibn Hājib*, vol. 1, h. 562. Ismā’īl Ibn ‘Amr Ibn Kathīr, *Tuhfah al-Tālib bi Ma’rifat Ahādīth Mukhtasar Ibn al-Hājib* (Riyād: Dār Ibn Hazm, 1416 H/1996 M), h. 125.

<sup>101</sup>Ahmad Ibn ‘Alī al-Jassās, *al-FUṣūl fī al-Uṣūl*, vol. 3, h. 334. Muḥammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, vol. 2, h. 115. ‘Abd al-‘Azīz Ibn Ahmad al-Hanafī, *Kasyf al-Asrār Syarh Uṣūl al-Bazdawī*, vol. 3, h. 226.

<sup>102</sup>Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Asfahānī, *Bayān al-Mukhtasar Syarh Mukhtasar Ibn Hājib*, h. 562.

<sup>103</sup>Muḥammad Ibn Sa'd al-Hāsimī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 5 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), h. 107. Lihat juga Ibn ‘Abd al-Barr al-Namirī, *al-Ṭabḥid lima fī al-Muwattā min al-Ma’ānī wa al-Asānīd*, vol. 6, h. 303.

<sup>104</sup>Khalīl Ibn Kaikalādī, *Ijmāl al-Isābah fī Aqwāl al-Sahābah*, h. 66. Lihat juga Mahmūd Ibn Muḥammad al-Manyāwī, *al-Ṭabḥid Syarḥ Mukhtasar al-Uṣūl Min ‘Ilm al-Uṣūl* (al-Qāhirah: T.pn., 1432 H/2011 M), h. 84.

<sup>105</sup>Abd al-‘Azīz Ibn Ahmad al-Hanafī, *Kasyf al-Asrār Syarḥ Uṣūl al-Bazdawī*, vol. 3, h. 226.

## Daftar Pustaka

- Abū Syahbah, Muḥammad. *al-Wasīt fī ‘Ulūm wa Mustalaḥ al-Ḥadīth*. T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Ardabilī, ‘Alī Ibn Abī Muḥammad. *al-Kāfī fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Yordan: Dār al-Athariyyah, 1429 H/2008 M.
- al-Asfahānī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Bayān al-Mukhtasar Syarḥ Mukhtasar Ibn Ḥājib*. al-Su’udiyyah: Dār al-Madani, 1406 H/1986 M.
- al-‘Asqalānī, Ibn ḥajar. *al-Wuqūf ‘alā al-Mawqūf‘alā Sahīḥ Muslim*. Bairūt: Muassasat al-Kutub al-Tsaqafiyyah, 1406 H.
- Faḥ al-Bārī Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī*. Bairūt: Dār al-Ma’rifah, 1379 H.
- Nuzhat al-Nazar fī Tauḍīḥ Nukhbat al-Fikr*. Riyād: Maṭba’ah Safir, 1422 H.
- Hady al-Sārī Muqaddimat Faḥ al-Bārī*. al-Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turāts, 1407 H/1986 M.
- al-Matālib al-‘Āliyah bi Zawāid al-Masānīd al-Tsamāniyyah*. T.pn.:Dār al-‘Āsimah, t.t.
- Taqrīb al-Taḥdzīb*. Suriah: Dār al-Rusyd, 1406 H/1986 M.
- Taḥdzīb al-Taḥdzīb*. al-Hindī: Maṭba’ah Dāirat al-Ma’ārif al-Nizāmiyyah, 1326 H.
- al-Badr, Abd al-Muḥsin Ibn Ḥamd. *al-Imām al-Bukhārī wa Kitābuhu al-Jāmi’ al-Sahīḥ*. Madīnah: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah, 1390 H/1970 M.
- al-Bājī, Sulaymān Ibn Khalaf. *al-Muntaqā Syarḥ al-Muwatta*. Kairo: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1332 H.
- al-Bākistānī, Zakariyyā Ghulām Qadīr. *Min Uṣūl al-Fiqḥ ‘alā Manhaj Ahl al-ḥadīth*. Jeddah: Dār al-Kharāz, 1423 H/2002 M.
- al-Bayhaqī, Ahmad Ibn ḥusain. *Sunan al-Kubrā*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003.

