

Penyempitan Makna Ilal dalam Kritik Hadis: Kajian Kritis Pemikiran Hatim Al-Auni

The Narrowing of the Meaning of 'Ilal in Hadith Criticism: A Critical Study of Hatim Al-Auni's Thought

Viki Junianto

Hadis dan Ilmu Hadis, Ma'had Aly Hasyim Asy'ari
vikijunianto@tebuireng.ac.id

Ahmad Yusronil Haq

Hadis dan Ilmu Hadis, Ma'had Aly Hasyim Asy'ari
yusronil.haq@gmail.com

Muhammad Shodiq

Hadis dan Ilmu Hadis, Ma'had Aly Hasyim Asy'ari
muhammadshodiq226@gmail.com

M. Toifur

Hadis dan Ilmu Hadis, Ma'had Aly Hasyim Asy'ari
toifurrohman99@gmail.com

Ahmad 'Ubaidy Hasbillah

Fakultas Agama Islam, Universitas Hasyim Asy'ari
ahmadubaydhs@gmail.com

ABSTRACT

Dalam perjalanan panjang sejarah ilmu kritik hadis, secara garis besar, dapat dibedakan menjadi dua fase utama: fase *riwayah*, yang dikenal pula sebagai fase *mutaqaddimin*, dan fase pasca-*riwayah*, yang disebut fase *muta'akhkhirin*. Beberapa cendekiawan Muslim, termasuk Syarif Hatim al-Auni, berpendapat bahwa terdapat penyempitan istilah antara kedua fase tersebut. Penelitian ini bertujuan untuk mendalami klaim al-Auni melalui pendekatan analisis kritis. Metode yang digunakan adalah kajian kepustakaan (*library research*), dengan menelaah langsung karya Hatim al-Auni serta tokoh-tokoh lain yang dipengaruhi oleh pemikirannya. Data yang diperoleh kemudian dianalisis secara kritis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa klaim al-Auni tidak sepenuhnya dapat diterima. Hal ini disebabkan oleh perbedaan kerangka perspektif yang digunakan, yang menghasilkan kesimpulan yang tidak sama. Secara khusus, penelitian ini menyimpulkan bahwa klaim al-Auni tentang penyempitan makna *illah* oleh Ibnu Shalah kurang tepat. Ibnu Shalah menggunakan pendekatan dan contoh yang berbeda, dengan berupaya merumuskan definisi *illah* melalui proses *tandir* (konseptualisasi) dan *taqyid* (pembatasan) untuk menjadikan ilmu hadis lebih konkret, sistematis, dan mudah dipahami oleh para pengkaji di masa berikutnya.

Kata kunci: Mutaqodimin, Muta'akhirin, Syarif Hatim al-Auni, Ibnu Shalah.

In the long historical journey of hadith criticism, it can generally be divided into two main phases: the riwayat phase, also known as the muta'addimin phase, and the post-riwayat phase, referred to as the muta'akhkhirin phase. Several Muslim scholars, including Sharif Hatim al-Auni, argue that there is a narrowing of terminology between these two phases. This study aims to delve into al-Auni's claim through a critical analytical approach. The method employed is library research, examining Hatim al-Auni's works directly as well as those of other figures influenced by his thoughts. The data collected is then critically analyzed. The findings reveal that al-Auni's claim cannot be entirely accepted. This is due to differences in the frameworks and perspectives used, which result in differing conclusions. Specifically, this study concludes that al-Auni's claim regarding the narrowing of the meaning of illah by Ibn al-Salah is less accurate. Ibn al-Salah employed different approaches and examples, striving to formulate the definition of illah through the processes of tandhir (conceptualization) and taqyid (restriction) to make hadith studies more concrete, systematic, and accessible to scholars in subsequent generations.

Keywords: Muta'addimin, Muta'akhkhirin, Sharif Hatim al-Auni, Ibnu Shalah.

PENDAHULUAN

Dalam sejarah panjang ilmu kritik hadits sejak kemunculannya hingga kini, secara umum, dapat dibagi menjadi dua fase besar. Fase pertama dikenal sebagai masa riwayat, di mana setiap hadits diriwayatkan dengan sanad khusus yang menghubungkan penuturnya dengan sumber asli (Nabi SAW, sahabat, atau tabiin) melalui rangkaian nama perawi yang disebut sanad. Pada masa ini, yang berlangsung hingga sekitar abad keempat/kelima hijriah, sanad menjadi tulang punggung yang menentukan validitas sebuah riwayat, sehingga menjadi bagian penting dari agama. Buku-buku yang ditulis pada masa ini dipenuhi dengan sanad-sanad yang menghubungkan penulisnya dengan sumber referensi, seperti yang ditemukan dalam Muwattha Imam Malik (w. 179 H), karya-karya Imam Asy-Syafii (w. 204 H), Imam Ahmad (w. 224 H), Al-Bukhari (w. 256 H), Muslim (w. 261 H), dan buku-buku lainnya hingga masa Al-Daruquthni (w. 385 H).

Fase kedua disebut masa pasca riwayat. Pada fase ini, yang berlangsung dari akhir masa riwayat hingga sekarang, hadits-hadits telah dikumpulkan dalam kitab-kitab sunnah yang terkenal sebagai hasil kerja keras para ulama di fase sebelumnya. Oleh karena itu, perhatian ahli hadits pada masa ini beralih dari pengumpulan riwayat ke pemeliharaan warisan ilmiah tersebut dengan cermat untuk mencegah kesalahan dalam pembacaan (tashhif dan tahrif) yang dapat merusak makna. Sanad tidak lagi sepenting pada masa riwayat dan disampaikan hanya untuk melestarikan keistimewaan umat Islam yang tidak dimiliki oleh umat lain. Pada fase ini, muncul pula buku-buku khusus yang menjelaskan teori seleksi riwayat dan menafsirkan istilah-istilah teknis yang digunakan oleh ahli hadits dalam praktik ilmiah mereka. Buku 'Ulum Al-Hadits (juga dikenal sebagai Muqaddimah) karya Ibn Al-Shalah (w. 643 H) menjadi rujukan penting, sebelum kemudian digantikan oleh karya Ibn Hajar (w. 852 H), Nukhbat Al-

Fikar dan penjelasannya, beberapa abad kemudian.

Menurut beberapa cendekiawan muslim, peralihan dari fase riwayat kepada fase pasca riwayat membawa beberapa implikasi yang nampak jelas. Mereka biasa mengistilahkannya dengan fase *mutaqodimin* dan *muta'akhirin*. Hal tersebut disebabkan oleh peralihan dari masa keemasan ilmu hadis kepada ilmu masa kemundurannya. Syarif Hatim al-Auni dalam kitabnya *al-Manhaj al-Muqtarah li Fahm al-Musthalah* menegaskan bahwa peralihan antar fase tersebut menimbulkan banyak perubahan di banyak bidang dalam kajian hadis. Menurutnya, hal tersebut disebabkan oleh perbedaan antar karakteristik dari dua fase tersebut. Fase *mutaqodimin* merupakan fase aplikasi (*marhalah tatbiq*) dari ilmu hadis sedangkan fase *muta'akhirin* merupakan fase teoritis (*marhalah tandzir*). Sehingga seringkali teori (*tandir*) dari ulama *muta'akhirin* tidak bisa mengakomodir aplikasi (*tatbiq*) dari ulama pada fase *mutaqodimin*.

