

OTENTISITAS *HADĪS ĀHĀD* DALAM DISKURSUS *UŞŪL AL-FIQH*: DIALEKTIKA MAZHAB MUTAKALLIMIN DAN AHNAF

Akmal Bashori

Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ Jawa Tengah di Wonosobo
E-mail: akmalbashori@unsiq.ac.id

Marhumah

Universitas slam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
E-mail: marhumah@uin-suka.ac.id

ABSTRAK

Artikel ni mengkaji tentang perdebatan seputar *hadīs āhād* di kalangan mazhab Ahnaf dan Mutakallimin. Mana yang dijadikan prioritas sebagai hujjah *hadīs āhād* ataukah *qiyās*? Di sini menariknya, karena mazhab Mutakallimin berpandangan *hadīs āhād* harus dijadikan hujjah dalam hukum slam, sementara mazhab Ahnaf lebih memprioritaskan penggunaan *qiyās* daripada penggunaan *hadīs āhād*. Perbedaan tersebut berimplikasi juga pada produk hukum yang pada tataran mplikatifnya juga terjadi perbedaan, seperti halnya pada lapangan fikih mu'amalat atau hukum ekonomi syari'ah.

Kata kunci: Kata kunci: *hadīs āhād*, *qiyās*, Mutakallimin dan Ahnaf

A. PENDAHULUAN

Problem paling sentral, dan tak kunjung usai untuk didiskusikan terkait dengan *hadīs* nabi Saw adalah masalah otentisitas. Persoalan ni telah menyita perhatian sarjana Muslim sejak generasi awal sejarah perkembangan slam dan terus berlangsung hingga generasi modern saat ni, misalnya Sir Ahmad Khan (1817-1898), Abduh (1849-1905) dan seterusnya. Bahkan diskusus semacam ni juga tidak hanya terjadi di kalangan sarjana *hadīs an sich*, melainkan juga di kalangan para pakar hukum slam (*uşūl al-fiqh*) yang massif mendiskusikannya, terlebih *hadīs* diyakini sebagai sumber otoritatif kedua setelah Alqur'an (Khaṭīb 1989).

Islam sebagai *embodiement* slam paling tipikal menurut (Schacht 1971), tidak bisa lepas dari bayang-bayang *hadīs*. Eksistensinya dalam hukum slam menempati posisi penting. Bahkan *impossible* manusia mengetahui hukum slam kecuali melalui *hadīs* nabi Saw (Dihlawī 1992). Pada titik ni hukum slam terkadang lebih bersifat *sui generis*, menatap hukum dengan pandang teks untuk mengukur valid dan tidaknya perilaku seorang Muslim dalam ritual maupun sosial.

Kajian *hadīs* di kalangan Sunni maupun Syi'i jamak diketahui sering dilakukan. Sedangkan kajian *hadīs* di kalangan teoritisi hukum slam (*uşūliyyin*) tidak banyak dijumpai. Mewakili kajian

ḥadīṣ Sunni misalnya Disertasi terbaik yang ditulis M. Akmaluddin—salah satu kajian *ḥadīṣ* yang cukup dekat masa artikel ni ditulis—sangat serius meneliti kuasa jaringan pengetahuan ulama Andalus yang memengaruhi konstruksi dan transmisi *ḥadīṣ* abad ke-2 dan ke-3 hijriyah (Akmaluddin 2021). Sementara Disertasi *ḥadīṣ* yang membahas tema Syi'i dan telah dibukukan, di tulis oleh Suryadilaga tentang konsep Imu dalam kitab al-Kafi karya ulama Syi'ah al-Khulain (Suryadilaga 2009).

Kajian lain yang rasanya perlu diketengahkan di sini adalah makalah orasi Imiah yang disampaikan dalam pengukuhan Guru Besar oleh Prof. Ali Mustafa Yaqub dengan judul “Peranan Imu *Ḥadīṣ* dalam Pembinaan Hukum slam”. Dalam makalah tersebut Ya'kub berusaha meluruskan secara Imiah atas anggapan adanya dikotomi antara ahli *ḥadīṣ* dan fikih, dengan mengkonfergensikan antara *ḥadīṣ* dengan fikih (Yaqub 2021).

Dengan demikian, kajian *ḥadīṣ* di kalangan *Uṣūl al-fiqh*, tentu harus juga mendapat sentuhan dalam rangka mendinamiskan diskursus hukum slam pada *grade* kedua sumber hukum slam tersebut. Persoalannya adalah *ḥadīṣ* sangat variatif, jumhur ulama membagi *ḥadīṣ* ke dalam dua variasi utama: *mutawâtir* dan *ahad*. sementara mazhab

Ahnaf menambahkan kategori antara *mutawâtir*, dan *ahad* yaitu *masyhûr* atau *ḥadīṣ* yang terkenal (Kamali 1991). Untuk tu supaya kajian lebih spesifik dan tidak melebar sehingga lensa pembacaan menjadi kabur, maka tulisan ni difokuskan pada diskursus *ḥadīṣ ahad*, khususnya perdebatan di kalangan ulama *Uṣūl al-Fiqh*.