- al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'il. *al-Jāmi' al-Sahīḥ al-Musnad min Ḥadīth Rasūlillāh Sallāhū 'alayh wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyāmihī*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1403 H.
- al-Dzahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *al-Mauqizah fī 'Ilm Mustalah al-Ḥadīth*. T:tp: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1412 H.
- , *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 1382 H/1963 M.
- Fāriḥ, 'Abd al-'Azīz Muḥammad. *Ināyat al-'Ulamā bi al-Isnād wa al-'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Madīnah: Majma' al-Mulk Fahd li Tibā'ah al-Muḥaf al-Syarīf, t.t.
- al-Ghazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M.
- al-Ghunaimī, 'Abd al-Qādir. *Bayān mā li al-Ḥadīth min Mustalah bi Syarḥ Manzūmah Ibn Farah fī Mustalah al-Ḥadīth al-Nabawī al-Syarīf*. Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1427 H/2006 M.
- Ḥamādah, Fārūq. *al-Manhaj al-Islāmī fī al-Jarḥ wa Ta'dīl: Dirāsah Manhajīyyah fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. al-Qāhirah: Dār al-Salām, 1429 H/2008 M.
- al-Ḥanafī, 'Abd al-'Azīz Ibn Aḥmad. *Kasyf al-Asrār Syarḥ Uṣūl al-Bazdawī*. T.tp.: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.
- al-Hāsyimī, Muḥammad Ibn Sa'd. *al-Tabaqāt al-Kubrā*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn 'Abd al-Qadīr, 'Abd al-Mahdī. *'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl: Qawā'iduh wa Aimmatuh*. T:tp: T:pn, 1419 H/1998 M.
- Ibn 'Abd al-Raḥmān, Utsmān. *Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-ḥadīth li Ibn Salāḥ*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H/2002 M.
- Ibn Anas, Mālik. *al-Muwattā*. Abū Zabī: Muassasat Zaid Ibn Sulṭān Āli Nahyān li al-A'māl al-Khairiyyah wa al-Insāniyyah, 1425 H/2004 M.
- Ibn Battāl, Abū al-Ḥasan. *Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī li Ibn Battāl*. Riyād: Maktabat al-Rusyd, 1423 H/2003 M.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad Ibn ḥanbal*. Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1421 H/2001.
- Ibn Ḥumaid, 'Abd al-Ḥumaid. *al-Muntakhab min Musnad 'Abd Ibn Ḥumaid*. al-Qāhirah: Maktabah al-Sunnah, 1408 H/1988 M.
- Ibn 'Īsā, Abdullāh Ibn Yūsuf. *Taisīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Bairūt: Muassasat al-Rayyān, 1418 H/1987 M.

- Ibn Jamā'ah, Muḥammad Ibn Ibrāhīm. *Manḥal al-Rāwī fī Mukhtasar 'Ulūm al-Ḥadīth al-Nabawī*. Bairūt: Dāral-Fikr, t.t.
- Ibn Katsīr, Ismā'il Ibn 'Amr. *Tuḥfah al-Tālib bi Ma'rifat Aḥādīts Mukhtasar Ibn al-Ḥājib*. Riyād: Dār Ibn ḥazm, 1416 H/1996 M.
- Ibn Khuzaimah, Muḥammad Ibn Ishāq. *Saḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Bairūt: al-Maktab al-Islāmī, t.t.
- Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd *Sunan Ibn Mājah*. Bairūt: Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t.
- Ibn Zakariyyā, Aḥmad Ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.
- al-'Īd, Ibn Daqīq. *Syarḥ Arba'īn ḥadīthan al-Nawawīyah*. Makkah: al-Maktabah al-Faysaliyyah, t.t.
- al-'Irāqī, 'Abd al-Raḥmān. *al-Taḥyīd wa al-Īdāh lima Uṭliqa wa Ughliqa min Muqaddimah Ibn Salāḥ*. T:tp: T:pn, 1350 H/1951 M.
- 'Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1399H/1979 M.
- al-Ja'barī, Ibrāhīm Ibn 'Umar. *Rusūm al-Taḥdīts fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Bairūt: Dār Ibn ḥazm, 1421 H/2000 M.
- al-Jassās, Aḥmad Ibn 'Alī. *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Kuwait: Wizārat al-Auqāf al-Kuwaitiyyah, 1414 H/1994 M.
- Jawaz, Yazid Bin Abdul Qadir. *Syarḥ Aqidah Ahlus sunnah wal Jama'ah*. Bogor: Pustaka Imam Asy Syafi'i, 2006 M.
- al-Jauharī, Ismā'il Ibn Ḥammād. *al-Siḥāḥ Tāj al-Lughah wa al-Siḥāḥ al-'Arabīyyah*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 1430 H/2009 M.
- al-Jurjānī, 'Alī Ibn Muḥammad. *Risālah fī Uṣūl al-ḥadīth*. Riyād: Maktabat al-Rusyd, 1407 H.
- al-Juwainī, 'Abd al-Mālik. *al-Talkhīs fī Uṣūl al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, t.t.
- al-Kannānī, Muḥammad Ibn Ibrāhīm. *al-Manḥal al-Rawī fī Mukhtasar 'Ulūm al-ḥadīth*. Dimasyq: Dār al-Fikr, 1406 H.
- al-Khallāf, 'Abd al-Waḥhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. al-Qāhirah: Maktabah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, t.t.
- al-Khān, Mustafā Sa'īd dan Badī Sayyid al-Laḥām, *al-Īdāḥ fī 'Ulūm al-ḥadīth wa al-Istilāḥ*. Bairūt: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1425 H/2004 M.