Penelitian ini bertujuan untuk mengulas lebih lanjut klaim dari al-Auni tersebut yang mengatakan bahwa terdapat penyempitan definisi *illat* yang dilakukan oleh Ibnu Shalah dengan menggunakan analisis kritis dengan membandingkannya dengan pandangan cendekiawan lain. Penelitian ini menggunakan kajian kepustakaan (*library reaserach*) dengan mengkaji kitab Hatim al-Auni secara langsung dan tokoh lain yang terpengaruh oleh pemikirannya.

Tidak bisa dinafikan bahwa tema besar penelitian ini, yaitu kajian mengenai ide dikotomi perkembangan ilmu hadis menjadi *mutaqodimin* dan *muta'akhirin* bukanlah tema yang sepenuhnya baru. Hal tersebut seperti yang bisa kita lihat dalam penelitian Muhammad Noor yang berjudul, "*Aliran Ihya' Manhaj Al-Mutaqaddimīn dan Pembaharuan Wacana Kritik Hadis Modern*" (Noor, 2016). Dalam penelitian tersebut Muhammad Noor membahas mengenai wacana dikotomi perkembangan ilmu hadis menjadi *mutaqodimin* dan *muta'akhirin* secara global dengan menyebutkan tokoh-tokoh pengusungnya secara keseluruhan. Penelitian ini berbeda dengan penelitian Muhammad Noor tersebut karena lebih mengkhususkan pembahasan hanya pada pemikiran Hatim al-Auni dan pada tema yang spesifik yaitu permasalahan pendefinisian *illat*.

METODE

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library reseach*). Data primer penelitian, berupa kitab yang membahas mengenai pemikiran Hatim al-Auni yaitu kitab *Manhaj al-Muktarah li fahm al-Musthalah* dan *At-Takmil wa al-Idhah li Maqasid Kitab Ibn as-Shalah* serta kitab yang membahas mengenai pemikiran Ibnu Shalah, yaitu *Mukaddimah Ibn Shalah*. Adapun data sekunder terdiri dari kitab syarah hadis, dan literatur lain yang relevan dengan penelitian ini seperti kitab *al-Hadis al-Ma'lul: Qawaid wa Dhawabith* karangan Hamzah al-Malibari.

Secara teknis, pada tahapan ini, penulis memakai metode deskriptif analitis. Metode deskriptif bertujuan untuk menggambarkan karakteristik suatu fenomena, populasi, atau keadaan tertentu secara sistematis, faktual, dan akurat. Penggunaan metode ini berfokus pada “apa” yang terjadi daripada “mengapa” atau “bagaimana”. Dalam konteks ini, peneliti mengumpulkan data yang rinci dan kaya untuk memberikan gambaran yang jelas tentang topik yang sedang diteliti. Sedangkan Metode analitis berfokus pada pemahaman dan penjelasan lebih lanjut dari data yang telah dikumpulkan. Tujuan utamanya adalah untuk mengidentifikasi pola, hubungan, atau kecenderungan yang ada dalam data, serta memahami faktor-faktor yang mempengaruhi fenomena yang sedang diteliti. (Purrohman, 2018)

Adapun langkah dalam penelitian ini dilakukan dengan tiga langkah kerja. *Pertama*, mengumpulkan data-data terkait pemikiran Hatim al-Auni dari kitab-kitabnya. *Kedua*, menganalisa data dengan paradigma analisis-kritis dengan membandingkannya dengan pemikiran cendekiawan lain. *Ketiga*, menyimpulkan hasil analisis data-data yang telah didiskusikan dengan paradigma analisis-kritis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Penjelasan Tentang *Mutaqodimin* dan *Mutaakhirin*

Dalam merumuskan batasan antara ahli hadis *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*, para ulama mengalami perbedaan pendapat. Disini penulis akan mencoba memaparkan perbedaan tersebut secara keseluruhan, kemudian setelah itu mentarjih daro pendapat-pendapat tersebut.

Imam ad-Dzahabi berpendapat bahwa batasan yang memisahkan antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* adalah periode awal abad ketiga. Dalam Mizan al-l'tidal, ad-Dzahabi berkata:

وكذلك من قد تكلم فيه من المتأخرين لا أورد منهم إلا من قد تبين أمره من الرواة؛ إذ العمدة في زماننا ليس على الرواة، بل على المحدثين والمقيدين، والذين عرفت عدالتهم وصدقهم في ضبط أسماء السامعين، ثم من المعلوم أنه لا بُدَّ من صون الراوي وستره، فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمئة، ولو فتحت على نفسي تليين هذا الباب لما سلم معي إلا القليل؛ إذ الأكثر لا يدرون ما يروون، ولا يعرفون هذا الشأن، إنما سمعوا في الصغر واحتيج إلى علو سندهم في الكبر، فالعمدة على من قرأ لهم، وعلى من أثبت طباق السماع لهم.

Begitu pula, dari kalangan *mutaakhirin* yang telah dibicarakan, saya hanya mencantumkan mereka yang telah jelas kedudukannya di antara para perawi; karena di zaman kita sekarang ini, kepercayaan

tidak lagi berada pada para perawi, melainkan pada para muhaddits dan mereka yang mencatat serta dikenal keadilannya dan kejujurannya dalam mencatat nama-nama para pendengar. Kemudian, diketahui bahwa perawi harus dilindungi dan dijaga. Batas yang memisahkan antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* adalah awal tahun tiga ratus Hijriyah. Jika saya membuka pintu ini bagi diri saya, maka hanya sedikit yang akan selamat; karena kebanyakan mereka tidak mengetahui apa yang mereka riwayatkan dan tidak mengenal bidang ini. Mereka hanya mendengarnya saat masih kecil dan membutuhkan sanad yang tinggi saat sudah tua. Maka, kepercayaan diberikan kepada orang yang membaca untuk mereka dan kepada yang mencatat ketepatan penyimakan mereka..."(ad-Dzahabi, 1995)

Pendapat tersebut diikuti oleh Ibnu Hajar dengan mengutip pendapat ad-Dzahabi di atas dalam kitabnya, *Lisan al-Mizan*.(al-Asqalani, 1988, 200/1)

Selain diikuti oleh Ibnu Hajar, pendapat ini juga dianut oleh salah satu ulama kontemporer, yaitu Nasiruddin al-Bani. Saat ditanya perihal batas yang memisahkan antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*, al-Bani menjawab bahwa periode abad ketiga pertama merupakan periode yang telah dinashkan akan keutamaannya. Lebih lanjut lagi dalam *al-Durar fi Masa'il al-Mustalah wa al-Athar*, al-Bani berkata:

أما إدخال الخامس فغير وارد إطلاقاً بخلاف الرابع فهناك احتمال لأنه جاء ذكر القرن الرابع في بعض الروايات لكن أكثر الأحاديث على الوقوف عند القرن الثالث، ولذلك فهذا يقطع به، أما الرابع فيحتمل، أما الخامس فلا

"Adapun memasukkan abad kelima sama sekali tidak relevan, berbeda dengan abad keempat yang masih memungkinkan karena ada beberapa riwayat yang menyebutkan keutamaan abad keempat, tetapi kebanyakan hadis berhenti pada abad ketiga. Oleh karena itu, hal ini sudah pasti, sedangkan abad keempat masih memungkinkan, namun abad kelima tidak terdapat kemungkinan sama sekali."(Albani, 2001, 132)

Berbeda dengan Imam ad-Dzahabi, Khatib al-Baghdadi (463 H) berpendapat bahwa batasan periodik antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* adalah awal abad keempat hijriah. Dalam mukadimah kitabnya, *al-Kifayah*, al-Baghdadi (463 H) berkata:

وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث، والمثابرة على جمعها، من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين وينظروا نظر السلف الماضين في حال الراوي والمروي

