

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial

Vol. 19, No. 2, Juli-Desember 2017

Asmawati & Shofian Ahmad

Impact of Islamic Microfinance on Improving the Income and Poverty Reduction on Microenterprises in Province Aceh : Case Study in Baitul Qiradh

Baharuddin Bin Sayin & Muhammad Hamizan Bin Ab Hamid

Waqf Higher Education: Implementation Model In University College Bestari (UCB), Terengganu, Malaysia

Hasanuddin Yusuf Adan

Eksistensi Kota Madani dalam Perspektif Siyasa Syar'iyah (Kajian Eksplisit Kota Madani Banda Aceh)

Izzatur Rusuli, Zakiul Fuady, Zulfikar & Rahma Nurzianti

Peran Lembaga Kampong dalam Manajemen Konflik Keluarga di Kabupaten Aceh Tengah

Jabbar Sabil & Juliana

Ĥadīṣ Ahād Sebagai Sumber Hukum Islam
(Pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī, Pendekatan Epistemologi)

Muslim Zainuddin

Peran dan Fungsi Kelembagaan Mukim dalam Penyelesaian Perselisihan: Analisis Praktek Hukum Adat di Aceh

Ridwan Nurdin & Muslina

Konsep dan Teori Manajemen Aset dalam Islam

MEDIA SYARI'AH

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam Pranata Sosial

Vol. 19, No. 2, 2017

EDITOR-IN-CHIEF

Ihdi Karim Makinara

EDITORS

Agustin Hanafi

Ali Abubakar

Analiansyah

Bismi Khalidin

Jamhir

Mijaz Iskandar

Mursyid

Mutiara Fahmi

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

A. Hamid Sarong (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Al Yasa' Abubakar (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Ridwan Nurdin (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

ASISSTEN TO THE EDITOR

Ainun Hayati

Musliadi

Syarbunis

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

M. Syuib

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Fakhrurrazi M. Yunus

COVER DESIGNER

Ikhlas Diko

MEDIA SYARI'AH, is a six-monthly journal published by the Faculty of Sharia and Law of the State Islamic University of Ar-Raniry Banda Aceh. The journal is published since February 1999 (ISSN: 1411-2353) and (ESSN:2579-5090) Number. 0005.25795090 / JI.3.1 / SK.ISSN / 2017.04. earned accreditation in 2003 (Accreditation No. 34 / Dikti / Kep / 2003). Media Syari'ah has been indexed Google Scholar and other indexation is processing some.

MEDIA SYARI'AH, envisioned as the Forum for Islamic Legal Studies and Social Institution, so that ideas, innovative research results, including the critical ideas, constructive and progressive about the development, pengembanan, and the Islamic law into local issues, national, regional and international levels can be broadcasted and published in this journal. This desire is marked by the publication of three languages, namely Indonesia, English, and Arabic to be thinkers, researchers, scholars and observers of Islamic law and social institutions of various countries can be publishing an article in Media Syari'ah

MEDIA SYARI'AH, editorial Board composed of national and international academia, part of which are academicians of the Faculty of Sharia and Law of the State Islamic University of Ar-Raniry Banda Aceh. This becomes a factor Media Syari'ah as prestigious journals in Indonesia in the study of Islamic law.

Recommendations from the editor to scope issues specific research will be given for each publishing Publishing in January and July.



Editor Office :

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial
Fakultas Syariah dan Hukum Islam UIN Ar-
Raniry Banda Aceh, Provinsi Aceh – Indonesia

Email: mediasyariah@ar-raniry.ac.id

ihtdimakinara@ar-raniry.ac.id

Webs: jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/medsyar

Telp.+62 (651)7557442,Fax. +62 (651) 7557442

HP : 0823 0400 8070

Table of Contents

Articles

- 195 *Asmawati & Shofian Ahmad*
Impact of Islamic Microfinance on Improving the Income and Poverty Reduction on Microenterprises in Province Aceh : Case Study in Baitul Qiradh
- 215 *Baharuddin Bin Sayin & Muhammad Hamizan Bin Ab Hamid*
Waqf Higher Education: Implementation Model In University College Bestari (UCB), Terengganu, Malaysia
- 235 *Hasanuddin Yusuf Adan*
Eksistensi Kota Madani dalam Perspektif Siyasa Syar'iyah (Kajian Eksplisit Kota Madani Banda Aceh)
- 261 *Izzatur Rusuli, Zakiul Fuady, Zulfikar & Rahma Nurzianti*
Peran Lembaga Kampong dalam Manajemen Konflik Keluarga di Kabupaten Aceh Tengah

- 289 *Jabbar Sabil & Juliana*
Ĥadīs Ahād Sebagai Sumber Hukum Islam
(Pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī,
Pendekatan Epistemologi)
- 319 *Muslim Zainuddin*
Peran dan Fungsi Kelembagaan Mukim dalam
Penyelesaian Perselisihan: Analisis Praktek Hukum
Adat di Aceh
- 357 *Ridwan Nurdin & Muslina*
Konsep dan Teori Manajemen Aset dalam Islam

Ĥadīs Aĥād Sebagai Sumber Hukum Islam (Pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al- Ghazālī, Pendekatan Epistemologi)

Jabbar Sabil
Juliana

Abstract: *Ĥadīs aĥād* is one of the sources of Islamic law. But in practice, the scholars set different conditions as seen in the thoughts of Imam al-Sarakhsī and Imam al-Ghazālī. Therefore, this study examines the nature of *ĥadīs aĥād* according to both Imams, and their views on the criteria for the use of *ĥadīs aĥād* as the source of Islamic law. This research is done by epistemology approach which is part of a study of philosophy science. The technique of completion of research data is done by library research with the method of data analysis, that is a research according to the contents of both Imam. The data analysis is done by the comparative descriptive method that is, to find the relation between thinking with the same thing with equation and difference which is related to *ĥadīs aĥād* as the source of Islamic law. So the author comes to the conclusion of both Imams mentioned that *ĥadīs aĥād* is obliged to be practiced but doesn't produce knowledge. The opposite side of their opinion is on the terms of practice. Imam al-Sarakhsī presupposes the *fakih* narrator, while Imam al-Ghazālī doesn't because according to him the condition of the transmigrants is not realistic and complicates the practice. The analysis of the metaphysical example of *ĥadīs aĥād fi'liyyah* about *ĥadīs* yellow in the morning prayers indicates that in the *ĥadīs* the metaphysical condition of the jurists doesn't increase the probability to certainty, and the absence of the *fakih*

narrator doesn't diminish its worth. Thus, the practice of *ḥadīṣ aḥād* is sufficient at the level of probability, so the thought of Imam al-Sarakhsī and Imam al-Ghazālī being complementary is not a contradiction.

Keywords: *Ḥadīṣ Aḥād*, The Source of Islamic Law.

Abstrak: *Ḥadīṣ aḥād* merupakan salah satu sumber hukum Islam. Namun dalam pengamalannya para ulama menetapkan syarat ketat yang berbeda-beda seperti terlihat dalam pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī. Oleh karena itu, penelitian ini mengkaji hakikat *ḥadīṣ aḥād* menurut kedua Imam, serta pandangan mereka tentang kriteria penggunaan *ḥadīṣ aḥād* sebagai sumber hukum Islam. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan epistemologi yang merupakan bagian dari kajian ilmu filsafat. Teknik pengumpulan data penelitian dilakukan dengan *library research* dengan metode *content analysis*, yaitu suatu penelitian yang bertujuan menganalisis isi atas pendapat kedua Imam. Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif komparatif yaitu, mencari hubungan antara pemikiran keduanya dengan membandingkan secara jelas sisi persamaan dan perbedaannya yang berkaitan dengan *ḥadīṣ aḥād* sebagai sumber hukum Islam. Perbandingan pendapat dilakukan dengan pendekatan sirkuler. Sehingga penulis sampai kepada kesimpulan bahwa kedua Imam sepakat *ḥadīṣ aḥād* wajib diamalkan tapi tidak menghasilkan ilmu. Sisi perbedaan pendapat mereka adalah pada syarat pengamalannya. Imam al-Sarakhsī mensyaratkan rawi fakih, sementara Imam al-Ghazālī tidak, karena menurutnya syarat rawi fakih tidak realistis dan mempersulit pengamalan. Adapun analisis terhadap contoh *ḥadīṣ aḥād fi 'liyyah* yang metafisis tentang sunah kunut pada salat subuh menunjukkan bahwa pada hadis yang metafisis syarat fakih tidak meningkatkan probabilitas menjadi kepastian, dan ketiadaan fakih pun tidak mengurangi kejuhannya. Dengan demikian, pengamalan *ḥadīṣ aḥād* cukup pada taraf probabilitas, sehingga pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī menjadi saling melengkapi bukan kontradiksi.