Ḥadīṣ ahad merupakan salah satu teks dalam ajaran slam yang kejujahuannya masih diperdebatkan di kalangan ulama *Uṣūl al-Fiqh*. Dari aspek sanadnya, *Ḥadīṣ Ahad* masih diperdebatkan apakah a memang betul-betul *wârid* (datang) dari Rasulullah Saw atau tidak? Hal ni disebabkan jumlah perawi *ḥadīṣ* ni belum sampai pada jumlah yang dikehendaki oleh batas jumlah minimal *ḥadīṣ Mutawâtir*.

Dari aspek ndikasi hukumnya, teks *ḥadīṣ ahad* juga sering paradoks dengan dalil lain, seperti *qiyâs* dan amalan yang telah melembaga di kalangan masyarakat umum dan susah terelakkan. Pada titik ni terjadi perdebatan antara sarjana *uṣūl* klasik yang diwakili mazhab besar Mutakallimin dan Ahnaf dalam menginterpretasikan teks *ḥadīṣ ahad*, sekiranya bertentangan dengan dalil lain tersebut? Dapatkah a dijadikan *ḥujjah 'amâliyah* dalam hukum slam atau justru harus dikesampingkan, dan mengunggulkan nalar (*qiyâs*)? Bagaimana

implikasi dari perbedaan tersebut dalam diskursus hukum ekonomi syari'ah?

B. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN

1. Polarisasi Mazhab Besar dalam Kajian *Uşûl Al-Fiqh*

Dalam sejarahnya diskursus kajian *uşûl al-fiqh* jamak terlihat terjadi kontradiksi dalam metode perumusan hukum, antara hukum yang bersumber dari naş dengan penggunaan nalar secara massif karena tuntutan zaman. Jika merujuk kepada buku-buku induk mazhab, perbedaan prioritas ini lazim ditemukan (Bashori 2020). Perbedaan tersebut tidak hanya secara individual *an sich*, seperti Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali dan seterusnya. Lebih dari itu secara keseluruhan kemudian mengristal dan terpola menjadi dua mazhab besar yang masing-masing mempunyai karakteristik tertentu serta berimplikasi luas dalam dinamika kajian hukum Islam sampai sekarang, mazhab tersebut adalah Mutakallimin dan Ahnaf (Tsuroya 1996).

Mazhab/asosiasi pertama disebut sebagai "*mutakallimin*" atau disebut juga mazhab "jumhur" karena diikuti sebagian besar aliran *uşûl* berbagai mazhab. Namun lebih sering disebut dalam literatur *uşûl* dengan penyebutan mazhab "*mutakallimin*" dari pada mazhab jumhur. Dinamakan "*mutakallimin*" karena diikuti

oleh kebanyakan ahli "kalam" (theology), seperti para jurus mazhab Syafi'i, Maliki, Hanbali, Syi'ah mamiyah, Zaidyah, dan badiyah. Demikian juga Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengikuti teori yang digunakan oleh asosiasi ini (Jum'ah 2017). Dalam hal ini penulis menyebut asosiasi karena terdiri dari kumpulan berbagai mazhab.

Imam Syafi'i faonder *uşûl al-fiqh* disebut-sebut sebagai pendiri asosiasi ini. Asosiasi "mutakallimin" ini membangun maxim's sebagai landasan teori untuk menggali hukum-hukum operasional berlandaskan pada sumber asasinya. Mereka membangun maxim-maxim yang kemudian digunakan untuk mengkaji gaya bahasa dan dalil-dalil syara' dengan tetap memerhatikan rasionalitas. Dengan demikian, melihat pola yang digunakan asosiasi ini lebih condong kepada pendekatan teoretis-deduktif menjadi putusan-putusan hukum. Dengan begitu, metode yang dibangun secara mandiri melalui maxim-maxim dapat berdiri independen.

Asosiasi ini melakukan penelitian hukum dengan memverifikasi atau mentahqîq prinsip-prinsip berpikir rasional kemudian menetapkan apa yang menjadi indikasi proposisi *naqli* atau *aql* dari hasil penelitian tersebut. Usaha ini dilakukan tanpa ada pengaruh hasil *stinbât* mazhab lain atau tanpa

adanya kaitan dengan pendapat hukum dari kalangan mazhab manapun. Maka, kerap kali berbeda pandangan antara pengikut mam asy-Syafi'i dengan mam asy-Syafi'i sendiri dalam memberikan batasan dan kriteria kaidah-kaidah *istinbâṭ* hukum. Seperti kita lihat, mam al-Syafi'i menganggap *mafḥûm muwâfaqah* sebagai *ḥadîs jalî*. Sementara itu, mayoritas ulama lain dalam mazhab Syafi'i sendiri berpendapat lain. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H), al-Amidi (w. 631 H) dan lain-lain di mana mereka membedakan antara *ḥadîs* dengan *mafḥûm muwâfaqah*.