- al-Khatīb, Mu'taz. *Radd al-ḥadīth min Jihat al-Matn: Dirāsah fī Manāhij al-Muḥadditsīn wa al-Uṣūliyyīn*. Bairūt: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abḥāts wa al-Nasyr, 2011 M.
- al-Mālikī, Muḥammad Ibn 'Alwī. *al-Manḥal al-Laṭīf fī Uṣūl al-ḥadīth al-Syarīf*. Madīnah: Maktabat al-Mālik Fahd, 1421 H/2000 M.
- al-Manyāwī, Muḥammad. *al-Tamḥīd Syarḥ Mukhtasar al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*. al-Qāhirah: T.pn. 1432 H/2011 M.
- al-Mubārakfūrī, 'Abdurrahmān. *Tuḥfah al-Aḥwadzī Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzī*. Jordan: Bait al-Afkār al-Dauliyah, t.t.
- al-Nawawī, Yahyā Ibn Syaraf. *Saḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*. al-Qāhirah: Muḥammad 'Abd al-Latīf, 1347 H/1929 M.
- *Irṣyād al-Tullāb al-Ḥaqāiq ilā Ma'rifah Sunan Khayr al-Khalāiq*. Dimasq: Dār al-Yamāmah, 1430 H/2009 M.
- al-Naisābūrī, al-Ḥākim. *Ma'rifah 'Ulūm al-ḥadīth wa Kammiyyah Ajnāsīhi*. Riyād: Maktabat al-Ma'ārif, 1431 H/2010 M.
- al-Qadā'ī, Muḥammad Ibn Salāmah. *Musnad al-Syihāb*. Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1407H/1986 M.
- al-Qārī, 'Alī. *Syarḥ Nukhbat al-Fikr fī Mustalahāt Ajl al-Atsar*. Bairūt: Dār al-Qalām, t.t.
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Qawāid al-Taḥdīts min Funūn Mustalah al-Ḥadīth*. T.tp.: Dār Iḥyā al-Kutub al-Arabiyyah, 1380 H/1961 M.
- al-Qusyayrī, Muslim Ibn Ḥajjāj. *Saḥīḥ Muslim*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412 H/1991 M.
- al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar. *al-Maḥsūl*. Bairūt: Muassasat al-Risālah, 1418 H/1997 M.
- al-Ruḥailī, Ruwāi'ī Ibn Rājīḥ. *Fiqh 'Umar Ibn al-Khattāb fī al-Ḥudūd wa Mulābisātuhā Muwāzinan bi Fiqh Asybur al-Mujtahidīn*. Riyād: T.pn., 1394 H/1974 M.
- al-Sakhawī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Rahmān. *Fath al-Mughīts bi Syarḥ Alfīyah al-ḥadīth*. Riyād: Dār al-Minhāj, 1436 H.
- al-Sarkhasī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Uṣūl al-Sarkhasī*. Bairūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- As-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, Penerjemah: Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- al-Sijistānī, Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*. Bairūt: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.t.

- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Bairūt: Maktabah al-Kautsar, 1415 H.
- . *al-Dībāj ‘alā Saḥīḥ Muslim Ibn ḥajjāj*. Riyāḍ: Dār Ibn ‘Affān, 1416 H/1996 M.
- . *Syarḥ al-Kaukab al-Sāti’ Nazm Jam’ al-Jawāmi’*. al-Qāhirah: Maktabat al-Īmān, 1420 h/2000 M.
- al-Syawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. T:tp: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1419 H/1999.
- al-Ṭabrānī, Sulaimān Ibn Aḥmad. *al-Mu’jam al-Kabīr*. al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taimiyyah, t.t.
- al-Taftāzānī, Mas’ūd Ibn ‘Amr. *Syarḥ al-Taulīḥ ‘alā al-Taudīḥ*. Mesir: Maktabah Subaiḥ, t.t.
- al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taysīr Mustalah al-ḥadīth*. al-Iskandariyah: Markaz al-Sadr li al-Dirāsah, t.t
- al-Tirmidzī, Muḥammad Ibn ‘isā. *Sunan al-Tirmidzī*. T.tp.: Maktabah Mustafā al-ḥalbī, 1395 H/1975 M.
- al-‘Uṣmān, ḥammād Ibn Ibrāhīm. *al-Muḥarrar fī Mustalah al-ḥadīth*. Yordan: al-Dār al-Atsariyyah, 1429 H/2008
- al-Zuhāilī, Muḥammad. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Madkhal, Masādir, al-ḥukm al-Syar’i*. Dimasyq: Dār al-Khair, 1427 H/2006 M.
- Al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Wizārat al-Auqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 1427 H.