

EPISTEMOLOGI AL-ASRAM
Dalam Kitab *NāSikh Al-ḤAdīS Wa MansūKhuh*

Nurul Hakim

STIT Makhdam Ibrahim Tuban

Email: nurulhakim@stitmatuban.ac.id

Abstract: *Research on the hadith will never run out. From ancient times until now the tradition has always attracted the interest of researchers to examine it. If the early days, hadith criticism is often intended to get the quality of hadith (ṣaḥīḥ, ḥasan, and ḍa‘īf), then in the next development the purpose of the study of hadith cannot be limited to that, but already must be broadened for the purpose of understanding and practice. In this case, various methods of criticism of the tradition of hadith emerged. One method of criticism that scholars have known from the past to the present is the "naskh" theory. Naskh's understanding according to Al-Asram is the same as the understanding expressed by classical scholars such as al-Ṣāliḥ, al-Zarqānī, and al-Sudūsīnamely the abolition or appointment of a legal argument by the argument law that comes later. The Al-Asram epistemology is (1) the true nature of knowledge is based on history. (2) The main source of knowledge is revelation. (3) The method for acquiring knowledge is with history. As for the method taken to find out which mansukh traditions are: a) Takhrij of the hadiths that have a theme. b) Criticism of sanad. c) Matan criticism, includes three things: 1) pay attention to the editor of matan (‘ilal and mudtarib), 2) pay attention to the context and situation as well as belief and 3) pay attention to the historical aspects. And (4) scientific validity of al-Ḥadith wa Mansukhuh narration uses coherence theory.*

الخلاصة : فمن المعروف، لا ينضب البحث في الحديث، لأن البحث في الحديث جذاب عند الباحثين. وفي البداية، أنّ الأهداف من بحثها هو للوصول إلى جودة الحديث أي الصحيح والحسن والضعيف. ولكن مع تطوّر الزّمان، تطوّر الأهداف في

بحث الحديث وهو للوصول إلى التفهيم والخبرة. وبالإضافة إلى ذلك، ظهر أنواع النقد في متن الحديث، واشتهر هذا النقد عند علماء الحديث الماضي والحاضر، وسمي هذا النقد بنظرية "التسخ". وأما التعريف من النقد عند الأسماء وأغلبية علماء الحديث كشيخ الصبح الصالح والزرقاني والسديسي هو رفع حكم شرعي سابق، بدليل شرعي متأخر عنه. وأما فلسفة العلوم عند الأسماء هو كما يلي: (١) التحديد لحقيقة العلوم الدراية نظراً إلى الرواية. (٢) مصدر المعرفة الأولي هو الوحي من الله عز وجل. (٣) المنهج المستخدم للوصول إلى المعرفة هي بالرواية. وينسب إلى الطريقة لمعرفة الأحاديث المنسوخ هي كما يلي: (أ) القيام بتخريج الحديث الموضوعي. (ب) القيام بنقد الأحاديث. (ج) القيام بنقد متن الحديث. وأما الطريقة لنقد متن الأحاديث هي كما يلي: (١) الملاحظة بمضمون المتن (من حيث الإعلال والمضطرب). (٢) الملاحظة بالسياق والأحوال والمخاطب. (٣) الملاحظة نحو جانب التاريخ. (٤) الثبات بعلوم ناسخ الحديث ومنسوخه باستخدام نظرية التماسك.

Abstrak: Penelitian terhadap hadis tidak akan pernah habis. Sejak zaman dahulu hingga sekarang hadis selalu menarik minat para peneliti untuk menelitinya. Jika masa awal, kritik hadis seringkali ditujukan untuk mendapatkan kualitas hadis (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa‘īf*), maka dalam perkembangan selanjutnya tujuan studi hadis tidak bisa dicukupkan sebatas itu saja, melainkan sudah harus meluas untuk tujuan pemahaman dan pengamalan. Dalam kasus inilah kemudian muncul berbagai metode kritik atas matan hadis. Salah satu metode kritik matan yang telah dikenal ulama dari dahulu hingga sekarang adalah teori “naskh”. Pengertian naskh menurut Al-Asraam adalah sama dengan pengertian yang diungkapkan oleh para ulama klasik seperti Subhi al-Ṣāliḥ, al-Zarqānī, dan al-Sudūsī yakni penghapusan atau pengangkatan suatu dalil hukum oleh dalil hukum yang datang belakangan. Adapun epistemologi Al-Asraam adalah (1) hakikat ilmu pengetahuan yang benar adalah yang berdasar atas riwayat. (2) Sumber pengetahuan yang utama adalah wahyu. (3) Metode untuk memperoleh pengetahuan adalah *bi al-riwāyāt*. Adapun metode yang ditempuh untuk

mengetahui hadis-hadis yang mansūkh adalah: a) Takhrīj hadis-hadis yang setema. b) Kritik sanad. c) Kritik matan, meliputi tiga hal: 1) memperhatikan redaksi matan (*‘ilal dan muḍṭarib*), 2) memperhatikan konteks dan situasi serta mukhāṭab dan 3) memperhatikan aspek sejarah. Dan (4) Validitas keilmuan *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* menggunakan teori koherensi.

Keywords: *Al-Asram, epistemology, nasikh al-ḥadīth, mansūkh al-ḥadīth, kitab nasikh al-ḥadīthwa mansūkhuh*

PENDAHULUAN

Pada masa awal, kritik hadis seringkali ditujukan untuk mendapatkan kualitas hadis (*ṣahīḥ, ḥasan, dan ḍa‘īf*). Ini artinya, konsentrasi studi lebih terfokus pada aspek sanad. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya tujuan studi hadis sudah harus meluas untuk tujuan pemahaman dan pengamalan. Dalam kasus inilah kemudian muncul berbagai metode kritik atas matan hadis.

Salah satu metode kritik matan yang telah dikenal ulama dari dahulu hingga sekarang adalah teori “*naskh*”. Term *naskh* sendiri mengandung pengertian penghapusan atau pengangkatan suatu dalil hukum oleh dalil hukum yang datang belakangan (*raf‘ al-ḥukm al-syar‘ī bi dalīl al-syar‘ī al-muta‘akhhkar*).¹

Dalam ilmu *nāsikh-mansūkh* hadis, terdapat suatu karya terkemuka dalam bidang ilmu ini. Karya tersebut adalah kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* karya Abū Bakar al-Asram. Dalam hal ini, penulis akan mencoba memaparkan berbagai informasi terkait epistemologi pemikiran Abū Bakar al-Asram, khususnya yang terdapat dalam kitab tersebut. Epistemologi merupakan cabang dari ilmu filsafat yang mempelajari batas-batas pengetahuan yang mencoba untuk digunakan sebagai alat penghubung.²

Kata epistemologi sendiri berasal dari bahasa Yunani, terdiri dari dua kata, yaitu *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (ilmu, pikiran, percakapan). Jadi epistemologi berarti ilmu, percakapan tentang pengetahuan atau ilmu

¹Definisi ini adalah definisi yang dianut oleh mayoritas ulama, antara lain Subhi al-Sāliḥ, al-Zarqānī, al-Sudūsī. Lihat: Subhi al-Sāliḥ, *Mabāḥis fī ‘Ulūm al-Qur‘ān* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyiyīn, t.t.), 261.