Sebagai mazhab yang ndependen, asosiasi ni berupaya menggabungkan prinsip-prinsip pemikiran rasional dengan ketentuan umum teks-teks wahyu. Artinya, asas-asas uşûl al-fiqh, sebagai metode perumusan hukum operatif, memiliki landasan *naş-naş* wahyu di samping akal manusia. Dengan demikian, dalam struktur sumber hukum, terdapat dua kategori besar proposisi syar'i, yaitu proposisi "*naqli*" (Alqur'an-al-*Ḥadîs*) dan proposisi "*aqli*" berupa penalaran Imiah. Melalui kesimpulan logis deduktif, asosiasi ni kemudian menyajikan temuannya dalam bentuk hukum operasional berdasarkan teori hukum dan aturan *stinbâṭ* yang telah ditetapkan sebelumnya.

Kitab-kitab uşûl al-fiqh yang menggunakan metode ni di antaranya, Al-'Umdah karya Syekh Abdul Jabbar Al-Mu'tazily, sekaligus disyarahi oleh Hasan Al-Bashri (463 H), al-Burhan karya mam Al-Juwaini (478 H), al-Mustaşşâ karya mam Al-Ghazâlî (505 H) yang diringkas oleh Muhammad bin Umar Ar-Rozî (606 H) dengan nama al-Mahshul dan diringkas pula oleh Saif ad-din al-Amidî dengan nama Al-Iḥkâm fi Uşûl al-Aḥkâm.

Lain halnya dengan "mutakallimin" yang mempunyai banyak anggota sehingga penulis sebut sebagai "asosiasi", maka yang kedua hanya pengikut mazhab Hanafi, atau disebut mazhab "Ahnaf". Mazhab ni mencoba menegakkan prinsip uşûliyah berdasarkan apa yang diperoleh dari para ahli hukum mazhab Hanafi berupa hukum operatif yang dihasilkan oleh *stinbâṭ*. Bahkan ketika prinsip-prinsip uşûl al-fiqh ditemukan bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum, mereka meninggalkannya demi aturan yang lebih sejalan dengan prinsip-prinsip hukum, yang dihasilkan oleh *jtihâd*, para ahli hukum di antara mereka.

Padahal, mazhab ni merujuk pada metodologi mam Abû Ḥanîfah (wafat 150 H) dan para sahabatnya seperti mam Abû Yûsuf (wafat 182 H), Muhammad bin Ḥassan (wafat 189 H), Zufar (wafat 158 H) dan lain-lain yang menjadi basis uşûliyahnya. Dalam kaitan ni, para pakar

uṣūl al-fiqh dari mazhab Hanafi seringkali memasukkan aspek hukum sebagai acuan dalam memaparkan prinsip-prinsip *uṣūl al-fiqh*-nya. Kitab-kitab yang menggunakan metode Hanafiyah ini di antaranya, *uṣūl* karya Abu Bakr bin Ahmad Ali Al-Ma'ruf (370 H), *Taqwimul Adillah* karya Abu Zaid Ubaidillah bin 'Umar Ad-Dabusy (430 H), *Al-Uṣūl* karya As-Sarakhsi (428 H), dan *Al-Uṣūl* karya Al-Bazdawī (482 H).

Dengan demikian, dari kedua mazhab tersebut terlihat bahwa terjadi dua pola besar dalam perumusan teori. Yang congdon kepada pendekatan deduksi merapatkan barisan membentuk asosiasi “mutakallimin”, sementara mazhab yang menggunakan pola induksi merapat kepada imam Abu Hanifah. Dan ini hanya diikuti oleh *follower* imam Hanafi, terutama murid-murid utamanya. Sehingga mazhab ini dikenal dengan mazhab “fuqaha” yang metode penemuan hukumnya lebih banyak dengan cara mendeduksi.

2. *Ḥadīs Aḥad* dalam Diskursus Metodologi Hukum slam

Hukum slam memandang *ḥadīs* sebagai sumber stinbat hukum mengarah pada dua corak pemikiran, yaitu ahli *ḥadīs* dan ahli ra'yi. Ahli hadits berpendapat bahwa hadits merupakan bayan Alqur'an yang cenderung lebih mengutamakan

lafaz *ḥadīs* daripada mencari 'llat, yang mendasari munculnya lafaz tersebut. Menurut ahli ra'yi, hukum syariah secara makna harus bisa dicerna oleh akal (Mushfil 2007).