"Sekelompok orang di zaman kita telah mencurahkan upayanya dalam penulisan hadis dan ketekunan dalam mengumpulkannya, tanpa mengikuti metode para *mutaqodimin* dan pandangan salaf terdahulu dalam menilai keadaan perawi dan yang diriwayatkan..."(Baghdadi, 1972, 3)

Beberapa ulama lain memfokuskan batasan antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* tidak pada

batasan periodik melainkan pada personal ulama. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Shalahuddin al-A'lai yang juga diamini oleh as-Syakhawi yang menjadikan Imam Baihaqi (357 H) sebagai pembatas antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*. Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Qari al-Harawi saat berkata dalam kitabnya syarah dari *syarh nuhbah al-fikar* yang menyatakan bahwa Khatib al-Baghdadi (463 H) merupakan akhir dari golongan *mutaqodimin* atau awal dari *mutaakhirin*. (Ido, 2015, 83)

Syarif Hatim Auni mempunyai cara tersendiri dalam memberikan batasan terhadap *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*. Menurutnyanya cara untuk memberikan batasan antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* adalah dengan melihat metode dan cara berpikir mereka. Ulama *mutaqodimin* adalah ulama yang senantiasa mengikuti pakem yang telah dirumuskan oleh para pendahulunya, khususnya ulama hadis pada abad kedua dan ketiga. Sedangkan ulama *mutaakhirin* adalah ulama yang telah melakukan kreatifitas dengan mengembangkan, mengurangi, mengganti pakem yang telah dicanangkan oleh ulama sebelumnya disebabkan oleh pengaruh bidang keilmuan lain di luar ilmu hadis. (al-Auni, 1997, 38)

Hatim Auni menjadikan Ibnu Shalah sebagai pembatas antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*. Hal tersebut dikarenakan Ibnu Shalah merupakan ulama yang disinyalir sebagai orang pertama yang melakukan kreatifitas dan terpengaruh dengan ilmu di luar bidang ilmu hadis. (Ido, 2015, 212) Dan ulama-ulama setelah Ibnu Shalah mayoritas mengikuti pemikiran Ibnu Shalah yang telah terbadikan dalam kitabnya. Hafidz Ibnu Hajar berkata dalam kitabnya Nuzhah An-Nadzar.

فلهذا عكف الناس عليه، وساروا بسيره . فلا يحصى كم ناظم له مختصر، مستدرك عليه ومقتصر

"Ulama-ulama setelahnya (Ibnu Shalah) mengikuti Ibnu Shalah, dan melakukan sebagaimana yang telah dilakukan Ibnu Shalah. Oleh karena itu tidak terhitung seberapa banyak orang yang telah menadzamkannya (Mukaddimah Ibni Shalah) meringkasnya dan meninjau kembali dan lain sebagainya." (al-‘ Asqalānī, 2001)

Diantara contoh kecil pengaruh ilmu luar terhadap Ibnu Shalah adalah saat menjelaskan definisi hadis mursal.

إذا انقطع الإسناد قبل الوصول إلى التابعي، فكان فيه رواية واوٍ لم يسمع من المذكور فوقه. فالذي قطع به الحاكم الحافظ أبو عبد الله وغيره من أهل الحديث أن ذلك لا يسمى مرسلاً ... والمعروف في الفقه واصوله أن كل ذلك يسمى مرسلاً

"Jika sanad terputus sebelum mencapai tabi'in, sehingga ada seorang perawi yang tidak mendengar dari perawi di atasnya. Maka, menurut pendapat yang dipegang oleh Al-Hakim Al-Hafiz Abu Abdullah dan yang lainnya dari ahli hadis, hal tersebut tidak disebut mursal. Namun, yang dikenal dalam fiqih dan

ushul fiqih adalah bahwa semua itu disebut mursal"(Shalah, 1986, 51)

Secara umum dapat disimpulkan bahwa dalam memberikan pembatas antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* para ulama mengalami perbedaan. Terdapat ulama yang menggunakan batas periodik dengan berlandaskan periodisasi perkembangan ilmu hadis dan juga terdapat ulama yang menggunakan batas personal dengan berlandaskan metode dan cara berpikir ulama tersebut. Dalam artikel ini penulis akan menfokuskan istilah *mutaqodimin* dan *mutaakhirin* batasan personal dan memfokuskannya pada Ibnu Shalah. Hal tersebut dilakukan untuk mempermudah memahami dikotomi antara *mutaqodimin* dan *mutaakhirin*.

Penyempitan Makna Ilal Menurut al-Auni

Dalam kitab-kitab ilal *mutaqodimin* terdapat teks yang mengindikasikan bahwa selain mencakup hal-hal yang bersifat samar, illat juga mencakup hal-hal yang bersifat jelas. Juga selain mencakup hal-hal yang dapat mencacatkan hadis, juga mencakup hal-hal yang tidak membuatnya cacat. Oleh karena itu sering kali ditemukan dalam kitab illal, sebuah *jarh* berupa *kadzb*, *su'ul hifdz*, *ghaflah*, dan lain sebagainya dinamakan oleh Imam Tirmidzi sebagai ilal. (as-Syakhawi, 2003, 275)

Hal tersebut dianggap berbeda dengan keterangan yang terdapat dalam kitab para ulama *mutaakhirin* yang mendefinisikan illat sebagai *suatu sebab samar yang yang bisa merusak ke-shahihan suatu hadits*. (Khoirunisa & Firdaus, 2024) Dari sinilah muncul anggapan yang menyatakan bahwa terdapat penyempitan makna illal yang terjadi di kalangan *mutaakhirin*.

Syarif Hatim al-Auni berpendapat bahwa ulama pertama yang disinyalir melakukan penyempitan makna illat adalah Ibnu Shalah. Penyempitan makna tersebut dilakukan oleh Ibnu Shalah walaupun Ibnu Shalah juga mengetahui bahwa ulama *mutaqodimin* memiliki definisi illat yang lebih luas. Hal tersebut terjadi dikarenakan pengaruh ilmu di luar bidang ilmu hadis yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Shalah, yang dalam hal ini adalah ilmu *manthiq*. (al-Auni, 1997, 221) Perhatikan bagaimana Syarif Hatim al-Auni mengkritik penyempitan makna ilal yang dilakukan oleh Ibnu Shalah, ia berkata:

ثم اعلم أنه قد يطلق اسم العلة على غير ما ذكرناه، من باقي الأسباب القادحة في الحديث المخرجة له من حال الصحة إلى حال الضعف، المانعة من العمل به، على ما هو مقتضى لفظ (العلة) في الأصل. ولذلك تجد في كتب علل الحديث الكثير من الجرح: بالكذب، والغفلة، وسوء الحفظ ونحو ذلك من أنواع الجرح.

وسمى الترمذي النسخ علة من علل الحديث. ثم إن بعضهم أطلق اسم العلة على ما ليس بقادح، من

وجوه الخلاف. نحو إرسال من أرسل الحديث الذي أسنده الثقة الضابط، حتى قال: من أقسام الصحيح ما هو صحيح معلول، كما قال بعضهم: من الصحيح ما هو صحيح شاذ.