²Ahmad Atabik, “Epistemologi Hadis: Melacak Sumber Otentitas Hadis,” *Religia* 13, no. 2 (2010): 213–214.

pengetahuan.³ Pokok persoalan dari kajian epistemologi adalah sumber, asal mula, dan sifat dasar pengetahuan; bidang, batas jangkauan pengetahuan.⁴

Dengan kata lain, epistemologi berarti “studi atau teori tentang pengetahuan” (*the study or theory of knowledge*). Namun, dalam diskursus filsafat, epistemologi merupakan cabang dari filsafat yang membahas asal usul, struktur, metode-metode, dan kebenaran pengetahuan.⁵

PEMBAHASAN

1. Abū Bakar al-Asram: Sekilas Biografi

Dalam *muqaddimah* kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* disebutkan bahwa Aḥmad bin Muḥammad bin Hānī’ Abū Bakar al-Asram lahir pada masa pemerintahan al-Rāsyid (170-193 H).⁶ Adapun terkait tahun wafatnya, belum ada keterangan yang menunjukkan pendapat yang pasti. Akan tetapi, berdasarkan kepada kebanyakan pendapat yang dikemukakan ulama, dinyatakan bahwa Abū Bakar al-Asram wafat pada tahun 273 H.⁷

Abū Bakar al-Asram sebenarnya berasal dari Iskaf,⁸ akan tetapi dalam perjalanannya ia kemudian bertempat di Baghdad (Irak).⁹ Di kota inilah selanjutnya ia bertemu dengan banyak tokoh terkemuka dalam bidang hadis dan fikih, khususnya Aḥmad bin Ḥanbal. Al-Asram dalam perjalanannya menjadi teman akrab sekaligus murid Aḥmad bin Ḥanbal.¹⁰ Bahkan,

³Atabik, 214.

⁴Atabik, 214.

⁵Atabik, 214.

⁶Pendapat ini dinyatakan oleh al-Ḥabībī dalam *muqaddimah* kitab. Lihat: Abū Bakar Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, n.d., 7.

⁷Ulama yang mengemukakan pendapat ini antara lain Ibn Ḥajar al-Asqalānī dalam *Taqrīb al-Tahzīb* dan al-Mizzī dalam *Tahzīb al-Kamāl*. Lihat pula Al-Ḥabībī, “Siyār al-‘Alam al-Nubala, Juz 12, 626,” dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d. Adapun dalam cover kitab hanya disebutkan bahwa Abū bakar al-Asram wafat setelah tahun 260 tanpa ada keterangan lanjutan.

⁸Menurut al-Khaḥībī Iskāf berasal dari keturunan Banī al-Janīd. Lihat: Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 7. Pendapat senada juga dingkapkan oleh al-Suyūṭī dalam *Ṭabaqāt al-Huffāz*. Namun, berbeda dengan sebelumnya, Ibn Ḥibbān menyatakan bahwa al-Asram berasal dari Khurasan. Lihat: Ibn Ḥibbān, “Ṣiqāt Ibn Ḥibbān, juz 8, 36,” dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.

⁹Lihat Al-Suyūṭī, “Ṭabaqāt al-Huffāz, bab Ṭabaqāt al-Tāsiyah, juz 1, 50,” dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.

¹⁰Ungkapan bahwa al-Asram adalah teman dekat Aḥmad bin Ḥanbal antara lain Khāḥīb al-Baghdādī. Lihat: Abū Bakar al-Khaḥībī Al-Baghdādī, “Tārīkh Baghdād,” juz 5, 110,” in *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.; Adapun ungkapan bahwa al-Asram adalah “murid” bisa dilihat

sepeninggal Aḥmad bin Ḥanbal, al-Asram berada pada barisan depan dalam meneruskan dan mengembangkan mazhab Ḥanbalī.¹¹

Selain berguru kepada Aḥmad bin Ḥanbal, ia juga berguru kepada ‘Abd Allāh bin Bakar al-Sahamī, Abū Bakar bin Abī Syaibah, Abū al-Wafid al-Ṭayālīsī, Mu‘āwiyah bin ‘Amrū al-Azdī, dan Sulaimān bin Ḥarb. Adapun murid yang meriwayatkan darinya antara lain al-Nasā‘ī, Muḥammad bin Ja‘far al-Rāsyidī, ‘Alī bin Ṭāhir al-Qazwīnī, dan Mūsā bin Hārūn.¹²

Berkat ketekunannya dalam mencari ilmu ia dikenal sebagai ahli fikih dan ahli hadis terkemuka pada masanya. Berbagai karya terkenal juga dilahirkan sejalan dengan kepiawaiannya, antara lain *Kitab al-Sunan*, *Kitab al-‘Ilal*, *Su‘ālāt Abī Bakri al-Asram li al-Imām Aḥmad*, *Kitab al-Tārīkh*, serta *Kitab Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* yang sedang dikaji sekarang. Kitab ini (*baca: Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*) telah dikutip oleh beberapa ulama belakangan, antara lain Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah dalam kitabnya *Syarḥ al-‘Umdah—al-Ṣiyām* dan *Mukhtalif al-Ḥadīth*.¹³

2. Kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*: Gambaran Umum

Dalam *muqaddimah* kitab, al-Asram menyatakan, “Kitab ini ditulis, bukan sekedar untuk mengumpulkan dan menyebutkan hadis-hadis yang *nāsikh* atau *mansūkh* saja, akan tetapi juga ditujukan untuk menjawab berbagai permasalahan *fiqhiyyah* yang ada”.¹⁴ Dari sini, bisa dikatakan bahwa penulisan kitab ini mempunyai latarbelakang akademik dan ideologis. Disebut akademik karena pada masa itu penulisan hadis menjamur di masyarakat, meskipun sifatnya masih sederhana. Adapun tujuan ideologis, bisa terlihat dari keinginannya untuk menjawab permasalahan *fiqhiyyah*. Sebagaimana

dalam *muqaddimah* kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*. Lihat: Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 7.

¹¹Khudhari Bik, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* dari judul asli *Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islāmī*, Terj. Mohammad Zuhri (Darul Ikhya Indonesia, 1980), 155–156.