Dalam metodologi hukum slam (*uṣūl al-fiqh*), *ḥadīs* Nabi Saw adalah sudut pandangnya, tetapi fokusnya adalah epistemologi yang memola *ḥadīs* dari yang meragukan ke epistemologi yang meyakinkan. metodologi penemuan hukum slam mengenalkan metode untuk kategori probabilistik. Tentunya dengan menghilangkan *ḥadīs-ḥadīs* yang meragukan, metodologi hukum slam mengenal dua kategori, yaitu *ḥadīs aḥad* (warta tunggal) dan mutawâtir. Karena berbagai faktor dalam periwayatannya, yang pertama (*aḥad*) hanya memberikan kemungkinan (probabilitas), dan yang kedua (mutawâtir) memberikan keyakinan (sains).

Menariknya, metodologi *uṣūl* mendefinisikan *ḥadīs aḥad* dalam konteks mutawâtir. Artinya, *ḥadīs* yang tidak mencapai kualitas mutawâtir dan hanya memproduksi pengetahuan probabilistic pada orang yang menerimanya. Meski demikian kelompok Zahiri menilai epistemologi *ḥadīs aḥad* menimbulkan pengetahuan absolut (Anwar 2015). Jika demikian, lalu apa *ḥadīs* Mutawathir tu? Sebuah definisi yang diterima secara luas dan bahkan disepakati oleh para sarjana

Syariah dan *hadis* adalah: *hadis* disebarkan oleh banyak orang, oleh karena itu tidak memungkinkan mereka untuk melakukan persekongkolan dalam memanipulasi *hadis* (Anwar 2015).

Dengan demikian, orang-orang yang menyaksikan nabi berbicara, dan jumlah penyampaian yang diperlukan, membawa usuliyin kembali ke kapasitas otak pendengarnya sebagai dasar untuk mengukur seberapa keras yang dibutuhkan untuk sampai pada pengetahuan konklusif. Ketika dia menyadari bahwa dia benar-benar yakin dengan konten *hadis*, dia mendapatkan pengetahuan yang menentukan. Dengan demikian, jumlah dan frekuensi transmisi yang terdengar menjadi relatif.

Dalam konteks ini para ahli hukum pada umumnya berbeda dengan ahli *hadis*. Yang terakhir lebih memperhatikan jumlah jalur transmisi untuk menghindari kemungkinan penipuan. Pada saat yang sama, para ahli hukum lebih memperhatikan jenis pengetahuan yang diperoleh dari *hadis mutawâtir*. Sebab, jika ilmu yang diperolehnya kokoh, maka hadits tersebut bisa menjadi dasar argumentasi yang kuat. Sebaliknya, jika ilmu yang diperolehnya mengandung probabilitas, maka hasil putusan hukumnya lemah karena didasarkan pada hadits dan tidak dapat memberikan ilmu yang meyakinkan (Sirry 2015).

Oleh karena itu, kita dapat memahami mengapa para ahli hukum mempersoalkan apakah penggunaan *hadis ahad* diperbolehkan untuk argument hukum. Menurut mereka, *hadis ahad* adalah *hadis* yang tidak memenuhi syarat *hadis* Mutawâtir. Mungkin jalur transmisinya tunggal dari awal hingga akhir, atau dari awal ke tahap transmisi berikutnya, mengalami penambahan narator (perawi). Jika semua saluran transmisi mencapai 3 dan seterusnya, maka ia menjadi mustafid. Bila jalur itu dilipatgandakan hingga menjadi *mutawâtir*, maka *hadis* itu disebut *masyhûr*. Banyak ahli berpendapat bahwa istilah *mustafid* dan *terkemuka* adalah sinonim. Artinya, keduanya dapat digunakan secara bergantian dan memiliki arti yang sama. Yaitu *hadis* yang diawali dengan *ahad* selanjutnya mengalami peningkatan jalur transmisi. Menariknya, beberapa ahli *hadis* menolak hadits Masyhur atau Mustafid ini. Misalnya, Ibnu Syah berkata: “Banyak *hadis* masyhur tentang Nabi yang beredar di pasar-pasar, padahal semua itu tidak punya asal) (Sirry 2015).

Sebagian mazhab Hanafi mengatakan bahwa *hadis* masyhur menghasilkan ‘ilmu nadhari, namun pada umumnya para fukaha berpendapat *hadis* masyhur menghasilkan dzann (perkiraan), karena *hadis* semacam ini berawal dari *ahad*.

Terlepas dari perbedaan ni, kita dapat tegaskan bahwa *ḥadīs* kategori *ahād* tidak bisa mencapai tingkat *mutawâtir*, bagaimana pun banyaknya jalur transmisi yang muncul belakangan.

Barangkali kisaran abad 4 H, kategori baru *ḥadīs* mulai diperkenalkan, yakni tawatur ma'nawi. *Ḥadīs* kategori ni merupakan pencapaian tertinggi dari sejumlah *ḥadīs* yang memiliki persamaan makna, namun berbeda lafaznya. Biasanya jika stilah *mutawâtir* disebutkan, maka yang dimaksud adalah *mutawâtir lafdzi*. maksudnya *ḥadīs* yang ditransmisikan melalui banyak jalur dengan lafaz yang dentik satu dengan yang lain. Hal ni jelas berbeda dengan *mutawâtir ma'nawi* di mana lafaz-lafaz *ḥadīsnya* berbeda namun mempunyai makna yang sama.