إذن فابن الصلاح كان يعلم أن استخدام المحدثين للفظ (العلة) شامل: للعلة الخفية والظاهرة، والقادحة وغير القادحة؛ فلم قصره ابن الصلاح في (العلة الخفية القادحة)؟! ثم ما هي فائدة هذا التدخل في تفسير المصطلح؟! ثم كم سيشوش هذا المعنى الذي ذكره ابن الصلاح لـ (العلة)، في فهم تعليقات الأئمة، فيما لو فهم كلامهم على ذلك المعنى الضيق المخالف لسعة معنى المصطلح عندهم؟

ثم انظر: كم قلد ابن الصلاح ممن جاء بعده في هذا التدخل؟! ولئن ذكر ابن الصلاح أن تفسيره لـ (العلة) في اصطلاح المحدثين يخالفه اصطلاحهم!! فإن من جاء بعده ألقى بأقوال المحدثين المخالفة لذلك التفسير، واقتصر في تعريف (العلة) على تفسير ابن الصلاح لها!! وبذلك تزداد الهوة، ويفدح الخطر!

"Ketahuilah bahwa nama 'illah (cacat) kadang-kadang digunakan untuk selain yang telah disebutkan, yaitu dari sebab-sebab lain yang mencacatkan hadis dan dapat menjadikannya dari keadaan sahih menjadi keadaan dhaif, yang mencegahnya untuk diamalkan, sesuai dengan makna asli kata 'illah. Oleh karena itu, Anda akan menemukan dalam buku-buku 'Ilal Hadis banyak penilaian yang mencela, seperti kebohongan, kelalaian, buruknya hafalan, dan semacamnya dari jenis-jenis celaan.

Dan Tirmidzi menyebut naskh (penghapusan) sebagai salah satu 'illah dari 'Ilal Hadis. Kemudian, sebagian dari mereka menggunakan nama 'illah untuk sesuatu yang tidak mencacatkan, dari segi perbedaan pendapat. Seperti pemursalan hadis oleh seseorang yang memursalkan hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang tsiqah dan dhabith, sehingga para ulama mengatakan: di antara jenis hadis sahih ada yang sahih tetapi memiliki 'illah, sebagaimana dikatakan oleh sebagian dari mereka: di antara hadis sahih ada yang sahih tetapi syadz."

Maka Ibnu Shalah mengetahui bahwa para ulama hadis menggunakan istilah 'illat (cacat) secara komprehensif, mencakup 'illat yang tersembunyi (khafiyah) dan yang jelas (zhahirah), serta yang merusak (qadhihah) dan yang tidak merusak (ghair qadhihah). Namun, mengapa Ibnu Shalah membatasinya hanya pada 'illat yang tersembunyi dan merusak (al-'illah al-khafiyyah al-qadhi'ah)?! Lalu, apa manfaat dari intervensi ini dalam mendefinisikan istilah tersebut?! Selanjutnya, seberapa banyak definisi yang diberikan Ibnu Shalah ini akan membingungkan pemahaman terhadap ta'lil (penjelasan cacat) yang dikemukakan oleh para imam, seandainya pemahaman mereka dipaksakan untuk mengikuti

definisi yang sempit ini, yang bertentangan dengan keluasan makna istilah tersebut menurut mereka?!

Kemudian, perhatikanlah: berapa banyak orang yang datang setelah Ibnu Shalah yang meniru intervensi ini?! Meskipun Ibnu Shalah menyatakan bahwa penafsiran-nya atas 'illat dalam terminologi muhaddits berbeda dengan pemahaman mereka, namun orang-orang setelahnya justru lebih memilih definisi Ibnu Shalah dan mengabaikan pernyataan para muhaddits yang berbeda dengan itu! Dengan demikian, jurang pemahaman semakin melebar, dan bahayanya semakin parah!(al-Auni, 1997, 220-221)

Dari keterangan tersebut Hatim al-Auni secara jelas mendakwa Ibnu Shalah sebagai tokoh yang pertama kali melakukan penyempitan makna illal. Hal tersebut dikarenakan, menurut al-Auni, Ibnu Shalahlah tokoh yang pertama kali terindikasi menyelisihi mutaquadimin dalam pendefinisian makna illat. Sedangkan tokoh dibawah Ibnu Shalah hanya merujuk kepadanya.

Adapun ketika banyak ulama yang mengatakan bahwa Ibnu Shalah tidak melakukan pembatasan saat menafsiri *mu'allal* yang ada pada definisi hadis shahih, maka Hatim al-Auni menututkrkan bahwa:

وانتقد بعضهم على ابن الصلاح أنه لم يقيد العلة هنا بالخفاء؛ لأن العلة تنقسم إلى قسمين: ظاهرة وخفية. والعلل الظاهرة هي: الانقطاع الظاهر أو عدم العدالة أو عدم الضبط، والعلل الخفية هي: ما سوى هذه العلة الثلاث، كالانقطاع الخفي — نحو عنعنة المدلس الذي لم يسمع الحديث، أو رواية الراوي عن عاصره ولم يلقه —، أو كالوهم والخطأ، هذه علة خفية، والشذوذ علة خفية.

وجوابا عن عدم تقييد ابن الصلاح للعلل بالخفاء: فلأنه باشرطه أن يكون الرواة عدولا ضابطين، وأن يكون الإسناد متصلا، فهو بذلك يشترط عدم حصول العلة الظاهرة، فليس هناك داع إلى أن ينص على أنه أراد بالعلل الخفية، ما دام أنه أضاف في التعريف العلة فهو يريد القسم الآخر الذي لم يشترطه، وهو العلة الخفية.

واعترضوا عليه أيضا بأنه لم يقيد العلة بأنها قاذحة، وبهذا يتضح بأن العلة تنقسم قسمين: التقسيم الأول: خفية وظاهر، التقسيم الثاني: قاذحة وغير قاذحة. فمن العلة ما ليس بقاذح ويسميها العلماء علة، لكنها لا تقدح في صحة الحديث، مثل: أن يروي الحديث من وجوه عن أحد التابعين عن أبي هريرة رضي الله عنه، ويروي أيضا من وجه واحد عن هذا التابعي نفسه عن أنس بن مالك رضي الله

عنه، فيختلفون هل روى الحديث أبو هريرة أم أنس رضي الله عنهما، هذه يسميها العلماء علة؛ لكنها لا تقدح في صحة الحديث.

فالصحابة رضي الله عنهم جميعهم عدول، فسواء كان الحديث من حديث أنس رضي الله عنه، أو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه فالحديث صحيح، ولا يلزم حتى في مثل هذه العلة أن نجتهد لبيان الصواب؛ لأنه سواء كان من رواية هذا أو من رواية ذاك فالحديث صحيح، ولا يعني ذلك ألا نطالب ببيان الصواب، إن تبين لك الصواب فهذا خير، لكن نقصد أنه حتى لو لم تتعب نفسك في ذلك فالحديث صحيح على جميع الوجوه.

فلم لم يشترط ابن الصلاح أن تكون العلة قاذحة؟ والجواب - وإن كان فيه ضعف -: أنه إنما يبين الشروط التي يشترط انتفاءها حتى يصبح الحديث صحيحا، والعلة غير القاذحة لا تقدح في صحة الحديث، فليس هناك داع إلى أن ينص أن العلة التي اشترط انتفاءها حتى يوصف الحديث بأنه صحيح هي العلة القاذحة، بل يفهم من ظاهر كلامه أنه يشترط انتفاء ما يقدح في صحة الحديث، والعلة غير القاذحة كاسمها غير قاذحة فليس هناك داع لإضافة هذا القيد.

إلا أنه لو أضاف كلمة (القاذحة) لكان ذلك أوضح، يعني: ولا يكون شاذا ولا معللا بعلة قاذحة، أو ليس فيه شذوذ ولا علة قاذحة. وكما دافعنا عن ابن الصلاح قبل بأنه لم يقل: ثقة؟ وقلنا: بأننا في مجال بيان وتوضيح وأن قوله: (العدل الضابط) أصح، فنقول هنا: كان الأولى أن يوضح ويقول: العلة القاذحة؛ حتى لا يظن جاهل بأن جميع العلل يشترط انتفاءها من الحديث ليصبح صحيحا.