Keywords: *Ḥadīṣ aḥād*, Sumber hukum Islam.

A. Pendahuluan

Secara umum *ĥadīs aĥād* dipahami sebagai *khobar* yang jumlah perawinya tidak mencapai batas jumlah perawi hadis mutawatir, baik perawi itu satu, dua, tiga, empat, lima dan seterusnya di bawah jumlah mutawatir (Suparta,1993:107). Hal ini menunjukkan ada dua aspek yang disorot ulama, yaitu aspek ontologi dan epistemologi.

Secara ontologis, *ĥadīs aĥād* adalah perkataan yang mengandung informasi transenden, sehingga ia menghasilkan pengetahuan apriori.¹ Sementara secara epistemologis, sebagai pengetahuan yang disampaikan lewat periwayatan, ia tidak terjamin benar (al-Ghazālī t.t: 272). Dengan demikian, sebagai pengetahuan manusia, *ĥadīs aĥād* merupakan pengetahuan apriori di satu sisi, dan aposteriori di sisi lain. Dari itu ulama menyimpulkan bahwa *ĥadīs aĥād* tidak menghasilkan ilmu tapi, wajib diamalkan apabila ada dalil yang menunjukkan kesahihannya (‘Alī al-Razī al-Jaṣāṣ, 1994: 63).

Meskipun sepakat mengamalkan *ĥadīs aĥād*, namun Imam al-Sarakhsī dari kalangan Ḥanafiyah mensyaratkan agar rawinya fahih, sementara Imam al-Ghazālī dari kalangan Syāfi‘iyah tidak mensyaratkannya. Perbedaan ini masuk ke ranah filsafat khususnya epistemologi, sebagaimana terlihat dalam pemikiran kedua tokoh ini. Perbedaan ini menarik perhatian penulis untuk mengkaji pemikiran kedua tokoh yang hidup sezaman ini. Sebab kedua tokoh ini sepakat bahwa *ĥadīs aĥād* tidak menghasilkan ilmu, tapi mereka berbeda dalam menentukan syarat pengamalan *ĥadīs aĥād*.

Inti permasalahan dalam perbedaan ini bersifat epistemologis, yaitu apakah beramal dengan *ĥadīs aĥād* karena kebenaran dalam hadis, atau diamalkan karena ada pembenaran untuk mengamalkannya. Dalam hal ini Imam al-Sarakhsī mensyaratkan rawi yang fahih sebab terkait dengan batin teks atau

sīghat (al-Sarakhsî, t.t: 348). Sementara Imam al-Ghazālî tidak mensyaratkan rawi fakih, sebab menurutnya syarat tersebut tidak realistis (al-Ghazâlî, t.t: 302). Tampak syarat rawi fakih itu terikat dengan persoalan beramal dengan yakin.

Persoalan beramal *ḥadīṣ aḥād* apakah harus yakin atau tidak, penulis merujuk sebuah teori dalam epistemologi yang dikenal dengan istilah *naẓariyat al-ma'rifah*. Dijelaskan bahwa sebagian besar kehidupan manusia dihabiskan dalam tindakan, dan tindakan tidak mensyaratkan kepastian. Tindakan dapat dipuaskan dengan probabilitas (zan).² Proses pembuktian dalam ilmu tidaklah harus bersifat absolut, karena ilmu itu tidak bertujuan mencari kebenaran absolut, melainkan menemukan kebenaran yang bermanfaat bagi manusia dalam tahapan perkembangan kehidupan (Suriasumantri, 2003: 131). Adapun kajian perbandingan terhadap pemikiran kedua tokoh ini dilakukan dengan pendekatan sirkular, yaitu pendekatan yang memperhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus memperbaiki (Baidowi, dkk, 2003: 22).

B. Hakikat *Ḥadīṣ Aḥād* Sebagai Sumber Hukum Islam Menurut Imam al-Sarakhsî dan Imam al-Ghazālî

1. Ontologi *Ḥadīṣ Aḥād*

Secara bahasa, hadis adalah *al-jadīd* yang berarti sesuatu yang baru. Hadis juga istilah yang semakna dengan *al-khabar*, yang artinya berita (Suparta, 1993: 1). Sedang *al-aḥād* adalah jamak dari *aḥād*, menurut bahasa berarti *al-wāḥid* atau satu. Dengan demikian *khabar wāḥid* adalah suatu berita yang disampaikan oleh satu orang. Sedang menurut istilah ulama mendefinisikan *ḥadīṣ aḥād* sebagai hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat *mutawātir*, apakah perawinya itu satu ataupun lebih (al-Dîn al-Qâsimî, 1961:147).

Ulama Ĥanafiiyyah dan Syāfi‘iyyah sepakat bahwa *ĥadīṣ aĥād* adalah hadis Rasulullah saw. Definisi hadis menurut ulama usul fikih adalah setiap perkataan, perbuatan atau *taqrīr* (pengakuan) Rasulullah saw (Wahhab Khallaf, 2003: 39). Hadis berupa ucapan dan perbuatan Rasul dalam kapasitasnya sebagai utusan Allah yang bertujuan membentuk hukum syarak maka ia adalah undang-undang yang wajib dipedomani (Wahhab Khallaf, 2003: 53). Mereka berpendapat demikian karena memandang Rasul saw., sebagai *al-Syāri‘*, yaitu sebagai utusan Allah yang merumuskan hukum, serta yang menjelaskan kepada umat manusia tentang peraturan-peraturan dalam kehidupan. Beliau juga sumber kaidah-kaidah hukum yang dipedomani oleh para mujtahid dalam merumuskan hukum setelah beliau tiada (Yuslem, 2001: 42).

Kedua definisi di atas menunjukkan perbedaan lapangan masing-masing ilmu. Jika pengertian hadis menurut ulama usul fikih adalah segala perbuatan, perkataan, dan persetujuan Nabi saw. mengenai hukum syarak, maka berdasarkan pengertian tersebut jelas bahwa selain yang berhubungan dengan syariat Allah tidak menjadi objek kajian *uṣūliyyūn*. Dengan demikian, pengertian hadis menurut ahli usul lebih sempit dibandingkan dengan pengetahuan hadis dari ulama hadis (Suparta, 1993: 3-4). Karena menurut ulama hadis, hadis adalah segala sesuatu yang diwariskan dari Rasul saw., baik berupa perkataan, perbuatan, *taqrīr*, atau sifat, baik sifat fisik maupun moral, ataupun sirah baik sebelum menjadi nabi atau sesudahnya (‘Ajjaj al-Khatib, 1989: 19).

Tampak di sini ontologi *ĥadīṣ aĥād* menurut *uṣūliyyūn* bukan dilihat dari sisi empirik berupa *lafz*, tapi makna yang bersifat metaempirik, bahkan metafisik. Sama halnya dengan Alquran, hadis dalam aspek ontologis juga dapat didekati lewat pendekatan rasional, yaitu hadis yang berhubungan dengan kehidupan atau perbuatan di dunia nyata dan ada yang bersifat

informasi yang berhubungan dengan kehidupan gaib, seperti menyangkut surga dan neraka, 'arasy Tuhan, kehidupan alam kubur, serta dengan berbagai peristiwa yang dihadapi manusia di alam barzakh (Djuned, 2002: 19).

Ĥadīs aĥād secara ontologis dilihat sebagai *al-khabar*, yakni sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada seseorang (Hasbi Ash Shiddieqy, 1999: 1).. Dengan begitu, secara ontologis *al-khabar* merupakan perkataan (*lafẓ*). Sebagaimana pendapat Imam al-Ghazālī, *al-khabar* sebagai perkataan adalah termasuk *lafẓ* yang menduduki hirarki kedua setelah *maujūd fi al-azhān* (al-Ghazālī, 1961: 75). Oleh karena itu, *ĥadīs aĥād* merupakan perkataan atau kalam Nabi saw. Dasar dari perkataan Nabi adalah *kalām al-nafs* yang sifatnya metafisik. Ia merupakan *kalām al-nafs* yang berupa makna dan bentuk gambaran dari sesuatu yang terucap yang terdapat dalam diri dan benak Nabi, dengan begitu *al-khabar* tersebut adalah hadis itu sendiri (al-Ghazālī, 1961: 251). Kebenaran kalam Nabi saw. yang berupa teks hadis baik dalam bentuk kebenaran substantif yang tersurat maupun tersirat adalah bersumber dari Allah yang merupakan wahyu serta bukan hasil capaian akal Rasul saw., yang mana Rasul saw. berperan sebagai media dan terlibat dalam aspek teksasi substansi kebenaran hadis tersebut (Djuned, 2002: 18). Selain itu, membicarakan kalam Nabi, kadang kala yang ditunjukkan bukan hanya *kalām lafẓī* yang berupa kalimat yang diucapkan, melainkan *kalām nafsī* yang membahas dalam lingkup sifat Nabi yang *nafsiyyah*, sebagaimana digambarkan oleh Imam al-Zarqānī dalam kitabnya *Manāhil al-'Irfān* tentang kalam Allah. (Sabil, 2014: 16) Namun karena sifat *kalām nafsī* yang metafisik, maka ia berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Dari itu *uṣūliyyūn* membatasi maksud (*al-ma'na*) pada apa yang berupa *dilālah* dari lafal-lafal.