Apa motif di balik munculnya kategori *ḥadīs* ni? Para sarjana berbeda pendapat. Hallaq, misalnya, berpendapat bahwa *ḥadīs mutawâtir ma'nawi* muncul terkait dengan su keotoritatifan konsep konsensus (Hallaq 1986). Kendati secara praktis kategori *ḥadīs* ni tidak banyak digunakan, namun demikian a mendapat pengakuan luas sejajar dengan *mutawâtir* yang sebenarnya.

Pertanyaannya, apakah *Mutawathir Manawi* menghasilkan lmu yang menguatkan? Melalui teori probabilitas dapat kita tekankan bahwa tidak mungkin

ḥadīs mutawâtir ma'nawi mencapai derajat yang sama dengan *mutawâtir lafdzi*. Tingkat probabilitas memang bisa melebihi 0,5, tetapi tidak pernah mencapai tingkat kepastian 1,0. Sebagai perbandingan, mari kita ambil contoh: seorang wanita hamil, kemungkinan anaknya adalah perempuan adalah 0,5, karena 0,5 sisanya kemungkinan besar adalah laki-laki.

Jika tingkat probabilitas salah satu *ḥadīs ahād* adalah 0,51, maka apakah *ḥadīs* tersebut benar-benar ucapan atau amalan nabi adalah 0,51, sedangkan kemungkinan yang lainnya tidak. Dengan kata lain, kemungkinan keasliannya tidak dapat ditentukan. Sedangkan jika dua atau lebih *ḥadīs ahād* merujuk pada makna yang sama, maka tingkat probabilitasnya juga meningkat, misalnya sampai 0,52 dan seterusnya, tetapi tidak pernah sampai pada tingkat tertentu (Sirry, 2015: 125).

Dalam konteks ni, kita bisa memahami sikap sarjana-sarjana Muslim, seperti Ahmad Khan, Abduh, Rida, dan seterusnya, yang tidak menerima kecuali *ḥadīs mutawâtir* yang memiliki kepastian 1,0. Dengan teori Probabilitas, tingkat otentisitas *ḥadīs ahād* sangat meragukan, sehingga sulit untuk bisa dijadikan sandaran pemahaman dan perilaku keagamaan. Sekali lagi, seperti kita telah

kemukakan dalam diskusi terdahulu, mereka tidak mengingkari sunnah atau menolak untuk mengamalkan *ḥadīs*, melainkan meragukan bahwa *ḥadīs* tersebut benar-benar genuine dari Nabi.

Dengan kata lain, baik *ḥadīs aḥad* maupun mutawâtir ma'nawi gagal melewati tes probabilitas. *Ḥadīs aḥad* telah diakui menghasilkan dugaan, artinya a menghasilkan probabilitas 0,51 atau lebih, namun sama sekali tidak bisa mencapai tingkat kepastian. Para ahli hukum dan ahli *ḥadīs* sendiri mengakui bahwa *ḥadīs aḥad* tidak terjamin kebenarannya, karena probabilitas yang melekat pada dirinya sangat rentan terhadap kesalahan. Dalam bahasa Abu Amr bn Shalah, "*al-ẓann qad yukhtī*" (perkiraan bisa salah). mam Sarakhsi Ahli uşûl berkata, "*al-aḥad fihi ḥtimal wa syubḥah*" (dalam *ḥadīs aḥad* terdapat kemungkinan dan subhat).

Sampai pada poin ni, barangkali cukup aman untuk dikatakan bahwa apa yang digagas oleh sarjana-sarjana Muslim (yang dituduh telah terpengaruh oleh para Orientalis tu) bukanlah sesuatu yang baru. Para ushuliyun yang sangat otoritatif sudah mengatakan hal yang sama. Jika pendapat tu patut dihujat bahkan sebagian ulama berani mengkafirkan orang yang melontarkannya para *ushuliyun* yang memiliki posisi terhormat adalah orang

pertama yang berhak mendapat hujatan dan label kafir tu.

3. Otentisitas *Ḥadīs Aḥad*: Pergulatan Mazhab Ahnaf vs Mutakallimin

Kehujahan *ḥadīs aḥad* sebagai dasar hukum slam masih diperdebatkan oleh para fuqaha. Mazhab mutakallimin dan Ahnaf mempunyai pandangan berbeda pada titik dimana *ḥadīs aḥad* bertentangan dengan *qiyâs*; dan penggunaan *ḥadīs aḥad* ketika dalam keadaan darurat. Pada kedua poin ni kedua mazhab tersebut berbeda dalam memosisikan *ḥadīs aḥad*. Apakah boleh langsung menggunakan atau tidak.