"Sebagian orang mengkritik Ibnu Shalah karena ia tidak membatasi 'illat hanya pada yang tersembunyi (khafiyyah); karena 'illat terbagi menjadi dua jenis: yang tampak (zhahirah) dan yang tersembunyi (khafiyyah). 'Illat yang tampak adalah terputusnya sanad yang tampak, atau kurangnya keadilan, atau kurangnya kedhabithan. Sedangkan 'illat yang tersembunyi adalah: selain tiga 'illat tersebut, seperti terputusnya sanad yang tersembunyi - misalnya seorang periwayat yang tidak mendengar langsung hadis yang diriwayatkannya (mu'an'an), atau periwayat yang meriwayatkan dari orang yang semasa dengannya namun tidak bertemu dengannya - atau seperti kekeliruan dan kesalahan, ini merupakan 'illat tersembunyi. Dan kejanggalan (syudzudz) juga merupakan 'illat tersembunyi.

Jawaban atas tidak adanya pembatasan Ibnu Shalah pada 'illat yang tersembunyi adalah karena dengan mensyaratkan bahwa para periwayat harus adil dan dhabith, dan sanadnya harus bersambung,

maka dengan itu ia telah mensyaratkan tidak adanya 'illat yang tampak. Jadi tidak perlu lagi menyebutkan secara khusus 'illat yang tersembunyi, karena dengan menyebutkan 'illat secara umum dalam definisinya, maka ia telah mencakup jenis 'illat yang lain yang tidak ia syaratkan, yaitu 'illat yang tersembunyi.

Mereka juga mengajukan keberatan terhadap Ibnu Shalah dengan alasan bahwa dia tidak membatasi 'illat sebagai yang merusak, dan dengan ini jelas bahwa 'illat terbagi menjadi dua bagian: Pembagian pertama: Tersembunyi dan nyata. Pembagian kedua: Merusak dan tidak merusak. Maka dari 'illat ada yang bukan merusak dan para ulama menyebutnya 'illat, tetapi tidak merusak keabsahan hadits, seperti: Meriwayatkan hadits melalui beberapa jalur dari salah seorang tabi'in dari Abu Hurairah r.a., dan juga meriwayatkan melalui satu jalur dari tabi'in tersebut dari Anas bin Malik r.a., maka mereka berbeda pendapat apakah hadits itu diriwayatkan dari Abu Hurairah atau Anas r.a. Ini disebut ulama sebagai 'illat, tetapi tidak merusak keabsahan hadits.

Para sahabat adalah orang-orang yang adil. Apakah hadis itu berasal dari hadis Anas r.a., atau dari hadis Abu Hurairah r.a., maka hadis tersebut adalah shahih. Tidak perlu bagi kita untuk bersusah payah menjelaskan kebenaran, karena baik diriwayatkan oleh yang satu atau yang lain, hadis tersebut tetap shahih. Hal itu tidak berarti kita tidak boleh menuntut penjelasan kebenaran. Jika kebenaran itu jelas bagimu, maka itu adalah yang terbaik. Akan tetapi, kami maksudkan bahwa bahkan jika kamu tidak mau bersusah payah dalam hal itu, hadis tersebut tetap shahih dari segala sisi.

Mengapa Ibnu Shalah tidak mensyaratkan bahwa 'illat harus bersifat merusak (qodihah)? Dan jawabannya - meskipun ada kelemahannya -: Sesungguhnya, ia hanya menjelaskan syarat-syarat yang harus tidak ada agar sebuah hadis dapat disebut shahih. Sedangkan 'illat yang tidak merusak (ghairu qodihah) tidak akan merusak keshahihan hadits. Oleh karena itu, tidak ada alasan baginya untuk menegaskan bahwa 'illat yang disyaratkan tidak ada agar hadis dapat disebut shahih adalah 'illat yang merusak (qodihah).

Akan tetapi, jika Ibnu Shalah menambahkan kata "qodihah" akan lebih jelas, seperti: "dan tidak ada kejanggalan (syadz) dan tidak ada 'illat yang merusak (qodihah).

Sebagaimana kita membela Ibnu Shalah sebelumnya, ketika dia tidak mengatakan "tsiqah (terpercaya)?", dan kita katakan: bahwa kita berada dalam konteks penjelasan dan klarifikasi, dan pernyataannya "al-'adl adh-dhabit (adil dan kuat hafalannya)" adalah yang lebih tepat, maka di sini pun kita katakan: Seharusnya dia menjelaskan dan mengatakan: "al-'illah al-qadiah (cacat yang merusak)"; agar orang-orang awam tidak mengira bahwa semua jenis 'illat disyaratkan tidak ada dalam sebuah hadits agar dapat disebut shahih."(at-Takmil wa al-Idhah li Maqasid Kitab Ibn as-Shalah, 2022, 116). Di bawah ini kami akan memaparkan contoh-contoh yang menjadi dasar dari klaim al-Auni yang dituliskan

oleh orang-orang yang terpengaruh dengan pemikirannya.

Contoh Hadits Mu'allal dengan Illat Dzohir

Seperti yang telah dijelaskan di atas bahwa menurut Hatim al-Auni, ulama muta'akhirin sering kali melakukan peyempitan makna. Hal tersebut dicontohkan al-Auni dengan Ibnu Shalah yang dianggap melakukan penyempitan definisi illat. Menurut al-Auni muta'qodimin mendefinisikan illat tidak selalu bersifat khafi (samar) dan qadhih (mencacatkan), namun illat juga bersifat dhahir (tampak) dan ghair qadhih (tidak mencacatkan). Hal ini tentu berbeda dengan definisi illat menurut muataakhirin, dalam hal ini Ibnu Shalah, yang hanya menghususkan illat pada sesuatu yang bersifat qadhih dan khafi.

Untuk memperjelas klaim al-Auni, kami akan memaparkan beberapa contoh yang dianggap sebagai bukti dari pernyataan al-Auni di atas yaitu, bahwa illat tidak selalu bersifat khafi dan qadhih namun juga bersifat dhahir dan ghair qadhih.

Menurut Thuwailibah Illat dzohir adalah illat yang disebabkan dengan hal-hal yang dzohir seperti terputusnya sanad, lemahnya rowi, tadlis mursal, rowi tidak mendengar hadis, ketidaktahuan kondisi rowi, terdapat tambahan dalam sanad. (Thawalibah, 2004, 24)

Pertama, contoh hadits Mu'allal karena kondisi rowi tidak diketahui

سئل الإمام علي بن المديني عن حديث عمران أن النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بالصدقة. فقال:
حديث بصري رواه الحسن، عن هياج بن عمران وهو رجل مجهول.

"Diriwayatkan bahwa Imam Ali bin Al-Madini ditanya tentang hadis Imran yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad ﷺ memerintahkan sedekah. Ia menjawab, "Hadis ini berasal dari Bashrah, diriwayatkan oleh Al-Hasan dari Hiyaj bin Imran, sedangkan Hiyaj bin Imran adalah seorang perawi yang majhul (tidak dikenal)."

Hadits tersebut dianggap memiliki illat dzahir yaitu Hayyaj bin 'Imron seorang perowi hadits yang tidak diketahui kondisinya. (al-Madini, 2005, 67-68)

Kedua, contoh hadits Mu'allal karena rowi dhoif

حدثنا أحمد بن عبده، ثنا يحيى بن سليم، عن عمران بن مسلم، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر:
قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قال في السوق لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له
الملك وله الحمد يحيى ويميت، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة
ومحيت عنه ألف ألف سيئة، وبني له بيت في الجنة

"Nabi Muhammad ﷺ bersabda: "Barangsiapa yang mengucapkan di pasar 'La ilaha illallah wahdahu la syarika lah, lahul mulku wa lahul hamdu yuhyi wa yumit, biyadihil khair, wa huwa 'ala kulli syai'in qadir (Tiada tuhan selain Allah, tiada sekutu bagi-Nya, bagi-Nya kerajaan, dan bagi-Nya segala pujian, Dia yang menghidupkan dan mematikan, di tangan-Nya segala kebaikan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu)', maka Allah akan mencatat baginya satu juta kebaikan, menghapus satu juta keburukan, dan membangun untuknya sebuah rumah di surga."

Imam Tirmidzi bertanya kepada gurunya yang bernama Muhammad tentang hadist ini, beliau menjawab: "ini adalah hadits Munkar", Imam Tirmidzi bertanya lagi kepada beliau: "siapakah 'Imron bin Muslim ini?", apakah ia 'Imron al-Qoshir? Beliau menjawab: "bukan ia adalah syekh yang haditsnya munkar". (Al-Tirmidhi, 1989, 109/1)

Dari keterangan diatas syekh Muhammad al-Thowalibah mengatakan bahwa hadits ini di hukum Ma'lul disebabkan lemahnya perowi sehingga illatnya merupakan illat yang dzohir dan pantas untuk ditinggalkan. (Thawalibah, 2004, 21/1)

Ketiga, contoh hadits Mu'allal karena kemursalan hadits

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا حُجَيْزُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عَقِيلٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَيَّ عَنْ بَيْعِ الْمُرَابَنَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ»، وَالْمُرَابَنَةُ: أَنَّ يُبَاعَ ثَمَرُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ، وَالْمُحَاقَلَةُ: أَنَّ يُبَاعَ الزَّرْعُ بِالْقَمْحِ، وَاسْتِكْرَاءُ الْأَرْضِ بِالْقَمْحِ

"Said bin al-Musayyib meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ melarang transaksi muzabanah dan muhaqalah. Muzabanah adalah menjual buah kurma yang masih berada di pohon dengan kurma yang sudah kering (dalam takaran tertentu). Muhaqalah adalah menjual hasil tanaman yang masih berada di ladang dengan gandum, atau menyewakan lahan dengan pembayaran berupa gandum." (Bin Hajjaj, 1976)

Dalam hadits tersebut, Sa'id bin Musayyib adalah seorang tabi'in kabilah, namun meriwayatkan langsung dari Rasulullah SAW. Padahal seorang tabi'in tidak mungkin bertemu dengan Rasul. Ia pasti mendengar hadits tersebut dari sahabat. Sayangnya, sahabat tersebut tidak disebutkan.

Seperti al-Auni, dari beberapa contoh diatas, Thuwailibah menarik kesimpulan bahwa illat tidak hanya terkhususkan pada sebab yang bersifat samar saja, namun juga mencakup sebab yang bersifat jelas.

Contoh Hadis Ma'lul yang tidak Mencacatkan keshahihan Hadis

Menurut Muhammad Abdurrahman Thawalibah dalam kitab Mafhum al-'Illat 'Inda al-Muhaddisin, Hadis shahih yang ma'lul adalah seperti mursalnya hadis yang maushul dan juga mauqufnya hadis yang marfu'. Artinya, dalam satu riwayat hadis tersebut bernilai maushul, namun ketika dikumpulkan riwayat dari jalur lain, terdapat rawi yang memursalkan hadis tersebut. (Thawalibah, 2004)

Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi tentang spesialisasi keilmuan sahabat Nabi Saw.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمِّي أَبُو بَكْرٍ وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ وَأَفْرُؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي بْنُ كَعْبٍ وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا وَإِنَّ أَمِينَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ

"Anas bin Malik meriwayatkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: "Orang yang paling penyayang terhadap umatku adalah Abu Bakar, yang paling tegas dalam menjalankan perintah Allah adalah Umar, yang paling jujur dalam rasa malunya adalah Utsman, yang paling mahir membaca Kitab Allah adalah Ubay bin Ka'b, yang paling mengetahui tentang hukum waris adalah Zaid bin Tsabit, dan yang paling memahami halal dan haram adalah Mu'adz bin Jabal. Ketahuilah, setiap umat memiliki penjaga amanah, dan penjaga amanah umat ini adalah Abu 'Ubaidah bin al-Jarrah." (at-Tirmidzi, 1976)

Al-Albani menilai hadis ini shahih, (Al-Bani, t.t., 223/3) Syu'aib al-Arnut mengatakan sanadnya shahih berdasarkan syarat-syarat al-Bukhari dan Muslim. (2001, 184/3) Al-Hakim juga menilai hadis tersebut sanadnya shahih berdasarkan syarat shahihain. Setelah melakukan pelacakan melalui jalur yang lain, terdapat riwayat dari Ibnu Abi Syaibah dalam *Musahhna*-nya. Dengan sanad lengkapnya:

حدثنا ابن علية عن خالد عن أبي قلابة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرحم أمتي....

"Telah menceritakan kepada kami Ibnu 'Ulayyah dari Khalid dari Abu Qilabah, ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: Orang yang paling penyayang di antara umatku..." (Syaiyah, 2015)

Hadis tersebut adalah mursal, yakni dari Abu Qilabah dari Rasulullah saw. Padahal Abu Qilabah adalah tabi'in, bahkan termasuk wusta al-tabi'in (tabi'in yang banyak meriwayatkan hadis dari sahabat Nabi Saw.) Tidak menyertakan sahabat Anas sebagai sahabat.

Maka, hadis ini dihukumi *shahih ma'lul*. Dinilai shahih sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi, karena sanadnya maushul. Namun ma'lul dalam riwayat Ibnu Abi Syaibah karena dalam sanadnya tidak menyebutkan Anas sebagai sahabat melainkan langsung dari Abu Qilabah dari Rasulullah Saw. Inilah yang disebut sebagai mursalnya hadis yang maushul.

Analisis Kritis terhadap pernyataan al-Auni

Pada keterangan sebelumnya, al-Auni dan at-Thawalibah telah menjelaskan bahwa terjadi penyempitan makna illal yang dilakukan oleh ulama mutaquadimin khususnya Ibnu Shalah. Namun, hal

ini patut dipertanyakan sebab semua contoh yang diutarakan oleh ulama' mutaqqoddimin masih memerlukan perbandingan dan pemahaman yang mendalam untuk mengetahuinya, Hamzah al-Malibari berkata:

فإن قيل : إن ضعف الراوي سبب ظاهر، فكيف يدخل في المعلول ما رواه الضعيف، بناءً على أنه خارج عن التعريف بقيد الغموض فيه؟ فيجواب بأن العلة هي عبارة عن سبب غامض يدل على وهم الراوي، ثقة كان أم ضعيفاً، وخطأ الراوي الضعيف فيما رواه لا يدرك إلا بالبحث عن القرائن التي تدل على إصابته أو خطئه، وعليه فالدال على خطأ الضعيف أمر غامض ولا تكون رواية الضعيف دالة بمجرد على خطئه ووهمه، فقد يصيب الضعيف ويخطيء، فالوقوف على ذلك ليس أمراً هيناً

"Jika dikatakan: 'Bahwa kedhoifan perawi adalah alasan yang dzohir, bagaimana mungkin apa yang diriwayatkan oleh perawi dhoif termasuk dalam kategori hadits ma'lul padahal ia dikecualikan dari qoyyid pengertian hadis ma'lul yang mengharuskan illatnya samar?' Jawabannya adalah bahwa illat merupakan penyebab yang samar yang menunjukkan adanya kesalahan dalam perawi, baik perawi tersebut terpercaya atau lemah, dan kesalahan perawi lemah dalam meriwayatkan apa yang diriwayatkannya tidak bisa diketahui kecuali dengan mencari petunjuk-petunjuk yang menunjukkan kebenarannya atau kesalahannya. Oleh karena itu, petunjuk terhadap kesalahan perawi lemah adalah hal yang samar. Periwiyatan rowi dhoif tidak dijadikan acuan secara langsung untuk kesalahannya karena terkadang ia bisa benar dan bisa salah. Oleh karena itu menyelidiki hal tersebut tidaklah mudah".(al-Malibari, 1996)

Dari pernyataan tersebut, Hamzah jelas mengatakan bahwa periwayatan hadis oleh rowi dho'if termasuk illat yang khofi sehingga ia dapat dikatakan hadits ma'lul. Perlu dicatat bahwa makna dari pernyataan "Fulan adalah seorang perawi yang lemah" adalah bahwa jika seseorang memiliki kesaksian yang berbeda dengan gurunya, maka kesaksian tersebut tidak dapat dijadikan argumen yang kuat karena adanya kemungkinan kesalahan dan ketidakpastian di dalamnya. Namun, hal ini tidak berarti bahwa setiap hadis yang disampaikan oleh perawi yang lemah adalah lemah dan salah. Dalam hadis-hadis mereka terdapat yang sahih dan lemah. Kesalahan dan kebenaran dapat diketahui melalui penelitian dan penilaian yang cermat. Oleh karena itu, dalam kitab-kitab hadis yang terkenal, seperti Shahih Bukhari dan Shahih Muslim, terdapat hadis-hadis yang berasal dari perawi yang lemah yang dianggap sahih dan digunakan sebagai rujukan. Contohnya adalah hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Fali bin Sulaiman, Muhammad bin Abdul Rahman al-Tafaawi, dan lainnya dalam kitab Bukhari, serta hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Suwaid bin Sa'id, Hammad bin Salamah, dan lainnya dalam kitab Muslim.

Dengan ini, kita ingin menyampaikan bahwa Bukhari dan Muslim memilih hadis-hadis yang sahih dari perawi yang lemah, dan menyajikan hadis-hadis tersebut dalam kitab-kitab sahih mereka. Dan periwayatan rowi dhoif tidak akan tampak kecuali bagi orang yang telah mempelajarinya secara

mendalam, sehingga ulama' berkata

فإن ما أخطأ فيه الضعيف معلول، وداخل في تعريف العلة

"Kesalahan yang dilakukan oleh perawi yang lemah adalah hadis ma'lul dan termasuk dalam pengertian illat (faktor penyebab) itu sendiri." (al-Malibari, 1996, 11)

Contoh hadits yang diriwayatkan oleh rowi dho'if.

رواه ابن أبي ليلى عن سلمة بن كهيل عن حُجَّيَّة بن عَدِيٍّ عن علي أنه سمع النبي ﷺ يقول : آمين
حين يفرغ من قراءة فاتحة الكتاب

"Diriwayatkan oleh Abi Layla Dari Salamah bin Kuhail, dari Hujayyah bin 'Adi, dari Ali bahwasanya dia mendengar Nabi ﷺ mengucapkan, 'Amin' setelah selesai membaca Al-Fatihah." (Hatim, 2006, 93/1)

Sanad ini menunjukkan secara jelas bahwa Ibnu Abi Laila lemah karena ada kemungkinan kesalahan dalam keterangan yang dia berikan. Abu Hatim tidak menyadari kesalahan ini hanya karena Ibnu Abi Laila adalah perawi yang lemah, tetapi dia menyadari kesalahan tersebut melalui petunjuk-petunjuk yang hanya dapat dipahami melalui penghafalan, pemahaman, dan pengetahuan.

Petunjuk-petunjuk yang menunjukkan kesalahan dalam hadis ini adalah ketidaksesuaiannya dengan riwayat-riwayat dari para sahabat Salamah bin Kuhail. Mereka tidak pernah mengatakan apa yang dia katakan dalam hadis ini. Sebaliknya, mereka semua sepakat bahwa Salamah bin Kuhail hanya meriwayatkan hadis ini dari Hijr bin Abi Al-Anbas dari Wail. Jika Salamah bin Kuhail juga meriwayatkan hadis ini dari Hujayyah bin 'Adi, maka orang-orang seperti Sufyan dan Sya'bah juga akan mendengarnya, dan ketika mereka tidak mengetahuinya, padahal mereka terus berhubungan dengan Salamah sangat tidak mungkin bahwa hadis ini diriwayatkan kepada Ibnu Abi Laila, yang tidak selalu bersamanya seperti Sufyan dan Sya'bah. Ibnu Abi Laila juga tidak memiliki kefasihan dan ketepatan seperti Sufyan, Sya'bah, dan perawi-perawi terpercaya lainnya. Oleh karena itu, Abu Hatim berkata, "Ini adalah kesalahan. Dan kesalahan itu terletak pada Salamah dari Hijr bin Abi Al-Anbas dari Wail."

Dalam menanggapi aspek-aspek lain selain kelemahan perawi, seperti putusnya sanad, hadis mursal, perawi yang tidak mendengar langsung hadis, ketidaktahuan kondisi seorang perawi, atau adanya tambahan dalam sanad, Rawiyah bint Abdullah menyampaikan penjelasan sebagai berikut:

وما تقدم من إعلال المحدثين بالظاهر كالإرسال أو الوقف وعدم السماع أو ضعف الراوي، أو جهالته.. هو في حقيقة الأمر إعلال بالحفي غالباً. فالتعليل بالإرسال وإن كان ظاهراً في الجملة لكن

التعليل به وبيان أنه الصواب في الرواية أو أنه خطأ أمر خفي، إذ كيف يرجحون الإرسال ويعرفون أنه الصواب في الرواية وأن الخطأ في المسند نفسه لولا المقارنة والحفظ والفهم والمعرفة والتعليل بعدم سماع الراوي ممن فوقه أمر خفي كذلك؛ لأنهم يعلنون به في خبر يتوهم فيه سماع الراوي ممن فوقه، بل قد يختلفون فيه مما يدل على شدة الخفاء في ذلك، وهم لا يقولون هذا تخميناً، مع علمهم أن الراوي أدرك من روى عنه لكنه قد لا يكون سمع منه مطلقاً أو لم يسمع منه خبراً من الأخبار وهذا لا يدركه إلا جهابذة النقاد من أهل المعرفة والحفظ.

"Dan apa yang disampaikan penghukuman illat oleh para ahli hadits dengan sesuatu yang dzohir dan bukan khofi seperti mursal, mauquf, terputusnya sanad, ketiadaan pendengaran rowi, kelemahan sang perawi, atau ketidaktahuan kondisinya. sebenarnya adalah illat yang khofi. Penjelasan tentang kemursalan hadits, meskipun tampak dzohir, namun penghukuman illat dan penunjukan bahwa itu adalah yang benar dalam riwayat atau bahwa itu adalah kesalahan adalah sesuatu yang khofi. Bagaimana mereka bisa membenarkan kemursalan hadits dan mengetahui bahwa itu adalah yang benar dalam riwayat, sementara kesalahan ada pada sumber itu sendiri jika bukan karena perbandingan, penghafalan, pemahaman, dan pengetahuan.

Penjelasan tentang ketiadaan pendengaran sang perawi oleh orang yang berada di atasnya juga merupakan sesuatu yang tersembunyi; karena mereka menghukumi 'illat dalam sebuah hadits di mana mereka mengira bahwa sang perawi mendengarnya, bahkan mereka bisa berselisih pendapat tentang hal itu, ini menunjukkan sejauh mana tingkat kepenyamaran dalam hal tersebut. Mereka tidak mengatakan ini hanya berspekulasi, sementara mereka mengetahui bahwa sang perawi menyadari orang-orang yang meriwayatkan darinya, tetapi mungkin dia sama sekali tidak mendengar dari gurunya sama sekali atau salah satu hadits saja. Hal ini hanya bisa dipahami oleh ahli kritik hadits yang ahli dalam pengetahuan dan hafalan."(b. Abdullah, 2018, 439)

Sedangkan dalam status illat, al-Auni juga mengatakan bahwa tidak semua illat bersifat *qadhihah* dan klam tersebut juga diperkuat oleh Thuwailbah seperti yang telah dijelaskan di atas. Dalam contoh tersebut Thuwaibah mengatakan bahwa hadis mengenai karakteristik keilmuan sahabat tersebut dihukumi *Shahih al-Ma'lul*. Hal tersebut dikarenakan walaupun dalam banyak riwayat hadis ini dianggap sahih, namun terdapat satu riwayat lain yang terindikasi muallal, yaitu periwayatan Abi Qilabah yang ternyata dia adalah seorang tabiin, bukan sahabi.

Namun jika kita melihatnya lebih teliti dan terpisah, realitas bahwa hadis mengenai klasifikasi keilmuan sahabat adalah hadis yang sahih dengan mengumpulkan seluruh sanad tentunya tidak bisa menafikan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Abu Qilabah adalah hadis yang telah terkena cacat (*qadh*) disebabkan Abu Qilabah melakukan pemursalan hadis.

PENUTUP

Simpulan

Secara keseluruhan, dapat disimpulkan bahwa klaim yang diajukan oleh al-Auni mengenai penyempitan makna illah yang dituduhkan kepada Ibnu Shalah tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa kedua tokoh tersebut mendekati permasalahan ini dari sudut pandang dan dengan contoh-contoh yang berbeda, yang pada gilirannya menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Apa yang dilakukan oleh Ibnu Shalah, dalam konteks ini, adalah suatu proses *tandīr* dan *taqyīd* yang bertujuan untuk merumuskan definisi dengan segala batasannya. Tindakan ini dilakukan dengan maksud agar ilmu hadis, yang sebelumnya cenderung bersifat abstrak dan lebih aplikatif, dapat dipahami secara lebih konkret dan sistematis oleh para pengkaji ilmu hadis yang datang setelahnya, sehingga mereka memiliki pemahaman yang lebih jelas dan terstruktur dalam mendalami disiplin ini.

Saran

Saran ini secara khusus ditujukan kepada para peneliti dan pengkaji ilmu hadis agar mendalami perkembangan disiplin ilmu hadis dengan menggunakan paradigma yang membagi perkembangan tersebut ke dalam dua fase utama: fase pra-riwayah dan fase pasca-riwayah, yang juga dikenal sebagai *marhalah at-tathbiq* (fase penerapan) dan *marhalah at-tandzir* (fase konseptualisasi). Pendekatan ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai perbedaan teoritis antara ulama *mutaqaddimin* (generasi awal) dan ulama *muta'akhirin* (generasi kemudian). Sebagai ilustrasi, salah satu aspek perbedaan tersebut dapat ditemukan dalam kajian tentang illat (cacat tersembunyi dalam hadis) seperti yang telah dijelaskan dalam penelitian ini. Dengan memahami paradigma ini, para pengkaji hadis dapat memperluas wawasan mereka terhadap kerangka metodologis yang digunakan oleh kedua kelompok ulama tersebut serta implikasinya dalam penilaian hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- ad-Dzahabi. (1995). *Mizan al-I'tidal*. Dar al-Ma'rifah.
- Ahmad. (2001). *Musnad Ahmad, tahqiq Arnauth*. Muassasah ar-Risalah.
- al-Asqalani, I. H. (1988). *Lisan al-mizan*. Dar al-Fikr.
- al-Auni, S. H. (1997). *Manhaj al-Muktarah li fahm al-Musthalah*. Dar al-Hijrah.
- al-Madini, A. (2005). *Ilal al-Hadis Wa Ma'rifah al-Rijal*. Dar Ibn Jauzi.
- al-Malibari, H. (1996). *al-Hadis al-Ma'lul: Qawaid wa Dhawabith*. Dar Ibn Hazm.
- Al-Bani, M. N. al-Din al-. (t.t.). *Al-Silsilah al-Sahihah*.
- Albani, M. N. al-Din. (2001). *al-Durar fi masail al-mustalah wa-al-athar: Masail Abi al-Hasan al-Misri al-Marabi* (al-Tabah 1 edition). Dar al-Kharraz.

- al-' Asqalānī, A. ibn 'Alī I. Ḥajar. (2001). *نزهة النظر Sharḥ Nukhbat al-fikar fī muṣṭalaḥ ahl al-athar, ma'a ḥāshiyatihā 'lqḍ al-durar fī jīd Nuzhat al-naẓar. Ḍiyā' al-Qur'ān.*
- Al-Tirmidhi, A. (1989). Al-'Ilal Al-Kabir. *Beirut: 'Alim al-Kabir Maktabah al-Nahdhah al-'Arab.*
- as-Syakhawi, M. (2003). *Fath al-Mugist.* Maktabah as-Sunnah.
- at-Tirmidzi, M. (1976). *Sunan Tirmidzi.* Dar Kutub Al-Ilmiyah.
- At-Takmil wa al-Idhah li Maqasid Kitab Ibn as-Shalah.* (2022). Daru Faris.
- b. Abdullah, R. (2018). *Al-Mustalahat al-Hadithiyyah bayn al-Ittifaq wa al-Iftiraq.*
- Baghdadi, A.-K. al. (1972). Al-Kifayah fi Ilm al-Riwayah. *Mesir: Maṭ' baâ€™ ah al-Saâ€™ adah.*
- Bin Hajjaj, M. (1976). *Sahih Muslim.* Dar Kutub Al-Ilmiyah.
- Hatim, A. (2006). *Ilal.* Muassasah al-Jarisi.
- Ido, M. I. (2015). *Nash'at 'Ilm al-Mustalah wa al-Hadd al-Faasil bayn al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin.* Dar Arwiqa.
- Khoirunisa, D. H., & Firdaus, M. A. (2024). THE METHODOLOGICAL STEPS EMPLOYED BY SA'ĪD AL-MARRĪ IN IDENTIFYING THE 'ILLAH IN AL-HADĪTH AL-GHARĪB. *Nabawi: Journal of Hadith Studies*, 5(1).
- Noor, U. M. (2016). Aliran Iḥyā' Manhaj Al-Mutaqaddimīn dan Pembaharuan Wacana Kritik Hadis Moden. *HADIS*, 6(12), 32–43.
- Purrohman, P. S. (2018). Menulis Skripsi Dengan Metode Penelitian Kualitatif. *Metode*, 18(8).
- Shalah, I. (1986). *Mukaddimah Ibnu Shalah.* Dar al-Fikr.
- Syaibah, A. (2015). *Mushonnaf.* Daru Kunuz.
- Thawalibah, M. A. (2004). Mafhum al-Ilah Inda Muhaddisin. *Jurnal Manaroh*, 1.