Selanjutnya, secara ontologis *lafẓ* bisa dilihat dari aspek informasi yang terkandung di dalamnya, dan dari aspek bahwa *lafẓ* tersebut menghasilkan ilmu pada manusia. Dari aspek informasi hadis, ada beberapa informasi yang terkandung, yaitu informasi metafisik, metaempirik, dan empirik. Sementara dari aspek menghasilkan ilmu pada manusia, terdapat dua macam pengetahuan, yaitu pengetahuan apriori dan aposteriori.

Imam al-Ghazālī telah menulis teori umum bahwa hadis bisa menghasilkan ilmu. Menurut Imam al-Ghazālī pengetahuan manusia tidak hanya diperoleh melalui indera atau dibatasi dengan pengetahuan empirik saja, melainkan juga bisa dihasilkan melalui pengetahuan yang metaempirik dan metafisik. Ini adalah bantahan Imam al-Ghazālī terhadap kelompok *Samuniyyah* kaum positivistik, yang berpendapat bahwa ilmu hanya bisa diperoleh melalui indera. Padahal pernyataan mereka itu sendiri itu bukan disimpulkan lewat indera tapi, kesimpulan yang dihasilkan secara metaempirik. Contohnya, kita mengetahui dan yakin adanya sebuah negeri bernama Bagdad walaupun kita belum pernah mendatanginya. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan tersebut bersifat apriori, artinya pengetahuan yang hadir dalam diri tanpa perlu diketahui lewat indera dan dirasuki keraguan. Maka dari itu, pengetahuan tidak bisa dibatasi pada yang empirik saja (al-Ghazālī, t.t: 251-252). Adapun pengetahuan yang aposteriori, maka ia pengetahuan yang sifatnya bisa dirasuki oleh keraguan, karena ia datang dari usaha dan pikiran manusia, maka manusia yang mengetahui secara aposteriori, terdapat keraguan dalam dirinya kemudian ia mencari tahu jawabannya hingga menemukan keyakinan (al-Ghazālī, t.t: 251-252).

Hadis sebagai disiplin ilmu dibedakan menjadi dua aspek. Pertama aspek narasi historis, yaitu pengkajian kerangka ontologisnya (objek telaahan) berhadapan dengan fakta-fakta sejarah sebagai objek kajian yang dapat dibedakan misalnya

dengan data-data kealaman atau metafisika. Sedang dalam dimensi epistemologinya, pengkajiannya berhadapan dengan persoalan bagaimana data historis ini dianalisis sehingga menghasilkan sebuah produk pengetahuan sejarah yang memiliki tingkat kebenaran yang dapat diterima secara ilmiah. Kedua aspek teks, berhubungan dengan aspek ini, setelah mendapat kualifikasi sahih masalah yang muncul adalah bagaimana cara dipahami teks tersebut. Terkait dengan analisis teks tersebut, pengkajiannya tidak hanya berhadapan dengan ungkapan-ungkapan yang dapat dicerna akal, tetapi juga dengan ungkapan yang bernuansa metafisis (Djuned, 2002: 14).

Di sisi lain pembicaraan mengenai validitas *ḥadīṣ aḥād* sebagai sumber ilmu sebenarnya berhubungan dengan ontologi dan epistemologi *ḥadīṣ aḥād* sendiri. Di mana keduanya dapat memberikan keyakinan kepada manusia bahwa mengamalkan *ḥadīṣ aḥād* tersebut benar-benar mencerminkan apa yang sesungguhnya Rasulullah saw. harapkan dari setiap perkataan dan perbuatannya. Permasalahannya adalah *ḥadīṣ aḥād* itu tidak menghasilkan ilmu yakin karena sifatnya *zan* (al-Ghazâlî, t.t: 272). *Zan* secara bahasa bermakna *syak* (keraguan). Menurut al-Āmidî, *zan* adalah kuatnya salah satu dari dua kemungkinan tanpa adanya kepastian. *Zan* bukan keyakinan yang dipersaksikan oleh mata, melainkan keyakinan yang diperoleh melalui perenungan. Sedangkan *yaqīn* secara bahasa adalah ilmu, hilangnya keraguan dan penetapan suatu perkara. Sedang secara istilah, *yaqīn* adalah keyakinan terhadap sesuatu disertai kepastian bahwa sesuatu itu tidak ada lagi keraguan padanya dan sesuai dengan fakta yang mana kepastiannya terhadap sesuatu itu tidak mungkin sirna (‘Id al-Hilalî, terj. Badru Salam dan Rony Mahmuddin 2007: 165-166)

Terlepas dari *ḥadīṣ aḥād* yang sifatnya *zan* atau tidak menghasilkan ilmu sama sekali, penting kiranya asumsi dasar terkait landasan metodologis analisis teks hadis (aspek

ontologis) sebagai upaya menemukan pesan moral dan pesan agama yang terkandung di dalamnya. Sejumlah asumsi yang dimaksud yaitu pertama; hadis sebagai teks agama, kedua; hadis secara kontekstualitasnya, ketiga; hadis dalam dimensi metafisika. Asumsi tersebut menjadi titik acuan suatu kajian teks hadis, karena sebagaimana telah dijelaskan bahwa teks hadis ada yang dapat didekati lewat pendekatan rasional dan ada yang tidak, karena itu berkaitan dengan persoalan metafisika.³ Hadis membahas berbagai hal, mulai dari pertanyaan metafisika, kosmologi, eskatologi, dan kehidupan spiritual. Serta segala hal yang berhubungan dengan hukum, sosial, ekonomi, dan politik. Oleh Karena itu, kitab-kitab hadis menjadi alat penafsir dan bagian yang komplementer terhadap Alquran (Daud Ali, 2005: 98).

2. KEHUJAHAN ĤADĪS AĥĀD

Muĥammad ibn al-Wazīr dalam kitabnya *al-Rawd' al-Bāsim fī al-Ĥabt 'an Sunnah Abī al-Qāsim* beliau menyifatkan ilmu hadis sebagai ilmu generasi pertama yang harus dijadikan rujukan setelah Alquran. Ia adalah asas dan pondasi semua ilmu Islam. Dalil Alquran yang menunjukkan hal tersebut adalah dalam surat al-Najm ayat 3-4: (ibn 'Id al-Hilālī, 2007: 3).

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).” (QS. al-Najm: 3-4).

Adapun hadis yang menunjukkan wajibnya mengambil *ĥadīs aĥād* sebagai sumber hukum adalah, sabda Rasul saw.: (Muĥammad ibn Ĥanbal, 1995: 477).

حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، وعبد الرزاق، أخبرنا إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: قال عبد الرزاق سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: نَصَّرَ اللهُ امرأسمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه فرب مبلغ أحفظ له من سامع. — رواه أحمد

“*Muhammad ibn Ja'far menceritakan kepada kami, Syu'bah dan 'Abd al-Razzāq menceritakan kepada kami, Isrā'īl mengabarkan kepada kami dari Samāk ibn Ḥarb, dari 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, dari ayahnya, dari Nabi saw., beliau bersabda dalam riwayat 'Abd al-Razzāq berbunyi, aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, Allah memberi nikmat kepada orang yang mendengar sebuah hadis dariku lalu mengingatnya hingga menyampaikannya. Betapa banyak orang yang disampaikan lebih kuat ingatannya terhadap hadis itu daripada orang yang mendengarnya.*” (Muhammad ibn Ḥanbal, 2008: 348). (HR. Imam Aḥmad)

Hadis-hadis yang ternisbah ke Nabi saw. menyita waktu 23 tahun, dan berlangsung di tempat yang berbeda-beda hingga pihak yang bertindak sebagai saksi primer sangat terbatas. Dengan demikian, tebaran hadis *mutawātir* sangat minim hingga tercipta citra zan pada kebanyakan hadis karena sifat *aḥād*-nya. Citra zan ini penting diamati agar tidak canggung mengamalkan *ḥadīṣ aḥād* (Wahid, 2013: 146).

Ḥadīṣ aḥād menurut kebanyakan ulama wajib diamalkan, meskipun hanya menghasilkan hal yang bersifat zan. Al-Rāzī mengklaim dalam kitabnya *al-Maḥṣūl* bahwa para sahabat telah bersepakat akan hal demikian itu. Adapun kelompok lain, termasuk Imam Aḥmad ibn Ḥanbāl, al-Ḥārīṣ ibn 'Asad al-Muḥāsibī, al-Ḥusīn 'Alī al-Karābisī, Abī Sulaimān, dan Mālik, bahwa *ḥadīṣ aḥād* itu bersifat pasti, sekaligus

menjadi sumber ilmu dan amal. Masing-masing kelompok tersebut mempunyai argumen-argumen yang dijelaskan dalam berbagai kitab *uṣūl* mereka yang memberi pengertian bahwa semua dari mereka bersepakat tentang kehujahan *ĥadīs aĥād* dan wajib beramal dengannya (al-Sibā‘I, 2003: 141-142). Dengan begitu, bertindak berlandaskan hadis perorangan itu bukanlah merupakan tindakan berdasarkan dalil dugaan, melainkan bersifat pasti yang memberi faedah keilmuan dan itulah ijmak (al-Sibā‘I, 2003: 144).

Ulama mulai dari kalangan sahabat, tabiin, hingga para ulama sesudah mereka, baik dari kalangan ahli hadis, ahli fikih, dan ahli usul, berpendapat bahwa *ĥadīs aĥād* yang sahih dapat dijadikan hujah yang wajib diamalkan. Dasar argumentasi kewajiban beramal dengan *ĥadīs aĥād* itu adalah atas dasar kewajiban syariat bukan kewajiban ‘*aqlī*. Selain itu ketaatan kepada Rasul saw. tidak hanya yang dikabarkan melalui *ĥadīs mutawātir* yang jumlahnya sedikit, melainkan juga dengan *ĥadīs aĥād*, karena banyak masalah yang tidak dijelaskan dalam Alquran.

3. Epistemologi *Ĥadīs Aĥād*

Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani, “*episteme*” dan “*logos*”. *Episteme* artinya pengetahuan, *logos* artinya teori. Secara sederhana epistemologi dapat diartikan sebagai teori pengetahuan (Mustansyir dan Munir, 2001, 16). Sedang secara terminologis epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang mempelajari dan membuat telaah kritis dalam menentukan kodrat dan skop pengetahuan, dan dasar-dasar teoritis pengetahuan, serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki (Hadi P, 2001: 5).

Secara umum, epistemologi diarahkan untuk mengungkapkan tiga persoalan, yaitu masalah hakikat pengetahuan, sumber dan metode memperoleh pengetahuan,

dan validitas pengetahuan. Mengikuti kerangka pengenalan yang dipaparkan oleh Anwar dalam *Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian*, pembahasan epistemologi *ḥadīṣ aḥād* ini berawal dari pengenalan terhadap hadis Nabi saw. yang meliputi, bagaimana cara untuk mengenali hadis, sumber apa yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan yang valid tentang hadis, dan sejauh mana tingkat kepastian dari hadis itu (Albani Nasution, 2013:194-195).

Jika keberadaan *ḥadīṣ aḥād* adalah sebagai hadis, maka salah satu persoalan epistemologi adalah apakah pengetahuan kita itu benar, atau bagaimana cara membedakan yang benar dari yang salah (Wahid, 2012: 24). Pertanyaan-pertanyaan demikian dapat terjawab bila hadis diamati dari berbagai sisi. Beragamnya sisi yang dapat disorot dari sebuah hadis menyulitkan usaha ulama dalam melakukan interpretasi. Ditambah lagi oleh sifat teks (*lafẓ*) yang terbuka bagi keragaman pemahaman (*iḥtimāl*), baik dari sifat teks itu sendiri atau karena keterbatasan diri pembaca (‘Āsyūr, t.th: 24).. Demikian pula halnya dari sudut pandang hadis sebagai perbuatan, bahkan menurut sebagian ulama, *iḥtimāl* pada perbuatan lebih besar dari pada *lafẓ*. Sebab dimungkinkan suatu perbuatan berlaku khusus bagi Rasulullah saw. saja, atau bisa juga berlaku umum untuk seluruh umat. Para ulama menyimpulkan, bahwa perbuatan Rasulullah saw. tidak bisa dipahami tanpa *qarīnah* (‘Abd al-Qādir, 1991 42). Oleh karena itu pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī‘ah* sangat penting. Menurut Ibn ‘Āsyūr, seorang pengkaji *maqāṣid al-syarī‘ah* harus mampu menempatkan perkataan dan perbuatan Rasul saw. sesuai kategorisasi menurut jenis-jenisnya (‘Āsyūr t.t :25).

4. Aksiologi Ḥadīṣ Aḥād

Aksiologi diartikan sebagai teori nilai yang berkaitan dengan kegunaan dari pengetahuan yang diperoleh

(Suriasumantri, 2003: 234). Umat Islam sepakat bahwa setiap ucapan, perbuatan, serta penetapan Rasulullah saw. yang mengarah pada hukum dan tuntunan yang disampaikan dengan sanad yang sah, baik yang mendatangkan kepastian maupun dugaan kuat atas kebenarannya, maka segala hal itu bisa dijadikan sebagai petunjuk bagi kebutuhan hukum umat Islam (Wahhab Khallaf, 2003: 40).

Realitasnya Sunah Nabi hanya sedikit yang berderajat *mutawātir*, selebihnya adalah *ĥadīs aĥād* yang diriwayatkan dengan sanad-sanad yang butuh penelitian mendalam (Aĥmad al-Adlabī, 2004: 1). Oleh sebab itu, secara tidak langsung umat dituntut untuk mengikuti *ĥadīs aĥād*. Adapun rumusan pentingnya Sunah menurut Imam al-Syāfi‘ī yaitu untuk mengkonfirmasi apa yang diwahyukan Allah dan untuk memberi kejelasan makna yang dikehendaki oleh Alquran serta menerangkan bentuk perintah yang diturunkan apakah bersifat umum atau khusus dan bagaimana cara melaksanakan rincian dari aturan-aturan Allah (Nuraini, 2006: 36).

Alquran dan Hadis berbicara pada ruang moralitas dan legislasi. Oleh sebab itu, hukum yang akurat dalam kehidupan adalah hukum yang tetap, kuat, kokoh, dan memberikan dampak positif terhadap perbaikan moral (Albani Nasution, 2013: 216-217). Pada umumnya ulama membagi *bayān* sunah pada empat macam, yaitu:⁴

1. *Bayān al-Taqrīr*, yaitu hadis berfungsi sebagai pengokoh isi kandungan Alquran.
2. *Bayān al-Tafsīr*, *bayān* ini berarti bahwa hadis berfungsi untuk menjelaskan ayat-ayat yang memerlukan perincian dan penjelasan lebih lanjut, seperti ayat-ayat yang bersifat *mujmal*, *muṭlaq*, dan *‘ām*.
3. *Bayān al-Tasyrī‘*, kata *al-tasyrī‘* bermakna pembuatan, atau menetapkan aturan. Maka yang dimaksud dengan *bayān al-*

tasyrī' ialah penjelasan hadis yang berupa mewujudkan, menetapkan suatu hukum yang tidak terdapat dalam Alquran.

4. *Bayān al-Naskh*, *bayān* ini menurut ulama mutakadim adalah adanya dalil syarak yang datangnya kemudian.

Keempat fungsi *bayān* ini dominan berlaku dalam kajian hukum, khususnya dalam konteks sumber hukum. Pada umumnya, kasus hukum yang dijelaskan bersifat *furū'iyah*, sebab pada hukum asal (*uṣūl*) ditetapkan dengan nas yang pasti (*qaṭ'ī*). Oleh karena itu, secara epistemologis kebenaran dalam konteks hukum *furū'iyah* cukup memadainya dengan probabilitas.

C. Penggunaan *Ĥadīṣ Ahād* Sebagai Sumber Hukum Islam Menurut Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī

1. *Ĥadīṣ Ahād* sebagai Sumber Hukum Islam menurut Imam al-Sarakhsī

Ulama Hanafī dalam menerima *ĥadīṣ ahād* sebagai hujah membagi perawi kepada dua kelompok, yaitu perawi yang *ma'rūf* (dikenal) dan perawi yang *majhūl* (tidak dikenal). Perawi yang *ma'rūf* ada dua segi, yaitu dari segi dikenal sebagai fakih dan memiliki kemampuan berijtihad, dan dari segi dikenal dengan *'adālah*-nya, baik dabit dan hafalannya tetapi kurang dalam bidang fikih.

Termasuk dalam kelompok pertama, seperti para *Khulafā al-Rāsyidīn*, Zayd ibn Ṣābit, Mu'āz ibn Jabal, Abī Mūsā al-Asy'arī, 'Āisyah dan selain mereka dari kalangan sahabat yang dikenal sebagai ahli fikih. *Khabar* mereka diterima sebagai hujah dan menjadi landasan dalam beramal. Bahkan apabila *khabar* tersebut berbeda dengan kias, maka ditinggalkan kias dan beramal berdasarkan *ĥadīṣ ahād* (al-Sarakhsī, t.t: 338-339). Adapun kelompok kedua *ma'rūf* dengan *'adālah*, dabit hafalannya, namun kurang fakih, seperti

Abī Hurayrah dan Anas ibn Mālik dan selain mereka yang terkenal bersama Rasulullah saw. dari kalangan sahabat dan mendengar dari beliau dalam waktu yang panjang, ketika bermukim dan safar (al-Sarakhsī, t.t: 339-340). Sedangkan perawi yang *majhūl* adalah *khobar* dari orang yang tidak dikenal, dan *khobar* ini tertolak hukumnya. Seperti perawi bernama Ĥammam dan Ĥumayd ibn ‘Abd al-Raĥmān al-Kuĥfi (Jumantoro, 2002: 170).

Adapun syarat-syarat perawi hadis menurut Imam al-Sarakhsī terdiri dari empat, yaitu berakal, dabit, adil, dan beragama Islam (al-Sarakhsī, tt: 345). Dalam hal persyaratan dabit pada diri seorang perawi sudah merupakan kesepakatan para ulama hadis. Tidak diragukan lagi bahwa kedabitan perawi merupakan syarat mutlak valid tidaknya suatu hadis. Sebab perawi yang banyak melakukan kesalahan, hadisnya harus ditinggalkan, meskipun ia berstatus adil. Demikian pula menurut *uṣūliyyūn* dengan catatan kesalahannya harus lebih banyak dibanding ketepatannya (Aĥmad al-Adlabī, 2004: 56- 57).

Dabitnya seorang perawi menjadi pertimbangan dalam menerima *ĥadīs aĥād*. Dalam *Uṣūlal-Sarakhsī* dijelaskan bahwa dabit merupakan memahami pembicaraan secara benar, kesempurnaan berita, dan yang mendengar berita memiliki pendengaran yang benar, kemudian memahami makna kandungannya dan menghafalnya. Dabit itu terbagi dua macam, yaitu dabit secara lahir dan secara batin. Adapun dabit lahir adalah mengerti akan makna kata yang didengar sesuai dengan arti bahasanya. Sedangkan dabit batin adalah memahami kandungan makna dari suatu kata secara batin atau dengan renungan hati sesuai dengan pemahaman ilmu agama. Maka dabit macam ini haruslah merupakan perawi yang fakih (al-Sarakhsī, tt: 348). Periwat yang tidak fakih berakibat tidak dapat diterima apa yang diriwayatkannya. Hal ini disebabkan karena dalam perkara fikih hanya dapat dipahami oleh orang

yang mempunyai kapasitas intelektual untuk memahami istilah-istilah hadis hukum fikih.

Adapun contoh *ḥadīṣ aḥād* yang diterima sesuai kriteria di atas adalah dalam masalah membaca kunut pada salat subuh. Menurut ulama Hanafi tidak ada kunut dalam salat selain salat *witr* (Khalida, <https://pmhiainimambonjol.files.wordpress.com/2015/04/v-2-2014-3-azhariah-khalida.pdf>, akses 22 Februari 2016). Mereka berpendapat berdasarkan hadis riwayat Ibn Mas‘ūd, yaitu:

حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب ثم تركه.

“Diriwayatkan oleh Ibn Mas‘ūd: Bahwa Nabi saw. telah melakukan doa kunut selama satu bulan untuk mendoakan atas orang-orang Arab yang masih hidup, kemudian Nabi saw. Meninggalkannya.” (al-Nasā’ī, 2002: 187) (HR. Imam al-Nasā’ī)

Hadis yang digunakan ulama Hanafi di atas diriwayatkan sahabat yang tergolong *ma‘rūf* dari segi kefakihan dan kemampuan mereka dalam berijtihad, seperti Ibn Mas‘ūd.⁵

2. *Ḥadīṣ Aḥād* sebagai Sumber Hukum Islam menurut Imamal-Ghazālī

Imam al-Ghazālī dalam kitab *al-Mankhūl min Ta‘līqāt al-Uṣūl* menyatakan bahwa hadis Rasul saw. ada yang berlaku sebagai sumber hukum dan ada yang tidak mengandung hukum sedikitpun. Hadis yang mengandung hukum seperti perkataan Rasul saw.: “*Ṣallū kamā raaytumūnī uṣallī*,” (salatlah kamu sebagaimana kamu melihatku salat), maka hadis tersebut mengandung hukum yang wajib diikuti. Sedang hadis yang

tidak mengandung hukum terletak pada sejumlah kebiasaan perbuatan Rasul saw., seperti makan, minum, berdiri, duduk, dan berbaring maka tidak ada hukum asal pada yang demikian itu (al-Ghazālī, 1998: 312). Sebab itu, setiap perbuatan yang bersumber dari Rasul saw. bisa dikatakan sebagai dalil hukum dengan syarat ada indikasi hukum dalam perbuatan tersebut (al-Ghazālī, t.t: 155). Hal ini menunjukkan kekhususan ilmu usul fikih yang konsen pada hadis hukum saja, jadi tidak semua hadis menjadi objek material ilmu usul fikih.

Hadis hukum bagi Imam al-Ghazālī adalah hadis yang mengandung *khiṭāb* (ketetapan), sebab secara konsisten ia berpegang bahwa hukum adalah *khiṭāb* Allah yang terkait dengan perbuatan manusia (al-Ghazālī, tt: 112). Oleh karena itu Imam al-Ghazālī menolak pendapat Muktaẓilah yang menyatakan hukum ditetapkan berdasarkan kausalitas moral (*al-ĥusn wa al-qubĥ*) (al-Ghazālī, tt: 112). Meskipun menolak pendapat Muktaẓilah, tapi Imam al-Ghazālī menerima keberlakuan kaidah *kulliyyah* (umum) sebagai nilai secara moralitas (*akhlāqī*), bukan hukum (*qadā'ī*). Dengan demikian, status hadis pada selain hukum tidak diruntuhkan, ia tetap diterima sebagai panduan moral.

Merujuk kitab *al-'Arba'īn fi Uṣūl al-Dīn*, Imam al-Ghazālī menjelaskan bahwa mengikuti Rasul saw. bukan hanya dalam persoalan agama dan ibadah saja, melainkan perkara yang tidak berhubungan dengan agama dan ibadah pun harus mengikuti Rasul saw., sampai seperti gerak-gerik, makan, berdiri, tidur, dan bicaranya Rasul saw. Imam al-Ghazālī mencontohkan pada Muĥammad Aslam (seorang ulama salaf) yang menolak makan semangka karena tidak tahu bagaimana cara Rasul saw. memotong semangka. Muĥammad Aslam juga membayar kafarat karena memakai sepatu dengan mendahulukan sebelah kiri padahal ia lupa, yang seharusnya mendahulukan sebelah kanan sebagaimana Rasul saw.

Muhammad Aslam membayar kafarat itu sebagai kewajiban moralnya, sebab ia melanggar kebiasaan atau adat istiadat sehari-hari (al-Ghazâlî, t.t: 58). Nyatanya perbuatan Muhammad Aslam membayar kafarat tidak dijadikan hukum (fikih).

Imam al-Ghazâlî menjelaskan, bahwa adat istiadat pun harus sesuai dengan sunah, dan apa yang dikerjakan Rasul saw., artinya diikuti apa adanya (al-Ghazâlî, t.t: 58). Pernyataan ini tidak kontradiksi dengan pengertian hadis sebagai hukum, sebab adat istiadat diikuti sebagai aturan moral. Mengingat kitab *al-'Arba'în fi Uṣūl al-Dīn* membahas tentang teologi (usuluddin), maka mengikuti Rasul saw. pada kebiasaannya menunjukkan kesempurnaan iman, bukan dipatuhi sebagai hukum. Dengan demikian, pernyataan dalam kitab *al-'Arba'în fi Uṣūl al-Dīn* tidak bertentangan dengan pernyataan dalam kitab *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, bahkan menunjukkan moderatisme (*tawasuf*). Artinya Imam al-Ghazâlî melihat hadis secara sirkular, yaitu saling mengisi antara hadis hukum dan hadis moral. Dalam hal ini, sebagian hadis moral dapat menjadi hukum bagi orang Arab, tapi tidak bagi non-Arab, sebab adat istiadat dapat menjadi hukum berdasar kaidah umum (*al-'ādah muḥakkamah*).

Setelah melihat pandangan Imam al-Ghazâlî tentang hadis secara umum yang mengandung hukum atau tidak, maka kembali dalam persoalan *ḥadīṣ aḥād* sebagai sumber hukum. Menurut Imam al-Ghazâlî *ḥadīṣ aḥād* tidak menghasilkan ilmu, ini sudah menjadi perkara yang diketahui secara luas. Sesungguhnya Imam al-Ghazâlî tidak membenarkan semua berita yang didengarnya. Seandainya harus membenarkan dan mengakui pertentangan di antara dua berita, lantas bagaimana bisa menyakini dua perkara yang bertentangan. Adapun pendapat-pendapat yang dituturkan oleh para *muhaddiṣūn*, bahwa *ḥadīṣ aḥād* itu wajib diyakini, maka yang mereka maksud dengan *ḥadīṣ aḥād* menghasilkan ilmu adalah wajibnya

seseorang untuk mengamalkan isi *ĥadīs aĥād* (al-Ghazālī, t.t: 272).

Kewajiban beramal dengan *ĥadīs aĥād* bukan berarti bahwa setiap *ĥadīs aĥād* itu berstatus makbul. Menurut Imam al-Ghazālī syarat diterimanya suatu hadis adalah harus diriwayatkan oleh setiap mukallaf, adil, muslim, mempunyai hafalan yang kuat, baik diriwayatkan secara perorangan maupun bersama orang lain. Semua syarat tersebut masih harus diteliti secara seksama. Hadis yang diriwayatkan oleh satu orang tetap diterima, meskipun kesaksian orang tersebut tidak dapat diterima secara sendirian. Pendapat ini berbeda dengan al-Jubbā'ī dan sekelompok yang mensyaratkan adanya jumlah minimal dalam periwayatan hadis. Mereka hanya mau menerima hadis yang diriwayatkan oleh dua orang. Hadis yang diriwayatkan oleh satu orang harus didukung dengan riwayat lain yang diriwayatkan oleh dua orang, karena sampai saat ini banyak orang yang mengakui meriwayatkan hadis, sehingga susah untuk meneliti ketepatan riwayat tersebut (al-Ghazālī, t.t: 290-291).

Dilihat padalandsan metodologis analisis terhadap kualifikasi perawi, ada dua aspek yang dipersoalkan. Pertama, aspek yang bersifat umum dalam analisis kebenaran sebuah informasi yang berupa teori ilmu komunikasi tentang kualitas perawi, terutama terhadap daya serap dan daya simpan informasi yang diperoleh dari sumber tertentu atau dikenal dabit. Kedua, aspek yang berupa kekhususan kajian ilmu keislaman, yaitu tentang keberagaman atau ketaatannya yang dikenal dengan adil (Djuned, 2002: 16).

Menyinggung analisis syarat dabit bagi rawi tersebut, menurut Imam al-Ghazālī untuk mengamalkan suatu *khobar* tidak disyaratkan bagi rawi harus seorang yang fakih atau seorang yang ahli hukum, bahkan apabila *khobar* tersebut berbeda dengan kias, maka ditinggalkan kias dan beramal

berdasarkan *khobar* tersebut. Jika seorang pembawa berita tidak fakih, dan pembawa berita mesti menyampaikan kepada seseorang yang lebih fakih darinya, maka itu tidak logis dan akan mempersulit dalam penerimaan *khobar* dalam setiap *ṭabaqat*-nya, karena itu tidak disyaratkan yang demikian itu melainkan cukup menghafalkannya saja (al-Ghazālī, tt: 302).

Sebagaimana diketahui bahwa sudah menjadi suatu pelajaran mendalam bagi perawi kalangan sahabat dan orang sesudah mereka untuk berhati-hati bila berkaitan dengan hadis Rasul saw. Jika tidak demikian, tentu tidak terjadinya penggabungan seorang sahabat yang lain kepada seorang sahabat yang membawa suatu berita yang menghasilkan kewajiban bertindak atas dasar persaksiannya itu. Selain itu, perawi di kalangan sahabat itu mereka saling bertanya satu sama lain, bahkan terkadang saling menolak dan saling menyalahkan karena ijtihad dalam agama Allah dan sikap kehati-hatian mereka dalam meriwayatkan hadis-hadis Rasul saw. agar terhindar dari kesalahan dan keraguan (al-Sibâ‘I, terj. Nurcholish Madjid, 2003: 146).

Pendapat Imam al-Ghazālī di atas berbeda dengan Imam al-Sarakhsī yang mensyaratkan fakih bagi setiap rawi. Perbedaan ini terjadi karena salah satu Imam ingin mencapai keyakinan saat mengamalkan *ḥadīṣ aḥād* dan tidak cukup hanya dengan probabilitas saja. Tampak bahwa perbedaan kedua Imam terletak dalam hal menetapkan kesahihan suatu hadis. Sebab, untuk menentukan dapat diamal atau tidaknya suatu hadis diperlukan adanya ijtihad, karena tidak selamanya hadis yang diakui benar dan sahih sanad maupun matannya bisa diamalkan (Abdurrahman, 2000: 99).

Selanjutnya uraian contoh *ḥadīṣ aḥād* yang diterima sesuai kriteria pemikiran Imam al-Ghazālī dalam kasus yang sama yaitu masalah membaca kunut pada salat subuh sebagaimana contoh hadis sebelumnya menurut kriteria Imam

al-Sarakhsī. Menurut ulama Syafi‘iyyah, sah kunut pada salat subuh, dan yang mengatakan bahwa hal itu sudah di-*nasakh*, maka hal itu harus ditetapkan dengan dalil (al-Sarakhsī, 1989:, 165).

Dalil yang dipakai oleh para ulama Syafi‘iyyah yang menganggap kunut subuh itu sunah adalah hadis riwayat Anas ibn Mālik, yaitu:

حدثنا عبد الرزاق قال ثنا أبو جعفر يعني الرازي عن الربيع بن أنس عن
أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال ما زال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم يقنت في صلاة الغداة حتى فارق الدنيا رواه أحمد

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razāq, ia berkata telah menceritakan kepada kami Abū Ja‘far yaitu al-Rāzī, dari al-Rabī‘ ibn ‘Anas dari Anas ibn Mālik, ia berkata:terus-menerus Rasul saw. kunut pada salat subuh sampai beliau meninggalkan dunia”. (Muĥammad ibn Ĥanbal, 1995: 215). (HR. Aĥmad)

Ĥadīṣ aĥād yang digunakan oleh ulama Syafi‘iyyah di atas diriwayatkan oleh perawi yang tergolong *ma‘rūf* dengan *‘adālah*, dabit hafalannya, tapi kurang fakih seperti Anas ibn Mālik.⁶ Dari contoh hadis di atas tampak bahwa setiap Imam menjadikan *ĥadīṣ aĥād* sebagai sumber hukum sesuai dengan kriteria yang mereka tentukan masing-masing sesuai persyaratan-persyaratan yang mereka yakini benar. Hal ini dilakukan agar supaya *ĥadīṣ aĥād* yang diamalkan dapat memberi keyakinan akan kesahihannya, hingga menemukan alasan pembenaran untuk mengamalkannya. Dengan demikian nilai yang ingin dicapai adalah mengamalkan *ĥadīṣ aĥād* secara yakin walaupun ia bersifat zan.

3. Analisis terhadap Contoh Kasus

Dua *ḥadīṣ aḥād* yang telah dibahas pada sebelumnya merupakan dua hadis Rasul saw. yang secara epistemologis bersifat metafisis. Karena berupa riwayat *fi'liyyah* yang tidak bisa dibuktikan benar secara empirik. Hal ini disebabkan oleh sifat pengetahuan pendengar yang apriori (*d'arūrī*). Dengan demikian orang yang menerima riwayat tidak punya akses terhadap verifikasi kebenaran, padahal perbuatan adalah objek yang empirik-sensual. Pada kasus seperti ini syarat rawi fakih tidak menambah kebenaran.

Dalam kitab *al-Mabsūṭ* karangan Imam al-Sarakhsī dijelaskan bahwa di kalangan ulama Hanafī tidak ada kunut dalam salat selain pada shalat witr. Sedangkan oleh Imam al-Syāfi'ī berkunut dalam salat subuh pada rakaat kedua sesudah rukuk sesuai hadis riwayat Anas ibn Mālik. Menurut Imam al-Syāfi'ī sah berkunut pada salat subuh dan siapa yang mengatakan bahwa hal itu sudah di-*nasakh*, maka hal itu harus ditetapkan dengan dalil. Imam al-Syāfi'ī juga berdalil dengana malan 'Alī ra. yang melakukan kunut pada salat subuh (al-Sarakhsī, tt: 165).

Sedangkan ulama Hanafiyyah menggunakan hadis riwayat Ibn Mas'ūd yaitu, *qunut fi ṣalāt al-fajr syahrān yad'ū 'alā ḥayyi min ihyāi' al-'arb ṣumma tarakkahu*. Jadi menurut ulama Hanafiyyah Rasul saw. pernah berkunut dalam salat subuh, tetapi hal itu sudah di-*nasakh* (al-Sarakhsī, tt: 165). Ulama Hanafiyyah menerapkan *nasakh* terhadap *fi'liyyah* Rasul saw. yang pernah berkunut pada salat subuh, yaitu di-*nasakh* dengan Alquran surat Āli 'Imrān ayat 128, yaitu: (Khalida, tt: 60).

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ

“Itu bukan menjadi urusanmu (Muhammad), apakah Allah menerima taubat mereka.” (QS. Āli 'Imrān:128).

Hal ini sesuai dengan riwayat Anas ibn Mālik yang juga diterangkan dalam kitab *al-Mabsūṭ*, yaitu:

عن أنس رضى الله تعالى عنه قال قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر شهرا أو قال اربعين يوما يدعو على رعل وذكوان ويقول في قنوته اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف فلما نزل النساء يرواه-قوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم الآية ترك ذلك

“Diriwayatkan dari Anas ra. dia berkata bahwa Rasul saw. berkunut dalam salat subuh selama sebulan atau katanya empat puluh hari untuk mendoakan Ra’al dan Žakwān dan Rasul saw. berdoa dalam kunutnya; Allāhumma usyud waṭataka ‘alā mud’ara waj’alhā ‘alahīm sinīna kasinī yūsufa. Maka ketika turun firman Allah; Laysa laka min al-’amri syay’un aw yatūba ‘alayhīm, Rasul saw. Meninggalkannya.” (al-Nasā’î, 2002: 185-186) (HR. Imam al-Nasā’î).

Hadis yang menjadi landasan ulama Hanafiyyah me-*nasakh* kunut sebagaimana dijelaskan dalam kitab *al-Mabsūṭ* oleh Imam al-Sarakhsī adalah diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik. Anas ibn Mālik dikenal sebagai rawi yang tidak fakih. Sebagaimana dijelaskan bahwa Imam al-Sarakhsī mensyaratkan periwayat yang fakih untuk menerima suatu riwayat. Sementara di sini ditemukan bahwa ulama Hanafi me-*nasakh* suatu dalil dengan dalil yang tidak memenuhi kriteria yang ditentukan sebelumnya, yaitu harus berdalil dengan *ḥadīṣ aḥād* yang diriwayatkan oleh perawi fakih. Tampaknya di sini Imam al-Sarakhsī tidak konsisten mensyaratkan rawi fakih dalam mengamalkan *ḥadīṣ aḥād*. Hal ini menunjukkan bahwa pada hadis yang kandungan informasinya bersifat metafisis ternyata syarat fakih tidak meningkatkan probabilitas menjadi kepastian. Demikian pula ketiadaan fakih juga tidak mengurangi

kehujahan *ḥadīṣ aḥād*, buktinya Imam al-Sarakhsī juga menggunakan hadis yang rawinya bukan fakih.

Selain itu, hadis yang menjelaskan Rasul saw. kunut selama sebulan tidak bisa ditarjih dengan hadis yang menjelaskan Rasul saw. kunut terus menerus sampai beliau wafat. Sebab keduanya meriwayatkan hadis *fi'liyyah* yang bagi pendengar menjadi informasi metafisis. Oleh karena itu, sebagaimana teori dari Kenneth T. Gallagher bahwa ilmu konseptual manusia hanya sampai di taraf *zan* (probabilitas), tidak ada yang dapat dipastikan manusia. Sehingga manusia cukup puas dengan probabilitas (Hadi, 2001: 107).

Sampai di sini dapat direnungkan pentingnya sikap moderat, tidak kaku dalam penetapan suatu syarat. Secara proporsional syarat rawi fakih efektif pada jenis *ḥadīṣ aḥād* yang mengandung informasi empirik, tapi tidak pada *ḥadīṣ aḥād* yang mengandung informasi metafisis. Maka dari sudut pandang pendekatan sirkular pendapat Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī ini menjadi saling mengisi bukan kontradiksi.

D. Kesimpulan

Hasil perbandingan mengenai pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī terhadap *ḥadīṣ aḥād* sebagai sumber hukum Islam melalui pendekatan epistemologi dapat diformulasikan sebagai berikut; pertama, Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī sepakat bahwa *ḥadīṣ aḥād* adalah hadis Rasul saw. yang mewajibkan amal atasnya tetapi tidak menghasilkan ilmu yakin, melainkan *zan* saja.

Kedua, secara ontologis hadis dilihat sebagai *khobar*, yaitu sesuatu yang dipercakapkan dan dinukilkan dari seseorang kepada orang lain. Maka ontologi *khobar* adalah perkataan (*lafẓ*) yang sifatnya apriori. Sedang secara epistemologis hadis memberi pengetahuan bagi manusia tentang informasi empirik, metaempirik, dan metafisik. Ontologi hadis di kalangan *uṣūliyyūn*

bukan dilihat dari sisi empirik berupa *lafz*, tapi juga makna.

Ketiga, Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī sepakat mewajibkan beramal dengan *ĥadīs aĥād* dan menjadikannya sebagai sumber hukum Islam, hanya saja kedua tokoh ini berbeda dalam menentukan persyaratan mengamalkan *ĥadīs aĥād* tersebut, terutama tentang kriteria perawi hadis. Menurut Imam al-Sarakhsī syarat rawi haruslah berakal, dabit, adil, dan muslim. Berkenaan dengan kriteria dabit, seorang rawi harus dabit secara lahir dan batin atau disebut perawi yang fakih. Artinya, perawi mempunyai hafalan yang kuat dan harus memahami apa yang diriwayatkannya sesuai pemahaman ilmu agama. Sedang menurut Imam al-Ghazālī syarat yang ditentukan hampir sama yaitu, mukallaf, adil, muslim, dan dabit. Hanya saja Imam al-Ghazālī dari aspek kedabitan tidak mengharuskan perawi harus dabit secara batin, yaitu sifat rawi yang fakih. Menurutnya bila perawi harus fakih maka akan mempersulit penerimaan *ĥadīs aĥād* dalam setiap *ṭabaqat*-nya, karena belum tentu mereka yang kuat hafalannya juga mempunyai potensi yang bagus terhadap pengetahuan agama, serta menurutnya syarat rawi fakih itu tidak realistis, bahkan menyulitkan pada pengamalan *ĥadīs aĥād* tersebut.

Analisis terhadap dua contoh *ĥadīs aĥād* yang metafisis, yaitu tentang hadis kunut pada salat subuh yang termasuk hadis *fi'liyyah* tersebut menunjukkan bahwa pada hadis yang sifatnya metafisis syarat fakih tidak meningkatkan probabilitas menjadi kepastian. Sebaliknya juga ketiadaan fakih pun tidak mengurangi kehujahan *ĥadīs aĥād*. Pada kasus ini persyaratan rawi fakih menurut Imam al-Sarakhsī tidak bisa efektif digunakan untuk menambah kebenaran terhadap pengamalan *ĥadīs aĥād* sebagai sumber hukum Islam. Di samping itu, hadis yang menjelaskan kunut selama sebulan tidak bisa ditarjih dengan hadis yang menjelaskan kunut terus menerus sampai Rasul saw. wafat. Oleh karena itu, realita ini menunjukkan bahwa ilmu konseptual manusia hanya cukup dipuaskan sampai tingkat probabilitas saja.

Terakhir, tampak bahwa Imam al-Sarakhsī tidak konsisten terhadap syarat rawi fakih yang ditentukannya. Ditemukan ketika ulama Hanafī me-*nasakh* hukum kunut subuh menggunakan dalil *ḥadīṣ aḥād* yang perawinya ternyata tidak fakih yaitu, bernama Anas ibn Mālik. Sehingga dapat digarisbawahi bahwa pemikiran Imam al-Sarakhsī dan Imam al-Ghazālī tidaklah kontradiksi melainkan saling mengisi satu sama lain yang bisa digunakan dalam penentuan *ḥadīṣ aḥād* yang sah sebagai sumber hukum Islam.

ENDNOTES:

¹ Imam al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, jld. I, (Beirut: Mû’assasah al-Risālah, t.t), 251. Pengetahuan manusia dibedakan dalam dua jenis. Pertama pengetahuan apriori, yaitu pengetahuan yang tidak bergantung pada pengalaman, karena itu ia mendahului pengalaman. Kedua pengetahuan aposteriori, yaitu pengetahuan yang bertumpu pada pengalaman, jadi ia didahului oleh pengalaman. Lihat Lili Rasjidi, Arief Sidharta, *Filsafat Hukum: Mazhab dan Refleksinya* (Bandung: RemajaRosdakarya, 1994), 53.

² P. Hardon Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, cet. VII (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 107. Dasar tindakan pada umumnya adalah pendapat; suatu tanggapan kognitif terhadap evidensi yang tidak ditangkap sebagai memaksa tetapi dilihat sebagai memadai untuk tindakan yang bisa dipertanggungjawabkan.

³ Pertama hadis sebagai teks agama; teks-teks hadis secara filosofis merupakan teks-teks agama yang dinilai kebenarannya berdasarkan iman. Kebenaran substantif yang tersurat dan tersirat dalam hadis Rasul saw. bersumber dari Allah yang merupakan wahyu dan bukan hasil capaian akal Rasul. Kedua kontekstualitas hadis; dalam upaya pemahaman hadis sangat erat hubungannya dengan suatu konteks tertentu. Pemahaman hadis tanpa memperhatikan kontekstualitasnya akan melahirkan sebuah pemaknaan yang barang kali sesuai dengan makna lahir teks, namun sebaliknya tidak sesuai dengan pesan moral yang disampaikan Nabi. Ketiga dimensi metafisika; hadis juga memberikan informasi yang berhubungan dengan kehidupan gaib. Pada informasi yang sifatnya demikian pendekatan rasional tidak mampu menyelesaikan persoalan, oleh karena itu diperlukan pendekatan yang bersifat supra-rasional. Lihat Daniel Djuned, *Paradigma...*, 17-19.

⁴ Nuraini, *Otentisitas...*, 37-40. Maksud dari kata *bayân* di sini adalah menetapkan dan memperkuat apa yang telah diterangkan dalam Alquran.

⁵ Nama Ibn Mas'ūd adalah 'Abd Allah ibn Mas'ūd ibn Ghafil ibn Ĥuzālī. (w. 33 H/ 652M). Nama julukannya Abī 'Abd al-Raĥmān. Ia sahabat ke enam yang paling dahulu masuk Islam. Ia hijrah ke Habasyah dua kali dan mengikuti semua peperangan bersama Rasul Saw. Dalam perang Badar Ia berhasil membunuh Abī Jahal. Rasul saw. memberikan kesaksian bahwa ia akan masuk surga kelak. Lihat Subhi al-Ṣaliĥ, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 326.

⁶ Anas ibn Mālik dikenal juga dengan sebutan Abī Hamzah. Ia lahir pada tahun sepuluh sebelum Hijriah, dan wafat tahun 93 H di Bashrah. Ia hidup bersama Rasul saw. sebagai pembantu sejak usianya sepuluh tahun. Kepribadiannya yang dikenal di kalangan sahabat adalah ketakwaan dan kewarakannya. Dalam periwayatan hadis di kalangan sahabat ia termasuk orang ketiga di antara ketujuh sahabat yang banyak meriwayatkan hadis. Jumlah hadis yang diriwayatkannya mencapai 2.286 buah. Hadis-hadis yang diterimanya selain berasal dari Rasul saw., juga dari para sahabat, seperti AbīBakr, 'Umar, 'Uṣmān, Faṭimah al-Zahrā, Ṣabit ibn Qayis, 'Abd al-Raĥmān ibn 'Awf, Ibn Mas'ūd, dan banyak lagisahabat lainnya. Sedang dari kalangan tabi'in di antaranya seperti, al-Ĥasan al-Biṣr, Sulaymān al-Tamimī, Abī Qilābah, Muĥammad ibn Sirrīn, dan lain-lain. Lihat Munzier Saputra, *Ilmu...*, 217-218.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M. 2000. *Pergeseran Pemikiran Hadis: Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis*. Jakarta Selatan: Paramadani.
- 'Āsyūr, Ibn. t.t. *Maqāṣid al-Syari'at al-Islāmiyyah*. Tunis: Dār al-Salām.
- Ali, Mohammad Daud. 2005. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Al-Adlabī, Ṣalahuddīn ibn Aĥmad. 2004. *Kritik Metodologi Matan Hadis*. (terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq). Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Baidowi, Ahmad, dkk. 2003. (penyunting). *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*. Yogyakarta: SUKA Press.

Daniel, Djuned. 2002. *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fikih al-Hadis*. Banda Aceh: Citra Karya.

Al-Ghazālī, Imam. t.t. *Al- Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl*. jld. I, Beirut: Muassasah al-Risālah.

_____ t.t. *Al- Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl*. jld. II, Beirut: Muassasah al-Risālah.

_____ 1961. *Mi 'yār al- 'Ilm*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.

_____ t.t. *Al- 'Arba 'īn fī Uṣūl al-Dīn*. Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.

_____ 1998. *Al-Mankhūl min Ta 'līqāt al- Uṣūl*. jld. I, Beirut: Dār al-Fikr.

Hadi, P. Hardono. 2001. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.

Ĥanbal, Imam AĤmad ibn MuĤammad ibn. 2008. *Musnad Imām AĤmad*. (terj. M. Faisal, Abdul Basyith, Akhmad Affandi). jld IV, Jakarta: Pustaka Azzam.

_____. 1995. *Musnad Imam AĤmad*. jld. II, Kairo: Dār al-Ĥadīṣ.

_____. 1995. *Musnad Imam AĤmad*. jld. VIII, Kairo: Dār al-Ĥadīṣ.

Al-Hilālī, Syekh Sālīm ibn 'Id. 2007. *Keabsahan Hadis Ahad dalam Aqidah dan Hukum*. (terj. Badru Salam, Rony Mahmuddin). Bogor: Pustaka Ulil Albab.

Jumantoro, Totok. 2002. *Kamus Ilmu Hadis*. Jakarta: Bumi Aksara.

Al-Jaṣāṣ, Imam Aĥmad ibn ‘Alī al-Razī. 1994. *Uṣūl al-Fiqh: al-Fuṣūl fi al-Uṣūl. jld. III.*

Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. 1989. *Uṣūl al-Ĥadīṣ*. Beirut: Dar al-Fikr.

Khalida, Azhariah. “Melacak Metode Usul Fikih Mazhab Hanafi dalam Kitab al-Mabsuṭ Karya Imam al-Sarkhasī,” Dalam, *Jurnal Al-Muqaranah*. Nomor 2, (2014). Diakses melalui <https://pmhiainimambonjol.files.wordpress.com/2015/04/v-2-2014-3-azhariah-khalida.pdf>, tanggal 22 Februari 2016.

Khallaf, Abdul Wahhab. 2003. *Ilmu Usul Fikih*. (terj. Faiz el Muttaqin). Jakarta: Pustaka Amani.

Mustansyir, Rizal, dan Misnal Munir. 2001. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Nasution, Muhammad Syukri Albani. 2013. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Nuraini. 2006. *Otentisitas Sunah-Analisis Pemikiran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: AK Group dengan Ar-Raniry Press Banda Aceh.

Al-Nasā’ī, Imam. 2002. *Sunan al-Nasā’ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Qādir, Muĥammad al-‘Arūsī ‘Abd. 1991. *Af’āl al-Rasūl Ṣallā Allāh ‘alayh wa Sallam wa Dilālātuha ‘alā al-Aĥkām*. Jeddah: Dār al-Mujtama’.

Al-Qāsimī, Muĥammad Jamāl al-Dīn. 1961. *Qawā’id al-Taĥdīṣ min Funūn Muṣṭalah al-Ĥadīṣ*. Mesir: Dār Iĥyāi al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Al-Sarakhsī. t.t. *Uṣūl al-Sarakhsī*. jld. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah.

- _____. 1989. *Al-Mabsūf*. jld. I, Beirut: Dār al-Ma ‘rifah.
- Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. 1989. *Sejarahdan Pe ngantar Ilmu Hadis*. Semarang: PustakaRizki Putra.
- Al-Sibā‘i, Mustafā. 2003. *Sunah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam*. (terj. Nurcholish Madjid). Jakarta: PustakaFidaus.
- Al-Ṣaliḥ, Subhi. 1995. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*. (terj. Tim Pustaka Firdaus). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Sabil, Jabbar. “Masalah Ontologi Dalam Kajian Keislaman”. Dalam, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*. Banda Aceh, Nomor 2, (2014), 16.
- Suparta, Munzier. 1993. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Suriasumantri, Jujun S. 2003. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Wahid, Abd. 2012. *Epistemologi Ilmu Hadis*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press- Lembaga Naskah Aceh.
- _____. 2013. *Otentitas Hadis dalam Kitab Syifā’ul Qulūb Karya Syeikh Abdullah*, Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA)-Ar-Raniry Press.
- Yuslem, Nawir. 2001. *Ulumul Hadis*. Jakarta: Mutiara Sumber Midya.