Pertama, Mazhab mutakallimin dalam hal ni lebih *mendahulukan ḥadīs aḥad* ketimbang *qiyâs* sekiranya terjadi pertentangan antara keduanya. Namun mensyaratkan naratornya harus adil dan teliti, baik tu naratornya alim dan fakih atau tidak. Pandangan ni berbeda dengan mazhab Ahnaf yang cenderung mendahulukan *qiyâs* daripada *ḥadīs aḥad* jika naratornya bukan fakih. Seperti Abu Hurairah r.a. Salman al-Farisi r.a. dan Anas b Malik r.a.

Meski demikian, seorang mazhab Ahnaf, Abu Hasan al-Karkhi dalam hal ini justru sependapat dengan mazhab Mutakallimin (al-Amidi 1996), dengan empat ketentuan yang harus dipenuhi dalam setiap naratornya : 1) naratornya

taat beragama, serta tidak berdusta; 2) dapat membuktikan sesuai dengan apa yang a dengar dengan tidak menambar atau mengurangi arti; 3) cermat dan cerdas serta hafal sebuah *ḥadīs* yang diriwayatkannya; 4) dalam satu tema tidak bertentangan dengan para lmuwan *ḥadīs* (al-Zuhaili tt). Dari sini mengindikasikan bahwa syarat dari sebuah *ḥadīs aḥad* adalah *snad* nya tidak terputus dari paling bawah hingga ke Rasulullah Saw.

Mutakallimin mengunggulkan *ḥadīs aḥad* daripada *qiyâs* dengan mendasarkan pada *ḥadīs* riwayat Abu Dawud tentang dialog Muadz bin Jabal dengan Nabi Saw mengenai strukturasi metodologi penemuan hukum. Dalam *ḥadīs* tersebut Rasulullah Saw men-*tashīh* adanya pengarusutamaan penggunaan *ḥadīs* dengan tidak merinci standar *ḥadīs* tersebut bagaimana, apakah mutawâtir atau *aḥad*. Dari sini asosiasi Mutakallimin lebih mengunggulkan *ḥadīs aḥad* daripada *qiyâs*.

Lain halnya dengan mazahab Ahnaf yang lebih mengunggulkan penggunaan nalar (*qiyâs*). Menurut mazhab ni pemahaman pemaknaan hukum (fikih) secara komprehensif pada *ḥadīs* diperlukan dalam periwayatan *ḥadīs* nabi Saw. Menurut Abd. Azis, Mazhab Ahnaf tidak menerima *ḥadīs aḥad* karena dua hal: 1) dikhawatirkan terjadi penyimpangan *conten* hukum pada *ḥadīs*

yang ditransmisikan, jika naratornya di luar ahli fikih; 2) ketidakjelasan sanad *ḥadīs aḥad*, apakah terhubung kepada Rasulullah Saw atau tidak. Sementara tu jika *qiyâs* yang diunggulkan hanya mempunyai satu kekhawatiran menyangkut sifat *qiyâs* tu sendiri. Dengan argumen semacam tu mazhab Ahnaf lebih mengunggulkan *qiyâs* yang hanya mempunyai satu keraguan, dibandingkan *ḥadīs aḥad* yang mempunyai dua keraguan (Zahrah t.t.).

Mutakallimin tidak menerima pandangan di atas. Mereka mengatakan penggunaan *qiyâs* atas *ḥadīs aḥad* tidak sesuai *jmâ'*. Buktinya sahabat Umar bin Khattab sendiri bersedia mengambil *ḥadīs aḥad* dan meninggalkan hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan *qiyâs*. Keadaan semacam ni secara masif diketahui para sahabat lain dan dianggap sebagai *jmâ'* (Khind 1996). Namun menurut mazhab Ahnaf para sahabat nabi Saw pun mengutamakan *qiyâs* di bandingkan *ḥadīs aḥad*. bn Abbas misalnya ketika mendengar *ḥadīs* Abu Hurairah tentang anjuran berwudu dengan air panas, beliau langsung menolaknya. *Ḥadīs aḥad* juga pernah ditinggalkan sahabat Ali bin Abi Thalib karena kontradiksi dengan *qiyâs* (Zahrah, t.t.).

Demikian juga mazhab Ahnaf beranggapan bahwa keberadaan *qiyâs* dapat diakui melalui kesepakatan (*ijmâ'*)

para ulama terdahulu (*salaf*) dari kalangan sahabat. Sedangkan keberadaan sanad *ḥadīṣ aḥad* masih diperdebatkan, apakah bersambung hingga Rasulullah SAW atau tidak. Lagi pula, dalam *ḥadīṣ aḥad* terbuka kemungkinan terjadinya abai dan dusta oleh perawinya. Sedangkan dalam *qiyās*, hal serupa tidak mungkin terjadi. Satu lagi, kandungan *ḥadīṣ aḥad* masih mungkin di-*takḥīṣ* (dikhususkan) oleh teks yang lain, sedangkan dalam *qiyās*, hal tersebut tidak perlu terjadi (Khind 1996).