¹²Al-Mizzi, “Tahzīb al-Kamāl fī Asmā al-Rijāl, bab man Ismuh Aḥmad, juz 1, 477,” dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.

¹³Pemaparan tentang karya-karya al-Asram ini dikutip dari *muqaddimah* kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*. Lihat: Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 10–12.

¹⁴Al-Asram, 5.

diketahui, ia adalah seorang yang ahli di bidang fikih, bahkan penerus mazhab Hanbali.

Kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* ditulis oleh al-Asram. Ia hidup pada sekitar abad ke-3 H. Pada masa ini, belum ada konsep-konsep yang mapan terkait ilmu hadis. Akan tetapi, berbagai bentuk tulisan sudah mulai marak dilakukan. Bahkan, sudah nampak pula adanya praktik *penyarahān* hadis, misalnya ‘*Alam al-Sunan Syarah* terhadap *al-Jāmi‘ al-Ṣahīh* Abū Sulaimān Aḥmad bin Ibrāhīm bin al-Khaṭṭāb al-Bustī.¹⁵ Mengacu kepada periodisasi yang dilakukan oleh Saifuddin terkait penulisan kitab hadis, al-Asram bisa dikategorikan hidup pada periode kelima, yakni periode *Atbā‘ Atbā‘ al-Tābī‘īn*.¹⁶ Adapun Hasbi ash-Shiddieqy memasukkannya pada masa penyaringan, pemeliharaan, dan pelengkapan (*‘aṣr al-tajrīd wa al-taṣḥīh, wa al-tanqīh*).¹⁷ Namun, apapun bentuk dan namanya, pada dasarnya semuanya mempunyai maksud yang sama, yakni menyatakan bahwa masa ini merupakan masa pengumpulan dan kodifikasi (*tadwīn*) hadis. Jika pada masa sebelumnya para ulama hanya mengumpulkan dan menulis hadis saja, maka pada masa ini kompilasi dan kodifikasi hadis yang dilakukan lebih sistematis dan lebih kritis dari upaya penghimpunan hadis pada masa sebelumnya.¹⁸

Pada masa inilah kemudian al-Asram memunculkan kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*-nya. Di tengah kondisi pada masanya, seperti halnya al-Asram ingin memberikan suatu sumbangsih keilmuan. Jika dilihat pada isi dan

¹⁵Kitab-kitab *syarah* hadis tersebut membuktikan adanya aktivitas penulisan *syarah* pada masa itu. Namun, era tersebut belum dikenal atau dijuluki sebagai “masa *penyarahān*” (*‘aṣr al-syurūh*) sebab konsentrasi ulama masih terfokus pada pemilihan dan penyusunan hadis-hadis Nabi. M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadits: Era Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012), 8.

¹⁶Pembagian periode penulisan hadis menurut Saifuddin adalah sebagai berikut: (1) Periode Permulaan; (2) Periode Sahabat; (3) Periode Tabīn; (4) Periode *Atbā‘ al-Tābīn*; (5) Periode *Atbā‘ Atbā‘ al-Tābīn*; (6) Periode Pasca *Atbā‘ Atbā‘ al-Tābīn*. Saifuddin, *Arus Tadwīn Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), xvi–xvii.

¹⁷Ash-Shiddieqy membagi periode penulisan kitab hadis kepada 7 periode: (1) ‘*Aṣr al-waḥy wa al-takwīn*; (2) ‘*Aṣr taṣabbut wa al-iqlāl min al-riwāyah*; (3) ‘*Aṣr al-intisyār al-riwāyah ilā al-amṣār*; (4) ‘*Aṣr al-kitābah wa al-tadwīn*; (5) ‘*Aṣr al-tajrīd wa al-taṣḥīh, wa al-tanqīh*; (6) ‘*Aṣr al-tahzīb wa al-tartīb wa al-istidrak*; (7) ‘*Aṣr al-syarḥ wa al-jam‘ wa al-takhrīj wa al-baḥs ‘an al-riwāyah wa al-zawāid*. Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadits: Era Klasik Hingga Kontemporer*, vii–x.

¹⁸A. Hasan Asyari Ulamāi, “Sejarah dan Tipologi Syarah Hadits,” *Teologia* 19, no. 2 (2008): 347.

metode pembahasan yang dilakukannya, kiranya tulisan al-Asram ini sejalan dengan karakteristik yang dikemukakan Asy‘arī ‘Ulamā‘ī.

Dilihat dari judulnya, kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* karya al-Asram ini merupakan salah satu kitab yang memuat pembahasan tentang berbagai masalah yang berkaitan dengan hadis-hadis yang *nāsikh* dan *mansūkh*. Namun, jika ditelaah lebih mendalam, kiranya asumsi awal ini tidak sepenuhnya benar. Dalam kitabnya, al-Asram mengambil pembahasan sebanyak 86 masalah. Dari keseluruhan masalah yang ada tidak semuanya diselesaikan dengan metode *naskh*, melainkan juga dengan metode *jam‘* dan *tarjih*. Hanya saja, memang dari pembahasan yang ada al-Asram mengungkapkan berbagai hadis yang sekilas bertentangan. Sehingga, kitab ini lebih mirip kitab *Mukhtalif al-Ḥadīs* yang disertai metode penyelesaiannya.

Dalam penulisan kitabnya, al-Asram menempuh langkah-langkah berikut:

- 1) Menyebutkan judul-judul bab untuk tiap pembahasan dalam bentuk bab-bab *fiqhiyyah*. Dalam hal ini permasalahan yang diangkat adalah sebanyak 86 masalah yang dimulai dari bab *fī man Nasiya Ṣalāh aw Nāma ‘anhā fa Istaiqāz fī Waqt lā Yuṣallī fīh* diakhiri dengan bab *al-Kaffārat Qabl al-Ḥinth*. Keseluruhan permasalahan (bab) tersebut terbagi ke dalam tiga juz. Juz pertama berisi 37 permasalahan, juz kedua berisi 25 permasalahan, dan juz ketiga berisi 24 permasalahan.
- 2) Memaparkan berbagai hadis penting terkait pertentangan yang melingkupinya. Dalam hal ini biasanya ia menyebutkan terlebih dahulu satu hadis atau lebih terkait bab yang dibahas. Kemudian, pembahasan dilanjutkan dengan memaparkan satu atau lebih hadis yang secara lahir (lafal) mengandung kontradiksi dengan hadis sebelumnya.
- 3) Mengemukakan berbagai alternatif penyelesaian atas hadis-hadis yang bertentangan. Dalam hal ini, alternatif penyelesaian yang dimunculkan oleh

al-Asram meliputi tiga hal, yakni *jam'*, *tarjīh*, dan *naskh*. Biasanya setiap pembahasan hanya mendapat satu alternatif penyelesaian.¹⁹

3. Kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*: Tinjauan Epistemologis

Membahas mengenai aspek epistemologi suatu kitab, tentunya akan melibatkan dua aspek penting yang saling berkaitan satu sama lainnya, yakni aspek epistemologi penulis terkait keilmuan secara umum dan aspek epistemologi penulis pada kitab yang ditulisnya. Ini artinya, ada dua hal yang menjadi objek bahasan, yakni “pemikiran penulis” dan “kitab” yang dibahas. Pembahasan berikut akan memaparkan mengenai beberapa aspek terkait epistemologi pengetahuan, yakni hakikat, sumber, metode, dan validitas pengetahuan.

a. Hakikat

Al-Asram, sebagaimana disebutkan sebelumnya adalah murid dan teman dekat Aḥmad bin Ḥanbal. Lebih jauh lagi, al-Asram juga merupakan penerus ajaran mazhab Hanbalī sepeninggalnya. Ini artinya, pola pemikiran al-Asram dan Aḥmad bin Ḥanbal tidaklah jauh berbeda. Oleh karena itu, dalam pemaparan ini, penulis akan menyertakan sekilas data terkait pemikiran Aḥmad bin Ḥanbal.

Imam Ḥanbalī hidup pada zaman kekuasaan kaum Muktaẓilah. Pada masa ini, orang-orang disekitarnya sangat mengaguminya. Namun semaraknya *bid'ah* telah mengancam *sunnah*. Selain itu, pendapat yang marak dan berkembang ialah bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk. Pendirian ini begitu kuatnya di kalangan pemerintah, sehingga barang siapa yang bertentangan dengan pihak pemerintah tentu akan mendapat siksaan.

Aḥmad yang sejak kecil hafal al-Qur'an, memahami hukum-hukumnya, dan mempelajari ilmu hadis tidak setuju dengan semua itu. Ia menamakan semua itu dengan *bid'ah* dan bernazar untuk meluruskannya dan menghidupkan *sunnah* Rasulullah SAW. Dalam hal ini, Imam Aḥmad mencari fikih dan keputusan para *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*, kemudian ia

¹⁹Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 57–58.

mulai menyiarkan dan mempersaksikannya. Ia memutuskan untuk selalu berpegang kepada al-Qur'an dengan sekuat-kuatnya. Perlakuan Ahmad bin Hanbal inilah yang selanjutnya menjadi cikal bakal munculnya gerakan salafiyah yang ada di bawah naungan mazhab Hanbali.

Menarik perbandingan dengan Ahmad bin Hanbal ini, bisa terlihat kiranya bahwa al-Asram juga menganut paham yang tidak jauh berbeda, yakni paham salaf yang mendasarkan suatu ilmu berdasarkan dalil-dalil *naqli*. Atau dengan kata lain bisa dikatakan bahwa bagi al-Asram adalah ilmu pengetahuan yang benar adalah yang berdasar atas riwayat.

Terkait konsep *naskh* sendiri, al-Asram kiranya adalah orang yang mengakui adanya *naskh* dalam hadis. Hal ini bisa terlihat jelas dari pemilihan judul yang ia tulis. Dengan mengambil judul kitab "*Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*", secara tidak langsung ia telah menyatakan bahwa ia mengakui adanya *naskh*.

Adapun yang dia maksudkan dengan *naskh* itu sendiri, lebih cenderung kepada pengertian yang diungkapkan oleh para ulama klasik seperti Subhi al-Ṣāliḥ, al-Zarqānī, dan al-Sudūsī²⁰ yakni penghapusan atau pengangkatan suatu dalil hukum oleh dalil hukum yang datang belakangan (*raf' al-ḥukm al-syar'ī bi dalīl al-syar'ī al-muta'akhkhar*).

b. Sumber

Terkait mengenai sumber, sebagaimana dipaparkan sebelumnya bahwa pembahasan akan meliputi dua aspek, yakni sumber pengetahuan secara umum menurut al-Asram dan sumber yang digunakan untuk penulisan kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*.

²⁰Pernyataan penulis bahwa definisi *naskh* bagi al-Asram seperti definisi dari Subhi al-Ṣāliḥ, al-Zarqānī, dan al-Sudūsī bukan berarti bahwa al-Asram mengemukakan suatu definisi secara gamblang tentang konsep *naskh*. Karena sebagaimana dipaparkan bahwa ia hidup pada saat ilmu hadis masih berupa embrio, sehingga ilmu *naskh* sendiri belum terdefinisikan dengan jelas. Selain itu, bukan berarti pula bahwa ia menganut atau mengutip definisi mereka, karena sebagaimana diketahui bahwa al-Asram hidup jauh lebih dahulu daripada mereka. Akan tetapi, yang dimaksudkan penulis adalah bahwa dari contoh dan bahasan *naskh* yang ia kemukakan sejalan dengan definisi tersebut.

Secara umum, para ahli membagi sumber pengetahuan kepada empat aspek, yakni akal (rasional), panca indera (empiris), insting (intuisi) dan agama (wahyu).²¹ Dikaitkan dengan sumber pengetahuan yang dipilih oleh al-Asram, sebagaimana dipaparkan sebelumnya bahwa al-Asram sangat terpengaruh dengan ajaran yang dibawa oleh Ahmad bin Hanbal yang bercorak salaf.²² Di antara karakteristik aliran salaf antara lain,²³ a. Mereka lebih mendahulukan riwayat (*naqlī*) daripada *dirāyah* (*aqlī*); b. Dalam persoalan pokok-pokok agama dan persoalan cabang-cabang agama hanya bertolak dari penjelasan *al-Kitāb dan al-Sunnah*; c. Mereka mengimani Allah tanpa perenungan lebih lanjut (*Ẓat Allah*) dan tidak mempunyai paham *anthropomorphisme* (menyerupakan Allah dengan makhluk); dan d. Mengartikan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan makna lahirnya dan tidak berupaya untuk mentakwilnya.

Dengan demikian, bisa ditarik kesimpulan bahwa sumber pengetahuan utama dalam epistemologi pemikiran al-Asram adalah wahyu. Wahyu

²¹Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 50–54. Berbeda dengan Jujun, al-Kindi hanya membaginya kepada tiga, yakni inderawi, rasional, dan *isyraqī* (iluminasi). Meskipun sekilas berbeda, namun pada hakikatnya sama saja karena *isyraqī* yang dimaksudkan al-Kindi tidak sekedar insting atau iluminasi yang sifatnya kemanusiaan semata. Akan tetapi yang ia maksud dalam hal ini ialah pengetahuan yang diperoleh langsung dari pancaran Nur Ilahi. Ini artinya, secara tidak langsung wahyu juga termasuk pada kategori ini karena wahyu adalah suatu jalan menuju Nur Ilahi itu sendiri. Lihat: H.A. Mustofa, *Filsafat Ilmu* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), 105–108.

