

Dr. Muh. Tasrif, M.Ag.

METODOLOGI FIOH AL-HADÏTH

Telaah Ilmu Hadis, Ushul Fiqih,
dan Hermeneutik



STAIN PRESS
PONOROGO

METODOLOGI FIOH AL-HADÏTH

Dr. Muh. Tasrif, M.Ag.

METODOLOGI FIOH AL-HADÏTH

Telaah Ilmu Hadis, Ushul Fiqih,
dan Hermeneutik

Pengkajian terhadap pemahaman hadis (fiqh al-hadîth) saat ini hendaknya lebih diperluas kerangka metodologisnya. Seiring dengan perkembangan berbagai disiplin keilmuan, pendekatan terhadap pemahaman hadis juga harus mengikuti perkembangan tersebut. Pendekatan-pendekatan seperti pendekatan hermenetis, historis, sosiologis, antropologis, psikologis, filosofis, dan sebagainya perlu dikaji lebih lanjut. Sebab, hanya dengan membuka pintu bagi pendekatan-pendekatan baru tersebut, pemahaman hadis akan lebih bersifat aktual dan sejalan dengan perkembangan zaman. Adapun pendekatan yang telah disusun di dalam usûl al-fiqh ataupun 'ilm al-hadîth dapat dijadikan dasar pijakan bagi pengembangan tersebut.

ISBN 602931215-4



9 786029 312157

STAIN PRESS
PONOROGO

METODOLOGI *FIQH AL-HADÎTH*

Telaah Ilmu Hadis, Ushul Fiqih, dan Hermeneutik



diterbitkan oleh  **STAIN PRESS**
PONOROGO

METODOLOGI FIQH AL-ḤADĪTH

Telaah Ilmu Hadis, Ushul Fiqih, dan Hermeneutik

Penulis : **Dr. Muh. Tasrif, M.Ag**

Editor : **M. Harir Muzakki**

Desain Cover : **Septa Nugroho**

Setting : **Tim STAIN Ponorogo Press**

Hak penerbitan ada pada STAIN Ponorogo Press

Hak cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang mengutip, memperbanyak dan menerjemahkan
Sebagian atau seluruh isi buku ini
Tanpa izin tertulis dari Penerbit STAIN Ponorogo Press
Ponorogo - Indonesia
2012

E-mail Penerbit :

P3mstainpo@gmail.com

ISBN : 978-602-9312-15-7

Cetakan Pertama : 2012

PEDOMAN TRANSLITERASI

Sistem transliterasi Arab-Indonesia yang dipedomani dalam penulisan disertasi ini adalah sebagai berikut:

Huruf

ء	=	'	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sh	ل	=	l
ث	=	th	ص	=	ṣ	م	=	m
ج	=	j	ض	=	ḍ	ن	=	n
ح	=	ḥ	ط	=	ṭ	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	ẓ	ه	=	h
د	=	d	ع	=	'	ي	=	y
ذ	=	dh	غ	=	gh			
ر	=	r	ف	=	f			

Diftong dan Konsonan Rangkap

او	=	aw	أو	=	ū
أي	=	ay	إي	=	ī

Konsonan rangkap ditulis rangkap, kecuali huruf *wāw* yang didahului *ḍammah* dan huruf *yā'* yang didahului *kasrah* seperti tersebut dalam tabel.

Bacaan Panjang

آ	=	ā	إي	=	ī	أو	=	ū
---	---	---	----	---	---	----	---	---

Kata Sandang

ال	=	al-	الش	=	al-sh	وال	=	wa al-
----	---	-----	-----	---	-------	-----	---	--------

pembaca. Untuk itulah, buku ini diharapkan memberikan kontribusi untuk meramaikan dan menambah suburnya perkembangan diskursus yang telah ada. Buku ini sebenarnya berisi rekaman ketertarikan dan sekaligus pendalaman penulis atas studi hadis. Ketertarikan itu awalnya mengkristal dalam bentuk penulisan skripsi S1 di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga pada 1997. Dalam skripsi S1 tersebut penulis menelaah pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî tentang *fiqh al-ḥadîth*. Beberapa tahun berlalu dan pada tahun 2011 muncul keinginan penulis untuk memperdalam kembali tema skripsi tersebut. Atas biaya DIPA STAIN Ponorogo, penulis melakukan penelitian kembali dengan menggunakan kerangka konsep yang lebih luas. Keluasan yang dimaksud mencakup ilmu hadis, ushul fikih, dan hermeneutika. Konsep-konsep tersebut membantu penulis memahami *state of the art* dari metodologi *fiqh al-ḥadîth*. Dengan konsep-konsep tersebut, capaian yang telah ada dan anjakan ke depan dalam pengembangan metodologi *fiqh al-ḥadîth* dapat dijelaskan.

Pada tahun 2012, hasil penelitian itu dipilih oleh tim Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) untuk diterbitkan. Untuk itulah, atas terbitnya karya ini, penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah memungkingkannya terbit. Beberapa pihak akan penulis sebut di sini: para kawan sejawat mahasiswa dan dosen penulis di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga; kawan sejawat dosen Jurusan

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Pedoman Transliterasi	iii
Kata Pengantar	iv
Daftar Isi	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II BIOGRAFI YÛSUF AL-QARDÂWÎ	19
A. Latar Belakang Pendidikan	19
B. Sekilas tentang buku <i>Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah: Ma'âlim wa Dawâbiṭ</i>	29
BAB III RAGAM METODOLOGI FIQH AL-ḤADÎTH	34
A. Problem Pemahaman	34
B. Metode 'Ilm al-Ḥadîth	40
C. Metode Uṣûl al-Fiqh	47
BAB IV FIQH AL-ḤADÎTH MENURUT YÛSUF AL-QARDÂWÎ DALAM PERSPEKTIF 'ILM AL-ḤADÎTH, UṢÛL AL-FIQH, DAN HERMENEUTIK.....	59

B. Perspektif Hermeneutik terhadap Pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî: Ketegangan antara Kecenderungan Tekstual dan Kontekstual	143
BAB V PENUTUP	147
DAFTAR PUSTAKA	152
Riwayat Hidup Penulis.....	158



BAB I

PENDAHULUAN

Seluruh umat Islam telah menerima paham bahwa hadis Nabi merupakan pedoman hidup yang utama setelah al-Qur'an.¹ Dalam menetapkan hukum-hukum syar'i, hadis menempati urutan kedua setelah al-Qur'an. Seorang mujtahid bila akan menetapkan suatu hukum atas peristiwa tertentu, ia akan merujuk kepada al-Qur'an. Namun demikian, bila ia tidak menemukannya di dalam al-Qur'an, ia merujuk kepada hadis Nabi. Dan bila telah menemukan hukum peristiwa tersebut di dalam hadis, ia wajib mengikutinya.²

Kedudukan hadis seperti di atas mengacu kepada tugas-tugas yang diamanahkan oleh Nabi Muhammad Saw. sebagai rasul yang menerima wahyu. Al-Qur'an sendiri menjelaskan bahwa tugas-tugas beliau meliputi: (a) sebagai penjelas dan penafsir ayat-ayat, (b) penentu keputusan tentang tanda-tanda kebenaran ketika manusia berselisih tentangnya, dan (c) pendidik dan pengajar manusia tentang hukum agama dan syari'at

¹Fatchur Rahman, *Iktishar Musthalahul Hadits* (Bandung: PT. Al-Maarif, 1987), 1.

²Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Uşûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-'Ilm, 1978), 39.

bahwa penjelasan hadis terhadap al-Qur'an telah mencapai titik tertentu sehingga hampir tidak ada ayat yang tidak dijelaskan oleh hadis Nabi.

Dengan demikian, wajar bila para ulama sepakat bahwa hadis sahih merupakan hujjah bagi seluruh umat. Mereka menguatkan pendapat tersebut dengan ayat-ayat al-Qur'an yang mewajibkan kepada kaum mukmin untuk mengikuti rasul dan tunduk kepada hukumnya. Mereka berpendapat bahwa orang yang menolak pendapat ini termasuk golongan orang yang tidak berilmu meskipun ia mengaku berilmu luas dan memahami agama.⁶

Para ulama telah melakukan pengkajian yang mendalam untuk menemukan dan meneliti hadis-hadis nabi. Mereka menyusun disiplin ilmu yang disebut dengan ilmu hadis. 'Izz al-Dîn ibn al-Jamâ'ah mendefinisikan ilmu ini sebagai suatu ilmu tentang aturan-aturan yang dengannya keadaan sanad dan matan dapat diketahui; obyeknya adalah sanad dan matan; tujuannya adalah mengetahui yang sahih dari yang tidak.⁷ Kemudian 'ilmu ini dipecah menjadi dua, yaitu *'ilm al-ḥadīth dirâyah* dan *'ilm al-ḥadīth riwâyah*. Menurut al-'Akfânî, *'ilm al-ḥadīth riwâyah* ialah 'ilmu yang mencakup pemindahan sabda-sabda

⁶Ibid., 281.

⁷Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdīth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 75.

proses periwayatan, pemeliharaan, dan pembukuan hadis-hadis beserta sanadnya, sedangkan yang *kedua* berusaha menilai proses-proses itu untuk menentukan apakah proses itu dapat diterima atau ditolak. Oleh karenanya, dapat diterima pendapat al-Imâm al-Nawawî yang menyatakan bahwa maksud dari *'ilm al-ḥadīth* adalah meneliti makna-makna matan, meneliti pengetahuan tentang *isnâd* dan sesuatu yang ber-*'illah*. Yang dimaksud dengan *'illah* adalah ungkapan tentang suatu makna yang tersamar di dalam hadis yang menyebabkan lemahnya hadis tersebut, meskipun pada lahirnya hadis tersebut seakan-akan tidak menyimpannya.¹¹

Jadi obyek yang dijadikan lahan kajian *'ilm al-ḥadīth* meliputi sanad dan matan hadis. Kajian sanad diarahkan kepada cara untuk mengetahui kualitas para rawi dan persambungan sanad tersebut sampai pada sumber hadis, yaitu Nabi. Sedangkan kajian matan dilakukan untuk mengetahui hal-hal yang ganjil di dalam matan yang mengakibatkan tertolaknya matan tersebut. Para ulama menyusun metode-metode untuk melakukan penelitian sanad dan matan ini dalam banyak karya *'ulûm al-ḥadīth*. M. Syuhudi Ismail, misalnya, telah menyusun sebuah karya yang cukup sistematis tentang langkah-langkah yang harus ditempuh dalam melakukan penelitian sanad dan

¹¹al-Qâsimî, *Qawâ'id*, 76.

fiqh sebenarnya tidak jauh berbeda dengan kajian dalam *'ilm al-ḥadīth*. Karena penekanan *uṣūl al-fiqh* tertuju pada masalah hukum, hadis yang menjadi obyek utama *uṣūl al-fiqh* adalah hadis-hadis hukum. Dari hadis-hadis tersebut, *uṣūl al-fiqh* menggali ketentuan-ketentuan hukum. Dalam *uṣūl al-fiqh*, penggalian hukum dari dalil yang salah satunya adalah hadis itu disebut *istinbât*. Cara *istinbât* itulah yang digunakan untuk memahami dalil. Cara-cara *istinbât*, menurut Muḥammad Abû Zahrah, ada dua: *ṭuruq lafẓiyyah* (cara-cara langsung) dan *ṭuruq ma'nawiyah* (tidak langsung).¹⁴ Cara pertama digunakan terhadap persoalan yang ada dalilnya, sementara cara kedua digunakan terhadap persoalan yang tidak ada dalil yang secara langsung membahasnya. Karena merupakan salah satu dalil, hadis didekati dengan cara pertama bersama-sama dengan dalil-dalil yang lain. Karena itulah, pemahaman terhadap hadis tidak diletakkan dalam satu pembahasan yang utuh dan komprehensif.

Selanjutnya, seorang intelektual Mesir, Yûsuf al-Qarḍâwî, telah menyusun sebuah buku *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'âlim wa Dawâbiṭ* yang berkaitan dengan langkah-langkah memahami hadis. Di dalamnya, ia berusaha mengemukakan langkah-langkah yang utuh dalam

¹⁴Muḥammad Abû Zahrah, *'Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 115.

Yûsuf al-Qardâwî. Begitu juga, penelitian ini diharapkan memiliki nilai sosial (*social value*) yang memudahkan para praktisi dakwah dalam memahami ajaran-ajaran yang terkandung dalam hadis Nabi Muhammad Saw.

Upaya penyusunan metode pemahaman hadis, sepengetahuan penulis, dilakukan oleh para ulama *uṣûl al-fiqh*. Di sisi lain, penelitian para ulama hadis diarahkan lebih kepada penilaian tentang diterima atau ditolaknya suatu hadis daripada kepada cara memahaminya. Akibatnya, metode pemahaman hadis hanya mendapatkan perhatian secara parsial. Pada tahap lebih jauh, metode-metode yang disusun oleh ulama *uṣûl* itu diaplikasikan oleh para pensyarah kitab-kitab hadis. Untuk itulah, boleh dikatakan bahwa kitab-kitab syarah hadis merupakan kelanjutan dari ulama *uṣûl* dalam memahami hadis. Dalam telaah pustaka ini, penulis akan menguraikan beberapa karya ulama di bidang *uṣûl*, terutama yang menyangkut tentang pemahaman hadis.

Al-Âmidî menguraikan dengan gamblang tentang kriteria perkataan, perbuatan, dan ketetapan nabi yang dapat dijadikan sumber hukum dalam kitabnya *al-Ihkâm fî Uṣûl al-Ahkâm*. Ia berpendapat bahwa hadis-hadis itu tidak mungkin saling bertentangan karena sebagian hadis bisa jadi telah di-*naskh* atau di-*takhsîṣ* oleh sebagian yang lain. Lebih jauh, uraian tentang pemahaman hadis digabung dengan pemahaman al-

para ulama karena pendapat-pendapatnya yang kontroversial adalah *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW: antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* karya Muḥammad al-Ghazâlî. Ia meletakkan al-Qur'an sebagai tolok ukur untuk menguji diterima atau ditolaknya hadis Nabi. Di dalam buku tersebut, ia mengkaji hadis-hadis yang berkaitan dengan berbagai tema secara kritis disertai kaidah-kaidah yang ia pakai.

Namun sejauh ini, karya-karya yang menjelaskan ketentuan-ketentuan pemahaman hadis dalam satu pokok bahasan baru dilakukan oleh Yûsuf al-Qardâwî. Untuk itulah, karya ini cukup menarik untuk dibahas dalam tulisan ini.

Kajian teoritik tentang pemahaman teks juga menjadi kajian hermeneutika kontemporer. Hermeneutika muncul dalam konteks kajian kitab suci, terutama Bibel. Dalam perkembangan berikutnya, hermeneutika berkembang menjadi kajian yang meluas dan meliputi kajian terhadap semua jenis teks.