Dari sini al-Bayuni kemudian mensimplifikasi bahwa mazhab Mutakallimin berpendapat bahwa yang menjadi pegangan adalah hadisnya, bukan perbuatan atau amalannya. Sedangkan mazhab Ahnaf berpendapat bahwa yang menjadi pegangan adalah perbuatannya bukan hadisnya, sebab perbuatannya tu dapat menghapus (*me-nasakh*) maksud hadis yang diriwayatkan. Lagi pula, menurut mazhab Ahnaf, perbuatan seperti tu dapat mengurangi nilai hadis yang a riwayatkan. Alasannya, seandainya perbuatannya tu yang benar, maka Hadisnya tidak bisa dijadikan dalil. Kalau perbuatannya tu yang salah, maka gugur pula riwayat Hadisnya, sebab berarti dia tidak dapat dipercaya.

Di sisi lain alasan Mutakallimin yang menganggap bahwa hadisnya tu

yang menjadi pegangan adalah bahwa yang dapat menjadi dalil adalah hadisnya, bukan perbuatannya. Sebab perbuatan tu sendiri mungkin berdasarkan kepada jtihadnya sendiri, sedang hasil jtihad seseorang tidaklah diharuskan untuk diikuti oleh orang lain (Bayuni 1997).

Kedua, penggunaan *ḥadīṣ aḥad* ketika dalam keadaan darurat. Mazhab Mutakallimin dalam keadaan darurat biasa menggunakan *ḥadīṣ aḥad* dengan syarat sanadnya sah yang mencakup: a) muatannya mendukung *ḥadīṣ aḥad* tanpa ada rambu-rambu keadaan, normal atau darurat; b) terjadi jma' sahabat; c) rawi yang adil dan dapat dipercaya dan dpat dipertanggungjawabkan, maka *ḥadīṣ* tidak perlu dipakai, dan *ḥadīṣ aḥad* harus diunggulkan. ni bertentangan dengan pendapat mazhab Ahnaf yang mengatakan bahwa “kehujjahan *ḥadīṣ aḥad* dalam keadaan darurat tidak bisa diterima karena keadaan tersebut sudah menjadi sebuah kebiasaan masyarakat”. Mazhab Ahnaf mendadapat bahwa jika *ḥadīṣ aḥad* boleh dibuat dalil dalam keadaan terdesak dan orang banyak merasa susah menghindarkan tentu keadaan terdesak tersebut diperhatikan oleh Rasulullah Saw hingga narator *ḥadīṣ* dalam persoalan tersebut *berlevel mutawâtir*, bukan *aḥad*.

4. Implikasi dalam Kajian Hukum Ekonomi Syari'ah

Tentu perbedaan di atas bukan hanya perbedaan teoretis, dan tidak memiliki arti khusus dalam metode percabangan hukum Islam. Sebaliknya, perbedaan-perbedaan ini memiliki kepentingan strategis, dengan implikasi khusus untuk perbedaan pandangan tentang tatanan hukum sektoral. Dengan kata lain, perbedaan pandangan tentang penggunaan *qiyâs* di atas juga menyebabkan perbedaan beberapa contoh penerapannya pada tataran hukum Islam.

Misalnya dalam penerapan hukum agunan (gadai). Mazhab Mutakallimin berpendapat bahwa orang yang menerima barang gadai dapat menggunakan barang tersebut, seperti menungganginya atau memerah susunya (bila berupa hewan). Dalam hal ini, Imam Ahmad menyatakan bahwa jika hewan gadai berupa hewan yang dapat diperah atau ditunggangi, maka penerima gadai wajib memberinya makan sesuai dengan prinsip keadilan dan dapat diperah dan ditunggangi (Qudāmah 1984).

Dalil yang dikemukakan Imam Ahmad adalah *ḥadîs* Nabi berikut:

“Punggung hewan gadaian tu boleh ditunggangi oleh penerima gadaian disebabkan a diberi makan. Susu hewan gadaian juga boleh diminumnya sebab a diberi makan. Kepada pihak yang

menunggang dan meminum susu hewan wajib hukumnya menafkahi hewan tersebut. (HR. Imam Al-Bukhari dan Abu Dawud).

Sebaliknya, menurut Abu Yasid aliran Ahnaf, orang yang menerima gadai tidak boleh menggunakan barang gadai. Mazhab ini berpendapat bahwa *ḥadîs* tentang diperbolehkannya penggunaan barang gadai tidak dapat dijadikan dalil karena bertentangan dengan *qiyâs*. Ada dua aspek yang bertentangan di sini: 1) Mengendarai dan minum susu tanpa izin pemiliknya diperbolehkan. Hal ini bertentangan dengan *qiyâs*; 2) Tanggung jawab penerima hipotek hanya sebatas memberi makan hewan, bukan nilai hewan itu sendiri pada saat kerusakan. Ini juga bertentangan dengan *qiyâs* jika dia memanfaatkan hewan untuk keuntungan mereka.