²²Kata salaf secara etimologi dapat diterjemahkan menjadi "terdahulu" atau "leluhur". Sedangkan menurut terminologi terdapat banyak definisi yang dikemukakan oleh para pakar mengenai arti salaf, di antaranya: 1) Menurut Thablawi Mahmud Sâad, salaf artinya ulama terdahulu. Salaf terkadang dimaksudkan untuk merujuk generasi sahabat, *tābi*, *tābi* tabiin para pemuka abad ke-3 H, dan para pengikutnya pada abad ke-4 yang terdiri dari para muh}addis}in dan lainnya. Salaf berarti pula ulama-ulama saleh yang hidup pada tiga abad pertama Islam. 2) Menurut As-Syahrastani, ulama salaf adalah yang tidak menggunakan takwil (dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt*) dan tidak mempunyai paham *tasybīh* (*antropomorphisme*) dan 3) Mahmud Al-Bisybisyi menyatakan bahwa salaf sebagai sahabat, tabiin, dan *tābi* tabiin yang dapat diketahui dari sikapnya dalam menampik penafsiran yang mendalam mengenai sifat-sifat Allah yang menyerupai segala sesuatu yang baru untuk menyucikan dan mengagungkan-Nya. Dikutip dari Udin, "Pemikiran Teologi Ahlus Sunnah: Salaf (Ahmad Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah," 2011, <http://www.tambahilmu.blogspot.com/2011/05/pemikiran-teologi-ahlus-sunnah-salaf.html>.

²³Ibrahim Madzkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam dari judul asli Fi al-falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqub al-juz al-sānī*, Terj. Yudian Wahyudi Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 2009), 36.

merupakan pengetahuan yang disampaikan Tuhan kepada manusia yang berisi tentang ajaran agama dan ketuhanan. Agama bukan sekedar mengenai kehidupan sekarang yang terjangkau oleh pengalaman, melainkan juga yang bersifat transendental.²⁴ Wahyu itu sendiri, tidak bisa dipahami al-Qur'an *an sich*, karena dalam tradisi keislaman, al-Qur'an mempunyai beberapa unsur penjelas, yakni hadis dan *qawl* sahabat serta tabiin. Tentunya dengan catatan bahwa kesemuanya itu mempunyai riwayat yang bersambung. Dengan demikian, sumber pengetahuan bagi al-Asram adalah kabar dan berita yang berasal dari riwayat-riwayat yang benar-benar valid dan bersambung. Hal ini seperti apa yang diungkapkan oleh Al-Asram terkait apa yang harus dilakukan oleh orang yang lupa mengerjakan salat atau tertidur ketika datang waktu salat. Untuk menyelesaikan perkara ini, ia memaparkan beberapa hadis. Di antaranya:

روى همام وغيره عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من نسي صلاة، فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك.²⁵

وروى عبد الجبار بن عباس عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من نام عن صلاة فليصل إذا استيقظ، ومن نسي صلاة فليصل إذا ذكر.²⁶

وعطاء بن السائب عن يزيد بن أبي مرزوم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه أمره فأقام الصلاة حين استيقظ فتوضأ.²⁷

وروى بشير أبو إسماعيل عن أبي حازم عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم حين استيقظ أن ينتحوا عن ذلك المنزل قبل أن يصلوا.²⁸

وروى مثل ذلك هشام عن الحسن بن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم أن يرتحلوا قبل أن يصلوا.²⁹

Hadis-hadis di atas, kemudian diberi komentar oleh Al-Asram.

فهذه الأحاديث في ظاهرها مختلفة وليست كذلك، ولكن الوجه في ذلك أن منها خاص ومنها عام، فأما العام، فالذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ((فليصل إذا ذكر وإذا استيقظ، لا كفارة لها إلا

²⁴Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 54.

²⁵Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 31.

²⁶Al-Asram, 31.

²⁷Al-Asram, 31.

²⁸Al-Asram, 32.

²⁹Al-Asram, 32.

ذلك)) ولم يقل فليرتحل، ثم ليصل، ولم يرخص في التأخير بعد الذكر، فهذا هو الذي أمر به، وعلمهأتمته، فهو العام المعمول به.³⁰

وأما الخاص فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما ارتحل لعدة قد فسرتها، قال: ((إن هذا واد به شيطان، فارتحلوا منه)) وهذا شيء لا يعلمه إلا نبي فهو خاص.³¹

Dari paparan di atas, diketahui bahwa Al-Asram dalam menyelesaikan suatu masalah mengambil sumber dari wahyu (riwayat). Dan hadis yang bersumber dari Abū Hurairah dan ‘Imrān bin Ḥaṣīn dihapus oleh hadis yang bersumber dari Anas, Abū Jaḥīfah, dan Abū Maryam.³²

Adapun secara umum, para ulama mengemukakan beberapa sumber yang dapat dijadikan rujukan untuk mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh* dalam hadis. Sumber-sumber itu ialah:³³ (1) Pernyataan dari Rasulullah, (2) Perkataan Sahabat, (3) Mengetahui sejarah terjadinya hadis, (4) *Ijmā’* ulama.

Tidak menyimpang jauh dari sumber pengetahuan umum yang dianutnya, sumber pengetahuan yang digunakan oleh al-Asram untuk penulisan kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* adalah riwayat-riwayat hadis yang ia dapatkan dari proses pencariannya akan ilmu. Dengan kata lain, sumber utama kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* ini adalah riwayat. Hal ini secara eksplisit juga dinyatakan dalam *muqaddimah* kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* bahwa suatu hadis tidak akan dianggap *mansūkh* kecuali ada dalil yang terang dan jelas tentang penghapusannya.³⁴ Dari keempat sumber di atas, sumber yang dipakai oleh al-Asram dalam menentukan *nāsikh* dan *mansūkh* hadis adalah pernyataan dari Rasulullah (hadis), perkataan sahabat, dan riwayat tentang sejarah terjadinya hadis.

c. Metode

Terkait metode, dalam hal ini juga akan dibagi kepada dua bagian. Bagian pertama akan membahas mengenai metode untuk memperoleh

³⁰Al-Asram, 33.

³¹Al-Asram, 33.

³²Al-Asram, 32.

³³Hasbi As-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 290–291.

³⁴Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 6.

pengetahuan bagi al-Asram. Adapun bagian kedua akan membicarakan tentang metode yang ditempuh oleh al-Asram untuk mendapatkan pengetahuan mengenai hadis-hadis *nāsikh-mansūkh*.

Al-Asram, hidup dan mewarnai keilmuan pada masa-masa awal Islam. Corak keilmuan pada masa ini masih tradisional, adalah wajar, jika selanjutnya belum ditemukan konsep metodologis yang mapan dalam pengetahuan sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ilmuwan belakangan ini. Namun, bukan berarti pula dengan adanya realitas ini menjadikan konstruksi pemikiran al-Asram hampa metode. Lewat pembacaan yang penulis lakukan atas karyanya, yakni kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* ini, penulis bisa menemukan bahwa metode yang ditempuh al-Asram untuk memperoleh pengetahuan, khususnya dalam konteks ini adalah metode “*bi al-riwāyāt*”.

Adapun metode yang ditempuh untuk mengetahui hadis-hadis yang *mansūkh* adalah sebagai berikut: 1) *Takhrīj* hadis-hadis yang setema. Langkah ini diambil untuk mengetahui beragam perbedaan pendapat terkait tema yang dibahas. Atau dengan kata lain untuk menemukan hadis-hadis yang sejalan dan hadis-hadis yang bertentangan; 2) Kritik sanad, meliputi kualitas sanad dan kualitas perawi; 3) Kritik matan, meliputi tiga hal: a) memperhatikan redaksi matan (*‘ilal* dan *muḍṭarib*), b) memperhatikan konteks dan situasi serta *mukhāṭab* dan c) memperhatikan aspek sejarah.

Merupakan hal yang perlu diperhatikan bahwa dalam menyusun kitab ini, al-Asram tidak serta merta dengan mudahnya mengkategorikan suatu hadis *mansūkh* atau tidak, melainkan dengan mempertimbangkannya terlebih dahulu. Ia tidak akan memilih jalan *naskh* kecuali benar-benar terdapat riwayat yang mengungkapkan hal tersebut. Dan jika memang masih memungkinkan untuk di-*jam*‘, ia akan menempuh metode ini.³⁵ Barulah jika metode *jam*‘ tidak bisa dengan metode lain seperti *tarjih* atau bahkan *naskh*.

³⁵Al-Asram, 5.

Berdasarkan pembacaan penulis pada contoh hadis yang dibahas oleh al-Asram bisa terlihat bahwa alur pengambilan kesimpulan adalah sebagai berikut: 1) *Takhrīj* hadis; 2) Memperhatikan lafal teks hadis secara umum beserta konteksnya (melihat ada atau tidak kemungkinan untuk di-*jam*); 3) Jika tidak bisa di-*jam*, akan menempuh kritik sanad berupa telaah atas kualitas sanad dan perawi atau kritik matan untuk mencari kemungkinan *'ilal* atau *muḍṭarib* (adakah kemungkinan *tarjīh*); dan 4) Jika metode *jam* dan *tarjīh* tidak memungkinkan baru akan dilakukan kritik matan (*baca*: eksternal) terkait aspek kesejarahan yang meliputinya untuk melihat adanya kemungkinan *naskh*.

Berkaian dengan hal di atas, berikut contoh pola metode yang dipakai oleh Al-Asram:

روى مروان بن معاوية عن يحيى بن كثير الكاهلي عن مسور بن يزيد الأسدي، قال: شهدت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في صلاة الفجر، فترك آية فلما فرغ قيل له: تركت آية كذا، فقال: ((فهلا أذكرتها إذا))، يعني في الصلاة.³⁶

وروى قيس عن الأغر عن خليفة بن حصين عن أبي نصر عن ابن عباس قال: تردد رسول الله صلى الله عليه وسلم في آية في صلاة الصبح، فلم يفتحوا عليه، فلما قضى الصلاة، نضر في وجوه القوم فقال: ((أما شهد الصلاة معكم أبي بن كعب)) قالوا: لا، فرأى القوم أنه إنما تفقده ليفتح عليه.³⁷

وروى محمد بن إسحاق عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تفتح على الإمام)).³⁸

Dari ketiga hadis di atas, Al-Asram menunjukkan metodenya dalam menilai ketiganya:

فاختلف هذه الأحاديث في ظاهرهما، والوجه فيها أن الحديثين الأولين أصح، وإن كانا ليسا بأقوى الأحاديث، لأن الحديث الحارث عن علي قد ثبتت فيه علل توهنه، منها: أنه قد جاء عن علي من رواية من هو أوثق من الحارث خلاف ذلك:

روى عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: علي عليه السلام: إذا استطعمك الإمام فأطعمه، فهذه علة. ومن ذلك أن غير محمد بن إسحاق رواه عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه موقوفا، فهذه علتان.³⁹

³⁶ Al-Asram, 36.

³⁷ Al-Asram, 36.

³⁸ Al-Asram, 36–37.

Dari sini dapat diketahui bahwa untuk menilai ketiga hadis di atas, Al-Asram melakukan *takhrīj* terlebih dahulu, yaitu menampilkan hadis-hadis yang setema. Setelah dilakukan *takhrīj*, ia kemudian melakukan kritik sanad. Dalam hal ini, hadis yang ketiga yang menjadi kritik sanad baginya.

d. Validitas

Dari masa Yunani Kuno, istilah “kebenaran” sudah dikenal oleh para filsuf. Di kalangan pemikir Muslim sendiri, teori kebenaran juga berkembang. Ibn Sīnā misalnya, mendefinisikan kebenaran dengan apa yang cocok dalam pikiran terhadap apa yang terdapat di luarnya.⁴⁰ Berkaitan dengan kebenaran ini, terdapat tiga teori yang sering digunakan dalam pengujiannya, yakni teori koherensi (saling berhubungan), korespondensi (saling berkesesuaian), dan pragmatis (berprinsip pada kegunaan).

Kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, merupakan suatu kitab yang berisi tentang hadis-hadis yang bertentangan. Dalam penyelesaiannya, data-data kesejarahan menjadi aspek yang urgen. Karena itu, untuk mengetahui mana yang datang lebih dahulu dan mana yang belakangan bisa didapatkan dengan menoleh kebelakang pada sejarah yang ada. Kesesuaian serta pembenaran oleh hal-hal terdahulu inilah yang selanjutnya menghasilkan suatu produk pemikiran *nāsikh-mansūkh*. Semakin tinggi tingkat kesesuaiannya dengan data sejarah yang ada semakin baik pula tingkat kebenarannya. Sehingga, bisa dikatakan bahwa secara umum teori yang sesuai dengan *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* adalah teori koherensi.

Secara singkat, paham ini mengatakan bahwa suatu proposisi cenderung benar jika dalam keadaan saling berhubungan dengan proposisi-proposisi lain yang benar. Teori ini memandang bahwa kebenaran ialah kesesuaian antara suatu pernyataan dengan pernyataan-pernyataan lainnya yang sudah lebih dahulu diketahui, diterima dan diakui sebagai yang benar. Dengan

³⁹Al-Asram, 37.

⁴⁰Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 168.

demikian, suatu keputusan dianggap benar apabila mendapat pembenaran oleh hal-hal terdahulu.⁴¹

Berikut adalah contoh koherensi yang dilakukan oleh Al-Asram:

روى الزهري عن سالم عن أبيه، وعبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: كنا نبئت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونقيل فيه.⁴²

وروى ابن لهيعة عن عمرو بن الحارث عن ابن زياد عن سعد بن أبي وقاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج على ناس من أصحابه وهم رقاد في المسجد فقال: ((انقلبوا، فإن هذا ليس لكم بمرقد)).⁴³

وروى داود بن أبي هند عن أبي حرب بن أبي الأسود عن عمه عن أبي ذر قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم نائماً في المسجد فضررتني برجله، وقال: ألا أراك نائماً فيه))، قلت: يا نبي الله غلبتني عيني.⁴⁴

Hadis-hadis di atas dikomentari oleh Al-Asram:

فهذه الأحاديث في ظاهرها مختلفة، والأولى أثبت التي جاءت بالرخصة، لأن حديث سعد إسناده مجهول منقطع، وحديث أبي ذر فيه رجل ليس بمعروف وهو عم أبي حرب، وليس فيه أيضاً بيان نهي.⁴⁵

Dari keterangan yang diberikan oleh Al-Asram di atas, kiranya jelas bahwa di antara ketiga hadis di atas, memiliki nilai koherensi. Bahkan, hal ini sangat jelas tercermin dari komentar yang diberikannya.

4. Tinjauan Kritis

Dalam menelaah suatu karya, sikap kritis sangatlah diperlukan. Hal ini bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan yang lebih mendalam atas objek yang diteliti. Begitu pula dalam pembacaan atas kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* karya Abū Bakar al-Asram ini, penulis akan mencoba mencari titik-titik yang nantinya akan menjadi konsen bahasan kritis. Terlepas dari berbagai aspek epistemologis kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* yang telah dipaparkan sebelumnya, terdapat beberapa beberapa hal yang perlu dikritisi.

Pertama, berkaitan dengan sumber pengetahuan yang dipilih oleh al-Asram. Bagi Al-Asram, sumber pengetahuan adalah wahyu. Sebagaimana yang telah penulis paparkan dalam sub bab sumber pengetahuan bagi Al-

⁴¹Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* dari judul asli *Elements of Philosophy*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 176.

⁴²Al-Asram, *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, 41.

⁴³Al-Asram, 41.

⁴⁴Al-Asram, 41–42.

⁴⁵Al-Asram, 42.

Asram di atas. Namun, walaupun ia mendasarkan sumber pengetahuannya kepada wahyu, akan tetapi sebelum ia memutuskan untuk *menasakh* hadis tersebut, ia tidak melakukan tinjauan *asbāb wurūd al-ḥadīth*. Melainkan, ia langsung membandingkan satu hadis dengan hadis yang lain. Dan setelah itu, ia langsung *menasakh* hadis tersebut. Selain itu, Al-Asram juga tidak melakukan perbandingan dengan ayat al-Qur'an. Semestinya, sebelum ia *menasakh* hadis, ia meninjau tentang *asbāb al-wurūdnya* dan juga melakukan perbandingan dengan ayat al-Qur'an.

Kedua, berkaitan dengan metode yang digunakan oleh Al-Asram. Berdasarkan contoh yang penulis paparkan di atas, ternyata Al-Asram hanya menempuh dua tahap di dalam menerapkan metode yang telah ia tetapkan. Dua tahap tersebut adalah melakukan *takhrīj* terhadap hadis yang diteliti dan melakukan kritik sanad terhadap hadis yang diteliti. Padahal, masih ada satu aspek lagi yang semestinya ia lakukan, yaitu melakukan kritik matan. Di mana kritik matan ini meliputi: memperhatikan redaksi matan (*'ilal* dan *muḍṭarib*), memperhatikan konteks dan situasi serta *mukhāṭab*, dan memperhatikan aspek sejarah. Ketiga aspek dari kritik matan ini sangat penting untuk dilakukan. Karena dengan melakukan ketiga aspek ini, seorang peneliti akan mengetahui ada atau tidak adanya *'illah* di dalam suatu matan hadis. Begitu pula, seorang peneliti akan mengetahui situasi yang mendasari munculnya hadis tersebut.

Dan yang *ketiga*, berkaitan dengan validitas. Berdasarkan contoh yang penulis cantumkan di atas, dapat diketahui bahwa Al-Asram telah melakukan koherensi. Namun demikian, ia sama sekali tidak menampilkan ayat al-Qur'an sebagai pembanding dalam mencari koherensi terhadap masalah yang sedang diangkat. Semestinya, ia menampilkan ayat al-Qur'an di dalam hal ini. Agar pembahasan yang dilakukannya semakin valid dan komprehensif serta koherensinya semakin kuat.

Adapun permasalahan yang dipaparkan dalam kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh* seluruhnya berjumlah 86 permasalahan. Untuk melakukan telaah pada kesemuanya, kiranya bukan merupakan hal yang mudah. Maka,

dalam hal ini penulis mencoba mengambil sampel dengan batasan kajian pada juz satu saja.⁴⁶ Dalam juz ini terdapat 37 permasalahan. Kesemua permasalahan tersebut diselesaikan dengan menempuh tiga metode penyelesaian, yaitu *jam'*, *tarjih*, dan *naskh*. Data penyelesaian al-Asram atas hadis-hadis yang sekilas bertentangan atau terlihat bertentangan secara umum dapat dilihat pada berikut:

No	Masalah	Penyelesaian
1	<i>Bāb fī man nasiya ṣalāh aw nāma 'anhā fa istaiqaz fī waqt lā yuṣallī fīh</i>	'Amm-khaṣṣ
2	<i>Bāb ta'khīr al-ṣalāh 'an waqtihā fī al-ḥarb</i>	Naskh
3	<i>Bāb al-fath' 'alā al-imām</i>	<i>Tarjih</i>
4	<i>Bāb al-rajul yuṣallim 'alaih wa hū fī al-ṣalāh</i>	<i>Tarjih</i>
5	<i>Bāb al-nawm fī al-masjid</i>	<i>Tarjih</i>
6	<i>Bāb fī al-ṣalāsah yuṣallūn jamā'ah kayf yaqūmūn</i>	Naskh
7	<i>Bāb al-īmā fī al-mā' wa al-tīn</i>	<i>Jam'</i>
8	<i>Bāb fī rak'atain izā jā'a wa al-imām yakhtub</i>	<i>Jam'</i>
9	<i>Bāb al-ṣalāh ba'd al-jumu'ah</i>	<i>Jam'</i>
10	<i>Bāb al-ṣalāh yawm al-jumu'ah bi niṣf al-nahār</i>	<i>Tarjih</i>
11	<i>Bāb mā yuqra' bih fī yawm al-jumu'ah</i>	<i>Jam'</i>
12	<i>Bāb fī al-sā'ah allatī turjā yawm al-jumu'ah</i>	<i>Jam'</i>
13	<i>Bāb al-takbīr fī al-'īdain</i>	<i>Tarjih</i>
14	<i>Bāb mā yuqra' bih fī al-'īdain</i>	<i>Jam'</i>
15	<i>Bāb fī al-ṣalāh khalf al-ṣaff</i>	<i>Jam'</i>
16	<i>Bāb ṭūl al-qirā'ah fī rak'atain ba'd al-maghrib</i>	<i>Tarjih</i>
17	<i>Bāb fī al-rajul yawm fī bait al-gairih</i>	<i>Jam'</i>
18	<i>Bāb al-qirā'ah fī rak'atai al-fajr</i>	<i>Jam'</i>
19	<i>Bāb al-rak'atain ba'd al-maghrib ayn tuṣalliyān</i>	<i>Tarjih</i>
20	<i>Bāb al-idṭijā' ba'd rak'atai al-fajr</i>	<i>Jam'</i>
21	<i>Bāb fī al-rajul yuṣallī jamā'ah summ yadrīk ukhrā</i>	<i>Tarjih</i>
22	<i>Bāb fī al-samar ba'd ṣalāh al-'isyā'</i>	<i>Tarjih</i>
23	<i>Bāb al-witr qabl al-nawm aw ba'dah</i>	<i>Jam'</i>
24	<i>Bāb al-witr ba'da ṭulū' al-fajr</i>	<i>Jam'</i>
25	<i>Bāb al-witr birak'atain aw aksar min zālik</i>	<i>Tarjih</i>
26	<i>Bāb al-witr, awājib hū?</i>	Naskh
27	<i>Bāb mā yuqra' bih fī al-witr</i>	<i>Tarjih</i>
28	<i>Bāb al-qunūt fī al-Fajr</i>	<i>Tarjih</i>
29	<i>Bāb al-qunūt qabl al-rukū' aw ba'dah</i>	<i>Tarjih</i>

⁴⁶Penentuan dan pembatasan penelitian dengan menggunakan sampel ini bertujuan agar penelitian yang dilakukan lebih mendalam.

30	<i>Bāb al-qunūt fī ghair ṣalāh al-fajr</i>	<i>Tarjīh</i>
31	<i>Bāb al-ṣalāh ba'd al-'aṣr</i>	<i>Tarjīh</i>
32	<i>Bāb al-rak'atain qabl al-maghrib</i>	<i>Tarjīh</i>
33	<i>Bāb fī al-amīr yu'akhkhir ṣalāh 'an al-waqt</i>	<i>Tarjīh</i>
34	<i>Bāb al-ṣalāh fī siyāb al-nisā'</i>	<i>Tarjīh</i>
35	<i>Bāb khuruḥ al nisā' ilā al-masjid</i>	<i>Jam'</i>
36	<i>Bāb mā yajūz an yuṣalliya fīh min al-mawādi'</i>	<i>Jam'</i>
37	<i>Bāb ṣalāh al-duḥā</i>	<i>Naskh</i>

Dari 37 permasalahan tersebut, didapatkan data bahwa 15 masalah diselesaikan dengan metode *jam'*, 18 masalah diselesaikan dengan metode *tarjīh* dan 4 masalah diselesaikan dengan metode *naskh*.

PENUTUP

Demikian sekilas penjelasan yang bisa dipaparkan terkait dengan epistemologi kitab *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*. Dari penjelasan yang ada didapatkan kesimpulan bahwasanya al-Asram mendasarkan keilmuannya pada riwayat. Terlepas dari kekurangan yang ada pada kitab ini terkait ketidak konsistenan al-Asram maupun ditemukannya beberapa ketidaksesuaian dengan data sejarah, tentunya kitab ini tidak dapat dipandang sebelah mata. Karena, diakui ataupun tidak, kitab ini bisa menjadi rujukan penting dalam ilmu *nāsikh-mansūkh* hadis.

Selain itu, berbagai keterbatasan yang ada pada diri penulis sendiri tentunya menjadikan kajian ini jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu masukan dan kritik yang membangun sangat diharapkan.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Asram, Abū Bakar. *Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuh*, n.d.
- Al-Baghdādī, Abū Bakar al-Khāṭib. "Tārīkh Baghdād," juz 5, 110." dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.
- Al-Mizzi. "Tahzīb al-Kamāl fī Asmā al-Rijāl, bab man Ismuh Aḥmad, juz 1, 477." dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.
- Al-Suyūfī. "Ṭabaqāt al-Huffāz, bab Ṭabaqāt al-Tāsīah, juz 1, 50." dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.
- Al-Ḍahabī. "Siyār al-Ālam al-Nubala, Juz 12, 626." dalam *CD ROM Maktabah al-Syāmilah*, n.d.
- As-Shiddieqy, Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang,

1987.

Atabik, Ahmad. "Epistemologi Hadis: Melacak Sumber Otentitas Hadis."

Religia 13, no. 2 (2010).

Bik, Khudhari. *Sejarah Pembinaan Hukum Islam dari judul asli Tārīkh al-*

Tashrī' al-Islāmī. Diedit oleh Terj. Mohammad Zuhri. Darul Ikhya Indonesia, 1980.

Ḥibbān, Ibn. "Ṣiqāt Ibn Ḥibbān, juz 8, 36." dalam *CD ROM Maktabah al-*

Syāmilah, n.d.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat dari judul asli Elements of Philosophy*.

Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Madzkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam dari judul asli Fi al-falsafah*

al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqub al-juz al-sānī. Terj. Yudian Wahyudi Asmin. Jakarta: Bumi Aksara, 2009.

Mustofa, H.A. *Filsafat Ilmu*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.

Saifuddin. *Arus Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*.

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Soyomukti, Nurani. *Pengantar Filsafat Umum*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media,

2011.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta:

Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadits: Era Klasik Hingga*

Kontemporer. Yogyakarta: SUKA-Press, 2012.

Udin. "Pemikiran Teologi Ahlus Sunnah: Salaf (Ahmad Ibn Hanbal dan Ibn

Taimiyah," 2011. <http://www.tambahilmu.blogspot.com/2011/05/pemikiran-teologi-ahlus-sunnah-salaf.html>.

Ulamāi, A. Hasan Asy'ari. "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadits." *Teologia* 19,

no. 2 (2008).