Secara etimologis, kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan. Untuk itulah, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi.¹⁶

¹⁶E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23; Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17; *Webster's Third New International Dictionary* (U.S.A.: G

menurut Palmer, dibedakan dalam dua arus yang berbeda. Arus pertama memandang hermeneutika sebagai prinsip-prinsip metodologis utama yang mendasari usaha interpretasi sedangkan arus kedua melihatnya sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman.²⁰ Hal ini sejalan dengan pandangan Josef Bleicher yang melihat bahwa hermeneutika dicirikan oleh pandangan-pandangan yang dipenuhi dengan perdebatan mengenai persoalan-persoalan yang dapat dibagi menjadi tiga bidang yang berbeda, yaitu teori hermeneutis (*hermeneutical theory*), filsafat hermeneutik (*hermeneutical philosophy*), dan hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*).²¹

Teori hermeneutis memfokuskan pada problematika teori umum interpretasi sebagai metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Melalui analisis *verstehen* sebagai metode yang layak untuk mengalami atau memikirkan kembali apa yang dirasakan atau dipikirkan penulis, Betti mengharapkan dapat memperoleh petunjuk tentang proses memahami secara umum. Yaitu bagaimana kita dapat

²⁰Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 35, sebagaimana dikutip oleh Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 83.

²¹Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 1-5.

	Teori hermeneutik	Hermeneutik a Filosofis	Hermeneutika Kritis
Penulis	Memiliki pengalaman hidup yang utuh	Menawarkan mengada <i>dasein</i> yang unik	Memiliki agenda intensional hegemonik
Teks	Objektivikasi pengalaman hidup penulis	Ungkapan <i>dasein</i> manusia	Mengandung ideologi dan menyembun- yi-kan realitas
Penafsir	Berbagi dan mengalami kembali pengalaman hidup penulis	Memproduksi pengalaman baru berdasarkan praanggapan sendiri	Mengubah realitas dan refleksi diri untuk pembebasan
Cara Kerja	Menggunakan aturan-aturan berupa gramatika dan psikologi penulis	Mengungkapkan diri dan melakukan antisipasi proyektif terhadap makna	Mengungkap dominasi melalui teori materialistik masyarakat dan psikoanalisis
Makna	Obyektif-reproduktif	Produktif-intersubjektif	Subjektif-emansipatoris

dengan topik yang dibahas. Karena studi ini menyangkut pemikiran Yûsuf al-Qardâwî tentang pemahaman hadis, sumber primer penelitian ini adalah buku *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah* dan karya-karyanya yang lain yang berkaitan dengan topik.

Adapun sumber sekunder penelitian ini adalah buku-buku tentang *'Ulûm al-Ḥadîth*, *Uṣûl al-Fiqh*, dan hermenutika. Adapun penelitian ini dilakukan dengan pendekatan deskriptif, yaitu penyelidikan yang menuturkan, menganalisis, dan mengklarifikasi²² pemikiran Yûsuf al-Qardâwî. Pertama-tama penulis menuturkan pemikiran-pemikirannya, kemudian menganalisisnya secara kritis dengan cara menguraikan atau menyimpulkan atau membandingkan dengan pemikiran yang lain. Setelah itu, penulis menunjukkan posisi pemikiran tersebut di antara pemikiran-pemikiran yang lain.

Pembahasan dalam penelitian ini disusun dalam beberapa bab. Bab I berisi pendahuluan yang memuat penjelasan tentang latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, kajian pustaka, metode yang dipergunakan, dan sistematika pembahasan.

Bab II mengungkap biografi Yûsuf al-Qardâwî, latar belakang pendidikan, karya-karyanya, dan

²²Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1994), 139.



BAB II

BIOGRAFI YÛSUF AL-QARDÂWÎ

A. Latar Belakang Pendidikan

Ia adalah seorang cendekiawan Mesir modern. Ia lahir di sebuah desa yang bernama Saft al-Turâb pada tahun 1826 M.²³ Sejak kecil ia bergaul dengan orang-orang yang taat beragama. Pada usianya yang masih dini, ia berkenalan dengan pemikiran-pemikiran tasawuf terutama karya Abû Hâmid al-Ghazâlî. Buku tasawuf yang pertama ia baca adalah *Minhâj al-‘Âbidîn* yang diperoleh dari tumpukan buku-buku suami bibinya, Syekh Ṭanṭâwî Murâd. Ia belajar *Ihyâ’* dari seorang yang terkenal di desanya yang pernah berguru kepada ulama Mesir terkenal pada jamannya: Syekh Muḥammad Abû Shâdî.²⁴ Setelah melihat ketertarikannya pada buku ini, seorang tetangganya, Syekh al-Bayûmî, menghadiahkan bukunya kepada Yûsuf al-Qardâwî. Menurut pengakuannya, ia sangat terkesan dengan berbagai kelembutan yang terkandung di dalamnya sehingga seluruh badannya bergetar dan

²³ Yûsuf al-Qardâwî, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1995), 11.

²⁴ *Ibid.*, 12.

cerdas dan memiliki komitmen keilmuan yang tinggi.²⁷ Pengetahuan tentang al-Qur'an dan Hadis yang ia kuasai itulah yang memungkinkannya mampu menulis berbagai karya tulis hampir di dalam seluruh disiplin keilmuan Islam seperti fikih, tasawuf, dan lain sebagainya.

Yûsuf al-Qardâwî juga dikenal sebagai seorang ahli fikih meskipun ia belajar di Fakultas Ushuluddin. Bahkan, menurut ceritanya, ia dianggap oleh orang lain sebagai seorang pendiri mazhab²⁸ sebab sejak usia muda ia selalu sibuk memberi fatwa atas berbagai pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat.²⁹ Ia diberi tugas mengimami shalat jamaah, menyampaikan khotbah, dan memberi pelajaran kepada masyarakat. Dalam membahas persoalan-persoalan fikih, ia mengaku membebaskan dirinya dari keterikatan pada suatu mazhab, tradisi atau pendapat seorang ulama tertentu, meskipun secara formal ia mempelajari Mazhab Hanafi. Ia sangat terpengaruh dengan cara dan metode pembahasan yang dilakukan oleh tokoh al-Ikhwân al-Muslimûn, Ḥasan al-Bannâ dan tokoh fikih, Sayyid Sâbiq.³⁰ Ia membandingkan pendapat para

²⁷ Yûsuf al-Qardâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, terj. H.M.H. al-Hamid al-Husaini (Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1996), 2-3.

²⁸ Ibid., 3.

²⁹ Ibid., 2.

³⁰ Ibid., 3-4: Sayyid Sâbiq adalah seorang penulis Mesir yang produktif, karyanya yang terkenal di Indonesia dan telah

Bannâ. Menurutnya, Hasan al-Bannâ adalah seorang rabani.³² Dengan demikian, dalam pertumbuhan awalnya Yûsuf al-Qarḍâwî adalah seorang sufi, kemudian membebaskan diri dari segala belenggu yang mengikat dunia tasawuf, sekalipun tetap berdiri di atas intinya. Spiritualitasnya tinggi, hatinya suci, menghisab diri, meluruskan hubungan dengan Allah, membebaskan hatinya dari dengki, mencintai dan membenci karena Allah semata.³³

Sisi kehidupan dakwah al-Ikhwân semakin tertanam di dalam pikiran dan jiwa Yûsuf al-Qarḍâwî ketika ia menjalin hubungan dengan al-Bâhî al-Khawî, pemimpin al-Ikhwân di Mesir bagian barat. Al-Bâhî sering menyelenggarakan pertemuan-pertemuan khusus dengan kalangan pemuda yang sudah terpilih dan Yûsuf termasuk salah seorang di antara mereka. Mereka shalat subuh secara bersamaan setiap pekan, berzikir kepada Allah, hidup dalam iklim rohaniyah dengan membentuk halakah. Kelompok ini sering disebut *Kâtib al-Dhabîh* (batalion siap mati). Lebih jauh yang dimaksudkan *al-Dhabîh* di sini adalah Ismail a.s. yang siap menyerahkan lehernya karena taat kepada Allah tanpa ragu-ragu sedikit pun.³⁴

³² Rabani adalah orang yang telah mencapai makrifat karena ilmu dan amal baiknya. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), 498.

³³ Yûsuf al-Qarḍâwî, *Menghidupkan*, 13-14.

³⁴ *Ibid.*, 14.

Setelah menyelesaikan program doktornya di al-Azhar pada tahun 1973,³⁷ Yûsuf semakin aktif dalam kegiatan dakwah dan pendidikan, selain menjadi penulis yang sangat produktif. Bahkan ia sebenarnya telah aktif jauh sebelumnya. Pada tahun 1950-an, ia ditugasi menjadi khatib di masjid Zamalik Kairo. Dalam kesempatan itu, para jamaah shalat Jumat berkesempatan mengajukan pertanyaan-pertanyaan secara tertulis dan ia akan menjawabnya secara lisan setelah shalat selesai. Mulai saat itu pula, ia memulai menulis fatwa-fatwa di beberapa majalah seperti *Minbar al-Islâm* yang diterbitkan oleh Kementerian Urusan Wakaf Mesir dan majalah *Nûr al-Islâm* yang diterbitkan oleh para ulama al-Azhar. Pada saat itu pula, ia mengasuh siaran radio daulah Qutr al-Masmû'ah selama setengah jam dengan judul "Nûr wa al-Hidâyah" dan mengasuh siaran televisi dengan judul "Hady al-Islâm." Dari dua siaran itu, Yûsuf al-Qardâwî menyampaikan jawaban terhadap pertanyaan dari para pendengar dan pemirsa.³⁸

Buku-buku yang dikarang oleh Yûsuf al-Qardâwî banyak yang telah diterbitkan, yaitu antara lain:³⁹

³⁷ Lihat sampul buku Yûsuf al-Qardâwî, *Problematika Islam: Qardawi Menjawab*, terj. Tarmana Ahmad Qasim et. al. (Bandung: Trigenda Karya, 1995).

³⁸ Yûsuf al-Qardâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, 6.

³⁹ Lihat lampiran pada buku, Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'âlim wa Dawâbiḥ* (USA: al-Wafâ', al-Ma'had al-'Âlam li al-Fikr al-Islâmî, 1990

14. *Aḍwâ' alâ Qaḍīyat "al-Takfîr" bayn al-Ghulâh wa al-Muqāṣṣirîn*
15. *'Aqâid al-Islâm fi Daw' al-Kitâb wa al-Sunnah*
16. *Akhlâq al-Islâm fi Daw' al-Kitâb wa al-Sunnah*
17. *Fatâwâ Mu'âṣirah (Hady al-Islâm)*
18. *Ghayr al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islâmî*
19. *Al-Sabr fi al-Islâm*
20. *Thaqâfat al-Dâ'iyah*
21. *Al-Tarbīyah al-Islâmīyah wa Madrasah Hasan al-Bannâ*
22. *Wujûd Allâh*
23. *Ḥaqīqat al-Tawḥīd*
24. *Nisâ' Mu'minât*
25. *Al-Dîn fi 'Aṣr al-'Ilm*
26. *Zâhirat al-Guluww fi al-Takfîr*
27. *Al-Ṣaḥwah al-Islamīyah bayn al-Juhûd wa al-Taṭarruf*
28. *Al-Rasûl wa al-'Ilm*
29. *Al-Waqt fi Hayât al-Muslim*
30. *Bay' al-Murâbahah li al-Amîr bi al-Shirâ' kamâ Tajrîhi al-Maṣârif al-Islâmīyah*

Selain produktif menulis buku-buku, Yûsuf al-Qardâwî juga menulis artikel di berbagai media massa Mesir. Di antaranya, ia menulis di majalah *Minbar al-Islâm* yang diterbitkan oleh Kementerian Urusan Wakaf Mesir, Majalah *Nûr al-Islâm*,⁴¹ Majalah *al-Ummah*, Majalah *al-'Arabî* dan lainnya.⁴²

B. Sekilas tentang Buku *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah: Ma'âlim wa Dawâbiḥ*

Buku ini merupakan karya Yûsuf al-Qardâwî atas permintaan al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî (Lembaga Internasional untuk Pemikiran Islam) di Washington, AS dan al-Majma' al-Malakî li Buḥûth al-Ḥaḍârah al-Islâmîyah (Akademi Kerajaan untuk Pengkajian Kebudayaan Islam) di Yordania.⁴³ Lembaga tersebut memintanya untuk menulis karya tersebut sebagaimana penuturan ketuanya, Ṭâhâ Jâbir al-'Alwânî, sebagai usaha untuk meredakan gejolak yang terjadi atas telah diterbitkannya buku karya Muḥammad al-Ghazâlî yang berjudul *al-Sunnah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadîth* oleh lembaga yang

⁴¹ Lihat Yûsuf al-Qardâwî, Yûsuf al-Qardâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, 6.

⁴² Lihat Yûsuf al-Qardâwî, *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecahannya*, terj. Alwi A.M. (Bandung: Penerbit Mizan, 1415 H/1994 M), 7-8.

⁴³ Lihat "Muqaddimah" dalam Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah*, 19.

Nabawīyah: Ma'âlim wa Dawâbiṭ memuat tiga bab. Bab I membahas kedudukan sunnah, kewajiban kita terhadapnya, dan metode berinteraksi dengannya. Dalam bab ini, Yûsuf al-Qardâwî menunjukkan bahwa sunnah merupakan metode pelaksanaan ajaran Islam yang bersifat komprehensif, seimbang, dan memudahkan.⁴⁵ Kemudian dia menguraikan hal-hal yang harus dihindarkan dalam berinteraksi dengan sunnah, yaitu: (1) penyimpangan kaum ekstrem, (2) manipulasi orang sesat, dan (3) penafsiran orang yang bodoh.⁴⁶ Setelah itu, ia menyebutkan tiga prinsip dalam berinteraksi dengan Sunnah, yaitu: (1) penelitian tentang kesahihan hadis sesuai dengan acuan ilmiah yang telah ditetapkan oleh para pakar hadis yang dapat dipercaya, (2) memahami Sunnah sesuai dengan pengertian bahasa, konteks, dan *asbâb wurûd al-ḥadîth*, dan (3) memastikan bahwa Sunnah tersebut tidak bertentangan dengan nas lain yang lebih kuat.⁴⁷

Bab II membahas kedudukan Sunnah di dalam fikih dan dakwah. Menurutny, para ahli fikih baik dari *madrasah al-ḥadîth* maupun dari *madrasah al-ra'y* menjadikan hadis sebagai sumber hukum. Karena hadis merupakan sumber asasi bagi fikih, fukaha diharuskan mendalami ilmu hadis, sebagaimana para ahli hadis

⁴⁵ Ibid., 23-25.

⁴⁶ Ibid., 28-31.

⁴⁷ Ibid., 33-34.

atau menarjihkan antara hadis-hadis yang bertentangan, (4) memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi, dan kondisi, serta tujuannya, (5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, (6) membedakan antara ungkapan hakikat dan majas, (7) membedakan antara yang gaib dan yang nyata, dan (8) memastikan makna kata-kata dalam hadis.⁵² Dalam membahas delapan prinsip ini, ia menguraikan banyak contoh dari berbagai kitab hadis dan fikih. Ia juga menguraikan berbagai aliran pikiran yang pernah dikembangkan oleh ulama-ulama terdahulu, kemudian mengambil pendapat yang menurutnya lebih kuat dan lebih benar berdasarkan al-Qur'an, Sunnah, dan tujuan syariat. Kemudian buku ini ditutup dengan bab IV yang di dalamnya ia mengusulkan proyek penulisan tiga ensiklopedi besar, yaitu ensiklopedi yang memuat semua rawi, ensiklopedi yang memuat seluruh matan hadis, dan ensiklopedi yang memuat hadis sahih dan hasan yang diseleksi dari ensiklopedi pertama dan kedua.

⁵² Ibid., 93-181.

Hadis sebagaimana terkodifikasikan dalam kitab-kitab hadis memiliki dua unsur penting yang berbeda meskipun tidak dapat dipisahkan, yaitu sanad dan matan. Dalam memahami hadis, seorang peneliti berhadapan dengan dua unsur ini. Masing-masing unsur mengandung problem atau persoalan. Problem yang berkaitan dengan sanad memunculkan diskusi panjang tentang autentisitas hadis. Sedangkan problem yang berkaitan dengan matan melahirkan berbagai pendekatan dan metode pemahaman. Sebenarnya, dalam tingkat yang berbeda, baik sanad maupun matan memiliki pengaruh terhadap pemahaman hadis. Meskipun demikian, titik tekan pemahaman memang terletak pada matan.

Para peneliti Barat meragukan sanad sebagai alat bukti yang dapat dipercaya karena seseorang dengan sangat mudah menemukan orang yang merasa menemukan sebuah hadis kemudian memberikan sebuah rangkaian sanad yang tak bercacat, sehingga menurut pecinta hadis, hadis tersebut diperlakukan sebagai bukti yang sempurna.⁵⁵ Bahkan menurut Fazlur Rahman, ahli sejarah hadis itu muncul tanpa didukung oleh sanad yang mungkin muncul pada abad pertama hijrah atau tujuh maschi. Pada masa inilah, hadis menjadi sebuah disiplin tertulis yang bersifat formal.

⁵⁵ James Robson, "Tradition: The Second Foundation of Islam," dalam Edwin E. Calverley (editor), *The Muslim World*, Vol. XLI (New York: Kraus Reprint Co, 1966), 26.

Berbeda dengan al-Qur'an yang bersifat *qat'î al-wurûd*, karena sejak diterima oleh Nabi ia ditulis dan dihafal oleh sekian banyak sahabat dan kemudian disampaikan secara *tawâtur* oleh sejumlah orang yang menurut adat mustahil akan bersepakat untuk berbohong, hadis bersifat *ẓannî al-wurûd*. Alasannya, hadis seringkali disampaikan oleh orang perorang dan itu pun seringkali dengan redaksi yang sedikit berbeda dengan redaksi yang diucapkan oleh Nabi Saw. Meskipun diakui pula oleh ulama hadis bahwa pada masa sahabat sudah ada yang menulis teks-teks hadis, pada umumnya penyampaian dan penerimaan kebanyakan hadis yang ada sekarang hanya berdasarkan hafalan para sahabat dan tabi'in.⁵⁹ Pendapat ini sejalan dengan pandangan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa hadis merupakan penafsiran atau formulasi situasional terhadap teladan atau semangat Nabi Saw yang dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in. Jadi, unsur penafsiran sahabat atau pun tabi'in sangat besar dalam hadis.

Menurut Ṭāhâ Jâbir al-'Alwânî, perhatian terhadap ruang dan waktu, sifat-sifat khusus serta ciri-ciri manusiawi dari perbuatan Nabi Saw. telah menyebabkan terjadinya perbedaan asumsi

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 122.

kesalahpahaman bagi para pembacanya. Komaruddin Hidayat menggambarannya secara tepat sebagai berikut:

Setiap teks lahir dalam sebuah wacana yang memiliki banyak variabel, antara lain suasana politis, ekonomis, psikologis dan lain sebagainya sehingga ketika wacana yang bersifat spontan dan dialogis dituliskan dalam teks maka sangat potensial akan melahirkan salah paham di kalangan pembacanya. Atau setidaknya, pengetahuan yang diperoleh melalui wacana lisan akan berbeda dari pengetahuan yang didapat hanya melalui bacaan.⁶³

Teks hadir sebagai wakil dari sebuah wacana yang memiliki banyak variabel. Kemungkinan-kemungkinan terjadinya reduksi makna dari wacana sebenarnya sangat besar dan bahkan bisa jadi teks sebagai simbol akan disalahpahami karena teks itu lahir pada masa lampau yang berbeda situasi dan kondisinya dengan masa sekarang.

Terakhir, problem pemahaman terhadap hadis muncul berkaitan dengan kedudukan dan fungsi hadis terhadap al-Qur'an. Dalam hal hadis sebagai penjelas dan penafsir al-Qur'an, para ulama tidak berselisih pendapat. Namun demikian, mereka berbeda pendapat apakah hadis dapat berdiri sendiri dalam menjelaskan

⁶³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17.

hadis. Selanjutnya, penulis membatasi penjelasan hanya pada apa yang secara langsung berhubungan dengan pemahaman matan hadis.

Pertama, yaitu 'ilm mukhtalif al-ḥadīth atau disebut juga dengan 'ilm mushkil al-ḥadīth. Subḥī al-Ṣāliḥ mendefinisikannya sebagai berikut:⁶⁵

هو علم يبحث عن الأحاديث التي ظاهرها التناقض من حيث إمكان الجمع بينها إما بتقييد مطلقها أو بتخصيص عامها أو حملها على تعدد الحادثة أو غير ذلك.

Yaitu suatu ilmu yang membahas hadis-hadis yang secara lahir saling bertentangan, namun ada kemungkinan untuk dikompromikan, baik dengan cara memberi taqyīd (batasan) kepada yang muṭlaq (tak terbatas), atau memberi takhṣīs (pengkhususan) kepada yang 'āmm (umum), atau membawanya kepada berbagai konteks peristiwa atau (menggunakan) cara yang lain.

Menurut al-Imām al-Sakhāwī, ilmu ini termasuk ilmu yang sangat penting dan diperlukan oleh semua lapisan ulama. Namun demikian, orang yang berhak

⁶⁵Subḥī al-Ṣāliḥ, 'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 111. Definisi yang serupa lihat pada Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 283 atau Muḥammad Abū Zahw, Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984), 471.

'ilm gharīb al-ḥadīth. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb memberikan definisi sebagai berikut.⁶⁹

علم يبين ما يخفى معناه من ألفاظ الحديث النبوي

"Ilmu yang menjelaskan lafal atau kata dalam hadis yang maknanya tidak jelas atau samar."

Ketidakjelasan atau kesamaran itu terjadi setelah penduduk negeri selain Arab memeluk agama Islam. Bagi orang-orang Arab, memahami bahasa mereka sendiri tidaklah terlalu sulit. Sebaliknya, bagi orang-orang yang tidak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu, memahami kosa kata Arab bukan suatu persoalan yang mudah, terlebih lagi setelah berlalunya masa Nabi dan para sahabat serta munculnya generasi-generasi baru. Untuk itulah, para ulama menyusun kitab-kitab untuk menjelaskan kata-kata yang maknanya dianggap asing oleh generasi baru tersebut.⁷⁰

Ulama penyusun kitab-kitab *gharīb al-ḥadīth* antara lain Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Muthannā al-Baṣrī (210 H), Abū al-Ḥasan al-Naḍr ibn Shumayl al-Mâzinī (204 H), Abū 'Ubayd al-Qâsim ibn Salâm (223 H), Ibn Qutaybah (276 H), al-Zamakhsharī (538 H) dengan karyanya *al-Fâ'iq fī Gharīb al-Ḥadīth*, dan Majd al-Dīn yang dikenal dengan sebutan Ibn al-Athīr

⁶⁹ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 280; lihat pula Ṣubḥī al-Sâlih, *'Ulūm al-Ḥadīth*, 112-113.

⁷⁰ *Ibid.*, 280-281.

dalamnya tidak mungkin dikompromikan, karena yang satu menasakh (mencabut legalitas) dan yang lain dinasakh. Hadis yang datang lebih dahulu dinasakh dan yang datang kemudian me-nasakh.

Menurut Muḥammad Muḥammad Abû Zahw, ada beberapa cara untuk mengetahui nâsikh dan mansûkh dalam hadis, yaitu (1) penjelasan dari Nabi Saw. sendiri, misalnya hadis, "Aku dulu melarangmu berziarah kubur, (sekarang) berziarahlah;" (2) penjelasan dari sahabat Nabi Saw, misalnya hadis, "Bahwa akhir dari dua alternatif yang dikerjakan oleh Nabi Saw. adalah tidak mengulangi wudhu karena tersentuh api;" (3) diketahui dari penelitian historis, seperti hadis Shaddâd ibn Aws yang terdapat dalam kitab Abû Dâwûd dan al-Nasâ'î yang disandarkan kepada Nabi, "Puasa orang yang membekam dan yang dibekam itu batal." Al-Shâfi'î menyatakan bahwa hadis tersebut dinasakh oleh hadis Ibn 'Abbâs, "Sesungguhnya Nabi Saw. berbekam ketika beliau ihram dan berpuasa." Hadis pertama muncul pada masa penaklukan kota Mekah, yaitu tahun ke-8 H, sedangkan hadis kedua muncul pada saat haji wadak, yaitu tahun ke-10 H; dan (4) diketahui dari ijma' (kesepakatan ulama), seperti hadis tentang hukuman mati bagi peminum minuman keras pada kali keempat; kalimat lengkapnya sebagaimana diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan al-Tirmidhî dari Mu'âwiyah adalah sebagai berikut, "Barangsiapa meminum minuman

Pembahasan tentang nasakh sebenarnya juga terdapat dalam *uṣûl al-fiqh*. Namun demikian, penulis sengaja meletakkannya dalam pembahasan ilmu hadis karena hampir semua kitab ilmu hadis memasukkan di dalamnya. Selain itu, penulis ingin mengemukakan bahwa ada beberapa materi yang selain dibahas di dalam ilmu hadis juga dibahas dalam usul fikih. Bahkan kitab karya Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Hadîth*—sekalipun memakai judul *muṣṭalah al-ḥadîth*—sangat bercorak usul fikih. Oleh karena itu, penulis memasukkan beberapa materinya dalam kajian ushul fikih.

C. Metode *Uṣûl al-Fiqh*

Dalam pembahasan ini, penulis ingin menegaskan bahwa yang dimaksud dengan metode ushul fikih adalah metode yang terdapat di dalam kitab-kitab *uṣûl al-fiqh*. Sesuai dengan definisinya,⁷⁷ obyek utama *uṣûl al-fiqh* adalah dalil-dalil atau nas-nas. Ushul fikih berupaya untuk menyusun metode

⁷⁶ Muḥammad 'Ajjâj al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Hadîth*, 290.

⁷⁷ 'Abd al-Wahhâb Khalâf mendefinisikannya sebagai berikut: (العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام من أدلتها التفصيلية). "Ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang berfungsi sebagai media untuk mengeluarkan hukum-hukum syarak yang praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Lihat 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-'Ilm, 1978), 12.

ushul fikih memahaminya dengan menggunakan *al-qawâ'id al-uşûliyah al-lughawîyah*. Namun demikian, sesuai dengan sifat sebagian hadis yang parsial, temporer, dan kondisional, pemahaman hadis tidak bisa dilepaskan dari *al-qawâ'id al-uşûliyah al-tashri'îyah aw al-ma'nawwîyah* sebagai tolok ukur apakah hadis tersebut sejalan dengan semangat ditetapkannya hukum agama secara umum atau sebaliknya. Selanjutnya, penulis akan menguraikan kaidah-kaidah yang pertama secara garis besarnya saja karena pembahasan tersebut terlalu panjang bila diuraikan secara keseluruhan dan terperinci.

Muhammad Abû Zahrah membagi kaidah-kaidah *lughawîyah/lafzîyah* menjadi empat segi, yaitu (1) kata dilihat dari segi kejelasan dalalahnya; (2) kata dilihat dari segi cara dalalahnya, apakah dengan ungkapan *şarih* atau isyarat, apakah dengan cara tersurat (*manţûq*) atau dengan cara tersirat (*mathûm*); (3) kata dilihat dari materi kandungannya atau jumlah isinya, dan (4) kata dilihat dari *şiyagh al-taklif* (bentuk-bentuk pembebanan).⁷⁹ Berikut ini akan diuraikan pembagian masing-masing segi secara terperinci.

Dilihat dari segi kejelasan dalalahnya, kata dibagi menjadi dua: kata yang jelas (*alfâz wâđihah*) dan kata yang tidak jelas (*alfâz ghayr wâđihah*).⁸⁰ Yang

⁷⁹ Ibid., 117.

⁸⁰ Ibid., 117-124.

takhsîs. Contohnya adalah sabda Nabi Saw, (الجهاد ماض إلى يوم القيامة), “Jihad itu tetap berlaku hingga hari kiamat.” Hadis ini secara *muḥkam* menunjukkan berlakunya jihad sepanjang masa, tidak mungkin dicabut atau dipersempit maknanya.

Adapun kata yang tidak jelas dibagi menjadi empat juga, yaitu *khafî*, *mushkil*, *mujmal*, dan *mutashâbih*. Yang disebut *khafî* adalah kata yang maknanya tersamar dalam sebagian apa yang ditunjukkannya karena ada kata lain yang maknanya mungkin dapat dimasukkan dalam apa yang ditunjukkan tersebut. Contohnya kata *sâriq* adalah *khafî* dari segi apakah kata tersebut dapat mencakup makna *nabbâsh* (pengambil kain kafan di kuburan) atau tidak. Selanjutnya, yang dimaksud *mushkil* adalah kata yang tersamar karena kandungan kata itu sendiri. Misalnya adalah kata *mushtarak*: memiliki dua makna atau lebih. Contohnya yang populer adalah kata *qur’* yang memiliki makna ganda, yaitu suci dan haid sekaligus. Kedua makna ini sama-sama kuat kedudukannya.

Selanjutnya, yang dimaksud dengan *mujmal* adalah kata yang maknanya memuat beberapa keadaan dan hukum yang terkumpul di dalamnya dan memerlukan keterangan lain untuk menjelaskannya. Contoh *mujmal* adalah perintah tentang salat, zakat, dan ibadah yang lain yang membutuhkan penjelasan

sama dalam dua peristiwa tersebut. Adapun *dalâlah al-iqtidâ'* adalah penunjukan kata pada variabel lain yang makna kata tersebut tidak sempurna kecuali adanya variabel tersebut. Sampai di sini penulis telah mengemukakan dalalah kata secara langsung atau *man'ûq*. Adapun *maf'hûm al-mukhâlafah*—satu tambahan dari jumbuh ulama—merupakan dalalah secara tidak langsung, yaitu penetapan hukum berdasarkan kebalikan dari hukum yang tersurat.

Ketiga, kata atau lafal dilihat dari materi kandungan atau jumlah isinya dibagi menjadi *âmm*, *khâss*, *mu'tlaq*, dan *muqayyad*. Yang dimaksud dengan *'âmm* adalah kata yang menunjuk kepada arti umum. Dalam dalalahnya, *'âmm* mencakup segala yang mungkin baginya secara bersamaan, seperti kata *al-rijâl* yang berarti semua orang laki-laki tanpa terkecuali. Adapun *khâss* adalah kebalikan dari *'âmm*, yaitu kata yang menunjuk pada arti khusus, baik menunjuk pada jenis atau macam. *Khâss* menunjuk pada arti tunggal secara pasti dan tidak memiliki kemungkinan untuk mencakup hal-hal lain di luar dirinya.

Adapun yang dimaksud *mu'tlaq* ialah kata yang menunjuk kepada obyeknya tidak pada segi tunggal atau plural atau sifatnya, tetapi menunjuk pada hakikatnya. Contohnya adalah kata *raqabah* pada Q.S. 90: 13 (رَقَابَةً), yaitu memerdekakan budak dari

memaparkan perbezaan-perbezaan tersebut kerana hal itu memerlukan telaah yang terlalu panjang. Penulis ingin mengemukakan satu contoh saja untuk menjelaskan hal tersebut. Yaitu tentang kata atau lafal yang jelas atau *al-lafz al-wâdih*. Pada uraian sebelumnya, penulis telah menyatakan bahwa salah satu lafal atau kata yang jelas adalah *al-zâhir*. Para ulama berbeza pendapat tentang bagaimana cara mengambil makna dari sebuah lafal. Al-Shâfi'î berpegang pada makna lahir dalam *istinbât*,⁸⁴ sedangkan menurut ulama pengikut Imam Hanafi, makna lahir tersebut hanya merupakan makna sekunder yang mengikuti makna lain yang primer.⁸⁵

Untuk memahami perbuatan Nabi Saw, ushul fikih menggariskan beberapa ketentuan. Seperti yang diungkapkan oleh Abû Zahrah, perbuatan Nabi dibagi menjadi tiga kategori, yaitu: (1) perbuatan yang berhubungan dengan penjelasan syariah, seperti salat; ini termasuk penetapan syariat; (2) perbuatan yang spesifik bagi Nabi, seperti beristri lebih dari empat; dan (3) perbuatan yang bersumber dari tabiat

muncul disebabkan perbezaan dalam *al-qawâ'id al-uşûliyah*, dan (d) perbezaan yang disebabkan oleh perbezaan *al-qawâ'id al-fiqhîyah*. Yang kedua ia bagi menjadi dua sebab: (a) perbezaan dari segi perbuatan, dan (b) perbezaan pandangan dari segi ketetapan (*taqrîr*). Maḥmûd Shaltût, *al-Islâm 'Aqîdah wa Shari'ah* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1966), 515-548.

⁸⁴ Asy-Syafi'î, *Ar-Risalah*, 23; lihat pula Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdîth*, 281-282.

⁸⁵ Muḥammad Abû Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*, 119.

saja.⁸⁸ Oleh karena itu, upaya pertama yang harus dilakukan adalah mengkompromikan (*al-jam' wa al-tawfiq*) antara dua dalil yang tampak saling bertentangan tersebut.⁸⁹ Kalau cara pertama tersebut tidak menyelesaikan persoalan, ditempuh cara-cara tarjih (memilih yang lebih kuat). Di dalam *uṣūl al-fiqh* dikenal beberapa cara-cara tarjih, yaitu (1) tarjih berdasarkan sanad, (2) tarjih berdasarkan matan, (3) tarjih berdasarkan *madlūl* (sasaran yang ditunjuk), dan (4) tarjih berdasarkan hal-hal di luar tiga hal tersebut.⁹⁰ Pada tarjih berdasarkan sanad, pertimbangan jumlah serta kualitas rawi menjadi perhatian utama. Riwayat yang diceritakan oleh orang banyak atau oleh orang yang memiliki kecerdasan dan kejujuran yang lebih mendapatkan tempat yang lebih tinggi daripada riwayat lain. Adapun dalam tarjih berdasarkan matan, yang khusus lebih didahulukan daripada yang umum; *muqayyad* lebih didahulukan daripada yang *muṭlaq*, yang denotatif lebih didahulukan daripada yang konotatif dan begitu seterusnya. Selanjutnya, dalam tarjih berdasarkan *madlūl*, dalil yang menetapkan hukum asal lebih didahulukan daripada yang sebaliknya; yang lebih berhati-hati lebih didahulukan daripada yang tidak berhati-hati; dalil afirmatif lebih

⁸⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 318.

⁸⁹ 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 228.

⁹⁰ Jāmāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīth*, 313-315; serta lihat pula 'Abd al-Ḥamīd Ḥakīm, *al-Bayān* (Jakarta: Penerbit Saadiyah Putra, t.t.), 183.



BAB IV

FIQH AL-ḤADĪTH

MENURUT YŪSUF AL- QARḌĀWĪ

DALAM PERSPEKTIF

‘ILM AL-ḤADĪTH,

UṢŪL AL-FIQH,

DAN HERMENEUTIK

A. Perspektif *‘Ilm al-Ḥadīth* dan *Uṣūl al-Fiqh* terhadap Pandangan Yūsuf al-Qarḍāwī

1. *Memahami* Sesuai dengan Petunjuk Al-Qur’ān

Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, untuk memahami hadis dengan pemahaman yang benar, jauh dari penyimpangan, pemalsuan, dan penafsiran yang buruk, kita harus memahaminya sesuai dengan petunjuk al-Qur’an.⁹¹ Al-Qur’an adalah konstitusi sedangkan hadis adalah penjelasan terinci dari konstitusi tersebut, baik bersifat teoritis ataupun

⁹¹ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayf Nata’āmal ma’a al-Sunnah al-Nabawīyah: Ma’ālim wa Dawābiṭ* (USA: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1990), 93.

tentang fungsi hadis terhadap al-Qur'an sebagaimana yang terdapat dalam *uṣūl al-fiqh*. Seperti yang dikemukakan oleh al-Shāfi'ī bahwa hadis memiliki tiga fungsi terhadap al-Qur'an, yaitu (1) menegaskan apa-apa yang dinaskan oleh al-Qur'an, (2) menjelaskan makna yang dikehendaki oleh al-Qur'an, serta (3) berdiri sendiri dan tidak mempunyai kaitan dengan al-Qur'an.⁹⁶ Teori yang sama juga dikemukakan dalam 'ilm al-ḥadīth.⁹⁷ Dari teori ini bisa disimpulkan bahwa kebanyakan hadis itu berfungsi menguatkan apa yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an, serta menjelaskan hal-hal yang perlu penjelasan dalam al-Qur'an, baik sebagai pemerinci ayat-ayat yang *mujmal*, penjelas ayat-ayat yang *mushkil*,⁹⁸ atau pengurai ayat-ayat yang ringkas.⁹⁹ Adapun jumlah hadis yang berfungsi sebagai tambahan terhadap hal yang tidak disebutkan oleh al-Qur'an relatif sedikit.

Implikasi dari ketentuan ini adalah bahwa pertentangan antara hadis dan al-Qur'an adalah

⁹⁶ Asy-Syafi'ī, *Ar-Risalah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 64.

⁹⁷ Lihat Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 50.

⁹⁸ *Mushkil* adalah kata atau lafal yang tersamar karena kandungan kata tersebut seperti kata yang bermakna ambigu, misalnya kata *al-qur'*. Adapun *mujmal* adalah kata yang maknanya memuat beberapa keadaan dan hukum yang terkumpul di dalamnya dan memerlukan keterangan lain untuk menjelaskannya. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 128 dan 131.

⁹⁹ Muhammad Amin Suma, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna," dalam Yunahar Ilyas dan Mas'udi (editor), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 63.

Hanafi, jangankan membatalkan kandungan satu ayat al-Qur'an, mengecualikan kandungan sebagian ayat pun tidak dapat dilakukan oleh hadis.¹⁰²

Selanjutnya, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan contoh-contoh hadis yang dibagi dalam tiga kategori, yaitu (1) hadis yang menurutnya bertentangan dengan al-Qur'an, (2) hadis yang di-*tawaqquf*-kan karena tidak adanya takwil yang dapat diterima, dan (3) hadis yang menurut golongan Mu'tazilah bertentangan dengan al-Qur'an, sedangkan menurutnya hadis tersebut tidak bertentangan dengannya.

Pada kategori pertama, ia mengemukakan tiga buah hadis sebagai contoh, yaitu:

تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهن لترجي

"Itulah al-Garaniq yang mulia; sesungguhnya syafaat mereka dapat diharapkan."

شاوروهون وخالفوهن

"Bermusyawarahlah dengan mereka, tetapi bertindaklah berlawanan dengan mereka."

Contoh lain adalah hadis-hadis yang dijadikan

mutawâtir. Lihat Muḥammad 'Ajjâj al-Khaṭīb, *Uṣûl al-Ḥadīth: 'Ulûmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr. 1989). 302.

¹⁰² M. Quraish Shihab, "Pengantar." dalam Muḥammad al-Ghazâlî, *Studi Kritis*. 11.

Kemudian, hadis yang kedua bertentangan dengan Q.S. 4: 19, sebagai berikut, (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ), *"Pergaulilah mereka dengan cara yang baik."*¹⁰⁴ Sedangkan hadis-hadis yang ketiga yang menyatakan bahwa hanya macam dan jenis tanaman tertentu yang wajib dikeluarkan zakatnya, bertentangan dengan kandungan umum Q.S. 8: 141:

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَاشِرُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

*"Dan Dia yang menjadikan beberapa bidang kebun, yang berjunjung dan tiada berjunjung, pohon korma dan tanaman yang bermacam-macam buahnya dan zaitun dan delima yang serupa kelihatannya dan tidak serupa. Makanlah buahnya, bila ia telah berbuah dan keluarkan haknya pada hari pemotongannya dan janganlah kamu berlebihan. Sesungguhnya Allah tiada mengasihi orang-orang yang berlebihan."*¹⁰⁵

Dalam tiga contoh hadis ini, Yûsuf al-Qardâwî dengan konsisten dan meyakinkan menggunakan al-Qur'an sebagai parameter untuk menerima dan menolak hadis. Pada kasus ini, ia yakin bahwa tiga

¹⁰⁴ Ibid., 57.

¹⁰⁵ Ibid., 212.

Ṣaḥīḥ al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr).¹⁰⁶

إن أبي وأباك في النار (رواه مسلم عن أنس قاله جواباً لمن سأله عن أبيه
أين هو؟)

“*Sesungguhnya ayahku dan ayahmu, keduanya di neraka.*” (Diriwayatkan oleh Muslim dari Anas, dikatakan oleh Nabi sebagai jawaban kepada sorang yang bertanya tentang di mana ayahnya?).¹⁰⁷

Terhadap hadis pertama, ia tidak memberikan penyelesaian. Menurutnya, tidak ada penjelasan yang memuaskan dalam kitab-kitab syarah hadis tentang persoalan ini. Adapun terhadap hadis kedua, ia memberikan analisis dengan tiga alternatif penyelesaian, meskipun ia tetap tidak memberikan penjelasan tentang pendapat mana yang ia pegangi, yaitu, (1) bahwa hadis itu âḥâd, maka tidak mungkin dipertentangkan dengan yang pasti (al-Qur’an), (2) bahwa siksa itu dikhususkan kepada yang disebut dalam hadis, sedang sebabnya hanya diketahui oleh Allah, dan (3) bahwa siksa itu hanya dikhususkan kepada orang yang termasuk *ahl al-fatrah* yang mengubah dan mengganti, yang kesalahannya tidak dapat diampuni. Sebenarnya, kalau ia konsisten dengan prinsip bahwa tidak mungkin terjadi

¹⁰⁶ Keterangan tentang sumber hadis lihat A.J. Wensinck, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfâz al-Ḥadîth al-Nabawî* (Leiden: E.J. Brill, 1936), jilid II, 522.

¹⁰⁷ Disebutkan dalam iman, lihat Ibid., jilid I, 7.

antarmanusia di hadapan Allah. Keyakinan mereka bertumpu pada salah satu dari lima ajaran yang mereka anut, yaitu *al-'adl* (prinsip keadilan).¹⁰⁸ Prinsip ini terlaksana bila manusia diberi kebebasan untuk menentukan perbuatan-perbuatannya. Karenanya, ia bertanggungjawab atas perbuatan tersebut secara mandiri tanpa campur tangan atau bantuan orang lain. Menurut Yûsuf al-Qarḍâwî, Mu'tazilah karena lebih condong kepada ancaman daripada janji, kepada *al-'adl* daripada *al-rahmah* (kasih sayang Tuhan), kepada akal daripada naqal, mereka menolak hadis-hadis di atas, meskipun sah dan jelas.¹⁰⁹ Untuk itulah, ia menolak pendapat Mu'tazilah tersebut. Menurutnya, pertolongan yang ditolak oleh al-Qur'ân adalah *al-shafâ'ah al-shirkîyah* (pertolongan tuhan-tuhan palsu kepada para penyembahnya), bukan pertolongan antara orang-orang yang beriman. Pertolongan jenis kedua ini diterima oleh Allah Swt. dengan dua syarat, yaitu: (1) mendapat ijin Allah (QS. 2: 255) dan (2) pertolongan itu diperuntukkan bagi penganut tauhid (Q.S. 21: 27).

Perdebatan tentang persoalan syafaat memang telah berlangsung sejak lahirnya aliran-aliran teologi dalam Islam. Ada yang menerimanya, serta ada pula

¹⁰⁸ Ahmad Hanafî, *Theology Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 43; lihat pula Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 53-56.

¹⁰⁹ Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata'âmal*, 101.

satu dengan yang lainnya.¹¹² Untuk itulah, mencukupkan diri dengan pengertian lahiriah (*zâhir*) suatu hadis saja tanpa memperhitungkan hadis-hadis lainnya, serta nas-nas lain yang berkaitan dengan topik tertentu seringkali menjerumuskan orang ke dalam kesalahan, dan menjauhkannya dari kebenaran, serta maksud sebenarnya dari konteks hadis tersebut.¹¹³

Prosedur dalam ketentuan ini, menurut penulis, ditemukan pula dalam '*ilm mukhtalif al-* atau '*ilm mushkil al-ḥadīth*. Adapun dalam *uṣūl al-fiqh*, prosedur di atas dapat ditemukan dalam teori *al-jam' wa al-tawfiq*."¹¹⁴ Mungkin dalam hal ini, terdapat sedikit perbedaan tujuan antara maksud Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan ketentuan di atas dengan teori-teori yang dikembangkan dalam '*ilm al-ḥadīth* dan *uṣūl al-fiqh*. Agaknya di sini Yûsuf al-Qardâwî ingin mendapatkan pesan-pesan utama hadis dengan melalui prosedur di atas, sedangkan teori dalam '*ilm al-ḥadīth* dan *uṣūl al-fiqh* tersebut bertujuan hanya untuk mendapatkan titik temu antara dua dalil atau

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., 108.

¹¹⁴ *Al-jam' wa al-tawfiq* adalah teori untuk menggabungkan beberapa dalil yang tampaknya bertentangan. Adapun prosedur yang dapat ditempuh adalah sebagai berikut: (1) menakwilkan salah satu dari beberapa nas yang bertentangan tersebut, dan (2) menganggap salah satunya sebagai pengkhusus bagi yang umum, atau pembatas bagi ungkapan yang tidak terbatas. Lihat 'Abd al-Wahhâb Khallâf, '*Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-'Ilm, 1978), 231.

tema, yaitu mengangkat gagasan-gagasan dasar al-Qur'an yang merespon tema-tema abadi yang menjadi keprihatinan manusia sepanjang sejarah.¹¹⁷ Dalam ilmu tafsir, metode ini telah dikembangkan oleh para ulama dan melahirkan berbagai corak sesuai dengan latar belakang dan disiplin keilmuan ulama tersebut. Misalnya, Fazlur Rahman mengangkat tema pembahasannya dari pesan dasar al-Qur'an dalam perspektif metafisis-ontologis dan etis-teologis.¹¹⁸ Dalam mengaitkan ayat mengenai suatu tema, ia tidak mencari hubungan kronologis berdasarkan *asbâb al-nuzûl*,¹¹⁹ melainkan mensintesisasikan berbagai ayat dan tema berdasarkan penalaran logis-filosofis. Berkaitan dengan hal tersebut, paham monoteisme menjadi poros serta rujukan etis dari seluruh pembahasan.¹²⁰ Berbeda dengan Fazlur Rahman, ulama-ulama al-Azhar mengembangkan tafsir tematis di mana hubungan kronologis antarayat dijadikan dasar analisis, selain mempertimbangkan

¹¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 193.

¹¹⁸ *Ibid.*, 195.

¹¹⁹ *Asbâb al-nuzûl* adalah latar belakang diturunkannya suatu ayat, baik berupa suatu kejadian, ataupun adanya pertanyaan dari kelompok atau orang tertentu. Henurut al-Jabarî, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûfî, sebagian ayat al-Qur'an diturunkan tanpa adanya sebab tertentu, sedangkan sebagian yang lain diturunkan berkenaan dengan kejadian tertentu ataupun adanya pertanyaan orang tertentu. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûfî al-Shâfi'î, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), juz 1, 29.

¹²⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 196.

sarat makna itu dengan metodologi ilmu sosial, atau lebih tepat ilmu humaniora, sehingga terjadi hubungan dialogis antara pesan etis-teologis al-Qur'an dengan kaidah-kaidah sosial empiris.¹²⁵

Perkembangan metode tematis dalam ilmu tafsir di atas bisa juga diterapkan dalam hadis. Gagasan-gagasan dasar atau kata-kata kunci di dalam hadis-hadis diangkat sebagai tema dan selanjutnya dianalisis dengan perangkat keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing peneliti. Pendekatan-pendekatan yang dipakai bisa bersifat historis-kronologis, logis-filosofis, etis-teologis, psikologis, sosiologis, dan lain sebagainya. Tentu saja, karena hadis tidak bisa dipisahkan dengan kedudukannya sebagai penguat dan penjelas al-Qur'ân, ayat-ayat al-Qur'ân juga mesti dijadikan dasar untuk menangkap makna hadis tersebut. Bahkan karena pentingnya pendekatan tematis terhadap hadis, M. Baqir al-Şadr sampai menyatakan bahwa tidak mungkin suatu hukum atau aturan kehidupan ditetapkan hanya dengan dasar satu hadis saja.

Kita bisa sampai pada suatu aturan hukum atau aturan kehidupan hanya setelah mengkaji semua hadis yang mungkin mempunyai kaitan dengan masalah yang dikaji. *Demikian* pula, kita bisa menyimpulkan suatu ajaran atau teori hanya setelah

¹²⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 199-200.

“Tiga jenis manusia yang kelak pada hari kiamat tidak akan diajak bicara oleh Allah: (1) seorang pemberi yang tidak memberi sesuatu kecuali mengungkit-ungkit; (2) seorang pedagang yang mclariskan dagangannya dengan mengucapkan sumpah palsu; dan (3) seorang yang membiarkan sarungnya terjulur sampai bawah mata kaki.” (Diriwayatkan oleh Muslim).¹²⁷

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالُوا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ خَرِشَةَ بْنِ الْحَرِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالَ فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَالَ أَبُو ذَرٍّ خَابُوا وَخَسِرُوا مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْمُسْبِلُ وَالْمَتَّانُ وَالْمُنْفِقُ سَلَعْتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ (رواه مسلم)

“Tiga jenis manusia yang kelak pada hari kiamat tidak diajak bicara oleh Allah, tidak dipandang-Nya, tidak dibersihkan oleh-Nya, dan bagi mereka tersedia siksa yang pedih. (Rasulullah sampai mengulangi tiga kali, sehingga Abû Dharr berkata, “Sungguh mereka itu adalah manusia yang gagal dan merugi. Siapa

¹²⁷ Hadis yang sama juga diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Abû Dâwûd, al-Nasâ'î, Ibn Mâjah, al-Dârimî, dan Ahmad ibn Hanbal. Lihat A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras*, jilid 6, 56.

kiamat. *Abû Bakr* berkata kepada beliau, ‘*Ya Rasulullah, salah satu sisi sarungku selalu terjulur ke bawah, kecuali aku sering-sering membetulkan letaknya.*’ *Nabi Saw.* berkata padanya, ‘*Kamu tidak termasuk orang-orang yang melakukannya karena kesombongan.*’” (*Fath al-Bârî*)

حديث أبي بكره قال: خسفت الشمس ونحن عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام يجر ثوبه مستعجلا حتى أتى المسجد (فتح الباري)

“*Dari Abû Bakrah, katanya, ‘Kami sedang bersama Rasulullah ketika terjadi gerhana matahari. Beliau berdiri lalu berjalan menuju masjid sambil menyeret sarungnya karena tergesa-gesa.*”¹²⁸

Selanjutnya, *Yûsuf al-Qardâwî* juga mengetengahkan hadis-hadis yang menjelaskan tentang celaan terhadap orang yang menjulurkan sarung atau pakaiannya karena kesombongan.

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حَلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مَرَّجُلٌ حَمَّتهُ إِذْ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَحَلَّلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (رواه البخاري ومسلم)

“*Nabi Saw. bersabda, ‘Seorang laki-laki berjalan*

¹²⁸ Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam bâb Libâs (pakaian).
Lihat *Ibid.*, jilid 2, 29.

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَذْنِي هَاتَيْنِ يَقُولُ مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ
لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَحِيلَةَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (رواه مسلم)

“Dari Ibn Umar, saya mendengar dengan kedua telinga saya Rasulullah Saw. bersabda, ‘Barang siapa menyeret sarungnya, tidak ada maksudnya kecuali untuk membanggakan diri, maka Allah tidak akan memandangnya pada hari kiamat.’” (Diriwayatkan oleh Muslim)

Akhirnya, setelah melihat penjelasan dari berbagai ulama, Yûsuf al-Qardâwî menyimpulkan bahwa ancaman terhadap perbuatan menjulurkan sarung itu terbatas hanya kepada orang yang melakukannya karena kesombongan dan kebanggaan diri saja.¹²⁹ Ia membawa hadis-hadis yang dalalahnya *muṭlaq* kepada hadis-hadis yang dalalahnya *muqayyad*. Oleh karena itu, orang yang menjulurkan sarung bukan karena kesombongan, tetapi karena adat kebiasaan atau ketergesa-gesaan, tidak mendapatkan ancaman di atas. Selain itu, dari hadis-hadis di atas, Yûsuf juga menyimpulkan tentang etika berpakaian secara umum. Menurutnya, urusan pakaian, potongan dan bentuknya, berkaitan dengan kebiasaan, yang seringkali berlainan sesuai dengan perbedaan iklim antara panas dan dingin, juga antara yang kaya dan yang miskin, yang kuat dan yang lemah, serta

¹²⁹ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nat'âmal*, 107.

ini ke rumah suatu kaum, kecuali Allah pasti memasukkan kehinaan ke dalamnya.” (Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam bab *ḥarth*)

Setelah itu, ia mengemukakan pula - yang menunjukkan keutamaan bercocok tanaman, di antaranya

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ ح وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ وَقَالَ لَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا أَبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (متفق عليه)

“Tak seorang Muslim menanam tanaman, lalu buahnya dimakan burung atau manusia atau binatang, kecuali ia pasti beroleh pahala sedekah.” (Muttafaq ‘alayh)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ إِبرَاهِيمَ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا زَكَرِيَاءُ بْنُ إِسْحَاقَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أُمِّ مَعْبِدٍ حَائِطًا فَقَالَ يَا أُمَّ مَعْبِدٍ مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّحْلَ أَمْسَلِمٌ أَمْ كَافِرٌ فَقَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ قَالَ فَلَا يَغْرِسُ الْمُسْلِمُ غَرْسًا

perdagangan atau pertanian, yaitu salah satunya:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي حَيُّوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ
ح و حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُسَافِرٍ التَّنِيسِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى الْبُرَيْسِيُّ
حَدَّثَنَا حَيُّوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ عَنْ إِسْحَاقَ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سُلَيْمَانُ عَنْ أَبِي
عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْخُرَّاسَانِيِّ أَنَّ عَطَاءَ الْخُرَّاسَانِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّ نَافِعًا حَدَّثَهُ عَنْ
ابْنِ عَمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا تَبَايَعْتُمْ
بِالْعَيْنَةِ وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ سَلَطَ اللَّهُ
عَلَيْكُمْ ذَلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ قَالَ أَبُو دَاوُدَ الْإِخْبَارِيُّ لِحُجْرَةَ
وَهَذَا لَفْظُهُ (رواه أحمد وأبو داود)

“Dari Ibn Umar secara marfû‘, ‘Bila kalian berdagang dengan cara ‘inah (pesanan) atau mengikuti ekor-ekor sapi dan merasa puas dengan bertani, seraya mengabaikan jihad, pastilah Allah akan menimpakan atas diri kalian kehinaan yang tak akan dicabut-Nya lagi, sampai kalian kembali kepada agama kalian.” (Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abû Dâwûd).

Dengan mengemukakan tiga macam hadis di atas, Yûsuf al-Qardâwî berkesimpulan bahwa celaan terhadap pertanian pada pertama berlaku bila hal tersebut melalaikan orang dari jihad di jalan Allah (seperti pada ketiga). Sebaliknya, bila pertanian itu mendukung kelangsungan kehidupan serta tidak

berlaku pada hadis sahih¹³⁴ yang tampak bertentangan. Adapun hadis yang tidak diketahui asal-usulnya, atau *mawḍū'*¹³⁵ (hasil pemalsuan) tidak perlu dihiraukan, kecuali untuk tujuan menjelaskan kepalsuan dan kebatilannya.¹³⁶ Selanjutnya, apabila tidak mungkin menggabungkan antara dua atau lebih yang pada lahirnya saling bertentangan, barulah diupayakan penarjihan. Yaitu dengan memenangkan salah satu di antaranya dengan pelbagai alasan penarjihan yang telah ditentukan oleh para ulama.¹³⁷

Berkaitan dengan hadis yang saling bertentangan, ada pembahasan lain dari perspektif historis kronologis, yaitu persoalan nasakh (penghapusan). Sebagian ahli menyatakan adanya nasakh, apabila mereka tidak mampu menggabungkan antara dua yang saling bertentangan sementara telah diketahui mana di antara keduanya yang diucapkan terlebih dahulu.¹³⁸ Yang datang lebih dahulu dinasakh

¹³⁴ Ibn al-Ṣalāh, sebagaimana dikutip oleh M. Syuhudi Ismail, mendefinisikan hadis sahih sebagai hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh periwayat yang adil dan dabit sampai akhir sanad (di dalam hadis tersebut) tidak terdapat kejanggalan (*syudhūdh*) dan cacat (*'illah*). Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 109.

¹³⁵ Hadis *mawḍū'* adalah berita yang dibuat oleh para pembohong dan disandarkan kepada Nabi Saw, seolah-olah berita itu berasal darinya. Ṣubḥī al-Ṣālīh, *Ulūm al-Ḥadīth*, 263

¹³⁶ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayf Nata'āmal*.

¹³⁷ *Ibid.*, 117.

¹³⁸ *Ibid.*, 121.

uṣūl al-fiqh.¹⁴¹ Begitu juga sudah disepakati pula bahwa hadis yang bisa digabungkan hanyalah yang memiliki kualitas yang sama, yaitu sama-sama sahih. Hanya saja, Yūsuf al-Qarḍāwī kurang konsisten dengan ketentuan ini, ketika ia menyatakan—pada saat ia menganalisis contoh-contoh—bahwa tidak ada salahnya demi mempermudah permasalahannya untuk berusaha menyesuaikan antara yang *da'if* dan yang sahih, meskipun hal itu tidak wajib. Pernyataan ini tidak konsisten dengan ketentuan tentang kesetaraan kualitas yang akan digabungkan sebagaimana telah disepakati. Adapun tentang harus didahulukannya penggabungan daripada tarjih, hal itu juga sudah menjadi kesepakatan.

Selanjutnya, tentang cara-cara tarjih, Yūsuf al-Qarḍāwī tidak menyebutkannya secara terperinci. Ia hanya menyatakan bahwa cara-cara itu¹⁴² dapat ditemukan dalam kitab *Tadrīb al-Râwī 'alâ Taqrīb al-Nawawī*, karya al-Suyūṭī. Cara-cara itu ditemukan pula dalam *uṣūl al-fiqh* atau pun *'ilm al-ḥādīth*. Adapun tentang nasakh, yang merupakan salah satu cara tarjih, secara teoritis telah menjadi kajian *'ilm al-ḥādīth*, bahkan banyak pakar yang telah menyusun

¹⁴¹ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 230; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 309.

¹⁴² Penjelasan tentang cara-cara tarjih itu tidak jauh berbeda dengan yang diterangkan dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Râwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 196-198.

حَدَّثَنَا سُؤَيْدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَحْبَرَنَا يُوسُفُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ
 نُبَيْهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَيْمُونَةَ قَالَتْ فَبَيْنَا نَحْنُ عِنْدَهُ أُقْبِلَ ابْنُ أُمِّ
 مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ وَذَلِكَ بَعْدَ مَا أَمَرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَبَا مِنْهُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ هُوَ أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا
 وَلَا يَعْرِفُنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَعَمِيَا وَإِنْ أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا
 تُبْصِرَانِهِ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (رواه أبو داود
 والترمذي)

“Dari Umm Salamah r.a., katanya, ‘Aku bersama Rasulullah Saw serta Maimunah ketika datang Ibn Ummi Maktum. Waktu itu, telah turun perintah agar kaum wanita berhijab. Lalu Rasulullah saw. berkata kepada kami, ‘Berhijablah kalian berdua di hadapannya.’ Kami pun berkata, ‘Ya Rasulullah, bukankah ia seorang yang buta, tidak mampu melihat dan mengenali kami.’ Lalu beliau berkata, ‘Apakah kalian berdua juga buta? Bukankah kalian bisa memandangnya?’” (Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan al-Tirmidhî. Ia berkata, ‘Ini haşan sahih)

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ عَنْ عَيْسَى عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ الزُّهْرِيِّ
 عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبَشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى

konsisten dengan prinsipnya, hadis di atas tidak perlu digabungkan karena tidak sama kualitasnya.

Selanjutnya, Yûsuf al-Qardâwi mengutip pernyataan al-Qurṭubî bahwa pertama itu menunjukkan kenyataan betapa Nabi Saw. lebih memperberat atas diri istri-istri beliau demi menjaga kehormatan diri mereka sebagaimana beliau juga memperberat atas mereka dalam urusan hijab.

Kemudian, contoh kedua tentang yang berkaitan dengan ziarah kubur bagi wanita antara lain sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ إِسْحَاقَ أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ
(رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح كما رواه ابن
حبان في صحيحه)

“Dari Abû Hurayrah r.a. bahwa Rasulullah Saw melaknati wanita-wanita yang terlalu sering berziarah kubur.” (Diriwayatkan oleh Aḥmad, Ibn Mâjah dan al-Tirmidhî, dan ia berpendapat ini hasan sahih sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Hibbân dalam *Ṣaḥîḥ*-nya)

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا ابْنُ مُبَارَكٍ عَنْ أُسَامَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ
حَبَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

*mengasahi generasi pendahulu dan pendatang kita.’
Dan sesungguhnya kami akan menyusul kalian.”*
(Diriwayatkan oleh Muslim, al-Nasâ’î dan Ahmad).

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتُ
الْبُنَانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ نَامِرَةٌ مِنْ أَهْلِ تَعْرِيفٍ فَلَأَنَّهُ
قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهَا وَهِيَ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ
فَقَالَ اتَّقِي اللَّهَ وَأَصْبِرِي فَقَالَتْ إِنَّكَ عَنِّي فَإِنَّكَ خَلَوْتَ مِنْ مُصِيبَتِي قَالَ
فَجَاوَزَهَا وَمَضَى فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ فَقَالَ مَا قَالَ لَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ مَا عَرَفْتُهُ قَالَ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
فَجَاءَتْ إِلَى بَابِهِ فَلَمْ تَجِدْ عَلَيْهِ بَوَّابًا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا عَرَفْتُكَ
فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الصَّبْرَ عِنْدَ أَوَّلِ صَدْمَةٍ (رواه

الشيخان)

*“Dari Anas bahwa Nabi Saw menjumpai seorang
wanita yang sedang menangis di sisi sebuah kubur,
lalu beliau berkata, ‘Bertakwalah kamu dan
bersabarlah.’ Wanita itu menjawab, ‘Menjauhlah
kamu dariku. Engkau tidak mengalami musibah yang
kualami.’ Rupa-rupanya ia tidak mengenali
Rasulullah Saw.”* (Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan
Muslim)

أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت تزور قبر عمها
حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده (رواه الحاكم)

*zawwârat*¹⁴⁶ (wanita-wanita yang terlalu sering berziarah). Ini berarti ada kemungkinan wanita tersebut telah meninggalkan kewajibannya yang lain, hanya karena terlalu sering berziarah. Dan meninggalkan kewajiban itulah yang dilarang oleh Nabi.¹⁴⁷ Analisis seperti ini sama dengan yang digunakan oleh *'ilm mukhtalif al-hâdîth*, yaitu pertentangan yang terjadi antar *hâdîth* dibawa kepada perbedaan peristiwa masing-masing.¹⁴⁸ Karena peristiwanya berbeda, tuntunan terhadap peristiwa itu juga berbeda.

Selanjutnya contoh ketiga, yaitu hadis tentang *'azl* (senggama terputus) adalah sebagai berikut:

عن جابر رضي الله عنه قال: كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن يزل (متفق عليه)

“Dari Jâbir r.a. berkata, ‘Karni melakukan *'azl* pada masa Nabi, sementara al-Qur’an masih turun.’”
(*Muttafaq ‘alayh*)

¹⁴⁶ Bentuk فعال menunjuk pada arti mubalaghah (penyangatan). Masih ada bentuk lain yang menunjukkan hal yang sama, yaitu: (مفعول، مفعيل، مفعول، فعل، فعال، فعول، فيعول، فعيول) lihat Muṣṭafâ al-Ghalâyîni, *Jâmi‘ al-Durûs al-‘Arabîyah* (Beirut: Al-Maktabah al-‘Asrîyah, 1987), juz I, 193; serta Muḥammad al-Ḥudârî, *Hâshiyah al-Ḥudârî ‘Alâ Ibn ‘Aqîl* (Semarang: Toha Putra, t.t.), juz II, 26.

¹⁴⁷ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata‘âmal*, 117.

¹⁴⁸ Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, *‘Ulûm al-Ḥadîth*, 111.

اللَّهِ فِي حَدِيثِهِ عَنِ الْمُقَرَّبِ وَهِيَ وَإِذَا الْمَوْعُودَةُ سُئِلَتْ (رواه أحمد
ومسلم)

Dari Judâmah binti Wahb al-Asadîyah, katanya, 'Aku pernah hadir di tempat Rasulullah Saw. bersama sekelompok orang ketika beliau bersabda, 'Aku hampir saja melarang perbuatan ghaylah (menyusui dalam keadaan hamil), tetapi kulihat orang-orang Rûm dan Persia melakukannya terhadap anak-anak mereka, sementara hal itu tidak membahayakan bagi mereka.' Kemudian, mereka menanyakan tentang 'azl, lalu beliau menjawab, "Itu adalah mengubur hidup-hidup seorang bayi secara tersembunyi.' Kemudian beliau membaca, 'Apabila bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanyai.' (Diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim)

عن عمر بن الخطاب قال: ففى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعزل
عن الحرة إلا بإذنها (رواه أحمد وابن ماجه)

"Dari 'Umar ibn al-Khaṭṭâb berkata, 'Rasulullah melarang perbuatan 'azl terhadap wanita merdeka kecuali seizinnya." (Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibn Majah)

عن ابن عباس ففى عن العزل عن الحرة إلا بإذنها (أخرجه ابن عبد البر
وأحمد والبيهقي)

"Dari Ibn 'Abbâs, katanya, 'Nabi melarang

satunya diabaikan, sebabnya adalah kualitasnya yang berbeda sehingga dipilih yang lebih kuat daripada yang lemah.

4. Memahami dengan Mempertimbangkan Latar Belakangnya, Situasi dan Kondisinya, serta Tujuannya

Menurut Yûsuf al-Qardâwî di antara cara yang baik untuk memahami Nabi adalah dengan memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi diucapkannya suatu, atau kaitannya dengan suatu *'illah*¹⁴⁹ (alasan) tertentu yang dinyatakan dalam tersebut atau disimpulkan darinya, atau pun dapat dipahami dari kejadian yang menyertainya, yaitu kondisi yang meliputinya serta di mana dan untuk tujuan apa ia diucapkan.¹⁵⁰ Selain itu, pemahaman terhadap hadis juga perlu mempertimbangkan sebagian nas-nas yang berlandaskan pada suatu kebiasaan temporer yang berlaku pada masa Nabi dan kemudian mengalami perubahan pada masa kini.¹⁵¹ Dengan mengetahui hal tersebut, seseorang dapat melakukan pemilahan

¹⁴⁹ Yang dimaksud *'illah* di sini adalah suatu kondisi atau karakter yang ada dalam *al-âs* (dalil sumber) yang dijadikan dasar ditetapkannya suatu hukum dan dijadikan kriteria bagi adanya hukum pada *al-fâr'* (persoalan yang tidak ada dalilnya). Lihat 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 63.

¹⁵⁰ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'âmal*, 125.

¹⁵¹ *Ibid.*, 132.

berpegang kepadanya.¹⁵⁵ Meninggalkan pengertian lahiriah itu pernah dilakukan oleh para sahabat Nabi ketika mereka mengetahui bahwa hadis itu diucapkan untuk menangani suatu keadaan tertentu di jaman nabi; sementara keadaan itu kini telah berubah sepeninggal beliau.¹⁵⁶ Misalnya tindakan ‘Umar membiarkan tanah-tanah rampasan perang di daerah Irak di tangan para pemiliknya, serta mewajibkan mereka untuk membayar pajak (*kharâj*) tertentu. Tindakan ‘Umar ini berbeda dengan tindakan Nabi, yaitu membagi-bagikan tanah rampasan perang Khaibar kepada para pejuang.¹⁵⁷ Sahabat ‘Uthmân juga pernah secara lahiriah bertindak bertentangan dengan tindakan Nabi. Yaitu tindakan ‘Uthmân menangkap kuda yang terlepas dari pemiliknya, kemudian menjualnya. Setelah itu, bila pemiliknya datang, uang hasil penjualan tersebut diserahkan kepadanya. Sementara itu, pada masa Nabi kuda yang terlepas dari pemiliknya dibiarkan saja sampai pemilik tersebut menemukan dan menangkapnya sendiri.¹⁵⁸ Tindakan ‘Umar dan ‘Uthmân di atas didasarkan kepada pertimbangan kemaslahatan karena kondisinya telah berubah.

Tentang keharusan mempertimbangkan ‘*illah*

¹⁵⁵ Ibid., 135.

¹⁵⁶ Ibid., 130.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., 131.

suatu hukum kecuali untuk menjamin maslahat bagi hamba-hamba-Nya, baik untuk mendatangkan manfaat atau pun menghindarkan bahaya dari mereka.¹⁶¹ Pembahasan ini juga sama dengan pembahasan Yûsuf al-Qardâwî.

Selanjutnya, berkaitan dengan suatu adat yang dijadikan dasar bagi hukum tertentu, Yûsuf berpandangan bahwa apabila adat itu berubah, pelaksanaan hukum pun mengikuti perubahan tersebut. Menurut penulis, pandangan ini merupakan pengembangan dari kaidah dalam *uṣûl al-fiqh*, yaitu (العادة محكمة), "Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum."¹⁶²

Kaidah ini menetapkan bahwa adat kebiasaan yang baik wajib dilestarikan baik dalam penetapan hukum atau pun pemutusan perkara di pengadilan.¹⁶³ Namun demikian, bagaimana menyikapi adat kebiasaan yang ada di jaman Nabi yang kemudian berubah setelah itu belum disinggung dalam *uṣûl al-fiqh*.

Selanjutnya, Yûsuf al-Qardâwî menyinggung dalam pembahasan ini hadis yang redaksinya umum tetapi berkaitan dengan kejadian khusus atau

¹⁶¹ Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 64.

¹⁶² Asjmuni A. Rahman, *Qa’idah*, 88; dan Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah*, 140.

¹⁶³ Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 80.

didasarkan pada apa yang secara lahir dilakukan oleh Nabi, tetapi didasarkan pada tujuan atau hikmah dari apa yang dilakukan oleh Nabi. Kemudian *ketiga*, hadis yang didasarkan kepada suatu kebiasaan temporer di jaman Nabi, kemudian adat itu berubah setelahnya. Konsekuensinya, itu pun mengikuti perubahan tersebut

Pada kategori pertama, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan beberapa, yaitu:

أنتم أعلم بأمور دنياكم (رواه مسلم)

“Kamu sekalian lebih mengetahui urusan duniamu.” (Diriwayatkan oleh Muslim)

أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا ترائي نارهما (رواه أبو داود والترمذي)

“Aku terbebas dari seorang Muslim yang bermukim di tengah-tengah orang-orang musyrik, yang tidak jelas api (perbedaan) antara keduanya.” (Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan al-Tirmidhî)

ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس وغيره مرفوعا "لاتسافر امرأة إلا ومعها محرم"

dalam al-Ṣaḥîḥân dari Ibn ‘Abbâs dan lainnya secara *marfû‘*, *“Hendaknya seorang wanita tidak bepergian jauh kecuali disertai dengan mahramnya.”*

yang secara lahiriah pernah dilakukan oleh Nabi seperti telah penulis kemukakan sebelumnya. Apa yang dilakukan oleh 'Umar dan 'Uthmân tersebut didasarkan kepada kemaslahatan sosial dan perubahan situasi dan kondisi pascamasa Nabi. Ini sesuai dengan kaidah bahwa ada atau tidaknya suatu hukum itu tergantung pada 'illah-nya. Bila 'illah hukum itu berubah, hukumnya pun berubah.

Selanjutnya, pada kategori ketiga, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan lima contoh. *Pertama*, tentang riba, yaitu:

الر بالبر كيلا بكيلا مثلا بمثل وزنا بوزن

*"Pertukaran gandum dengan gandum haruslah setakaran, sejenis, dan setimbangan yang sama."*¹⁶⁵

Keadaan suatu barang yang ditakar atau ditimbang itu berdasarkan adat kebiasaan. Untuk itulah, bila suatu barang di jaman Nabi itu ditakar, kemudian adat tersebut berubah setelah Nabi, maka yang dijadikan dasar atau pedoman adalah perubahan adat tersebut.

Kemudian yang *kedua* adalah tentang nisab uang sebesar 200 dirham perak atau 20 misgal atau dinar emas. Di saat itu, harga 1 dinar sama dengan 10

¹⁶⁵ Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam bâb Musâqâh dan Ṭabrânî dalam bâb Buyû'. Lihat A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras*, jilid VI, 171.

ketika kebutuhan terhadap pelaksanaannya sudah sangat mendesak.

Dilihat dari contoh-contoh pemahaman di atas, Yûsuf al-Qardâwî sangat memperhatikan latar belakang, tujuan, kemaslahatan, bahkan juga kebiasaan lokal yang ada masa Nabi. Untuk itulah, bila hal-hal tersebut telah berubah seiring perubahan jaman, perubahan itulah yang diikuti selama hal itu dapat menjamin kemaslahatan dan tidak memberatkan. Prinsip seperti ini memang akan menjadikan pelaksanaan aturan-aturan agama lebih luwes dan fleksibel. Namun demikian, yang perlu diingat adalah bahwa hal itu harus dilakukan secara hati-hati. Pengertian lahiriah suatu boleh ditinggalkan hanya karena adanya alasan yang jelas baik dari nas itu sendiri maupun dari tujuan umum ditetapkannya syariat agama.

5. Membedakan antara Sarana yang Berubah-ubah dan Sasaran yang Tetap

Apabila menunjuk kepada sesuatu yang menyangkut sarana atau prasarana tertentu, menurut Yûsuf al-Qardâwî, suatu hadis hanyalah menjelaskan suatu fakta, namun sama sekali tidak dimaksudkan untuk mengikat kita dengannya, atau pun

Menurut Yûsuf al-Qardâwî, bila suatu menyebutkan sarana tertentu untuk mencapai tujuan, sarana tersebut tidak bersifat mengikat. Sebab, menurutnya, sarana tersebut bisa berubah-ubah sesuai dengan lingkungan, jaman, adat kebiasaan, dan sebagainya. Yang menjadi persoalan adalah apakah sarana yang disebutkan tersebut menjadi tidak penting untuk diperhatikan, di samping tujuannya. Menurut hemat penulis, sarana tersebut tetap harus diperhatikan. Munculnya sarana-sarana lain untuk mencapai tujuan tidak berarti menggugurkan sarana yang telah ada dan disebutkan di dalam hadis. Sebab, suatu tujuan tidak mungkin dicapai kecuali bila sarananya ada. Kaidah *uṣûl al-fiqh* menyatakan (الأمر (بالشيء أمر بوسائله وللوسائل حكم المقاصد)¹⁶⁹ “Perintah terhadap suatu pekerjaan itu mencakup perintah terhadap sarananya; sebab, sarana itu memiliki kesamaan hukum dengan tujuan.”

Untuk itulah, menurut hemat penulis, sarana yang disebutkan di dalam hadis itu bersifat mengikat sepanjang tidak memberatkan atau pun menyulitkan. Sebab, penetapan suatu ketentuan dalam Islam bersifat memudahkan dan meringankan. Ini sesuai dengan kaidah (المشقة تجلب التيسير)¹⁷⁰ “Kesulitan itu harus dipermudah.”

¹⁶⁹ Muhlîsh Usman, *Kaidah-Kaidah*, 21.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 123.

di dalamnya terdapat tujuh kesembuhan.”
(Diriwayatkan oleh al-Bukhârî)

عليكم بهذه الحبة السوداء فإن فيها شفاء من كل داء إلا السام وهو
الموت (رواه ابن ماجه والترمذي وابن حبان وأحمد)

*“Berobatlah dengan jintan hitam ini.
Scsungguhnya di dalamnya terdapat kesembuhan dari
tiap-tiap penyakit kecuali al-sâm, yaitu mati.”*
(Diriwayatkan oleh Ibn Mâjah, al-Tirmidhî, Ibn
Hibbân, dan Ahmad)

اكتحلوا بالإثمد فإنه يجلو البصر وينبت الشعر (رواه الترمذي)

*“Bercelaklah dengan al-ithmid sebab ia membuat
pandangan cerah dan menyuburkan bulu mata.”*
(Diriwayatkan oleh al-Tirmidhî)

Menurut Yûsuf al-Qardâwî, berbekam, kayu-kayuan laut, kayu-kayuan India, jintan hitam, *ithmid* (bahan untuk bercelak), merupakan alat atau sarana pengobatan. Adapun tujuan dari semua obat itu adalah memelihara kesehatan. Untuk itulah, obat-obat tersebut bisa saja berubah atau diganti dengan yang lain asalkan dapat membantu memelihara kesehatan. Pemahaman seperti ini memang tidak bisa ditolak karena memang lebih memberikan keleluasaan bagi kreativitas manusia. Meskipun demikian, menurut penulis, petunjuk Nabi tentang obat-obatan itu tidak berarti tidak bermakna. Justru,

tetap utuh dan bebas dari ancaman yang berasal dari luar.

Kemudian contoh yang *ketiga* adalah tentang siwak, yaitu:

السواك مطهرة للفم مرضاة للرب

“Siwak menyebabkan kesucian mulut serta keridhaan Tuhan.”

Menurut Yûsuf al-Qardâwî, penyebutan siwak dengan kayu arak oleh Nabi Saw. tidaklah mengikat kita agar tidak menggunakan alat-alat lain. Sebab, yang menjadi tujuan tersebut adalah terjaganya kebersihan dan kesehatan gigi dan mulut. Adapun alat yang digunakan tergantung kepada kondisi tempat tertentu dan waktu tertentu. Di zaman ini, pemakaian sikat dan pasta gigi sama nilainya dengan pemakaian kayu arak di masa Nabi. Namun demikian, menurut hemat penulis, petunjuk-petunjuk Nabi yang belum diungkap rahasianya oleh ilmu pengetahuan secara pasti, meskipun berkaitan dengan alat atau sarana tertentu, harus tetap menjadi pedoman umat Islam. Hal ini terutama berkaitan dengan sarana untuk pendidikan mental, seperti puasa, haji, atau ketentuan-ketentuan khusus yang pernah disarankan secara khusus oleh Nabi untuk sahabat tertentu.

Hadis keempat yang menjadi contoh berkaitan dengan etika makan dan minum, yakni keutamaan

Contoh berikutnya adalah hadis tentang takaran dan timbangan, yaitu:

الوزن وزن أهل مكة والمكيال مكيال أهل المدينة (رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والطحاوي والبيهقي)

“Dalam hal timbangan, ikutilah timbangan orang Mekah, dan dalam hal takaran, ikutilah takaran orang Madinah.” (Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd, al-Nasâ’î, Ibn Hibbân, al-Ṭahâwî, dan al-Bayhaqî)

Ketentuan timbangan atau takaran dalam hadis di atas, menurut Yûsuf al-Qardâwî, tidaklah mengikat umat saat ini. Sebab, yang menjadi tujuan adalah ketepatan dan ketelitian takaran atau timbangan tersebut. Penyebutan Nabi terhadap timbangan orang-orang Mekah dan takaran orang-orang Madinah hanya didasarkan kepada pertimbangan bahwa merekalah saat itu yang memiliki ukuran timbangan dan takaran yang cermat. Pada saat ini, jenis ukuran telah diperlengkapi dengan skala yang cermat dari ukuran yang sangat kecil sampai yang sangat besar. Oleh karena itu, pemakaian alat ukur baik berupa timbangan atau takaran yang memiliki akurasi lebih tinggi dibandingkan dengan alat ukur yang ada sebelumnya lebih sesuai dengan tuntunan Nabi yang disebutkan dalam di atas.

Contoh yang terakhir adalah hadis tentang penetapan awal bulan untuk menentukan awal dan

kewajiban ahli fikih untuk memperhatikan serta menunjukkan hal itu.¹⁷⁹

Menurut Yûsuf al-Qarḍâwî, pemahaman berdasarkan majas terkadang merupakan suatu keharusan. Sebab, jika tidak, orang akan tergelincir dalam kekeliruan.¹⁸⁰ Sebab, pada sebagian hadis terkadang dijumpai suatu kemuskilan atau kekaburan dalam maknanya jika diartikan sesuai dengan susunan harfiahnya, khususnya bagi orang terpelajar pada masa kini. Namun, jika dipahami sebagai majas, hilanglah kekaburan itu, dan makna yang dimaksud akan dapat dimengerti secara wajar.¹⁸¹ Untuk itulah, termasuk tindakan yang riskan menolak hadis, karena lahirnya bertentangan dengan akal, yang masih dapat menerima takwil.¹⁸²

Meskipun membolehkan memahami hadis dengan cara menakwilkan, Yûsuf al-Qarḍâwî membatasi dalam batas yang dapat diterima tanpa dipaksakan atau tanpa mengada-adakan, dan sepanjang masih ada sesuatu yang mengharuskan untuk beralih dari yang sebenarnya kepada yang bersifat majas. Yaitu adanya kendala tertentu, baik berupa kesimpulan akal yang jelas atau hukum syariat yang benar atau pengetahuan yang pasti atau kenyataan yang tidak

¹⁷⁹ Ibid., 182.

¹⁸⁰ Ibid., 156.

¹⁸¹ Ibid., 158.

¹⁸² Ibid., 161.

Ini adalah pendapat ulama Salaf. Ada pula ulama yang menakwilkannya dan memalingkan arti lahirnya kepada arti lain yang dikandungnya, meskipun dengan jalan majas. Mereka adalah ulama khalaf.¹⁸⁶ Selanjutnya, menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *al-mutashâbih* yang harus dipahami secara majas itu tidak ditemukan di dalam nas hukum.¹⁸⁷ Ini berbeda dengan pendapat Yûsuf al-Qardâwî yang menyatakan bahwa ungkapan majas—selain terdapat dalam hadis-hadis informatif—terdapat di dalam hadis-hadis hukum. Menurut hemat penulis, karena hukum itu menyangkut hal-hal yang konkret dan memerlukan keterangan yang jelas dan tidak ambigu, tentunya pendapat bahwa hadis-hadis hukum ada yang memakai majas tidak bisa diterima. Kalaupun ada orang yang menyimpulkan suatu hukum dari suatu hadis yang ungkapannya majas, hadis tersebut harus didukung oleh hadis lain yang ungkapannya jelas.

Selanjutnya, pendapat Yûsuf al-Qardâwî bahwa adakalanya memahami secara majas karena adanya kendala tertentu merupakan suatu keharusan, bila dilihat dari pendapat ulama khalaf di atas, dapatlah diterima sebagai pendapat yang sesuai dengan rasionalitas saat ini. Hal ini disebabkan adanya kesulitan-kesulitan yang dihadapi umat Islam dalam

¹⁸⁶ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Uşûl al-Fiqh*, 176.

¹⁸⁷ Ibid., 195; lihat juga Muḥammad Abû Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*, 135.

Sebagai contoh, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan beberapa hadis yang dapat dikelompokkan dalam tiga kategori. *Pertama*, hadis-hadis yang ungkapannya majas yang berkaitan dengan sifat Allah dan alam gaib. *Kedua*, hadis-hadis yang ungkapannya majas yang berkaitan dengan kehidupan dunia. Dan *ketiga*, hadis-hadis yang sebenarnya bisa diterima tanpa harus ditakwilkan, tetapi ditakwilkan oleh sebagian kelompok Muslim.

Dalam contoh pertama, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan hadis-hadis sebagai berikut:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَرُهَيْبُ بْنُ حَرْبٍ وَاللَّفْظُ لِقُتَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ
الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي
إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ
هُم خَيْرٌ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ
ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْسِحُ بِأَيْتِهِ هَرُؤَلَةً (رواه البخاري
ومسلم)

“Jika hamba-Ku mendekati kepada-Ku sejengkal, Aku akan mendekat kepadanya sehasta. Jika ia mendekati kepada-Ku sehasta, Aku akan mendekat kepadanya sedepa. Jika ia datang kepadaku sambil berjalan, Aku akan datang kepadanya sambil berlari.”
(Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim)

awal bulan dengan cara lain yang lebih cermat daripada melihat bulan secara langsung lebih utama untuk dipakai dan diikuti. Misalnya, memakai ilmu falak lebih utama untuk didahulukan bila ilmu ini lebih menjamin akurasi dan ketelitian dibandingkan dengan melihat bulan secara langsung. Untuk saat ini, perkembangan ilmu astronomi sudah sangat pesat. Perhitungan-perhitungan serta prediksinya menjamin ketepatan dan kepastian. Oleh sebab itu, menurut Yûsuf al-Qardâwî, penggunaan ilmu ini untuk penentuan awal dan akhir puasa merupakan hal yang sewajarnya dan tidak bertentangan dengan bunyi lahir teks hadis di atas.

Dengan melihat contoh-contoh di atas, penulis melihat bahwa pembedaan antara sarana dan tujuan dalam memahami hadis memang menjanjikan hasil pemahaman yang luwes dan rasional. Prinsip pemahaman seperti ini memberi ruang gerak bagi kreasi dan inovasi dalam pelaksanaan petunjuk-petunjuk yang ada dalam hadis. Namun demikian, harus ada kriteria-kriteria tertentu untuk menentukan pemilahan antara sarana dan tujuan tersebut sehingga tidak melanggar batas-batas tertentu yang bernilai *ta'abbudî*¹⁷⁶ dalam agama.

¹⁷⁶ *Ta'abbudî* atau disebut pula dengan *ghayr ma'qûl 'al-ma'nâ* (tidak dapat dipikirkan) adalah aturan-aturan yang terdapat di dalam al-Quran (juga hadis) yang wajib diterima apa adanya. Kebalikannya adalah *ta'aqqulî*, yaitu aturan yang dapat dipikirkan

kekerabatan), ‘Ya Allah, inilah saat aku berlindung kepada-Mu dari tindakan pemutusan hubungan kekerabatan.’ Lalu Allah berfirman, ‘Ya, tidakkah engkau puas manakala Aku menghubungkan diri dengan siapa yang menghubungimu dan memutuskan diri dari siapa yang memutuskanmu?’ Jawabnya, ‘Benar, wahai Tuhanku.’ Lalu Allah berfirman pula, ‘Itulah untuk (jaminan)-mu.’ (Kemudian Rasulullah menambahkan), ‘Bacalah, jika kalian ingin, firman Allah, ‘Maka apakah kiranya kalian—jika berkuasa—akan membuat kerusakan di muka bumi dan memutuskan hubungan kekerabatan?’” (Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim)

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ثُمَّ يُذْبَحُ ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ وَيَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ فَيَزِدَادُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرَحًا إِلَى فَرَحِهِمْ وَيَزِدَادُ أَهْلُ النَّارِ حُزْنًا إِلَى حُزْنِهِمْ (رواه البخاري ومسلم)

“Apabila ahli surga telah berada di surga dan ahli neraka berada di neraka, kematian akan dihadirkan di antara surga dan neraka kemudian disembelih. Setelah itu, terdengar suara penyeru, ‘Wahai ahli surga tidak ada lagi kematian. Wahai ahli neraka, tidak ada lagi kematian.’ Ahli surga pun bertambah

gaib dan sifat-sifat Allah harus diterima apa adanya dan tidak perlu ditakwilkan. Sebab, meskipun ungkapannya dianggap majas, hadis-hadis di atas mengemukakan hal-hal gaib yang hakikatnya sulit dijangkau oleh indra manusia. Oleh karenanya, bila Yûsuf bersikap konsisten, seharusnya ia tidak perlu berusaha menakwilkan hadis-hadis di atas.

Selanjutnya, sebagai contoh kedua, Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan beberapa hadis sebagai berikut:

لأن يطعن احدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له
(رواه الطبراني)

“Adalah lebih baik bagi seseorang dari kamu ditusuk dengan jarum dan besi daripada ia menyentuh seorang perempuan yang tidak halal baginya.”
(Diriwayatkan oleh al-Ṭabrânî)

الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء (رواه البخاري ومسلم)

“Penyakit demam berasal dari panasnya Jahannam, maka dinginkanlah dengan air.” (Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim)

الحجر الأسود من الجنة (رواه أحمد والنسائي)

“Hajar aswad itu dari surga.” (Diriwayatkan oleh Aḥmad dan al-Nasâ’î)

pengertian secara harfiah akan menimbulkan tanda tanya: patutkah hukuman yang sedemikian berat ditimpakan kepada orang yang melakukan kesalahan kecil? Untuk itulah, hadis pertama ini pun harus dibawa kepada pengertian majas. Menurut penulis, pengertian secara majas terhadap hadis-hadis di atas memang selaras dengan tuntutan logika pembicaraan, dan tidak bertentangan dengan logika keimanan.

Kemudian sebagai contoh yang ketiga,¹⁹¹ Yûsuf mengemukakan beberapa hadis sebagai berikut:

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سَلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَبْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبَيْبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَطَعَ سِدْرَةَ صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ (رواه أبو داود والبيهقي)

“Barangsiapa menebang pohon bidara, Allah akan menghunjamkan kepalanya di dalam neraka.”
(Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd dan al-Bayhaqî)

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً (متفق عليه)

“Makan sahurlah, sesungguhnya di dalam makan sahur terdapat berkah.” (Muttafaq ‘alayh)

¹⁹¹ Ibid., 169.

dilihat; sebagian yang lain bersangkutan dengan alam kubur, dan sebagiannya lagi berhubungan dengan kehidupan akhirat.¹⁹³ Terhadap hadis-hadis sahih mengenai alam gaib ini, seorang Muslim wajib menerimanya. Dan tidaklah dibenarkan menolaknya semata-mata karena menyimpang dari apa yang biasa dialami atau tidak sejalan dengan pengetahuan selama ini. Selama hal gaib itu masih dalam batas kemungkinan menurut akal, walaupun dianggap mustahil menurut kebiasaan.¹⁹⁴

Terhadap hadis-hadis tentang alam gaib, begitu pula tentang sifat-sifat Allah, Yûsuf al-Qardâwî sependapat dengan pandangan Ibn Taimiyah,¹⁹⁵ yaitu menghindari takwil serta mengembalikan hal itu kepada Allah Yang Maha Mengetahui tentangnya tanpa memaksakan diri untuk mengetahui apa yang tidak bisa diketahui.¹⁹⁶ Untuk itulah, penerimaan semua itu menurut apa adanya pasti lebih selamat, sedangkan pembahasan bertele-tele tentangnya tidak akan mendatangkan manfaat apapun. Sikap yang benar yang diharuskan oleh logika keimanan dan tidak ditolak oleh logika akal adalah mengatakan

¹⁹³ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'mal*, 173.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 173-174.

¹⁹⁵ Lihat penjelasan lebih lanjut tentang pandangan Ibn Taimiyah terhadap *ta'wil* pada Ibn Taimiyah, *Al-Iklil fî al-Mutashâbih wa al-Ta'wil* (Mesir: al-Maktabah 'Âmirah al-Sharqiyah, 1323 II), 14-17; juga pada Harun Nasution et. al. (editor), *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, 414:

¹⁹⁶ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'mal*, 171.

“kami beriman dan percaya” setiap kali dihadapkan pada hal-hal gaib yang telah ditetapkan dalam agama.¹⁹⁷

Berpegang pada prinsip di atas, Yûsuf al-Qardâwî melihat bahwa kesalahan mendasar yang telah menjerumuskan kaum Mu'tazilah¹⁹⁸ adalah upaya mereka untuk menganalogikan antara sesuatu yang gaib dan yang nyata, atau antara fenomena akhirat dengan fenomena dunia. Jelas bahwa penganalogian seperti itu tidak tepat, mengingat bahwa kedua alam ini memiliki hukumnya sendiri-sendiri yang berbeda.¹⁹⁹

Sama seperti pada metode sebelumnya, hadis-hadis tentang alam gaib tidak dibahas secara khusus dalam *uṣûl al-fiqh*. Sebab, *uṣûl al-fiqh* lebih menitikberatkan pembahasannya pada kaidah-kaidah *istinbâṭ* hukum. Pembahasan tentang alam gaib dalam *uṣûl al-fiqh* diletakkan dalam pembahasan tentang lafal *al-mutashâbih*. Itu pun terbatas pada pembicaraan seputar sifat-sifat Allah. Sedangkan pembicaraan tentang makhluk gaib, alam kubur, serta

¹⁹⁷ Ibid., 176.

¹⁹⁸ Mu'tazilah adalah aliran teologi dalam Islam. Aliran ini memiliki lima ajaran pokok, yaitu tauhid, *al-'adl*, janji dan ancaman, serta amar ma'ruf nahi munkar. Dalam menjelaskan prinsip tersebut, Mu'tazilah menggunakan pendekatan rasional *an sich* sehingga banyak ayat al-Qur'an dan hadis yang mereka takwilkan agar bersesuaian dengan pendapat mereka. Lihat Harun Nasution et. al. (editor), *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, 826-827.

¹⁹⁹ Yûsuf al-Qardâwî, *Kayl' Nata'mal*, 177.

alam kubur; tentang alam akhirat, seperti mahsyar, mizan, shirâf, surga, neraka; atau tentang kemungkinan melihat Allah (*ru'yatullâh*). Dalam membahas persoalan ini, ia lebih banyak mengutip ayat al-Qur'ân daripada hadis Nabi. Dan terhadap contoh terakhir, yaitu *ru'yatullâh*, ia berbicara panjang lebar. Ia berpendapat bahwa melihat Allah adalah mungkin, meskipun hakikat dan caranya tidak bisa dijangkau oleh kemampuan akal manusia. Ia membantah pendapat kaum Mu'tazilah yang memustahilkan terjadinya *ru'yatullâh*, dengan argumentasi bahwa mereka telah melakukan kesalahan, yaitu menganalogikan antara alam gaib dan alam nyata.

8. Memastikan Makna dan Konotasi Kata-Kata dalam Hadis

Untuk dapat memahami hadis dengan sebaik-baiknya, menurut Yûsuf al-Qardâwî, penting sekali untuk memastikan makna dan konotasi kata-kata yang digunakan dalam susunan kalimat hadis. Sebab, konotasi kata-kata tertentu adakalanya berubah dari suatu masa ke masa lainnya, dan dari suatu lingkungan ke lingkungan lainnya.²⁰¹ Perubahan itu menyebabkan terjadinya kesenjangan yang lebar antara konotasi aslinya yang digunakan dalam syariat

²⁰¹ Ibid., 179.

tenjadi pergeseran makna terhadap kata-kata tertentu dan makna asalnya dalam syariat. Kata-kata itu misalnya *fiqh*, *ilm*, *tawhîd*, *tazkîr*, dan *hikmah*.²⁰³ Untuk itulah, diperlukan sikap hati-hati agar tidak terjadi kesalahpahaman terhadap makna kata-kata dalam syariat. Kalau pada saat al-Ghazâlî saja, pergeseran makna itu telah terjadi dalam jumlah yang banyak, tentunya saat ini, pergeseran makna tersebut terjadi dalam jumlah yang lebih banyak.

Selain contoh dalam *Ihyâ'*, Yûsuf al-Qardâwî juga menyebutkan satu kata dalam hadis yang telah berubah konotasinya, yaitu kata *taşwîr*. Pada masa Nabi, pelaku *taşwîr* itu dilarang.²⁰⁴ Padahal saat ini kata *taşwîr* digunakan untuk menyatakan suatu kegiatan pengambilan gambar dengan kamera. Teknologi fotografi ini belum ada dan tidak dikenal pada masa Nabi. Lalu apakah penyebutan dengan istilah yang sama tersebut membuat dua kegiatan yang berbeda itu memiliki hukum yang sama? Inilah yang menjadi alasan ulama, termasuk Yûsuf al-

²⁰³ Abû Iḥâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Surabaya: Al-Hidâyah, t.t.), juz I, 32-39.

²⁰⁴ Misalnya hadis dari al-A'mash dari Muslim, ia berkata, "Kami bersama Masrûq berada di rumah Yasâr ibn Numayr. Ia melihat ada patung-patung di rumah Yasâr yang berdekatan masjid. Kemudian ia berkata, 'Aku mendengar 'Abdullâh berkata, 'Aku mendengar Rasûlullâh Saw. Bersabda: Sesungguhnya orang yang disiksa paling keras pada hari kiamat adalah *al-muşawwirûn* (pembuat patung untuk disembah)." Lihat al-Bukhârî, *Ṣahîḥ al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1991), Jilid IV, Juz. VII, 64-65.

Tujuh langkah metodologis yang dikemukakan Yûsuf al-Qardâwî di atas sebenarnya dapat diperas menjadi dua hal pokok: hal-hal yang ada dalam teks dan konteks yang mengelilingi munculnya teks tersebut. Yang terkait dengan teks, ada yang bersifat langsung, yaitu aspek kebahasaan teks; ada juga yang terkait secara tidak langsung, yaitu teks hadis lain dan teks al-Qur'an. Yang terkait dengan konteks teks adalah situasi dan kondisi asal-asul teks tersebut muncul. Dilihat dari teori hermeneutika kontemporer, aspek-aspek yang dipertimbangkan dalam memahami hadis seperti dikemukakan Yûsuf al-Qardâwî ini masuk dalam kategori hermeneutika metodologis. Pertanyaan yang dijawab dengan langkah-langkah metodologis adalah apa makna atau maksud yang dikehendaki oleh penulis teks melalui simbol-simbol bahasa yang terdapat di dalam teks. Konsekuensinya, pendekatan yang dominan adalah pendekatan kebahasaan dan berpusat kepada teks. Konteks sosiohistoris yang melingkupi teks tersebut digunakan sejauh membantu menjelaskan makna yang dimaksud oleh penulis teks. Dalam konteks ini, aspek pembaca atau penafsir tidak dipertimbangkan secara serius.

Aspek pembaca atau penafsir menjadi perhatian serius dalam hermeneutika filosofis. Dalam konteks ini, makna teks yang dikehendaki oleh penulisnya menjadi penting bila ia memiliki relevansi dengan

langkah metodologis pemahaman hadis menurut Yûsuf al-Qaḍâwî berada di tengah-tengah ketegangan antara kecenderungan hermeneutika metodologis dan filosofis. Kedua kecenderungan itu mendapat perhatian dalam pandangan Yûsuf al-Qaḍâwî. Namun demikian, bila dilihat secara mendalam kecenderungan hermeneutika metodologis dalam pandangan Yûsuf lebih dominan daripada hermeneutika filosofis. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa dari delapan langkah pemahaman hadis, tujuh berkaitan dengan hermeneutika metodologis dan hanya satu yang berkaitan dengan hermeneutika filosofis.

penafsir juga telah menimbulkan keragaman pemahaman. Begitu pula, hadis yang pada awalnya berasal dari budaya lisan dan kemudian menjadi sebuah teks tertulis memunculkan kesenjangan dan kesulitan pemahaman.

‘Ilm al-ḥadīth yang berhubungan secara langsung dengan pemahaman hadis adalah *‘ilm al-ḥadīth dirāyah*. Ada tiga subbagian ilmu ini yang berkenaan secara langsung dengan matan hadis, yaitu *‘ilm mukhtalif al-ḥadīth*, *‘ilm nāsikh al-ḥadīth wa mansūkhīh*, dan *‘ilm gharīb al-ḥadīth*. Yang pertama dan kedua menyelesaikan pertentangan materi hadis baik dari segi konsistensi logis maupun historis. Sedangkan yang ketiga menguraikan materi hadis dari tinjauan semantik-etimologis. Ilmu-ilmu ini membantu dalam memahami hadis, namun kajiannya masih bersifat parsial dan belum menuntaskan seluruh problem pemahaman. Salah satu problem tersebut adalah hubungan logis dan historis antara teks hadis yang muncul pada situasi dan kondisi masa Nabi dengan masa kini yang telah mengalami perubahan.

Ada dua macam kaidah di dalam *uṣūl al-fiqh* yang digunakan untuk menetapkan hukum, yaitu *al-qawâ‘id al-usūliyah al-lughawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan untuk mendekati dalil) dan *al-qawâ‘id al-uṣūliyah al-tashrī‘iyah* (kaidah-kaidah umum yang tersimpul dari dalil). Yang pertama digunakan untuk mendekati persoalan yang ada dalil atau nasnya, sedangkan yang kedua digunakan untuk mendekati persoalan yang tidak ada dalil atau nasnya. Karena termasuk salah satu dalil, hadis didekati dengan

berbeda dengan cara pertama. Cara ini sebenarnya bisa dikembangkan dengan mengadopsi teori tafsir tematik dalam ilmu tafsir al-Qur'ân.

Ketiga, penggabungan atau penarjihan antara hadis-hadis yang (tampaknya) saling bertentangan. Cara ini sama dengan teori '*ilm mukhtalif al-hadîth* serta teori *al-jam' wa al-tarjîh* dalam *uṣûl al-fiqh*. *Keempat*, mempertimbangkan latar belakang, situasi dan kondisi, serta tujuan dalam hadis. Ini sama dengan teori '*illah* dan '*âdah* dalam *uṣûl al-fiqh*. Hal yang baru adalah tinjauannya terhadap perubahan hukum karena perubahan adat kebiasaan yang mendasari hukum tersebut. *Kelima*, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan sasaran yang tetap. Cara ini merupakan pengembangan dari teori *uṣûl al-fiqh* tentang kedudukan sarana (*wasîlah*) dalam mencapai tujuan. Meskipun demikian, dilihat dari '*ilm al-hadîth*, ini termasuk hal baru. *Kecenam*, membedakan antara ungkapan hakikat dan ungkapan majas. Cara ini bisa dikatakan sebagai pengembangan dari pendekatan terhadap lafal *al-mutashâbih* dalam *uṣûl al-fiqh*. Namun demikian, Yûsuf memasukkan hal-hal baru yang bersifat murni ilmu kebahasaan yang tidak dibahas dalam *uṣûl al-fiqh*. *Ketujuh*, membedakan antara alam gaib dan alam kasatmata. Cara ini diadopsi sepenuhnya dari '*ilm al-kalâm*. Argumentasi yang dikemukakan di dalamnya bersifat membela kelompok Salaf dari serangan kelompok lain. *Kedelapan*, memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis. Cara ini merupakan

penguatan terhadap analisis yang dikemukakan dalam *'ilm gharīb al-ḥadīth*.

Langkah-langkah metodologis pemahaman hadis menurut Yûsuf al-Qarḍâwî berada di tengah-tengah ketegangan antara kecenderungan hermeneutika metodologis dan filosofis. Kedua kecenderungan itu mendapat perhatian dalam pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî. Namun demikian, bila dilihat secara mendalam kecenderungan hermeneutika metodologis dalam pandangan Yûsuf lebih dominan daripada hermeneutika filosofis. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa dari delapan langkah pemahaman hadis, tujuh berkaitan dengan hermeneutika metodologis dan hanya satu yang berkaitan dengan hermeneutika filosofis.

Pengkajian terhadap pemahaman hadis (*fiqh al-ḥadīth*) saat ini hendaknya lebih diperluas kerangka metodologisnya. Seiring dengan perkembangan berbagai disiplin keilmuan, pendekatan terhadap pemahaman hadis juga harus mengikuti perkembangan tersebut. Pendekatan-pendekatan seperti pendekatan hermeunetis, historis, sosiologis, antropologis, psikologis, filosofis, dan sebagainya perlu dikaji lebih lanjut. Sebab, hanya dengan membuka pintu bagi pendekatan-pendekatan baru tersebut, pemahaman hadis akan lebih bersifat aktual dan sejalan dengan perkembangan zaman. Adapun pendekatan yang telah disusun di dalam *uṣūl al-fiqh* ataupun *'ilm al-ḥadīth* dapat dijadikan dasar pijakan bagi pengembangan tersebut.

- Departemen Agama RI. *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra, 1989.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Surabaya: al-Hidâyah. t.t.
- Al-Ghalâyîni, Muştafâ. *Jâmi' al-Durûs al-'Arabîyah*. Beirut: al-Maktabah al-'Aşrîyah. 1987.
- Al-Ghazâlî, Muḥammad. *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW*. terj. Muḥammad al-Baqîr. Bandung: Mizan, 1993.
- Hanafi, Ahmad. *Theology Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeunetik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Ḥudari, Muḥammad. *Hâshiyah al-Ḥudari 'alâ Ibn 'Aqîl*. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Ibn Taymîyah. *Al-Iklîl fî al-Mutashâbih wa al-Ta'wîl*. Mesir: al-Maţba'ah al-'Âmirah al-Sharqîyah, 1323 H.
- Ilyas, Yunahar dan Mas'udi, M. *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis*. Jakarta Bulan Bintang, 1992.
- , *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

- Hâmid al-Husaini. Jakarta: Yayasan al-Hâmidiy, 1996.
- , *Menghidupkan Nuansa Rabbaniah dan Ilmiah*. terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- , *Problematika Islam Qardâwî Menjawab*. terj. Tarmana Ahmad Qasim. Bandung: Trigenda Karya, 1995.
- , *Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- , *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecahannya*. terjemahan Alwi A. M.. Bandung: Penerbit Mizan, 1994
- Al-Qaṭṭân, Mannâ'. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Manshûrât al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1972.
- Al-Qâsimî, Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*. terj. Anas Mahyudin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Rahman, Fazlur. "The Origins and Development of Tradition." dalam *Islam*. New York, Chicago, and San Fransisco: Holt. Rinehart & Winston, 1966.
- Rahman, Asjmuni A.. *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

- Al-Shâtibî. Abû 'Îsâ. *Al-Muwâfaqât fi 'Usûl al-Sharî'ah*. Mesir: t.p., t.t.
- Shâfi'î. Imâm. *Al-Risâlah*. terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Al-Ṭahhân, Maḥmûd. *'Uṣûl al-Ḥadîth wa Dirâsal al-Asânîd*. Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1979.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Usman, Muhlîsh. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: Rajawali Pers, 1997.
- Wensinck, A. J.. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Ḥadîth al-Nabawî*. Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Al-Zarkashî, Badr al-Dîn Muḥammad ibn 'Abdillâh. *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*. t.k.: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, 1957.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Uṣûl al-Fiqh*. Mesir: t.p., t.t.
- Zahw. Muḥammad Abû. *Al-Ḥadîth wa al-Muḥaddithûn*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1984.

Jurnal Dialogia Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo. Tulisan-tulisannya pernah dimuat di koran (*Jawa Pos*) dan jurnal ilmiah (*Al-Tahrir, Refleksi, Istiqro, Dialogia, Jurnal Tafsir Hadis, ESENSIA*). Buku-buku yang pernah ia tulis: *Ulumul Qur'an* (2004), *Studi Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran* (2007), *Islam dan Multikulturalisme: Telaah Hadis Hubungan Islam dan Yahudi pada Masa Nabi* (2010)