Mazhab Mutakallimin (Imam Asy-Syafi'i) sebenarnya sependapat dengan mazhab Ahnaf. Namun, ia tidak menganggap *ḥadîs* di atas bertentangan dengan *qiyâs*, melainkan menggunakan *ḥadîs* lain untuk mendukung pandangannya. Bunyi *ḥadîs* riwayat Imam Al-Hakim tersebut adalah: *“al-rahn maḥlûb wa markûb”* (Barang gadaian tu boleh ditunggangi dan diperah air susunya). Berkaitan dengan *ḥadîs* tersebut Asy-Syafi'i berkata bahwa jika harta gadaian

tu berupa hewan yang dapat ditunggangi atau dapat diperah air susunya maka bagi pihak yang menggadaikan (ar-râhin) boleh memerah air susu, dan memanfaatkannya sebagaimana sebelum hewan tersebut dijadikan agunan (Khind 1996).

C. SIMPULAN

Otentisitas *ḥadīs aḥad* dalam diskursus ulama *uṣūl al-fiqh* terjadi perbedaan pandangan mengenai apakah *ḥadīs* ini harus didahulukan atau nalar *qiyâs* yang diunggulkan. Mazhab Mutakallimin berpandangan *ḥadīs aḥad* harus dijadikan *ḥujjah* dalam hukum

Islam, sementara mazhab Ahnaf lebih memprioritaskan penggunaan *qiyâs* daripada penggunaan *ḥadīs aḥad*. Alasannya karena *ḥadīs aḥad* frekuensi berpotensi salahnya dua. Dari segi muatan isi dan sanad yang masih bersifat probabel sampai kepada Rasulullah Saw. Perbedaan pandangan ini berimplikasi pada wilayah yang bersifat *furû'*, yakni fikih. Dalam kasus pemanfaatan agunan, mazhab mutakallimin tidak boleh memanfaatkannya sementara mazhab Ahnaf boleh memanfaatkan agunan tersebut. []

DAFTAR PUSTAKA

- Akmaluddin, Muhammad. 2021. *Diskursus Hadis di Al-Andalus: Abad ke-2-3 H: Kuasa Jaringan Keilmuan dan Ortodoksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Amidi, Saif al-dīn. 1996. *al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anwar, Syamsul. 2015. *Pemikiran Uṣūl Fikih al-Gazzāli*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Bashori, Akmal. 2020. *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*. Jakarta: Kencana.
- Bayuni, Muhammad Abū al-Faṭḥ al-. 1997. *Dirāsāt fī Ikhtilāfat al-Fiqhiyyah*. Terj. Ali Mustafa Ya'kub. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Dihlawī, Shāh Wali Allāh al-. 1992. 1 *Ḥujjah al-Balighah*. Beirut: Dar Khutub al-Ilmiyah.
- Hallaq, Weal B. 1986. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." *International Journal of Middle East Studies* 18(4): 427–54.
- Jum'ah, Ali. 2017. *Sejarah Ushul Fikih: Histori Ilmu Ushul Fikih dari Masa Nabi Hingga Sekarang*. Terj. Adi Maftuhin. Depok: Keira Publishing.
- Kamali, Muhammad Hasyim. 1991. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj al-. 1989. *Uṣūl al-Ḥadīs Ulūmuh wa Muṣṭalāhuh*. Beirut: Dar al-Fikr.

- Khind, Mustafa Sa'id al-. 1996. *Atshar Ikhtilaf fi Qawā'id uṣūliyyah*. Beirut: Muassasah ar-Risālah.
- Mushfil, Mahmud Ismail ibn Muhammad. 2007. *Athar al-Khilaf al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Salam.
- Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abd Allah bin Aḥmad Ibnu. 1984. *2 al-Mughnī wa al-Syarḥ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr198.
- Schacht, Joseph. 1971. *An Introduction to Islamic Law*,. London: Oxford Press.
- Sirry, Mun'im A. 2015. *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*,. Malang: Madani Press.
- Suryadilaga, M. Alfatih. 2009. *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi Atas Kitab al-Kaḥfi Karya al-Khulaini*. Yogyakarta: Teras.
- Tsuroya, Muhammad Abdul Fattah. 1996. *Muhadharah fi Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Jami'ah Al-Azhar.
- Yaqub, Ali Mustafa. 2021. *Peranan Ilmu Hadīs dalam Pembinaan Hukum Islam*. Jakarta: Maktabah Darus Sunnah.
- Zahrah, Muhammad Abu. t.t. *Abū Ḥanīfah, Ḥayatuhu wa Ashruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi.
- al-Zuhaili, Wahbah. tt. *2 Usul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus.