

Dr. H. AHMAD MUHTADI ANSHOR, M. Ag



# Al-Qur'an dan Al-Hadits

*Sebagai Sumber Hukum Islam*





Dr. H. Ahmad Muhtadi Anshor, M. Ag

# AL-QUR'AN DAN AL-HADITS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

Editor:

Muhammad Ngizzul Muttaqin

## AL-QUR'AN DAN AL-HADITS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

Copyright © Ahmad Muhtadi Anshor, 2020  
Hak cipta dilindungi undang-undang  
All right reserved

Layout: Saiful Mustofa  
Desain cover: Dicky M. Fauzi  
Editor: Muhammad Ngizzul Muttaqin  
vii + 168 hlm: 15 x 23 cm  
Cetakan Pertama, Desember 2020  
ISBN: 978-623-95732-0-1

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memplagiasi atau memperbanyak buku ini.

Diterbitkan oleh:  
**SATU Press**  
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung  
Email: satupress@iam-tulungagung.ac.id  
Tlp/Fax: (0355) 321513/321656

## PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Allah swt yang telah melimpahkan segala nikmat, rahmat, hidayah, dan 'inayahnya kepada penulis, sehingga buku ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada nabi besar Muhammad saw dan seluruh umatnya.

Buku yang berjudul *Al-Qur'an dan Al-Hadits sebagai Sumber Hukum Islam* ini disusun sebagai upaya untuk memberikan tambahan wawasan kepada para pengkaji hukum Islam dalam memahami al-Quran dan al-Hadits sebagai sumber dan dasar dalam penggalian hukum Islam. Disamping itu, buku ini juga akan mengkaji tentang tujuan hukum Islam yang didasarkan kepada kedua sumber tersebut.

Diakui bahwa buku ini masih banyak mengandung kekurangan-kekurangan dan kelemahan-kelemahan. Oleh karena itu, kepada para pembaca dimohon saran dan kritik konstruktif demi kesempurnaan buku ini.

Dan akhirnya, semoga buku ini benar-benar memberi manfaat dan barakah yang sebesar-besarnya kepada penulis, keluarga dan para pembaca serta memperoleh ridla dari Allah swt.

*Amin ya rabb al-'alamin.*

Tulungagung, Desember 2020

Penulis

## DAFTAR ISI

PENGANTAR .....	iii
DAFTAR ISI .....	v
BAB I PENDAHULUAN .....	1
BAB II KONSEP DASAR TENTANG AL-QUR'AN.....	11
A. Pemaknaan Al-Qur'an .....	11
B. Kaidah-Kaidah Al-Qur'an dalam Kajian Hukum Islam .....	19
BAB III KONSEP DASAR TENTANG AL-HADITS .....	23
A. Pemaknaan Al-Hadits .....	23
B. Kaidah dan Pemahaman Literal Terhadap Al-Hadits dalam Hukum Islam .....	26
BAB IV SEJARAH DAN KODIFIKASI AL-QUR'AN DAN AL-HADITS.....	31
A. Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an.....	31
B. Sejarah Kodifikasi Al-Hadits .....	41
BAB V <i>ASBAB AL-NUZUL</i> DAN <i>ASBAB AL-WURUD</i> .....	55
A. <i>Asbab al-nuzul</i> dalam Al-Qur'an .....	55
B. <i>Asbab al-wurud</i> dalam Al-Hadits .....	65
BAB VI KLASIFIKASI HADITS BERDASARKAN KUANTITAS DAN KUALITASNYA .....	77
A. Kajian Kuantitas Al-Hadits.....	77
B. Kajian Kualitas Al-Hadits.....	85

<b>BAB VII AL-QUR'AN DAN AL-HADITS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM.....</b>	<b>91</b>
A. Ruang Lingkup Penetapan Hukum Islam ( <i>Al-Tasyri'</i> ).....	91
B. Meneropong Posisi Al-Qur'an dan Sunnah dalam Hukum Islam.....	93
C. Posisi Al-Qur'an Sebagai Sumber Pertama dalam Hukum Islam.....	96
D. Posisi Al-Hadits Sebagai Sumber Kedua dalam Hukum Islam.....	102
E. Al Qur'an, Sunnah, Pembentukan <i>Fiqh</i> Hingga Teori Hukum Islam.....	111
<b>BAB VIII AL-QUR'AN DAN AL-HADITS DALAM USHUL FIQIH.....</b>	<b>119</b>
A. Al-Qur'an dan <i>Ushul Fiqih</i> .....	119
B. Model Pengembangan <i>Ushul fiqh</i> Perspektif Al-Qur'an.....	128
<b>BAB IX MAQASHID AL-QUR'AN DALAM PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER .....</b>	<b>131</b>
A. Maqashid Al-Qur'an: Refleksi Tujuan-Tujuan Al-Qur'an.....	131
B. Maqashid Al-Qur'an Berbasis <i>Ushul Fiqih</i> dalam Menyelesaikan Problematika Hukum Islam Kontemporer.....	134
<b>BAB X PEMAHAMAN HADITS DALAM MERESPON PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER.....</b>	<b>147</b>
A. Realitas Sosial Sebagai Upaya Pemahaman Al-Hadits.....	147
B. Realitas dan Lokalitas Hadits dalam Menyelesaikan Problematika Hukum Islam Kontemporer.....	151
<b>BAB XI PENUTUP .....</b>	<b>155</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>157</b>
<b>TENTANG PENULIS.....</b>	<b>167</b>

## BAB I PENDAHULUAN

Hukum Islam merupakan hukum yang dianggap sakral oleh orang-orang Islam,<sup>1</sup> yang mencakup tugas-tugas agama yang datang dari Allah dan diwajibkan terhadap semua orang Islam dalam semua aspek kehidupan. Akan tetapi, dalam khazanah Islam klasik terdapat embrio lahirnya diskursus desakralisasi hukum Al-Qur'an yang bermula dari kontroversi para ulama mengenai eksistensi Al-Qur'an dan metodologi penafsiran dan membumikan makna teksnya. Pada kerangka ini, ada beberapa hal yang melatarbelakangi diskursus desakralisasi Al-Qur'an ini. *Pertama*, wacana kemakhlukan Al-Qur'an yang diusung oleh kaum Mu'tazilah. Hal ini mempunyai implikasi bahwa Al-Qur'an merupakan produk historis karena diciptakan dalam konteks sejarah tertentu dan pada gilirannya merupakan sebuah teks sejarah yang dapat dikontekstualisasikan.<sup>2</sup> Pada sisi lain, wacana tersebut memunculkan suatu pemahaman bahwa kesucian Al-Qur'an dapat diperbarui dengan meletakkan Al-Qur'an ke ranah yang bersifat keduniawian.

Paradigma ini akan memunculkan suatu konsep historis Al-Qur'an dimana aspek kesejarahan, aspek politik, ekonomi, dan budaya yang ada di sekitar teks ikut

<sup>1</sup> Hukum Islam dalam bahasa Inggris dikenal dengan *Islamic Law*, terkadang dikenal juga istilah *syariah* dan *fiqh*. Meskipun antara *syariah* dan *fiqh* berbeda, dimana *syariah* merupakan hukum Allah yang terdapat dalam Al-Qur'an, sedangkan *fiqh* merupakan produk hukum hasil pemikiran ulama yang didasarkan pada Al-Qur'an. Mazroatus Saadah, "Pengaruh Doktrin Tertutupnya Pintu Ijtihad terhadap Pola Pengajaran Hukum Islam di Pondok Pesantren Tradisional", *At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah*, Volume 1, Januari 2012, hlm. 35.

<sup>2</sup> Khalid M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritatif ke Fiqih Otoriter*, Penerj R. Cecep Lukman Yosin, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 191.

mempengaruhi pembentukan karakter dasar dari hukum Al-Qur'an. Biasanya pola pembangunan teks Al-Qur'an yang muncul langsung dari alam ketuhanan dan bersifat primordial yang akhirnya akan menghapus peran realitas yang melatari kemunculan teks Al-Qur'an. Padahal, teks turun dalam suasana keramaian sejarah dan budaya yang mempunyai tendensi bahwa pesan yang dikandungnya harus dipahami dalam sinaran konteks yang melatari tersebut. Fakta konstruksi teks ini mengisyaratkan penginterpretasian makna dalam teks bukan semata-mata dari aspek kebahasaan. Akan tetapi lebih pada pembacaan konteks seperti apa dan bagaimana sejarah dan budaya teks tersebut.

Kedua, teori interpretasi yang menekankan pemaknaan kata melalui latar peristiwa bukan bentuk kata (*al-ibrah bi khusus al-sabab la bi umum al-lafdz*). Hal ini merupakan alur dari paradigma yang menekankan pentingnya sosio-historis yang terdiri dari aspek politik, ekonomi budaya dan lain sebagainya sampai melahirkan teks, sehingga lingkaran ini membentuk pemahaman bahwa teks lahir sebagai respon peristiwa sejarah. Dalam diskursus ilmu Al-Qur'an, pola penafsiran yang demikian tidak lepas dari aspek *asbab al-nuzul* yang merupakan elemen primer untuk menafsirkan Al-Qur'an. Bahkan Imam Al-Wahidi menyatakan bahwa tidak mungkin mengetahui penafsiran suatu ayat tanpa dilandasi pengetahuan terhadap kisah dan sebab turunnya.<sup>3</sup>

Hal ini berarti teks harus diletakkan sesuai dengan proporsinya yang bisa dikatakan sesuai dengan kapan, dimana, dan mengapa teks itu lahir. Pengembangan pemikiran ini menyeret pada pemaksaan teks untuk menjawab problematika yang khusus sama dengan peristiwa yang terjadi pada saat ia diturunkan atau membingkai teks dengan spirit peristiwa yang melahirkannya. Hal ini berarti bahwa setiap horizon penafsiran yang menegaskan

historitas teks merupakan interpretasi keliru dan salah dengan mencabut akar kontekstual teks. Tragisnya adalah pola interpretasi yang demikian hanya akan memaksa teks keluar dari timbunan realitas yang melahirkannya sebagai fakta substantif dari rahim sejarah kemanusiaan yang merupakan kesejarahan teks Al-Qur'an. Kekeliruan ini dalam sejarah peradaban Islam juga dilakukan oleh salah seorang sahabat yaitu Usman bin Mazhun. Ia yang melakukan interpretasi Al-Qur'an dengan hanya bersandar pada petunjuk lahiriah teks.<sup>4</sup> Hal ini mengindikasikan bahwa pola penafsiran yang demikian hanya menyulut kekeliruan pemaknaan yang sebenarnya atau secara ekstrim bisa dikatakan merupakan suatu pembengkokan makna teks Al-Qur'an.

Namun di sisi lain, pola penafsiran dengan memakai sarana *asbab al-nuzul* ini akan menghadapi persoalan besar ketika menyentuh teks Al-Qur'an yang tidak diketahui peristiwa yang melatarbelakanginya. Sebab secara diametral, setiap teks Al-Qur'an tidak serta merta dilatarbelakangi oleh peristiwa-peristiwa kemanusiaan yang mampu melahirkan teks, akan tetapi teks Al-Qur'an juga lahir dari ruang-ruang pembatasan yang tidak melingkari kelahiran teks tersebut. Jika demikian, tema *asbab al-nuzul* hanya mencakup pada setiap peristiwa tertentu yang melatari turunnya Al-Qur'an<sup>5</sup> dan hanya mampu membingkai persoalan pada tataran manifes teks yang akhirnya memunculkan kembali peristiwa kesalahan sahabat Usman bin Mazhun. Sedangkan persoalannya adalah makna substantif dari teks Al-Qur'an yang tesingkirkan dan terkalahkan oleh makna lahiriah teks yang mendominasi pemahaman penafsir.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Abdurrahman bin Abi Bakar Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 30.

<sup>4</sup> Subhi Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1998), hlm. 144.

<sup>5</sup> Ahmad Ali Riyadi dalam konteks ini menilai bahwa kemunculan kaum puritan disebabkan oleh pandangan Islam sebagai tradisi merupakan ajaran normatif yang berasal dari Tuhan yang tentunya harus dibedakan dengan budaya di mana

<sup>6</sup> Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, (Al-Qahirah: Maktabah al-Mutanabbi, tt.), hlm. 4.

Padahal kesejarahan masyarakat Arab, yang secara tidak langsung memberikan pengaruh terhadap timbulnya teks, secara umum turut serta dalam memproduksi lahirnya teks. Jika tataran manifes yang lebih diunggulkan, kesejarahan masyarakat Arab akan terpinggirkan. Sebab tema *asbab al-nuzul*, seperti formulasi ulama klasik tersebut, hanya membingkai peristiwa tertentu yang masuk dalam kategori yang melatarbelakangi kemunculan teks. Dengan bahasa lain, hanya peristiwa tertentu saja yang bisa dijadikan sandaran kelahiran teks. Oleh karena itu, Hasan Hanafi seorang sarjana Muslim Mesir, berusaha memperlakukan diskursus ini dengan memberikan tema *asbab al-nuzul* pada pemahaman lebih general sebagai bentuk solutif bagi problematika kontemporer yang dihadapi kaum muslimin. Ia memberikan formulasi pada tema *asbab al-nuzul* sebagai setiap peristiwa sosio-politis secara general yang melatari turunnya al-Qur'an.<sup>7</sup> Jadi formulasi ini mampu memberikan pemahaman yang utuh untuk memunculkan makna substantif dari teks Al-Qur'an dengan tidak mengeliminasi kesejarahan masyarakat Arab pada waktu itu.

*Ketiga*, konstruksi pewahyuan Al-Qur'an yang menyejarah dengan memilih bahasa tertentu, yaitu bahasa Arab yang memiliki keistimewaan karakteristik aturan tata bahasa serta latar sejarah tertentu. Artinya, aspek kesejarahan Al-Qur'an dalam ruang lingkungannya mampu mengkonstruksi bingkai kebahasaan Al-Qur'an dengan pemilihan bahasa yang ada di atas jagad kemanusiaan masyarakat Arab. Hal ini memunculkan pemahaman bahwa jika Al-Qur'an sebagai bahasa, maka di dalamnya mesti terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan

dialektika antara teks dan konteks.<sup>8</sup> Terlepas dari hal tersebut, jika hal ini ditelusuri lebih ke belakang, khususnya pada era permulaan munculnya Islam, historisitas bahasa Al-Qur'an mempunyai keterkaitan dengan teks-teks bahasa Arab pra Al-Qur'an yang kadang mengoreksi, meluruskan, atau bahkan mengubah makna teks itu sendiri.

Fakta ini secara ilustratif digambarkan oleh Philip K. Hitti yang menyatakan bahwa ada keterkaitan lahirnya Al-Qur'an dengan fenomena tradisi syair jahiliyyah yang menjadi simbol kebanggaan masyarakat Arab masa itu. Meskipun Al-Qur'an bukan teks sastra (puisi), namun situasi lokal Arab waktu itu turut mewarnai proses lahirnya Al-Qur'an yang mirip dengan teks syair, sehingga tidak dapat ditandingi oleh para penyair Arab.<sup>9</sup> Berangkat dari fenomena ini, para ulama klasik banyak menggunakan tradisi syair pra Al-Qur'an dan bahasa Arab Badui untuk menafsirkan kata-kata yang sulit dalam al-Qur'an. Selain itu, realitas ini merupakan petunjuk penting untuk menelusuri perkembangan makna terma-terma Al-Qur'an. Banyak terma yang diungkapkan tidak mencerminkan makna asalnya. Misalnya kata *al-akramah* yang dalam pengertian awalnya bermakna status manusia yang dermawan, pemberani, dan kaya raya, namun ketika masuk dalam pembendaharaan bahasa Al-Qur'an bermakna sebagai manusia yang paling mulia di sisi Allah atau kata *al-zakah* yang pada awalnya bermakna pertumbuhan, kini menjadi nama sebuah praktek tertentu dalam Islam. Fenomena ini melahirkan spekulasi bahwa terma-terma tersebut selalu mengalami perkembangan makna seiring dengan perkembangan zaman, sehingga pembacaan Al-Qur'an tidak boleh hanya berhenti pada level makna yang ditunjukkan teks, namun selalu mengkontekstualisasikannya dengan konteks kekinian

ajaran itu dipahami. Bahkan, ia menambahkan bahwa persoalan utama yang membedakan kaum putihan dari umat Islam lainnya adalah mereka membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia yang menafsirkan teks keagamaan. Lebih detailnya lihat dalam Khoiriyah, *Islam & Logika Modern: Mengupas Pemahaman Pembaharuan Islam*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 9. Keadaan inilah yang dikhawatirkan masih bermunculan akibat ketidaktuntasan dalam pengkajian makna teks yang lepas dari konteks kemanusiaan.

<sup>7</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqf*, (Mesir: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2005), hlm. 137.

<sup>8</sup> Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, (Yogyakarta: IRCISoD, 2006), hlm. 39.

<sup>9</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab*, Penerj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 113.

untuk dapat memecahkan problematika kehidupan yang terus berkembang.<sup>10</sup>

Sementara posisi hadits sebagai teks, hadits bukan tanpa sejarah, namun muncul sebagai penjelasan Al-Qur'an. Jika dalam Al-Qur'an dikenal istilah *asbab al-nuzul*, maka dalam hadits dikenal *asbab al-wurud*. Di sinilah letak hubungan antara teks, realitas dan pembacanya. Sambungan lancar yang akan terus menyertai bagian teks. Teks akan berjalan paralel dengan realitas yang terus berubah dan pendengar yang terus berubah. Jika teks berdiri di tempat sementara realitas dan pembacanya bergerak maju, itu akan menjadi narasi yang mati dan tidak berguna. Bagi seorang muslim, kematian narasi hadits adalah kemandulan, jika bukan kematian umat muslim itu sendiri.<sup>11</sup>

Bahwa hadits Nabi sudah ada sejak awal perkembangan Islam merupakan fakta yang tidak bisa diragukan lagi. Padahal semasa hidup Nabi Muhammad sangat wajar bagi umat Islam untuk membicarakan apa yang Nabi lakukan dan katakan, terutama yang berkaitan dengan masyarakat. Orang Arab yang gemar menghafal dan menyampaikan ayat-ayat penyairnya, nubuatan para peramal nasibnya, serta pernyataan hakim dan pemimpin suku mereka, tentu tidak bisa sembarangan menceritakan perbuatannya dan ucapan seseorang yang mereka kenal sebagai Rasul Allah. Jika kita menolak fenomena alam ini, berarti kita sangat irasional dan telah menganiaya sejarah.<sup>12</sup>

Oleh karena itu, memperlakukan hadits Nabi sebagai teks sejarah seperti yang dilakukan oleh banyak pemikir kontemporer dan klasik sangatlah menarik. Hadits yang sebenarnya jika dilihat dalam perjalanannya sangat berbeda dengan al-Qur'an dalam hal kerentanannya

terhadap kodifikasi. Persoalannya sama dengan al-Qur'an, karena penalaran zamannya terlalu berorientasikan bayani dimana hadits sebagai sumber sekunder setelah al-Qur'an ditafsirkan sama dengan sumber primer.<sup>13</sup>

Dalam kaitan ini, teks hadits yang lahir berabad-abad silam di awal dunia Islam, tentunya menjadi sesuatu yang asing ketika hadir di tengah-tengah masyarakat kontemporer. Hal ini dikarenakan jarak, waktu, kondisi dan tempat tentunya menimbulkan permasalahan yang pelik dan kompleks ketika jarak waktu, tempat dan budaya antara dunia pengarang dan dunia pembaca teks sangat jauh. Lebih dari itu, unsur kesucian atau *taqdis al-afkar al-diniyyah* yang terkandung dalam agama menambah kompleksitas persoalan.<sup>14</sup>

Salah satu kesalahan sebagian besar ulama dalam rentetan sejarah perkembangan Islam di abad pertengahan adalah selalu memposisikan proses penetapan hukum Islam hanya bersumber ilmu tekstual murni (*al-ulum al-naqliyah*). Bahkan kesalahan tersebut menyebar ke berbagai ruang dan waktu, termasuk di Indonesia. Sehingga, posisi demikian mereproduksi absolutitas pemikiran yang otoriter dalam merumuskan kajian fiqh yang meregulasi aturan-aturan hukum Islam baru yang bisa bersinergi dengan perubahan zaman. Kondisi ini berdampak kepada kerangka berpikir puluhan bahkan ratusan generasi umat Islam yang selalu merujuk kajian fiqh kepada Al-Qur'an hadits. Walaupun realitasnya di dalam ketentuan tersebut tidak ditemukan jawaban dan solusi yang bisa memecahkan problem umat. Hal yang cukup ironis dalil-dalil yang diambil dalam Al-Qur'an dan hadits untuk merumuskan sebuah ketentuan hukum Islam selalu kontradiktif dengan semangat zaman yang berubah. Sehingga, wajar bila produk hukum Islam

<sup>10</sup> Hendra Tirtana, *Historisitas Hukum al-Quran: Analisis Kritis Pengaruh Tradisi Arab Terhadap Hukum al-Qur'an*, Tesis pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, hlm. 4.

<sup>11</sup> Hendri, "Tekstualitas Hadis Nabi saw: Telaah Kritis atas Pemikiran Kassim Ahmad", TAHDIS, Volume 9, Nomor 1, 2018, hlm. 1-2.

<sup>12</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), hlm. 1.

<sup>13</sup> Amin Abdullah, "Relavansi Studi Agama-agama dalam Milenium Ketiga", dalam *Ulum al-Qur'an*, No. 5/VII/1997, hlm. 57.

<sup>14</sup> Hendri, "Tekstualitas Hadis Nabi saw: Telaah Kritis atas Pemikiran Kassim Ahmad", hlm. 2.

yang selalu dimunculkan bernuansa positivistik, artifisial, dan subyektif sesuai dengan hasrat kepentingannya.

Produk hukum Islam yang dirumuskan dari peradaban *teks an sich* selalu dijadikan keputusan final dan dianggap sudah jelas dan tegas sekaligus menutup diri untuk menggunakan pendekatan lain yang bernuansa kontekstual untuk memperluas proses penetapan hukum Islam. Kondisi ini selalu melahirkan permasalahan klasik yang sampai sekarang masih menimbulkan ikhtilaf berkepanjangan, yaitu berkaitan dengan kemampuan adaptabilitas hukum Islam dengan realitas. Kesan yang selalu hadir ke tengah permukaan adalah hukum Islam dianggap kaku (*rigid*) ketika berhadapan dengan perubahan zaman. Hukum Islam yang dirumuskan berdasarkan peradaban teks dianggap ampuh menjawab tantangan zaman. Padahal, bila dicermati lebih lanjut, apakah mungkin sebuah pengetahuan yang dirumuskan pada zaman dahulu bisa menjawab persoalan masa kini yang dalam rentang perjalanannya selalu mengalami perubahan? Tujuannya agar problem klasik yang membatasi kajian fiqh kepada sumber teks sebagai barometer utama dalam menyelesaikan permasalahan umat Islam bisa diatasi dengan baik.

Oleh karena itu, tradisi *ijtihad* yang menjadi mekanisme penetapan hukum Islam sebagaimana yang pernah dilakukan Imam Mazhab perlu mengubah paradigma lama kepada paradigma baru dengan pendekatan-pendekatan sosio-kultural. Pendekatan ini mengetengahkan kerangka metodologis untuk mencapai kemaslahatan yang ingin dicapai oleh suatu hukum landasan teoritik untuk menganalisis berbagai persoalan sekaligus menganalisis cara pandang yang tepat untuk melihat persoalan yang ada, sekaligus definisi operasional yang melibatkan kasus-kasus kemanusiaan yang meliputi beragam peristiwa.

Pendekatan sosio-kultural, seperti yang ditegaskan dalam beberapa disiplin ilmu sosial sosiologi, antropologi, psikologi, budaya bertujuan untuk mendapatkan deskripsi

yang jelas dalam proses penetapan hukum dalam Al-Qur'an maupun hadits dan penerapan hukum Islam dalam realitas. Dengan begitu berbagai ketentuan hukum Islam yang ingin ditetapkan betul-betul sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>15</sup>

Dalam perspektif sosio-kultural, hukum Islam adalah bagian integral dari kebudayaan secara keseluruhan, dan karena itu dipelajari sebagai produk dari interaksi sosial yang dipengaruhi oleh aspek-aspek kebudayaan yang lain seperti politik, ekonomi, ideologi, religi dan lain-lain. Di sisi lain, hukum Islam juga dipelajari sebagai poses sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat.<sup>16</sup> Oleh karena itu, hukum Islam dalam perspektif antropologi bukan semata-mata berwujud peraturan yang diciptakan oleh pihak-pihak tertentu yang dianggap otoritatif, seperti negara, agama, organisasi maupun sebuah kumpulan tertentu, tetapi juga hukum Islam wujudnya sebagai peraturan-peraturan lokal yang bersumber dari suatu kebiasaan masyarakat (*customary law/folk law*), termasuk pula di dalamnya mekanisme-mekanisme pengaturan dalam masyarakat (*self regulation*) yang juga berfungsi sebagai sarana pengendalian sosial (*legal order*).

Diakui atau tidak, perubahan secara besar-besaran yang terjadi pada kehidupan umat manusia di abad modern, telah membawa pengaruh pada munculnya pola pikir dan cara pandang keagamaan (*religious worldview*) baru baik di lingkungan umat Islam maupun di agama lain.<sup>17</sup> Sehingga kajian-kajian mengenai studi Al-Qur'an dan hadits sebagai sumber hukum Islam harus bermetamorfosis dalam

<sup>15</sup> Situasi-situasi spesifik ini berkaitan dengan perubahan masa klasik, medieval, modern dan postmodern yang masing-masing darinya mempunyai karakteristik perkembangan dan peristiwa yang berbeda-beda. Maka untuk melihat situasi tersebut harus menggunakan cara pandang yang berlaku di setiap masa tersebut, supaya rumusan hukum yang ditetapkan bisa sinergis dengan tuntutan atau semangat zamannya.

<sup>16</sup> Sally F. Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1998), hlm. 81.

<sup>17</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006), hlm. 2.

merespon problematika kontemporer sesuai dengan tuntutan realitas. Buku ini akan mengungkap dan menjelaskan secara detail mengenai studi Al-Qur'an dan hadits serta mencoba mengkontekstkan dalam aplikasi sumber hukum Islam yang bisa merespon tantangan dan realitas sosial saat ini.

## BAB II KONSEP DASAR TENTANG AL-QUR'AN

### A. Pemaknaan Al-Qur'an

**K**ata Al-Qur'an menurut bahasa mempunyai arti yang bermacam-macam, salah satunya adalah bacaan atau sesuatu yang harus dibaca dan dipelajari.<sup>1</sup> Adapun menurut istilah, para ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi terhadap Al-Qur'an. Ada yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah *kalam* Allah yang bersifat mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara malaikat Jibril dengan lafadz dan maknanya dari Allah SWT dan dinukilkan secara *mutawatir* serta membacanya merupakan ibadah, dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas.<sup>2</sup>

Ada yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril sebagai mukjizat dan berfungsi sebagai hidayah (petunjuk).<sup>3</sup> Yang lain mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang diriwayatkan kepada kita yang ada pada kedua kulit *mushaf*. Yang lain mengatakan Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang ada pada kedua kulit *mushaf* yang dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas. Yang lain mengatakan: Al-Qur'an adalah kalamullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang dinukil atau

<sup>1</sup> Aminudin, dkk, *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum*, (Bojonegara: Ghalia Indonesia, 2005), hlm. 45

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Umm Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 13.

<sup>3</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Surabaya: UD, Mekar Surabaya, 2000).

diriwayatkan secara *mutawatir* dan membacanya bernilai ibadah.

Ada juga yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab, yang sampai kepada kita secara *mutawatir*, yang ditulis di dalam mushaf, dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas, membacanya berfungsi sebagai ibadah, sebagai mukjizat bagi Nabi Muhammad dan sebagai hidayah atau petunjuk bagi umat manusia.

Dari beberapa definisi yang disebutkan, dapat dikatakan bahwa unsur-unsur utama yang melekat pada Al-Qur'an adalah:<sup>4</sup>

1. Kalamullah.
2. Diturunkan kepada Nabi Muhammad.
3. Melalui Malaikat Jibril.
4. Berbahasa Arab.
5. Menjadi mukjizat Nabi Muhammad.
6. Berfungsi sebagai "hidayah" (petunjuk, pembimbing) bagi manusia.

Pengertian lain adalah:

كَلِمَاتُ اللَّهِ الْمُنزَّلَاتُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُنْعَبَدَاتُ بِكَلِمَاتِهِ

"Perkataan Allah yang turun kepada Nabi Muhammad SAW dimana membacanya menjadi ibadah".

Kadang ada juga tambahan dari para ulama, misalnya tentang periwayatannya yang *mutawatir*, atau tentang bahasanya yang merupakan bahasa Arab, bahkan juga termasuk disebutkan terkait bahwa Al-Qur'an itu diturunkan

untuk menantang orang-orang Arab jahiliyah agar bisa membuat tandingannya.

Dari definisi di atas, maka kita bisa membedakan Al-Qur'an dari berbagai kitab suci yang lain:<sup>5</sup>

#### 1. Perkataan Allah (*kalamullah*)

Al-Qur'an pada hakikatnya adalah perkataan Allah, namun perkataan Allah kepada manusia tentu bukan hanya Al-Qur'an, tetapi ada banyak jenisnya. Karena itu tidak cukup untuk mendefinisikan Al-Qur'an hanya dengan perkataan Allah, harus ada pembatasan lainnya agar menjadi tepat. Secara umum kalau manusia itu seorang nabi atau rasul, maka perkataan itu dinamakan wahyu. Tetapi kalau manusia itu bukan nabi melainkan orang biasa, sering disebut *ilham*. Contohnya Allah SWT pernah berkata kepada para pengikut Nabi Isa *'alaihissalam*, tentunya mereka bukan nabi, maka hal itu disebut ilham.

وإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاتَّبَعَتْ بَائِنًا  
مُسْلِمُونَ

"Dan ketika Aku ilhamkan kepada Hawariyin (pengikut Isa yang setia), berimanlah kamu kepada-Ku dan kepada rasul-Ku. Mereka menjawab, kami telah beriman dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh". (QS. Al-Maidah: 111).

Allah SWT juga pernah berbicara kepada ibunda Nabi Musa *alaihissalam*, yang tentunya juga bukan seorang nabi.

إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي الْوَاءِ فَاصْبِرِي فِي أَلْمِ

"Ketika Kami mengilhamkan kepada ibumu suatu yang diilhamkan agar meletakkan bayi itu di dalam peti dan melemparkannya ke sungai". (QS. Thaha: 38-39).

<sup>5</sup> Manna' Al-Qathan, *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Sarabaya: Al-Hidayah, 2003), hlm. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Namun dari dua ayat di atas dapat diketahui bahwa tidak semua orang yang diajak bicara oleh Allah berarti dia menjadi Nabi atau rasul.

## 2. Diturunkan Kepada Nabi Muhammad SAW

Berbeda dengan kitab-kitab samawi sebelumnya yang sama-sama merupakan perkataan Allah, Al-Qur'an ini hanya khusus diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW saja. Sedangkan perkataan Allah kepada nabi-nabi yang lain, bisa saja merupakan perkataan Allah dan menjadi kitab suci, seperti Taurat, Injil, Zabur, Shuhuf Ibrahim dan Shuhuf Musa. Tetapi tidak diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, maka kitab-kitab itu bukan Al-Qur'an. Namun tidak dipungkiri bahwa di dalam Al-Qur'an pun banyak kita temukan kisah para nabi terdahulu beserta kutipan-kutipan wahyu yang Allah SWT turunkan kepada mereka. Misalnya disebutkan:

وَكُنْتُمْ عَلَيْنَهُمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ  
بِالْأَذْنِ وَالْمِينَ بِالْمِينِ وَالْجُزُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ  
لَمْ يَخُشَ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

*"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qishash)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim". (QS. Al-Maidah: 45).*

Dimana hukum *qishash* yang disampaikan dalam ayat ini sebenarnya diturunkan kepada Bani Israil di masa lalu, sebagaimana tertuang dalam kitab suci mereka. Namun ketika Allah SWT menceritakan di dalam Al-Qur'an, maka terjadi dua hal sekaligus, yaitu hukum ini pun juga masuk ke dalam kategori Al-Qur'an, karena juga diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.

## 3. Membacanya Merupakan Ibadah

Selain diturunkan hanya kepada Nabi Muhammad SAW, identitas yang tidak kalah penting dari Al-Qur'an adalah ketika dibaca menjadi ibadah tersendiri. Terlepas apakah yang membacanya itu mengerti maknanya atau tidak. Kriteria yang ketiga ini sebenarnya untuk membedakan antara Al-Qur'an dan Al-Hadits, khususnya hadits *qudsi*. Sebab hadits *qudsi* itu sebenarnya merupakan *kalamullah* dan sama-sama firman dari Allah SWT. Namun untuk membedakannya dengan Al-Qur'an, maka hadits *qudsi* itu tidak bernilai ibadah apabila sekedar dibaca atau diucapkan. Berbeda dengan Al-Qur'an, meski sama-sama firman atau perkataan Allah SWT, namun Al-Qur'an punya nilai tersendiri yang istimewa, yaitu bernilai sebagai ibadah *mahdhah*.

Oleh karena itu, maka di dalam shalat diwajibkan untuk membaca ayat-ayat Al-Qur'an, namun tidak boleh bahkan malah jadi membatalkan shalat apabila yang dibaca hadits *qudsi*. Rasulullah SAW telah menegaskan bahwa tiap huruf dari Al-Qur'an merupakan pahala tersendiri ketika dibaca. Bahkan ada kelipatan 10 kali lipat dari masing-masing huruf. Sampai beliau SAW menegaskan bahwa bacaan *alif lam mim* itu bukan satu huruf tetapi tiga huruf yang berdiri sendiri-sendiri. Sedangkan hadits tidak mendatangkan pahala kalau hanya sekedar dibaca, kecuali bila dipelajari dan dijalankan pesannya.

## 4. Diriwayatkan Dengan Tawatur

Poin selanjutnya dari definisi Al-Qur'an adalah bahwa seluruh Al-Qur'an itu diriwayatkan dengan sanad yang *mutawatir*. Dimana yang dimaksud dengan *mutawatir* adalah bahwa jumlah perawi itu sangat banyak dan tersebar luas dimana-mana, sehingga mustahil mereka kompak untuk berdusta. Imam Suyuthi menyebutkan minimal riwayat yang

mutawatir itu adalah 10 perawi dalam setiap *thabaqat* (level).<sup>6</sup>

Poin ini berfungsi membedakan Al-Qur'an dengan hadits, baik hadits itu merupakan hadits nabawi maupun hadits *qudsi*. Sebab hadits itu kadang ada yang diriwayatkan secara mutawatir, tetapi kebanyakannya *ahad*. Yang dimaksud dengan riwayat *ahad* bukan berarti hanya ada satu perawi, melainkan jumlahnya bisa banyak tetapi belum mencapai derajat *mutawatir*.

#### 5. Berbahasa Arab

Al-Qur'an ketika diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, turun dalam bahasa Arab yang benar, sebagaimana bahasa yang digunakan oleh Rasulullah SAW.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya". (QS. Yusuf: 2)

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ خُكْمًا عَرَبِيًّا

"Dan demikianlah, Kami telah menurunkan Al-Qur'an itu sebagai peraturan dalam bahasa Arab". (QS. Ar-Ra'd: 37)

وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

"Sedang Al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang terang". (QS. An-Nahl: 103)

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا

"Dan demikianlah Kami menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab, dan Kami telah menerangkan dengan berulang kali, di dalamnya sebahagian dari ancaman, agar mereka bertakwa atau Al-Qur'an itu menimbulkan pengajaran bagi mereka". (QS. Thaha: 113)

<sup>6</sup> Jalaludin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 24.

Dimana yang disebut Al-Qur'an hanyalah apa yang Allah turunkan persis sebagaimana turunnya. Adapun bila ayat-ayat Al-Qur'an itu dijelaskan atau diterjemahkan ke dalam bahasa lain, maka penjelasan atau terjemahannya itu tidak termasuk Al-Qur'an. Maka kalau ada buku yang berisi hanya terjemahan Al-Qur'an, buku itu bukan Al-Qur'an.

#### 6. Menantang Orang Arab

Hadits *qudsi* pada dasarnya juga perkataan Allah juga, namun untuk membedakan Al-Qur'an dengan hadits *qudsi* secara mudah, maka kita sebut bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat. Letak kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada keindahannya dari segi sastra Arab. Hadits *qudsi* yang walaupun merupakan perkataan Allah, tidak punya keistimewaan seperti Al-Qur'an. Al-Qur'an dijadikan sebagai tantangan kepada orang Arab untuk menciptakan yang setara dengannya. Sementara tantangan itu tidak pernah bisa terjawab. Karena tak satupun orang Arab yang mengklaim ahli di bidang sastra yang mampu menerima tantangan itu.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ غَيْبِنَا فَذُوقُوا بَأْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَرْجُوا  
شَهَادَةً مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Dan jika kamu dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami, buatlah satu surat yang semisal Al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar". (QS. Al-Baqarah: 23)

أَمْ يَقُولُونَ افترأه فَنَنْزَلُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلَهُ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَلْعَمَهُمْ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Bahkan mereka mengatakan: Muhammad telah membuat-buat Al-Qur'an itu. Katakanlah! Datangkan sepuluh surat-surat yang dibuat dan bisa menyamainya serta panggilah orang-orang yang kamu anggap sanggup selain Allah, jika kamu memang orang-orang yang benar". (QS. Hud: 13)

Dari penjelasan di atas dapat ditarik suatu pengertian bahwa Al-Qur'an ialah wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara Malaikat Jibril dengan bahasa Arab, sebagai mukjizat Nabi Muhammad yang diturunkan secara mutawatir untuk dijadikan petunjuk dan pedoman hidup bagi setiap umat Islam yang ada di muka bumi.

Al-Qur'an al-karim memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat, ia merupakan kitab Allah yang selalu dipelihara. Al-Qur'an mempunyai sekian banyak fungsi diantaranya:

1. Menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad SAW. Bukti kebenaran tersebut dikemukakan dalam tantangan yang sifatnya bertahap.<sup>7</sup>
  - a. Menantang siapapun yang meragukannya untuk menyusun semacam Al-Qur'an secara keseluruhan.
  - b. Menantang mereka untuk menyusun sepuluh surat semacam Al-Qur'an.
  - c. Menantang mereka untuk menyusun satu surat saja semacam Al-Qur'an.
  - d. Menantang mereka untuk menyusun sesuatu seperti atau lebih kurang sama dengan satu surah dari Al-Qur'an
2. Menjadi petunjuk untuk seluruh umat manusia. Petunjuk yang dimaksud adalah petunjuk agama atau yang biasa disebut dengan syariat.
3. Sebagai mukjizat Nabi Muhammad SAW untuk membuktikan kenabian dan kerasulannya dan Al-Qur'an adalah ciptaan Allah bukan ciptaan nabi. Hal ini

didukung dengan firman Allah SWT dalam surat Al-Isra' ayat 88:

4. Sebagai hidayah. Al-Qur'an diturunkan Allah kepada nabi Muhammad bukan sekedar untuk dibaca tetapi untuk dipahami kemudian untuk diamalkan dan dijadikan sumber hidayah dan pedoman bagi manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Untuk itu setiap muslim dianjurkan untuk menjaga dan memeliharanya. Hal ini sesuai firman Allah SWT dalam surat Fatir ayat 29:

Dari sini dapat dimengerti bahwa Al-Qur'an merupakan sumber yang harus dijadikan dasar hukum atau pedoman dalam hidup dan kehidupan umat manusia.<sup>8</sup>

#### B. Kaidah-Kaidah Al-Qur'an dalam Kajian Hukum Islam

Setiap *istimbath* (pengambilan hukum) dalam syariat Islam harus berpijak pada sumber aslinya, yaitu *nash* Al-Qur'an dan *As-Sunnah* sebagai sumber pokok hukum Islam. Cara penggalian hukum dari *nash* ada dua macam pendekatan, yaitu pendekatan makna dan pendekatan lafadz. Untuk mengetahui prosedur cara penggalian hukum dalam *nash*, ilmu *ushul fiqh* telah menetapkan metodologinya.

*Nash-nash* hukum Islam memakai bahasa Arab, karena itu jika ingin memahami dan menggali hukum yang terkandung di dalamnya harus menguasai bahasa Arab, memahami secara detil idiom dalam bahasa Arab beserta pengertiannya dan memahami gaya bahasa yang menggunakan ungkapan hakiki pada kondisi tertentu dan menggunakan ibarat kiasan (*majaz*) pada kondisi yang lain.<sup>9</sup>

Gambaran Al-Qur'an kepada hukum tidak hanya menggunakan satu bentuk kalimat tertentu, tetapi tampil dalam berbagai bentuk, seperti kalimat perintah (*shighat*

<sup>7</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 36.

<sup>8</sup> Wahab Ash Siddieqy, *Tafsir Al Bayan*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1999), hlm. 767.

<sup>9</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 100-107.

*amr*), kalimat larangan (*shighat nahy*), kalimat yang bersifat umum, *muthlaq* dan sebagainya. Oleh karena itu, ulama' *ushul fiqh* melakukan upaya penelitian dan pembahasan secara sistematis mengenai struktur bahasa Arab, ungkapan-ungkapan dan mufradat-mufradatnya, atau melakukan penelitian secara sungguh-sungguh terhadap gaya dan rasa bahasa Arab serta pemakainya dalam *syari'at*.<sup>10</sup>

Dari hasil penelitian itu kemudian para ulama' *ushul fiqh* membuat kaidah-kaidah standar yang akan dipakai untuk memahami *nash-nash syara'* dan menggali hukum-hukum *taklifiy* secara benar dari *nash-nash* itu, sehingga sesuai dengan apa yang dimaksud oleh bahasa *nash* itu sendiri. Dalam membuat kaidah-kaidah tersebut para ulama' berpedoman pada dua hal. *Pertama*, pada pengertian konotasi kebahasaan dan pada pemahaman yang didasarkan pada cita rasa bahasa Arab terhadap *nash-nash* hukum kaitannya dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah.<sup>11</sup> Untuk memperoleh pemahaman makna dan hukum-hukum yang benar dari pada *nash-nash syara'* itu diperlukan terlebih dahulu mengetahui dan memahami bagaimana cara-cara orang Arab memahami kalimat, kata, dan susunan bahasa Arab, atau suatu pemahaman yang didasarkan pada analisa kebahasaan.

*Kedua*, berpedoman pada metode yang dipakai Nabi SAW dalam menjelaskan hukum-hukum Al-Qur'an dan himpunan hukum-hukum *nash* yang telah mendapat penjelasan dari As-Sunnah. Dengan kaidah-kaidah tersebut, seorang ahli *fiqh* akan dapat mengetahui metode *istimbath* hukum, mampu mengkompromikan di antara *nash-nash* yang dari segi *lahiriyah*-nya tampak saling bertentangan dan mampu mentakwilkan *nash-nash* yang secara *dahahir* tidak sejalan dengan ketentuan hukum agama yang sudah pasti

<sup>10</sup> Alaidin Kota, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih: Sebuah Pegantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 7

<sup>11</sup> Abdul Wahid, "Kaidah-Kaidah Pemahaman dan Pengambilan Hukum Al-Qur'an dan Al-Sunnah: Studi Tentang Lafazh 'Am, Khass, Lafazh Muthlak dan Muqayyad", *Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam*, Volume 10, Nomor 2, Maret 2015, hlm. 59.

serta akan mampu menangkap tujuan-tujuan *syari'ah* *ikhadiyah* dari *nash-nash* yang merupakan sumber pokok yang pertama dan utama. Kaidah-kaidah itu disebut juga kaidah-kaidah *ushuliyah* dari segi bahasa.

Secara umum, kaidah-kaidah tersebut mengacu pada empat segi, yaitu:<sup>12</sup>

1. Pada lafadz-lafadz *nash* dari segi kejelasan dan kekuatan dalalah-nya (petunjuknya) terhadap pengertian yang dimaksud.
2. Dari segi ungkapan dan konotasinya, apakah menggunakan ibarat yang *sharih* (ungkapan yang jelas) ataukah menggunakan isyarat yang mengandung makna yang tersirat dan apakah memakai *mantuq* ataukah *mafhum*.
3. Dari segi cakupan lafadz terhadap bagian satuan yang termasuk di dalamnya dan sasaran dalalah-nya, berupa lafadz umum atau khusus dan dari segi sifat yang ditentukannya berupa lafadz *muqayyad* atau *muthlaq*.
4. Dari segi bentuk tuntutan (*shighat taklif*)-nya, apakah berbentuk perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*).

<sup>12</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, hlm. 167

### BAB III

## KONSEP DASAR TENTANG AL-HADITS

#### A. Pemaknaan Al-Hadits

Hadits berasal dari bahasa Arab الحديث, kemudian ditransliterasikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dengan makna tulisan. Hadits adalah perkataan dan perbuatan dari Nabi Muhammad SAW. Hadits sebagai sumber hukum dalam agama Islam memiliki kedudukan kedua pada tingkatan sumber hukum di bawah Al-Qur'an. Hadits secara harfiah berarti perkataan atau percakapan. Dalam terminologi Islam istilah hadits berarti melaporkan / mencatat sebuah pernyataan dan tingkah laku dari Nabi Muhammad SAW. Namun pada saat ini kata hadits mengalami perluasan makna, sehingga disinonimkan dengan sunnah, maka bisa berarti segala perkataan, perbuatan, ketetapan maupun persetujuan dari Nabi Muhammad SAW yang dijadikan ketetapan ataupun hukum. Kata hadits itu sendiri adalah bukan kata infinitif, maka kata tersebut adalah kata benda.

Termasuk dalam kategori hadits adalah *atsar*, yaitu sesuatu yang disandarkan kepada para sahabat Nabi Muhammad SAW. Selain itu hadits juga sebagai *taqirir*, yaitu keadaan Nabi Muhammad SAW yang mendiamkan, tidak menyampaikan sanggahan atau persetujuan apa yang telah dilakukan atau diperkatakan oleh para sahabat di hadapan beliau. Secara struktur hadits terdiri atas dua komponen utama yakni *sanad/isnad* (rantai penutur) dan *matan* (redaksi).

*Contoh: Musaddad mengabari bahwa Yahya sebagaimana diberitakan oleh Syu'bah, dari Qatadah dari Anas dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda: "Tidak sempurna iman seseorang di antara kalian sehingga ia cinta untuk saudaranya apa yang ia cinta untuk dirinya sendiri". (Hadits riwayat Bukhari).*

Komponen pertama adalah sanad, yang berarti orang yang menyampaikan atau menuliskan hadits dalam suatu kitab apa-apa yang pernah didengar dan diterimanya dari seseorang atau gurunya. Perbuatannya menyampaikan hadits tersebut dinamakan merawi atau meriwayatkan hadits dan orangnya disebut perawi hadits. Sanad terdiri atas seluruh penutur mulai dari orang yang mencatat hadits tersebut dalam bukunya (kitab hadits) hingga mencapai Rasulullah SAW. Sementara fungsi dari sanad adalah untuk memberikan gambaran keaslian suatu riwayat.

Untuk memahami pengertian sanad, dapat digambarkan sebagai berikut: Sabda Rasulullah SAW didengar oleh sahabat (seorang atau lebih). Sahabat ini (seorang atau lebih) menyampaikan kepada tabi'in (seorang atau lebih), kemudian tabi'in menyampaikan pula kepada orang-orang di bawah generasi mereka. Demikian seterusnya hingga dicatat oleh imam-imam ahli hadits seperti Imam Muslim, Imam Bukhari, Imam Abu Dawud, dan lain-lain.

Jika diambil dari contoh sebelumnya maka sanad hadits bersangkutan adalah: Al-Bukhari > Musaddad > Yahya > Syu'bah > Qatadah > Anas > Nabi Muhammad SAW. Ini berarti waktu meriwayatkan hadits Nabi Muhammad SAW, Bukhari berkata hadits ini diucapkan kepada saya oleh Musaddad, dan Musaddad berkata diucapkan kepada saya oleh Yahya, dan Yahya berkata diucapkan kepada saya oleh Syu'bah, dan Syu'bah berkata diucapkan kepada saya oleh Qatadah, dan Qatadah berkata diucapkan kepada saya oleh Anas, dan Anas berkata diucapkan kepada saya oleh Nabi Muhammad SAW.

Menurut istilah ahli hadits, sanad itu ada permulaannya (awal) dan ada kesudahannya (akhir). Seperti contoh diatas yang disebut awal sanad adalah Musaddad dan akhir sanad adalah Anas. Sebuah hadits dapat memiliki beberapa sanad dengan jumlah penutur/perawi bervariasi dalam lapisan sanadnya, lapisan dalam sanad disebut dengan *thaqabah*. Signifikansi jumlah sanad dan penutur dalam tiap *thaqabah* sanad akan menentukan derajat hadits tersebut, hal ini dijelaskan lebih jauh pada klasifikasi hadits.

Jadi yang perlu dicermati dalam memahami hadits terkait dengan sanadnya ialah: Keutuhan sanadnya, jumlahnya, dan perawi akhirnya. Sebenarnya, penggunaan sanad sudah dikenal sejak sebelum datangnya Islam. Hal ini diterapkan di dalam mengutip berbagai buku dan ilmu pengetahuan lainnya. Akan tetapi mayoritas penerapan sanad digunakan dalam mengutip hadits-hadits nabawi

Komponen kedua dari hadits adalah matan, yaitu redaksi dari hadits atau isi pembicaraan (kalam) atau materi berita yang berakhir pada sanad yang terakhir. Baik pembicaraan itu sabda Rasulullah SAW atau para sahabat ataupun tabi'in, maupun isi pembicaraan itu tentang perbuatan Nabi, maupun perbuatan sahabat yang tidak disanggah oleh Nabi Muhammad SAW. Dari contoh sebelumnya maka matan hadits bersangkutan ialah:

*"Tidak sempurna iman seseorang di antara kalian sehingga ia cinta untuk saudaranya apa yang ia cinta untuk dirinya sendiri"*

Terkait dengan matan atau redaksi, maka yang perlu dicermati dalam memahami hadits ialah: (1) Ujung sanad sebagai sumber redaksi, apakah berujung pada Nabi Muhammad atau bukan, dan (2) Matan hadits itu sendiri dalam hubungannya dengan hadits lain yang lebih kuat sanadnya (apakah ada yang melemahkan atau menguatkan) dan selanjutnya dengan ayat dalam Al-Qur'an (apakah ada ayat-ayat yang bertolak belakang atau tidak).

## B. Kaidah dan Pemahaman Literal Terhadap Al-Hadits dalam Hukum Islam

Dengan cara pandang yang demikian lugas terhadap teks, banyak analisis yang menyimpulkan bahwa metode interpretasi tekstualitas terhadap hadits secara umum adalah literal. Metode interpretasi literal ini bertumpu pada makna-makna lahir atau makna awal dari teks. Makna-makna ini, di samping harus dibenarkan kaidah bahasa, dimana yang muncul pertama kali ketika suatu kata atau kalimat diungkapkan. Pemahaman literal ini melupakan dan menolak makna-makna kiasan dan alegoris dari suatu teks, sekalipun didukung kaidah-kaidah bahasa dan dipakai dalam penggunaan bahasa sehari-hari. Kesimpulan ini bisa terlihat jelas ketika membaca interpretasi terhadap teks-teks anthropomorfis (*mutasyabihat*), dimana Allah disebutkan memiliki sesuatu dan sifat-sifat yang serupa (tetapi tidak sama) dengan manusia.<sup>1</sup>

Prinsip umum dalam interpretasi teks-teks ini, seperti yang selalu diungkapkan dengan mengatakan seperti yang apa dikatakan Allah dalam Al-Qur'an, dinyatakan Nabi Saw dalam hadits. Ketika mengatakan persis apa adanya sebagaimana dalam teks, mereka menambahkan prinsip lain, yaitu "tidak memalingkan makna, tidak menafikan sifat, tidak menjelaskan kualitas, itupun tidak mempersamakan" (*min ghairi tahrifin, wa la ta'thilin, wa la takyifin, wa la tamtsilin*). Untuk kasus tangan Allah Swt misalnya, mengakui dan mengatakan bahwa ada tangan Allah sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an. Tidak memaknainya sebagai kekuasaan, nikmat, atau anugerah sebagaimana para ulama yang rasionalis. Tidak juga menafikannya, karena tangan dianggap salah satu anggota jasad manusia, sementara Allah bukan manusia, seperti dikatakan sebagian ulama yang anti sifat-sifat *anthropomorfis*. Tentu saja, ia bukan dan berbeda dari tangan manusia. Tetapi tetap ia adalah "tangan" bukan

"kekuasaan" atau yang lain. Metode pemaknaan inilah yang disebut sebagai tekstualis dan literal.

Makna alegoris ditentang karena tidak ada dasar teksnya, lebih dari itu metode makna kiasan akan memunculkan makna-makna lain yang baru dan terus berkembang selama dianggap sesuai dengan spirit kata dan kalimat dalam konteks teks. Sikap seperti inilah yang ditentang ulama' dengan pemahaman tekstualis ini, ketika madhab Asy'ari misalnya berijtihad menetapkan sifat-sifat dua puluh kepada Allah. Bagi ulama' tekstualis, sifat-sifat dan juga perbuatan-perbuatan Allah hanya ditetapkan dari apa yang sudah ditetapkan secara jelas dalam teks-teks rujukan. Tanpa ada perubahan kata, kalimat, apalagi penambahan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan yang tidak disebutkan dalam teks-teks rujukan. Literalisme di sini, sebenarnya dilakukan untuk memastikan tidak ada *ijtihad* dalam hal penetapan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah. Sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah Swt harus merujuk pada teks otoritatif dan terlindung dari upaya penafsiran bebas manusia.

Untuk maksud mersepon pemahaman tekstualis ini, Muhammad bin Abdul Wahhab mengenalkan empat kaidah interpretasi yang harus diaplikasikan dalam segala disiplin ilmu, termasuk pemahaman hadits, maupun fiqh (hukum Islam). Empat kaidah interpretasi tersebut adalah. *Pertama*, haram hukumnya berbicara atas nama Allah tanpa memiliki ilmu. *Kedua*, setiap sesuatu yang tidak dibicarakan pembuat syari'at (dalam teks) maka ia masuk kategori dibiarkan, tidak boleh seseorang mengharamkannya, mewajibkannya, menganjurkannya, atau memakruhkannya. *Ketiga*, meninggalkan dalil yang sudah jelas dan mengambil dalil dari ungkapan yang samar (*mutasyabih*) adalah cara yang dilakukan oleh sebuah kelompok seperti kelompok Rafidhah dan Khawarij. Dimana yang wajib bagi muslim adalah mengikuti teks yang jelas (*muhkam*). Jika mengetahui makna yang *mutasyabih* dan menemukannya, tidaklah boleh menyelisihinya yang *muhkam*, sebaliknya harus menyesuaikan

<sup>1</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, "Prinsip-Prinsip Ushul Fiqh Madzhab Salafi Saudi", *Empirisma*, Volume 25, Nomor 1, 2016, hlm. 48.

dengan yang *muhkam*. Jika tidak bisa, maka cukup baginya mengikuti orang-orang yang paham dengan mengatakan: "Kami beriman padanya, semua itu datang dari Tuhan Kami". Keempat, bahwa Nabi Muhammad telah menyebutkan "yang halal itu sudah jelas, yang haram itu jelas, diantara keduanya adalah perkara-perkara *musytabihat*".<sup>2</sup>

Melalui empat kaidah ini, Ibnu Abdul Wahhab memberi contoh persoalan air dalam fiqh, bagaimana teks-teks tidak boleh dipahami lebih jauh dari yang tertera dalam literal mereka. Menurutnya, ulama fiqh berlebihan ketika membagi air menjadi tiga: suci mensucikan, suci, dan najis. Pembagian ini tidak ada dalam teks, dan karena itu, menyalahi empat kaidah di atas. Dalam pembagian ini dijelaskan, bahwa air itu pada dasarnya suci dan mensucikan (*thahur*) kecuali kalau berubah terkena najis atau berubah dari namanya sebagai air mutlak seperti menjadi air mawar, air teh, dan yang lain. Yang terakhir ini disebut *thahir*, suci tapi tidak bisa dipakai bersuci. Pembagian air seperti ini melanggar kaidah kedua, karena mendatangkan sesuatu yang tidak ada dalam teks, dan kaidah ketiga karena bersandar pada makna-makna yang samar dari teks.

Air, menurut Ibnu Abdul Wahhab, seperti disebut dalam suatu teks Hadits "tidak bisa berubah najis karena sesuatu". Air juga dalam berbagai ayat disebutkan bisa dipakai untuk bersuci, tepatnya wudhu. Jika demikian, tidak ada istilah air najis, atau air yang suci tapi tidak mensucikan. Kedua macam air ini tidak disebutkan dalam teks dan karena itu salah. Bisa jadi, kedua macam air itu muncul sebagai konsekuensi dari pemahaman tertentu terhadap teks. Tetapi karena pemahaman itu tidak dari teks yang jelas, atau dari makna-makna yang samar, maka ia juga salah. Ibn Abdul Wahhab kemudian mengkritik argumentasi ulama fiqh. Yaitu bahwa teks hadits yang mengatakan "jangan kencing di air yang menggenang", hanyalah larangan mengenai kencing. Tidak

bisa dipahami lebih jauh, dengan mengatakan, bahwa air yang terkena kencing itu menjadi najis. Orang boleh saja memilih untuk tidak menggunakan air tersebut, tapi tidak boleh memutuskan bahwa air itu najis berdasarkan teks. Hal-hal yang tidak disebutkan teks adalah *'afwun* (dibiarkan dan ditinggalkan) oleh teks. Tidak boleh ada keputusan atas permasalahan yang ditinggalkan teks, dengan didasarkan pada makna-makna yang samar dari teks apalagi didasarkan pada akal pikiran.<sup>3</sup>

Interpretasi literal terhadap teks *nash* (termasuk hadits) di atas adalah salah satu karakter yang sangat terlihat dalam memahami hadits sebagai upaya merumuskan hukum Islam (fiqh). Sehingga dengan model pemahaman tekstualis membuat hukum-hukum fiqh dan fatwa-fatwa menjadi sarat dengan pola-pola interpretasi literal. Tetapi apakah berarti menolak sama sekali, atau tidak mempraktikkan sama sekali, interpretasi yang berbasis spirit teks, pemahaman akal pikiran, atau tujuan kemaslahatan?. Pembacaan secara jeli terhadap kitab-kitab atau fatwa-fatwa fiqh menunjukkan adanya praktik-praktik interpretasi yang tidak saja literal. Seperti yang terjadi pada teks hadits mengenai penyerupaan dengan kaum yang dianggap haram. Teks hadits ini, di kalangannya sudah mengalami sedikit banyak proses kontekstualisasi mengenai sejauh mana adanya "proses penyerupaan" tersebut. Misalnya, seorang laki-laki muslim yang memakai pantolon sebagaimana orang-orang Barat. Awalnya, memakai pantolon adalah dilarang karena termasuk tindakan meniru orang-orang Barat. Tetapi sekarang boleh, sekalipun tidak dianjurkan, karena pakaian itu sudah tidak lagi menjadi monopoli budaya barat. Sekalipun demikian, masih banyak sekali praktik-praktik kehidupan yang dilarang hanya karena alasan bahwa semua

<sup>2</sup> Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Arba' al-Qawa'id Taduru 'Alaiha al-Ahkam wa Yalihu Nubdhah fi Itiba' al-Nushush ma'a Ihtiram al-Ulama*, kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: [www.teacher86.net](http://www.teacher86.net).

itu menyerupai atau meniru non-Arab, khususnya non-Muslim.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Abdul Aziz Ibn Baz, dkk, *Fatwa-Fatwa Terkini: Terjemahan dari al-Fatawa al-Syar'yyah fi al-Maw'ib al-Ashriyyah min Fatawa*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), hlm. 364-365.

## BAB IV SEJARAH DAN KODIFIKASI AL-QUR'AN DAN AL-HADITS

### A. Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an

#### 1. Kajian Al-Qur'an pada generasi awal

Pada awal kehadiran agama Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW ditemukan bahwa bangsa Arab adalah bangsa yang buta huruf dan sangat sedikit yang pandai membaca dan menulis. Mereka bahkan tidak tahu kertas, apalagi buku. Namun setelah negara Persia ditaklukkan oleh kaum muslimin yaitu setelah nabi wafat barulah mereka mengetahui kertas yaitu "*Kaqhid*" meskipun bangsa Arab pada saat itu tidak mengenal huruf tetapi memiliki ingatan yang kuat dan tajam. Sehingga ketika nabi mendapat wahyu dari Allah SWT melalui malaikat jibril, maka nabi memerintahkan sahabat-sahabatnya untuk menuliskannya di atas batu, kulit binatang, dan daun asam. Perintah ini hanya dimaksudkan untuk menulis mushaf Al-Qur'an, dan bukan untuk menuliskan perkataan nabi atau apapun. Hal itu dilakukan Nabi dalam rangka menjaga kemurnian Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam.

Pada periode awal ini, maka dapat dikatakan studi Al-Qur'an tidak ada, mengingat masa ini adalah masa awal pengenalan ajaran Islam yang langsung dibawa oleh nabi Muhammad SAW kepada para sahabatnya. Sehingga setiap persoalan yang timbul terutama yang berhubungan dengan masalah ilmu-ilmu Al-Qur'an dapat langsung ditanyakan kepada nabi Muhammad SAW.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Arminsyah, "Kodifikasi Al-Qur'an: Gagasan dan Tantangan Dasar-Dasar Teori Pendidikan dan Hukum Islam", *Al-Tazakky*, Volume 4, Nomor 1, 2020, hlm. 30.

Setelah Rasulullah SAW wafat, yakni ketika pemerintahan Islam dipegang oleh Abu Bakar ash-Siddiq, maka dimulailah pengelolaan mushaf Al-Qur'an, yakni yang dilakukan Zaid bin Tsabit. Hal ini dilakukan atas masukan dari Umar bin Khattab setelah melihat sebanyak 70 orang penghafal Al-Qur'an mati syahid dalam peperangan Yamamah.<sup>2</sup> Dalam usaha mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an, Zaid sangat teliti. Meskipun beliau hafal Al-Qur'an, tetapi dalam menilai ini beliau selalu mencocokkan hafalannya kepada sahabat-sahabat lain, yang disaksikan oleh dua orang dan setelah ini selesai, yakni dalam bentuk lembaran-lembaran, maka diikat dengan benang oleh Zaid secara tersusun menurut aturan yang telah ditetapkan oleh Rasulullah SAW sebelumnya, kemudian diserahkan kepada Abu Bakar. Pada masa Usman bin Affan menjadi khalifah menggantikan Umar bin Khattab, maka dimulailah upaya membukukan al-Qur'an yang dilakukan oleh tim yang dipimpin oleh Zaid bin Tsabit, dan anggotanya yakni Abdullah bin Zubair, Sa'ad Bin Ash dan Abdurahman bin Harist bin Hisyam.<sup>3</sup>

Sejarah kodifikasi al-Quran merupakan jiwa baru dalam kehidupan muslim sekaligus mukjizat terbesar yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an sebagai kitab suci yang memuat firman-firman ilahi tentu harus bersifat absolut dan tidak dapat diubah. Sejarah mencatat, berkali-kali usaha manusia dalam mengubah dan menandingi isi Al-Qur'an selalu gagal. Perubahan sekecil apapun dalam Al-Qur'an akan sangat mudah ditemukan oleh umat Islam melalui lisan ulama dan para penghafal Al-Qur'an. Hal ini juga menguatkan kedudukan Al-Qur'an sebagai mukjizat dan wahyu dari Allah SWT.

Secara historis, perjalanan pembukuan Al-Qur'an memang tidak sekompleks pembukuan hadits. Namun bukan berarti kodifikasi Al-Qur'an tidak menarik untuk dikaji. Al-

Qur'an sebagai kitab suci yang telah berusia 14 abad lebih tentu mempunyai kisah tersendiri dan menarik untuk dibahas. Al-Qur'an pada masa kenabian berbeda dengan Al-Qur'an yang kita kenal pada hari ini. Perbedaan ini hanyalah sebatas perbedaan dari segi bentuk dan penulisan semata namun keabsahannya juga tetap terjaga.

Dewasa ini dapat kita temukan segerombolan manusia mencoba untuk mencari titik kesalahan dalam Al-Qur'an. Mereka berusaha merusak keyakinan umat muslim akan keabsahan dan kemukjizatan Al-Qur'an. Objek mereka adalah umat muslim dari kalangan awam dan kurang mengerti tentang ilmu agama. Salah satu senjata mereka dengan mempropagandakan perubahan Al-Qur'an dari masa ke masa. Mereka juga membuat stigma bahwa isi dan kandungan Al-Qur'an sudah tercemar oleh perkataan manusia dan tidak lagi murni berisikan wahyu ilahi.

Berangkat dari fenomena ini, penulis mencoba menuliskan kembali sejarah dari kodifikasi Al-Qur'an untuk menjawab kebutuhan masyarakat di kemudian hari. Pada masa kenabian, hal ini bukan masalah yang besar karena masyarakat arab khususnya Bani Quraisy memiliki kelebihan berupa hafalan yang kuat. Hal ini memungkinkan mereka untuk menghafal Al-Qur'an dengan mudah sebagai bentuk penjagaan terhadap wahyu ilahi tersebut. Namun pada masa setelah kenabian, terjadilah peperangan yang menyebabkan banyak dari para penghafal Al-Qur'an gugur dalam medan pertempuran. Maka dari itu, dibutuhkanlah kodifikasi Al-Qur'an untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an itu sendiri.

Jika merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kodifikasi memiliki arti; himpunan berbagai peraturan menjadi undang-undang; hal penyusun kitab perundang-undangan. Jika kata ini disematkan kepada Al-Qur'an, maka akan membentuk suatu istilah dalam mengumpulkan dan menata Al-Qur'an. Mengumpulkan dan menata Al-Qur'an bukanlah perihal mudah seperti membalikkan telapak tangan. Al-Qur'an sebagai kitab suci

<sup>2</sup> *Ibid*, hlm. 30.

<sup>3</sup> *Ibid*, hlm. 35.

yang berisikan firman ilahi harus memiliki sifat absolut dan harus terjaga keabsahan dan keautentikannya. Al-Qur'an yang kita saksikan sekarang merupakan hasil dari perjuangan dan ikhtiar para pendahulu kita semenjak generasi *salafusshaleh*. Sejarah panjang kodifikasi Al-Qur'an tentu memberikan pelajaran berharga tentang kesungguhan dan keikhlasan para ulama dalam menjaga isi dan kandungan Al-Qur'an. Berkat kesungguhan tadi dapat dipastikan Al-Qur'an yang ada pada saat ini sesuai dengan apa yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW. Maka tak ada alasan bagi kita sebagai penuntut ilmu untuk tidak giat dalam mendalami Al-Qur'an yang mulia ini.<sup>4</sup>

## 2. Al-Qur'an pada masa Rasulullah SAW

Pada periode ini nabi memerintahkan kepada beberapa sahabat seperti Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah, Ubay bin Ka'ab dan Zaid bin Tsabit untuk menuliskan wahyu (Al-Qur'an). Sebagian sahabat lain pun juga menulis Al-Qur'an secara personal tanpa diperintahkan oleh Rasulullah SAW. Mereka menuliskan Al-Qur'an di atas pelepah kurma, tulang belulang, batu, kain dan sebagainya. Hal ini menunjukkan betapa susahnya alat tulis pada masa itu sehingga menghafal Al-Qur'an lebih mudah ketimbang menuliskannya.

Al-Qur'an mulai ditulis setelah terjadinya hijrah ke kota Yastrib atau Madinah yang kita kenal sekarang. Sedangkan pada periode Makkah belum ada perintah dari nabi SAW untuk menulis wahyu ilahi tersebut. Hal ini disebabkan karena masih terbatasnya gerak dakwah Islam pada saat itu. Pada periode nabi ini belum ada kebutuhan untuk mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu kesatuan. Hal ini terjadi karena wahyu akan terus bertambah dan terkadang sebagian wahyu menghapus wahyu lain yang turun sebelumnya sebagaimana yang kita kenal dengan istilah *nasikh wa mansukh* dalam ilmu 'ulumul qur'an. Imam al-Zarkasyi berkata "tidak ditulisnya Al-Qur'an dalam bentuk

mushaf pada masa Rasulullah SAW dikarenakan Al-Qur'an akan terus berubah. Hal ini menyebabkan terlambatnya kepenulisan Al-Qur'an hingga berakhirnya wahyu dengan wafatnya Nabi SAW".<sup>5</sup>

## 3. Al-Qur'an pada masa Khalifah Abu Bakar

Abu Bakar merupakan khalifah pertama setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Pada masa beliau terjadilah peperangan Yamamah untuk menumpas orang-orang yang murtad pasca wafatnya Rasulullah SAW. Perang ini terjadi pada tahun 12 hijriyah yang mengakibatkan banyaknya para penghafal Al-Qur'an gugur dalam medan pertempuran. Hal ini membuat kekhawatiran dalam diri Umar bin Khattab dan beliau menyarankan kepada Abu Bakar sebagai khalifah pada saat itu untuk mengumpulkan tulisan-tulisan Al-Qur'an. Pada awalnya khalifah Abu Bakar menolak usulan tersebut karena hal ini tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW. Namun karena kesungguhan Umar untuk meyakinkan Abu Bakar bahwa hal ini adalah hal yang baik dan benar, Allah melunakkan hati Abu Bakar untuk menerima usulan Umar tersebut. Abu Bakar akhirnya menunjuk Zaid bin Tsabit untuk mengumpulkan tulisan-tulisan Al-Qur'an yang ada pada para sahabat.

Zaid bin Tsabit adalah seorang sahabat yang terkenal dengan ketekunan dan kehati-hatian. Beliau juga salah seorang sahabat yang ditunjuk langsung oleh Rasulullah SAW untuk menulis wahyu dari Allah SWT. Sebagai seorang yang ditunjuk oleh Abu Bakar, Zaid bin Tsabit pada awalnya menolak permintaan beliau. Namun, Allah SWT melunakkan hati Zaid bin Tsabit yang kemudian menerima permintaan khalifah tersebut. Dengan setujunya Zaid bin Tsabit maka dimulailah pengumpulan tulisan-tulisan Al-Qur'an yang ada pada masa para sahabat. Beliau menjalankan amanah ini dengan penuh kehati-hatian agar tidak terjadi pencampuran apa yang bukan termasuk dari ayat Al-Qur'an. Zaid bin Tsabit juga tidak memasukkan ayat-ayat yang telah dinasakh

<sup>4</sup> M. Hashi Ash Shiddiqy, *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an Tafsir*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990), hlm. 66.

<sup>5</sup> Zainal Abidin, *Seluk Beluk Al-Qur'an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 87.

(dihapus) ke dalam Al-Qur'an yang dikumpulkan ini. Tak sampai di situ, Zaid bin Tsabit mensyaratkan adanya dua saksi tatkala menyerahkan tulisan Al-Qur'an untuk dikumpulkan. Para ulama berbeda pendapat mengenai dua orang saksi ini, dimana pendapat Ibnu Hajar maksud dari adanya dua saksi disini adalah hafalan dan tulisan. Sementara pendapat Imam al-Sakhawi menyebutkan bawa maksud dari adanya dua saksi di sini adalah dua orang saksi yang menyaksikan bahwa tulisan Al-Qur'an ini benar-benar ditulis di hadapan Rasulullah SAW.

عن اللَّيْثِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ أَبُو بَكْرٍ وَ كَتَبَهُ زَيْدٌ وَ كَانَ  
النَّاسُ بِالْقُرْآنِ زَيْدًا وَ ثَابِتًا وَ كَانَ لَا يَكْتُبُ آيَةً إِلَّا بِشَاهِدَيْ عَدْلٍ وَ أَنَّ أُخْرَى  
سُورَةَ بَرَاءَةَ لَمْ تُؤْتِ إِلَّا مَعَ خُرَيْبَةَ بْنِ ثَابِتٍ فَقَالَ أَكْتُبُهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ  
جَعَلَ شَهَادَتَهُ بِشَاهِدَيْنِ فَكُتِبَ وَإِنْ عَمَرَ أَيْ بِأَيِّ الرَّجْمِ فَلَمْ يَكْتُبْهَا لِأَنَّهُ  
كَانَ وَحْدَهُ

*Dari Laits bin Sa'id dia berkata: orang pertama yang mengumpulkan Al-Qur'an adalah Abu Bakar dan ditulis oleh Zaid. Dan orang-orang pada saat itu mendatangi Zaid bin Tsabit. Adapun Zaid tidak menulis ayat Al-Qur'an kecuali adanya dua orang saksi yang adil. Dan sesungguhnya tulisan akhir surat at-Taubah tidak ditemukan kecuali pada Khuzaimah bin Tsabit. Seseorang berkata: Tulislah itu karena sesungguhnya Rasulullah SAW telah menjadikan kesaksian Khuzaimah layaknya seperti saksi dua orang saksi, maka ditulislah ayat itu. Dan sesungguhnya Umar datang membawa ayat rajam namun tidak ditulis karena dia hanya sendiri.*

Pada periode ini, Al-Qur'an yang pada awalnya tersebar di berbagai media tulis dikumpulkan dan disalin dalam bentuk *shuhuf* (lembaran) yang berasal dari pelepah kurma dan disimpan oleh khalifah Abu Bakar. Pada periode ini juga Al-Qur'an masih menghimpun tujuh *ahruf* (bahasa).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Syaikh Manna' Khalil al-Qathan, *Pengantar Studi Ilmiah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2009), hlm. 87.

#### 4. Al-Qur'an pada masa Usman bin Affan

Usman bin Affan merupakan khalifah ke-tiga setelah Umar bin Khattab. Pada masa kekhalifahan Usman bin Affan wilayah kaum muslimin telah luas tersebar hingga benua Afrika. Dengan cakupan wilayah yang amat luas ini tentu akan memunculkan problem baru yang salah satunya berkenaan dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an diturunkan Allah dalam bentuk tujuh *ahruf* yang semuanya diajarkan oleh Nabi kepada para sahabat sesuai dengan apa yang lebih mudah oleh mereka. Ini tentu bukanlah sebuah masalah karena mereka betul-betul memahami kondisi saat itu. Namun tidak pada masa khalifah Usman bin Affan. Banyak kota yang telah ditaklukkan oleh kaum muslimin dan pada masing-masing kota diutuslah seorang ulama untuk mengajarkan Islam dan Al-Qur'an kepada penduduk kota tersebut. Al-Qur'an yang mereka ajarkan tentu adalah Al-Qur'an dengan *ahruf* yang mudah bagi masing-masing utusan tersebut. Hal inilah yang menyebabkan perselisihan hingga salah menyalahkan bahkan saling kafir mengkafirkan antar sesama muslim. Ini tentu merupakan persoalan yang besar mengingat perbedaan ini dapat berimbas kepada perkembangan dakwah Islam.

Seorang muslim yang bernama Huzaifah bin Yaman melihat suatu kaum bertengkar mengenai kebenaran Al-Qur'an yang mereka pelajari. Mereka saling membanggakan dan membenarkan Al-Qur'an mereka masing-masing dan menyalahkan bahkan mengkafirkan orang yang berbeda dengan mereka. Huzaifah lalu mengadukan hal ini kepada khalifah Usman. Kemudian Usman mengambil Al-Qur'an yang telah dikumpulkan pada masa Abu Bakar yang pada saat itu disimpan oleh Hafsah dan membentuk panitia untuk membukukan Al-Qur'an dalam satu *mushaf*. Usman menunjuk Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, dan Abdurrahman bin Haris serta beberapa sahabat lainnya sebagai panitia pembukuan Al-Qur'an. Usman berpesan kepada mereka untuk menulis Al-Qur'an dengan satu *ahruf* yaitu Quraisy karena Al-Qur'an turun pertama kali dengan

*ahruf* Quraisy. Setelah dibukukannya Al-Qur'an maka Usman memerintahkan kepada para sahabat yang masih mempunyai tulisan Al-Qur'an yang berbeda dengan Al-Qur'an Usman tadi untuk dibakar. Kebijakan Usman ini disetujui oleh seluruh sahabat tanpa pertentangan dan mereka membakar tulisan Al-Qur'an yang ada pada tangan mereka dan Al-Qur'an Usmani inilah wujud Al-Qur'an saat ini.

### 5. Al-Qur'an pada masa setelah Usman bin Affan

Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwasanya Al-Qur'an telah dibukukan dan dibakukan dalam satu *mushaf*, namun belum ada penambahan baris, harakat, titik, fashal (kelompok ayat) dan sebagainya. Pada masa setelah Khulafaurrasyidin (istilah untuk empat khalifah setelah Rasulullah SAW) ini, Islam sudah tersebar ke berbagai penjuru dunia. Tak sebatas kaum arab, Islam-pun merambah ke berbagai suku dan etnis. Permasalahan barupun muncul, mereka bukanlah orang yang fasih dalam berbahasa arab. Maka dimulailah pemberian harakat yang pada saat itu berupa titik untuk memudahkan kaum non-arab membaca Al-Qur'an.

Banyak pendapat yang berkenaan dengan tokoh dibalik pemberian harakat Al-Qur'an ini. Diantara tokoh tersebut adalah Abu Aswad Adduali yang masyhur sebagai tokoh pemberian harakat Al-Qur'an ini. Abu Aswad Adduali memberikan titik satu di atas huruf sebagai tanda baca *fathah*, titik satu di bawah sebagai tanda baca *kasrah*, dan dua titik untuk tanda baca *sukun*.

Pada masa setelah itu, dilakukan penyempurnaan kembali seperti mengubah harakat (tanda baca) yang berbentuk titik menjadi garis panjang dibawah atau di atas dan huruf *wawu* kecil sebagai tanda baca *dhammah* dan memberi tanda baca *tanwin*. Kemudian dimasa setelah itu diberikan penanda ayat, surat, *waqaf* dan lain-lain hingga seperti Al-Qur'an yang ada pada masa sekarang.

Penyempurnaan penulisan Al-Qur'an ini sudah tentu menuai kritik oleh ulama pada zaman tersebut. Namun seiring dengan berjalannya waktu hal ini diterima oleh semua kalangan dan bahkan Imam Nawawi menyatakan bahwa penambahan harakat dan titik adalah hal yang *mustahab* (sunnah). Penertiban urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwasanya Al-Qur'an diturunkan Allah tidak secara berurutan melainkan turun sesuai dengan keadaan dan kebutuhan umat pada saat itu. Namun penertiban ayat dan surat dalam Al-Qur'an menurut jumur ulama merupakan hal *tauqifi* (ditentukan oleh Allah dan rasul-Nya) dan bukan *ijtihadi* yang langsung diajarkan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW dan kemudian diajarkan kepada para sahabat.<sup>7</sup>

#### a. Penertiban urutan ayat

Mengenai penertiban urutan ayat, ulama sepakat bahwa ini merupakan hal yang bersifat *tauqifi*. Hal ini sesuai dengan hadits dari Usman bin Affan yang menceritakan bahwa Jibril mendatangi nabi dan menyuruh nabi meletakkan ayat di tempat semestinya. Hal ini juga dikuatkan dengan riwayat yang juga menceritakan bahwa malaikat jibril selalu mendatangi Rasulullah SAW pada malam bulan ramadhan dan mengulang hafalan nabi

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ إِذْ شَخَّصَ بَيْنَهُمْ  
ثُمَّ صَوَّبَهُ ثُمَّ قَالَ آتَانِي جِبْرِيلٌ فَلَمَرْتَنِي أَنْ أَضَعُ هَذِهِ الْآيَةَ هَذَا الْمَوْضِعَ مِنْ  
هَذِهِ السُّورَةِ

Dari Usman bin Abi al-Ash berkata; Aku sedang duduk dengan Rasulullah SAW tiba-tiba tatapan Rasulullah SAW menjadi kosong setelah itu kembali normal, kemudian Rasulullah SAW berkata aku didatangi Jibril dan menyuruhku untuk meletakkan ayat ini di tempat ini pada surat ini.

<sup>7</sup> M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Ufuk Al-Qur'an*, hlm. 80.

Hadits ini menjelaskan secara gamblang bahwa penyusunan ayat dalam Al-Qur'an adalah perihal *tauqifi* bukan *ijtihadi*.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (النحل : 90)

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.." (Qs. al-Nahl: 90)

#### b. Penertiban urutan surat

Mengenai penertiban urutan surat, ulama berbeda pendapat apakah urutan surat ini *tauqifi* atau *ijtihadi*, sebagai berikut:

##### 1. Tauqifi

Ini adalah pendapat jumbuh ulama. Mereka berpendapat bahwa penyusunan surat dalam Al-Qur'an telah ditentukan oleh nabi. Hal ini berlandaskan kepada khabar sahabat yang menjelaskan bahwasanya nabi SAW membaca beberapa surat dalam shalatnya. Hal ini juga diperkuat dengan hadits nabi:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَقْرَأُ صَغُورًا آيَةً كَذَا فِي مَوْضِعٍ كَذَا

Artinya: "Rasulluah SAW pernah berkataletakkan ayat ini di tempat ini".

##### 2. Ijtihadi

Beberapa ulama berpendapat bahwa penyusunan surat berdasarkan *ijtihad* ulama. Mereka berdalil bahwasanya pada mushaf surat Al-Qur'an tersusun dengan urutan al-Alaq, al-Mudatsir, Nun, al-Qalam dan seterusnya. Sedangkan pada mushaf Ibnu Mas'ud tersusun dengan urutan al-Baqarah, an-Nisa, Ali-Imran pada mushaf Ubai didahului dengan al-Fatihah. Namun hal ini terbantahkan karena mushaf-mushaf itu adalah mushaf pribadi atau tulisan untuk konsumsi pribadi sahabat dan bukan untuk pembelajaran.

#### 3. Tauqifi dan ijtihadi

Pendapat ketiga ini berusaha menggabungkan dua pendapat di atas, namun dalil yang mereka gunakan lebih banyak ke *tauqifi* dan dalil *ijtihadi* mereka juga terbantahkan. Imam Al-Zarkasyi mengatakan bahwasanya perbedaan ini hanya seputar pada lafadz saja. Ulama yang mengatakan bahwa penyusunan surat adalah *ijtihadi* karena tidak ditemukan dalam perkataan nabi secara jelas yang menyusun ayat dalam Al-Qur'an, melainkan adalah *ijtihad* para sahabat dari isyarat yang diberikan oleh nabi. Begitu juga sebaliknya, orang yang mengatakan *tauqifi* berpijak kepada isyarat yang diberikan nabi SAW bukan dengan pernyataan langsung dari nabi.

##### c. Pemberian nama surat dan tanda pemisah ayat

Al-Qur'an memiliki 114 surat dan lebih dari 6000 ayat. Masing-masing surat saat ini telah diberi nama dan pada ayatpun telah diberi tanda. Penamaan surat dalam Al-Qur'an menurut pendapat jumbuh adalah *tauqifi* dan *ijtihadi*. Hal ini disebabkan karena beberapa surat punya banyak nama yang berbeda.<sup>8</sup> Perbedaan ini terjadi karena orang arab cenderung menamai surat dalam Al-Qur'an dengan hal-hal yang menurut mereka unik, langka, dan khas dalam surat tersebut. Sedangkan pemisah antar ayat sudah jelas merupakan *ijtihad*. Masing-masing ayat dipisah berdasarkan huruf yang sama, huruf yang berdekatan, atau persamaan *wazan* (timbangan lafadz).

## B. Sejarah Kodifikasi Al-Hadits

### 1. Budaya tulis-menulis pada masa Nabi Muhammad SAW (Pra-Kodifikasi)

Pada fase ke-Nabian di Makkah, Nabi Muhammad SAW hadir ditengah komunitas buta huruf, jika dihitung hanya 17 orang yang mengenal budaya tulis-menulis. Di Madinah sendiri belum terkenal budaya menulis, kecuali pada

<sup>8</sup> ibid.

kalangan Yahudi. Nabi sangat menyadari urgensi tulis menulis sehingga beliau menyuarakan agenda pembelajaran dan menuai hasil yang memuaskan. Kemudian beliau mengangkat 40 sahabat sebagai sekretaris yang bertugas mencatat setiap kali wahyu diturunkan. Nabi juga menunjuk beberapa sahabat untuk mencatat keuangan dan urusan kenegaraan yang mengetahui urusan surat-menyurat dengan bahasa yang bervariasi.<sup>9</sup> Tercermin dalam kebijakan Nabi yang melepaskan setiap tawanan dalam perang Badar usaha Nabi dalam memerangi buta huruf. Beliau mengajarkan 10 anak untuk belajar membaca dan menulis. Kemudian proses pembelajaran tersebut mengalami perkembangan pesat di berbagai kota-kota Islam seiring dengan diutusnya beberapa sahabat untuk mengajarkan agama Islam di berbagai kota. Dengan demikian menjadi sebuah *intermezzo* dalam hal pembelajaran baca tulis pada masa Nabi yang mengalami perkembangan yang signifikan. Adanya dugaan ketidakmampuan baca tulis pada bangsa arab sebagai faktor keterlambatan kodifikasi hadits dapat terbantahkan.

Sebagaimana telah diketahui bahwa terdapat berbagai riwayat yang kontras antara larangan menulis hadits dan pembolehan. Problematika larangan dan pembolehan penulisan selain Al-Qur'an pada masa Nabi menggelitik para pengkaji hadits untuk memecahkan misteri di balik teks tersebut. Abu Said al-Khudri meriwayatkan hadits yang artinya: "Janganlah kalian tulis apa yang kalian dengar dariku selain Al-Qur'an. Barang siapa yang telah menulis sesuatu yang selain Al-Qur'an hendaklah dihapus"

Namun ada beberapa riwayat yang lain membolehkan penulisan selain Al-Qur'an bahkan menegaskannya. Riwayat yang membolehkan penulisan pada masa Nabi adalah sebagai berikut:

<sup>9</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits, Uumuhu wa Mustalahuhu*, [Beirut: Dar al-Fikri, 1989], hlm. 143

- a. Abdullah bin Amru bin Ash mengatakan: "aku terbiasa menuliskan setiap yang ku dengar dari Rasul dengan maksud untuk menghafalnya, kemudian orang Quraisy berkata: apakah kamu menulis segala sesuatu yang kamu dengar dari Rasulullah? Sedang Rasul sendiri hanyalah manusia yang kadang berbicara dalam keadaan marah ataupun ridha, maka aku berhenti menulis dan menceritakan hal itu pada Nabi kemudian beliau berkata tulislah, demi jiwaku yang berada pada genggamannya. Tidaklah segala yang keluar darinya kecuali kebenaran."
- b. Abu Hurairah mengatakan: "tak satupun dari sahabat Nabi yang meriwayatkan hadits paling banyak kecuali Abdullah bin Amru bin Ash, karena dia menulis sedang aku tidak menulis."<sup>10</sup>

Dalam rangka mengkompromikan dua kelompok hadits yang terlihat saling bertentangan dalam penulisan hadits maka Muhammad Ajjaj Khatib menyimpulkan sebagai berikut:

- a. Menurut Imam Bukhari, hadits Abu Said al-Khudri diatas *mauquf* sehingga tidak dapat dijadikan hujjah. Namun pernyataan tersebut ditolak karena menurut Imam Muslim hadits ini adalah shahih dan diperkuat dengan hadits yang lain.
- b. Pelarangan dalam menuliskan hadits itu dilalui pada masa-masa awal Islam ketika dikhawatirkan terjadi percampuran antara hadits dengan Al-Qur'an. Maka hilangnya kekhawatiran itu dan dengan demikian mereka dibolehkan menuliskannya.

Dengan hadits yang saling bertentangan dalam hal penulisan hadits, ternyata diantara para sahabat terdapat

<sup>10</sup> Muhammad Musthafa al-Asami, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih*, [Beirut: Dar al-Kutub, 2000], hlm. 148-149

yang memiliki beberapa kumpulan hadits dalam bentuk tulisan secara pribadi, misalnya Abdullah bin Amru bin Ash yang telah mengumpulkan hadits yang dinamainya dengan al-Shahifah al-Anshari yang didalamnya memuat seribu hadits Nabi, disusul juga oleh Saad ibn Ubadah al-Anshari, Samrah bin Jundub, Jabir bin Abdullah al-Anshari dan Anas bin Malik.<sup>11</sup>

## 2. Hadits pada masa sahabat

Setelah penulisan Al-Qur'an selesai dan didistribusikan ke beberapa daerah yang ditaklukkan Islam, beberapa sahabat mulai sangat fokus pada hadits dan menghafalkannya, mempelajari isi kandungannya serta menuliskannya. Terlihat bahwa larangan tersebut telah kadaluarsa. Bahkan Abdullah bin Mas'ud berkata: "*pada masa Rasulullah kita tidak menulis hadits apapun kecuali menyangkut al-istikharah dan tasyahhud*". Hal itu menunjukkan bahwa tulisan selain Al-Qur'an pada masa sahabat telah ada meskipun jumlahnya sangat minim. Banyak diantara para sahabat yang di dalam rumahnya terdapat beberapa cacatan hadits (*sahifah*) dan beberapa sahifah terkenal dengan namanya, diantara pada sahabat tersebut adalah Samrah bin Jundab, Anas bin Malik, Jabir bin Abdullah Al-Anshari, Sa'd bin Ubadah al-Ansori.

Para Sahabat yang menerima hadits dari Rasul juga mengalami cara yang berbeda. Ada yang dengan cara berhadapan langsung dengan Rasul (*musyafahah*) ada juga yang dengan cara menyaksikan (*musyahadah*) perbuatan atau *taqirir* Rasul, dan ada juga yang mendengar dari sahabat lain yang mengetahui secara langsung dari Rasul. Adapun pegangan para sahabat dalam menerima hadits adalah dengan kekuatan hafalan mereka. Hal tersebut dikarenakan para sahabat yang mahir menulis sangat sedikit jumlahnya. Akan tetapi keorisinilan hadits sangat dimungkinkan tetap terjaga, karena bangsa Arab saat itu memiliki kekuatan

hafalan yang sangat luar biasa, sehingga hal tersebut mudah bagi mereka untuk menghafal hadits-hadits Rasulullah. Menurut Muhammad Mustafa Azami, para sahabat dalam mempelajari hadits menggunakan tiga metode, walaupun metode hafalanlah yang lebih banyak digunakan, tiga metode tersebut adalah:

- a. Dengan hafalan para sahabat bisa mendengarkan setiap pengajaran Rasul yang kebanyakan diadakan di dalam masjid. Kemudian setelah selesai, para sahabat biasanya langsung menghafalkan apa yang telah disampaikan Rasul, sebagaimana dalam perkataan Malik Ibn Anas yang terdapat dalam *al-Jami' fi Akhlaq al-Rawi wa Adab al Sami'* karya al-Khatib al-Baghdadi yaitu sebagai berikut:

*"kami para sahabat yang jumlahnya 60 orang yang duduk bersama Nabi Saw, beliau mengajarkan kami Hadits, dan setelah beliau pergi untuk suatu keperluan, kami semua berusaha menghafal kembali apa yang telah disampaikan Nabi, sehingga ketika kami bubar hadits-hadits yang telah disampaikan beliau telah tertanam dalam hati kami".<sup>12</sup>*

- b. Dengan tulisan, ketika para sahabat menerima hadits dari Rasul mereka langsung menuliskannya. Namun hal ini hanya dilakukan oleh sebagian kecil sahabat yang pandai menulis.
- c. Dengan praktek secara langsung, yakni para sahabat langsung mempraktekkan apa yang telah disampaikan Rasul. Begitu pula terhadap apa yang telah para sahabat hafal dan yang mereka tulis, karena mereka mengetahui benar bahwa dalam Islam ilmu itu untuk diamalkan.

## 3. Hadits pada masa tabi'in

Para tabi'in yang nota benanya adalah murid dari para sahabat juga banyak mengkoleksi hadits-hadits Nabi. Bahkan

<sup>11</sup> Ahmad Izzan dan Saifudin Nur, *Ulumul Hadis*, (Bandung: Tafakur, 2011), hlm. 51

<sup>12</sup> Muhammad Musthafa al-Azami, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawi...* 13

pengkoleksian tersebut mulai disusun menjadi suatu kitab yang beraturan. Metode yang dilakukan para tabi'in dalam mengkoleksi dan mencatat hadits adalah melalui pertemuan-pertemuan (*al-talaqqi*) dengan para sahabat. Kemudian mereka mencatat apa yang didapat dari pertemuan tersebut. Seperti yang dilakukan Said bin al-Jabir yang telah mencatat *talaqqinya* bersama Ibn Abbas, Abdurrahman bin Harmalah hasil dari *talaqqinya* Said bin al-Musyayyah, Hammam bin al-Munabbih hasil *talaqqi* dengan Abu Hurairah dan lain-lain. Demikian juga upaya yang dilakukan oleh para "al-khulafa ar-rasyidun", Umar bin Abdul Aziz beliau juga gemar membaca hadits, seperti yang diriwayatkan oleh Abu Qilabah ia berkata:

*"kita berangkat bersama Umar bin Abdul Aziz untuk menunaikan sholat dan beliau membawa kertas. Demikian pula pada waktu asar ditangannya juga terdapat kertas, lalu aku bertanya, tulisan apa itu? Beliau menjawab, hadits dari Aun bin Abdullah, saya terpesona olehnya maka aku menulis"*

Pada masa Umar bin Abdul Aziz -akhir abad pertama hijriyah-abad kedua hijriyah- ini oleh sebagian para ulama disebut sebagai periode atau fase dimana para penulis hadits sudah mulai banyak dan menyebar serta aktivitas pergerakan keilmuan sudah mulai menjamur. Hal ini ditandai dengan banyaknya catatan-catatan (*sahif*) hadits hasil karya tabi'in. Diantara *sahif* yang pertama dan monumental ditulis pada masa ini adalah *Sahifah "As-Shahihah"*, ditulis oleh Hammam bin al-Munabbih, dimana *sahifah* ini merupakan warisan dari peninggalan-peninggalan catatan hadits pertama -dicatat pada pertengahan abad pertama hijriyah- diriwayatkan dari gurunya yaitu Abu Hurairah. *Sahifah* ini menduduki posisi yang termulia karena merupakan kumpulan hadits yang sudah tertib pengumpulannya. Oleh karena itu banyak para ulama' setelahnya merangkum *sahifah*nya tersebut dalam karangan-karangannya seperti Imam ibn Hambal memuat seluruh *sahifah* tersebut dalam kitab musnadnya dalam juz

kedua. Begitu juga *Sahifah* ini dimuat dalam musnadnya al-Imam Abdurrazaq Al-Sun'ani dan juga banyak dinukil oleh Imam Bukhari dalam bab yang berbeda. *Sahifah* ini dinamakan "*al-sahihah*" karena si-empunya mengambil langsung dari sahabat (Abu Hurairah) yang berkecimpung langsung dalam dunia hadits dan selalu berasama Rasulullah selama 40 tahun. *Sahifah* ini mencakup 138 hadits yang semuanya diriwayatkan oleh Abi Hurairah.<sup>13</sup>

#### 4. Hadits pada masa tabi'it tabi'in

Periwayatan pada masa tabi'in adalah dengan menggunakan cara *bi al-lafzi*, yakni dengan cara lafadz. Karena proses kodifikasi hadits sudah dimulai pada akhir masa tabi'in maka kodifikasi ini sudah menggunakan metode yang sistematis, yakni dengan mengelompokkan beberapa hadits yang sesuai dengan masing-masing bahasan dalam bidangnya, walaupun masih ada hadits Nabi yang tercampur dengan *qaul* sahabat dan tabi'in. Selain riwayat *bi al-lafzi* salah satu sistem periwayatan hadits yang muncul pada masa ini adalah dengan sistem "*isnad*". Maraknya pemalsuan hadits pada akhir masa tabi'in dan masih berlanjut pada masa setelahnya mendorong para ulama untuk meneliti keotentikan hadits yang salah satu caranya adalah dengan meneliti perawi-perawinya. Dengan penelitian terhadap perawi hadits inilah kemudian muncul sistem "*isnad*" sebagaimana kita kenal saat ini. Akan tetapi menurut Abu Zahrah sanad yang disampaikan pada masa tabi'in ini tidak selalu bersambung kepada Rasulullah, sehingga para tabi'in lebih sering menyampaikan sebuah hadits dengan tidak menyebut sahabat yang meriwayatkannya.

#### 5. Proses kodifikasi hadits secara resmi

Tradisi penulisan dan penyebaran Hadits sebagaimana telah diketahui dalam abad pertama hijriyah dari zaman Rasul, Khulafa al-Rasyidin hingga abad pertama hijrah masih bersandar pada hafalan para sahabat dan tulisan-tulisan

<sup>13</sup> Muhammad Abu Zaki, *al-Hadits wa-Muhadditsun*. (Mesir: Dar al-Fikr-Arabi, 2001), hlm. 28

hadits pribadi dari sahabat yang tersebar dalam beberapa catatan mereka. Saat pemerintahan khalifah Umar bin Abdul Aziz, beliau tergerak hatinya untuk mulai membukukan hadits. Dikatakan resmi dan massal karena kegiatan penghimpunan itu adalah kebijakan dari kepala Negara dan perintah Negara itu ditujukan kepada gubernur serta ulama hadits pada masa itu.

Beberapa aspek yang melatarbelakangi gagasan Umar bin Abdul Aziz untuk membukukan hadits secara resmi, diantaranya adalah:

- a. Sebelumnya hadits tersebar dalam lembaran dan catatan sahabat, dimana masing-masing sahabat memiliki catatan sendiri, seperti sahifah Abdullah ibn Umar, Jabir dan Hammam ibn Munabbih. Para ahli hadits menyerahkan urusan penulisan hadits kepada hafalan-hafalan para sahabat yang lafadz nya diterima dari Nabi. Ada juga sahabat yang hanya tahu maknanya tetapi tidak hafal lafadznya, sehingga terjadilah perselisihan riwayat penukilan sekaligus perowinya. Oleh karena itu Khalifah Umar bin Abdul Aziz khawatir jika nanti hadits Rasulullah disia-siakan oleh umatnya.<sup>14</sup>
- b. Pada masa Nabi ataupun masa Sahabat, penulisan dan penyebaran hadits masih bersifat kolektif individual, ditambah lagi dengan kemampuan para sahabat yang berbeda-beda dalam menerima hadits. Dengan melihat kondisi, maka dikhawatirkan terjadinya penambahan atau pengurangan pada lafadz-lafadz hadits yang diriwayatkan.
- c. Dengan semakin luasnya kekuasaan Islam di berbagai negara serta memiliki pengaruh besar di tiga benua, yaitu Asia, Afrika dan sebagian benua Eropa. Hal ini membuat para sahabat tersebar luas di berbagai Negara.

<sup>14</sup> Muhammad Hasbi Ash Shiddiqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra, 1999), hlm. 68

Disamping kecintaan para sahabat dalam mencari ilmu pengetahuan mereka melakukan perjalanan di berbagai Negara, ditambah lagi berbagai masalah yang kompleks membuat hafalan para sahabat berkurang. Apalagi banyak juga para sahabat yang meninggal saat di medan perang dalam membela Islam. Untuk itu Khalifah Umar bin Abdul Aziz merasa khawatir dan cemas terhadap hadits yang berbeda pada hafalan sahabat yang akan hilang begitu saja.<sup>15</sup>

- d. Bermunculannya hadits-hadits palsu, terutama setelah wafatnya Khalifah Ali bin Abi Thalib sampai pada masa dinasti Umayyah. Sehingga kondisi demikian menyebabkan masing-masing dari mereka untuk mendatangkan keterangan-keterangan hadits yang diperlukan sebagai keabsahan golongan mereka sebagai golongan yang paling benar.

Khalifah Umar bin Abdul Aziz mengintruksikan kepada qadhi-nya di Madinah yang menjadi guru Ma'mar, al-Lais, al-Auza'i, Malik ibn Anas, Ibn Ishaq dan Ibn Abi Dzi'bin supaya membukukan hadits Nabi yang terdapat pada penghafal wanita yang terkenal Amrah binti Rahman ibn Saad Zurarah ibn 'Ads, seorang ahli fiqih murid dari Aisyah ra. Adapun bunyi surat tersebut adalah:

*"Lihatlah atau periksalah apa yang dapat diperoleh dari hadits Nabi, lalu tulislah, karena aku takut akan lenyap ilmu disebabkan meninggalnya ulama"*

Atas perintah kepala Negara, Ibn Hazm merupakan penulis kitab hadits pertama. Akan tetapi kitab hadits tersebut tidak seluruhnya membukukan peredaran hadits yang ada di Madinah. Adapun yang membukukan seluruh hadits yang ada di Madinah adalah Muhammad ibn Shihab al-Zuhri. Beliau adalah seorang ulama yang ternama pada masanya. Kemudian muncullah generasi baru yang

<sup>15</sup> Muhammad Abu Zahwi, *al-Hadits wa Mukadditsun...*, hlm. 245

melanjutkan upaya pembukuan. Diantara para ulama yang melanjutkan itu adalah : Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Abd al-Aziz Ibn Zuraij al-Basyri (150 H) di Makkah, Muhammad ibn Ishaq (151 H) dan Malik bin Anas (151 H) di Madinah, Saïd ibn Abi Arobah (156 H), Rabi' ibn Shabi' (160 H), dan Hammad ibn Salamah (167 H) di Basrah, Sofyan al-Tsaury (161 H) di Kufah, Abu Umar al-Auza'i (157 H) di Syam, Hasyim (173 H) dan Ma'mar ibn Asyid (153 H) di Yaman, Jarir ibn Abdul Hamid (188 H) di Ray, dan Abdullah ibn Wahhab (125-197 H) di Mesir.

Beberapa nama diatas adalah para ahli hadits yang telah membukukan hadits pada abad ke-dua hijriyah. Selanjutnya mereka mengembangkan pengajaran hadits di berbagai kota dimana mereka berada, dan kemudian menjadi pusat pengembangan kajian hadits. Akan tetapi ahli sejarah belum dapat menentukan siapa tokoh pelanjut pertama dalam penulisan hadits setelah Shihab al-Zuhri, karena ulama-ulama tersebut di atas seluruhnya adalah hidup semasa. Pada akhir pemerintahan Bani Umayyah proses pembukuan hadits masih terus berlanjut, akan tetapi menjadi sempurna ketika datangnya Bani Abbas yaitu sekitar pertengahan abad ke dua. Munculnya kembali Imam Malik dengan kitabnya al-Muwatta', Musnad Imam Syafi'i dan Asar Imam Muhammad Hasan al-Syabani dengan gerakan penyusunan hadits secara lengkap mulai dari hadits Nabi Saw sampai dengan perkataan Sahabat dan fatwa Tabi'in.<sup>16</sup>

Pembukuan hadits pada abad ke-II belum sistematis dan belum tersusun dalam bab-bab tertentu. Dalam penyusunannya mereka masih memasukkan perkataan sahabat dan fatwa tabi'in disamping hadits. Semua itu dibukukan secara bersama-sama, dengan demikian terdapatlah dalam kitab-kitab itu ditulis hadits-hadits *marfu'*, *mouquf* dan *maqtu'*. Oleh karena itu sepeninggal tabi'in, yaitu pada permulaan abad III H para ulama berusaha menyusun

kitab-kitab musnad yang memuat hadits Nabi dan memisahkannya dari fatwa-fatwa sahabat dan tabi'in. Penyusunan kitab demikian adalah Abu Daud al-Tayalisi (202 H). Kitab sejenis yang paling memadai dan paling luas adalah Musnad Imam Ahmad ibn Hambal. Kendati demikian Imam Ahmad hidup pada masa sesudahnya. Beliau wafat sesudah tahun 202 H, walaupun sudah dipisahkan dari fatwa sahabat dan tabi'in, namun hadits-hadits dalam kitab musnad itu masih bercampur antara yang shahih dan dengan yang tidak shahih. Dengan demikian pada pertengahan Abad ke III Hijriyah disusunlah kitab-kitab yang benar-benar hanya memuat hadits shahih, seperti shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan at-Tirmizi, Sunan Abu Daud, Sunan Ibn Majah, dan Sunan al-Nasha'i.

Menurut para penulis, orang pertama yang menulis dan mengumpulkan hadits dalam satu bab tertentu adalah al-Jalil Amir al-Sya'ibi (19-130 H). Beliau menyusun kitab hadits khusus mengenai masalah talak. Kemudian dilanjutkan oleh Abdullah ibn Musa al-Abasy al-Kufi, Musaddad al-Basry, Asad ibn Musa dan Na'im ibn Hammad al-Khaza'i. Pada abad ketiga ini mulai bermunculan kitab-kitab hadits, maka digelarlah kritik sanad dan matan hadits serta *jarh wa ta'dil* suatu hadits. Usaha ini lebih dikenal dengan sebutan pentashih-an hadits dan penyaringan hadits dengan kriteria tertentu, sebagaimana yang dilakukakan oleh Imam Bukhari dan selanjutnya diteruskan oleh beberapa muridnya, sehingga terjaringlah hadits-hadits dengan skala nilainya. Menurut al-Siba'i setelah masa al-Bukhori ke bawah, pembukuan dan pengumpulan hadits terhenti. Adapun yang berkembang kemudian adalah tradisi penyempurnaan hadits.

## 6. Kitab-kitab Hadits yang dibukukan Pada Abad ke-II dan III Hijriyah

Beberapa kitab-kitab hadits yang telah dibukukan dan dikumpulkan pada abad ke-II H ini banyak sekali. Akan tetapi

<sup>16</sup> Jurji Zaidan, *Tarikh Tamaddun al-Islami Jilid III*, (Kairo: Dar al-Hilal, 2003), hlm. 75

yang masyhur di kalangan ahli hadits adalah sebagai berikut:<sup>17</sup>

- a. *"Al-Muwattha"*, karya Imam Malik ibn Anas (95-179H)
- b. *"Al-Maghazi wa al-Syar"*, karya Muhammad ibn Ishaq (150 H)
- c. *"Al-Jami"*, karya Abd al-Razak al-San'ani (211 H)
- d. *"Al-Musannaf"*, karya Syu'bah ibn Hajjaj (160 H)
- e. *"Al-Musannaf"*, karya Sufyan ibn Uyainah (198 H)
- f. *"Al-Musannaf"*, karya al-Lais ibn Saad (175 H)
- g. *"Al-Musannaf"*, karya al-Auza'i (150 H)
- h. *"Al-Musannaf"*, karya al-Humaldi (219 H)
- i. *"Al-Maghazi al-Nabawiyah"*, karya Muhammad ibn Waqid al-Aslami (130-207 H)
- j. *"Al-Musnad"*, karya Abu Hanifah (150 H)
- k. *"Al-Musnad"*, karya Imam Syafi'i (204 H)
- l. *"Mukhtalif al-Hadits"*, karya Imam al-Syafi'i (204 H)

Sedangkan pada abad III Hijriyah kitab-kitab hadits yang saat itu dibukukan yang termasyhur diantaranya adalah:

- a. *"Al-Jami' al-Shahih"*, karya Imam al-Bukhari (256 H)
- b. *"Al-Jami' al-Sahih"*, karya Imam Muslim (261 H)
- c. *"Al-Sunan"*, karya Ibnu Majah (273)
- d. *"Al-Sunan"*, karya Abu Daud (275 H)
- e. *"Al-Sunan"*, karya al-Tirmidzi
- f. *"Al-Sunan"*, karya al-Nasai (303 H)

<sup>17</sup> Muhammad Hasbi Ash Shiddiqie, *Sejarah dan Pengantar...*, hlm. 83

g. *"Al-Musnad"*, karya Ahmad ibn Hanbal

h. *"Al-Musnad"*, karya al-Darimi

i. *"Al-Musnad"*, karya Abu Daud al-Tayalisi.

Dengan demikian pada abad III ini tersusunlah tiga macam kitab hadits, yaitu: kitab-kitab hadits shahih, kitab-kitab hadits Sunan dan kitab-kitab hadits Musnad.

## BAB V ASBAB AL-NUZUL DAN ASBAB AL-WURUD

### A. *Asbab al-nuzul* dalam Al-Qur'an

Apabila dilihat dari aspek sebab turunnya, ayat-ayat dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan pada dua bagian. Pertama, ayat-ayat yang diturunkan tanpa suatu sebab secara khusus. Kedua, ayat-ayat yang diturunkan atau dikaitkan dengan suatu sebab khusus. Kelompok yang terakhir ini tidak banyak jumlahnya, tetapi mempunyai pembahasan khusus di dalam *ulum* Al-Qur'an.<sup>1</sup>

#### 1. Pengertian *Asbab al-Nuzul*

Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk hidup manusia dalam menghadapi situasi dan berbagai dimensi permasalahan. Ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan dalam waktu dan keadaan yang berbeda-beda. Kata *asbab* jamak dari *sabab* berarti alasan-alasan atau sebab-sebab. *Asbab al-nuzul* berarti pengetahuan tentang sebab-sebab diturunkannya ayat-ayat. Menurut al-Zarqani, *asbab al-nuzul* adalah "suatu kejadian yang menyebabkan turunnya satu atau beberapa ayat, atau suatu peristiwa yang dapat dijadikan petunjuk hukum berkenaan turunnya suatu ayat". Pendapat yang hampir sama dikemukakan Shubhi al-Shalih: "Sesuatu yang menyebabkan turunnya satu atau beberapa ayat yang memberi jawaban terhadap sebab itu, atau menerangkan hukumnya pada masa terjadinya sebab itu".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Uloomul Qur'an*, (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), hlm. 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Dengan demikian unsur-unsur yang tidak boleh diabaikan dalam analisa *asbab al-nuzul*, yaitu adanya suatu kasus atau peristiwa, adanya pelaku peristiwa, adanya tempat peristiwa, dan adanya waktu peristiwa. Kualitas peristiwa, pelaku, tempat dan waktu perlu diidentifikasi dengan cermat guna menerapkan ayat-ayat itu pada kasus lain di tempat dan waktu yang berbeda.<sup>3</sup>

## 2. Fungsi Memahami *Asbab al-Nuzul*

Adapun fungsi memahami *asbab al-nuzul* antara lain:

- Mengetahui hikmah dan rahasia diundangkannya suatu hukum dan perhatian syara' terhadap kepentingan umum, tanpa membedakan etnik, jenis kelamin dan agama. Jika dianalisa secara cermat, proses penetapan hukum berlangsung secara manusiawi, seperti penghapusan minuman keras, misalnya ayat-ayat Al-Qur'an turun dalam empat kali tahapan, yaitu:

Pertama:

وَمِن ثَمَرَات النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

"Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan..." (QS. al-Nahl/16: 67).

Kedua:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". (QS. al-Baqarah/2: 219).

<sup>3</sup> Ibid.

Ketiga:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan." (QS. al-Nisa/4: 43)

Keempat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan." (QS. al-Ma'idah/5:90).

- Mengetahui *asbab al-nuzul* membantu memberikan kejelasan terhadap beberapa ayat. Misalnya Urwah bin Zubair mengalami kesulitan dalam memahami hukum *faridhu sa'i* antara Shafa dan Marwah. Firman Allah:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

"Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebaagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, maka sesungguhnya Allah maha mensyukuri kebaikan lagi maha mengetahui." (QS. al-Baqarah/2: 158).

Urwah ibn Zubair kesulitan memahami tidak ada dosa "Jala junaha" dalam ayat ini. Ia lalu menanyakan kepada Aisyah perihal ayat tersebut, lalu Aisyah menjelaskan bahwa peniadaan dosa di situ bukan peniadaan hukum *faridhu*. Peniadaan di situ dimaksudkan sebagai penolakan terhadap keyakinan yang telah mengakar di hati kaum muslimin ketika

itu, bahwa melakukan *sa'i* di antara Shafa dan Marwah termasuk perbuatan *jahiliyah*.

Keyakinan tersebut didasarkan atas pandangan bahwa pada masa pra-Islam di bukit Shafa terdapat sebuah patung yang disebut *Isaaf* dan di bukit Marwah ada sebuah patung yang disebut *Na'ilah*. Jika melakukan *sa'i* di antara dua bukit itu orang-orang jahiliyah sebelumnya mengusap kedua patung tersebut. Ketika Islam lahir, patung-patung tersebut dihancurkan, dan sebagian umat Islam enggan melakukan *sa'i* di tempat itu, maka turunlah ayat ini (QS. Al-Baqarah/2: 158).

- c. Pengetahuan *asbab al-nuzul* dapat mengkhususkan (*takhsis*) hukum terbatas pada sebab, terutama ulama yang menganut kaidah "*sabab khusus*". Sebagai contoh, turunnya ayat-ayat *dzihar* pada permulaan surah al-Mujadalah, yaitu dalam kasus *Aus ibn al-Shamit* yang mendzihar istrinya, *Khaulah binti Hakam ibn Tsa'labah*. Hukum yang terkandung di dalam ayat-ayat ini khusus bagi keduanya dan tidak berlaku bagi orang lain.
- d. Yang paling penting ialah, *asbab al-nuzul* dapat membantu memahami apakah suatu ayat berlaku umum atau berlaku khusus, selanjutnya dalam hal apa ayat itu diperankan. Maksud yang sesungguhnya suatu ayat dapat difahami melalui pengenalan *asbab al-nuzul*.

### 3. Cara-Cara Mengetahui *Asbab al-nuzul*

*Asbab al-nuzul* diketahui melalui riwayat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Tetapi tidak semua riwayat yang disandarkan kepadanya dapat dipegang atau diterima. Riwayat yang dapat dipegang ialah riwayat-riwayat yang memenuhi syarat-syarat tertentu sebagaimana ditetapkan para ahli hadits. Secara khusus dari riwayat *asbab al-nuzul* ialah riwayat dari orang yang terlibat dan mengalami peristiwa yang diriwayatkannya, yaitu pada saat wahyu itu diturunkan. Riwayat yang berasal dari *tabi'in* yang tidak merujuk kepada Rasulullah dan para sahabatnya, dianggap lemah (*dha'if*).

Oleh sebab itu, seseorang tidak dapat begitu saja menerima pendapat seseorang, karena ia harus mempunyai pengetahuan tentang siapa yang meriwayatkan peristiwa tersebut, dan apakah waktu itu ia memang sungguh-sungguh menyaksikan dan kemudian siapa yang menyampaikannya kepada kita.<sup>4</sup>

### 4. Jenis-jenis *Asbab al-nuzul*

Mengenai jenis-jenis *asbab al-nuzul* dapat dikategorikan ke dalam beberapa bentuk sebagai berikut:<sup>5</sup>

- a. Sebagai tanggapan atas suatu peristiwa umum.

Bentuk sebabturunnya ayat sebagai tanggapan terhadap suatu peristiwa, misalnya riwayat *Ibnu Abbas*, bahwa Rasulullah pernah ke *Al-Bathha*, dan ketika turun dari gunung beliau berseru: "*Wahai para sahabat, berkumpullah*". Ketika melihat orang-orang *Quraisy* yang juga ikut mengelilingi, maka beliau pun bersabda: "*Apakah engkau akan percaya, apabila aku katakan bahwa musuh tengah mengancam dari balik punggung gunung, dan mereka bersiap-siap menyerang, entah di pagi hari ataupun di petang hari*".

Mereka menjawab: "*Ya, kami percaya karena kami belum pernah mendapatkan engkau berdusta*." Maka, Rasulullah bersabda, "*Ketahuilah, bahwa sesungguhnya aku memberi peringatan kepada kalian tentang siksa yang sangat pedih*." Lalu Rasulullah mengajak mereka beriman kepada Allah. Maka berkatalah pamannya sendiri yang bernama *Abu Lahab*, "*Celaka engkau wahai Muhammad, apakah hanya untuk urusan ini kamu mengumpulkan kami? Maka Allah kemudian menurunkan Surat al-Lahab sebagai jawaban*:"

*"Binasalah kedua tangan Abu Lahab. Dan sesungguhnya dia akan binasa. Tidaklah berfaedah kepadanya harta bendanya dan apa yang ia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu*

<sup>4</sup> Muhammad Syahrer, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Beirut: Syirkah Matshu'ah, 2002), hlm. 99.

<sup>5</sup> Muhammad Abdurrahim, *Mu'jazat wa Ajaib min al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 63.

pula) istrinya, pembawa kayu bakar. Yang di lehernya ada tali dari sabut..." (QS. Al-Lahab/111:1-5).

b. Sebagai tanggapan atas peristiwa khusus.

Contoh sebab turunnya ayat sebagai tanggapan atas suatu peristiwa khusus ialah turunnya surah Al-Baqarah ayat 158, sebagaimana telah diuraikan terdahulu.

c. Sebagai jawaban terhadap pertanyaan kepada Nabi.

Asbab al-nuzul lainnya ada dalam bentuk pertanyaan kepada Rasulullah, seperti turunnya Firman Allah:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثَيْنِ ۖ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ

"Allah menyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan." (QS. al-Nisa'/4: 11).

Ayat tersebut turun untuk memberi jawaban secara tuntas terhadap pertanyaan Jabir kepada Nabi, sebagaimana diriwayatkan Jabir: "Rasulullah datang bersama Abu Bakar, berjalan kaki mengunjungiku (karena sakit) di perkampungan Bani Salamah. Rasulullah menemukanku dalam keadaan tidak sadar, sehingga beliau meminta agar disediakan air, kemudian berwudhu, dan memercikkan sebagian kepada tubuhku. Lalu aku sadar, dan berkata: "Ya Rasulullah! Apakah yang Allah perintahkan bagiku berkenaan dengan harta benda milikku? Maka turunlah ayat di atas sebagai jawaban.

d. Sebagai jawaban dari pertanyaan Nabi

Diriwayatkan oleh Ibnu Abbas bahwa Rasulullah bertanya kepada Malaikat Jibril, "Apa yang menghalangi kehadiranmu, sehingga lebih jarang muncul ketimbang masa-masa sebelumnya?" Maka turunlah ayat di bawah ini sebagai jawaban atas pertanyaan Nabi kepada Malaikat Jibril:

وَمَا نَنْتَرُونَ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۗ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ ۗ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا

"Dan tidaklah kami (Jibril) turun, kecuali dengan perintah Tuhanmu. Kepunyaan-Nya-lah apa-apa yang ada di hadapan kita, apa-apa yang ada di belakang kita dan apa-apa yang ada di antara keduanya, dan tidaklah Tuhanmu lupa." (QS. Maryam/19: 64).

e. Sebagai tanggapan atas pertanyaan yang bersifat umum.

Kadang para sahabat mengajukan pertanyaan yang bersifat umum kepada Nabi. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Tsabit dari Anas bahwa di kalangan Yahudi, apabila wanita mereka sedang haid, mereka tidak makan bersama wanita tersebut, atau juga tidak tinggal serumah. Para sahabat yang mengetahui masalah itu kemudian bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hal itu, maka turunlah ayat di bawah ini sebagai jawaban atas pertanyaan sahabat:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِزُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۗ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۗ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan

menyukai orang-orang yang mensucikan diri." (QS. al-Baqarah/2: 222).

#### f. Sebagai tanggapan terhadap orang-orang tertentu

Adakalanya ayat-ayat Al-Qur'an turun untuk menanggapi keadaan tertentu atau orang-orang tertentu, seperti turunnya ayat di bawah ini:

وَأْتُوا نَحْجَ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلَفُوا  
رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ  
فَعِدْيَةٌ مِنْ صَالِحٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ تَصَدَّقَ ۗ

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), Maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban." (QS. al-Baqarah/2:196).

Ka'b ibn Ujarah meriwayatkan bahwa ayat di atas turun berkenaan dengan pelaksanaan haji dan umrah. Jika ada seseorang yang merasa sakit atau ada gangguan di kepalanya. Ka'b ibn Ujarah sendiri merasakan ada masalah dengan kutu-kutu yang banyak di kepalanya, lalu ia sampaikan kepada Nabi, dan Nabi menjawab:

"Cukurlah rambutmu dan gantikanlah dengan berpuasa tiga hari, atau menyembelih hewan qurban atau memberi makan untuk enam orang miskin, untuk masing-masing orang miskin satu sha".

Contoh lain:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجِلَ بِهِ إِنْ عَلَيْنَا جُمُعَةٌ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

"Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)-nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai

membacakannya maka ikutilah bacaannya itu." (QS. al-Qiyamah/75: 16-18).

Menurut riwayat ibn Abbas, ayat ini turun ketika Malaikat Jibril menyampaikan wahyu kepada Nabi. Nabi nampak menggerak-gerakkan lidah dan bibirnya, hal ini tampak amat berat baginya dan gerakan tersebut merupakan petunjuk bahwa wahyusedang turun.

#### g. Beberapa sebab tapi satu wahyu

Terkadang wahyu turun untuk menanggapi beberapa peristiwa atau sebab, misalnya turunnya QS. al-Ikhlash/ 112: 1-4:

"Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan, Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia."

Ayat-ayat di atas turun sebagai tanggapan terhadap orang-orang musyrik Mekah sebelum hijrah, dan terhadap kaum ahli kitab yang ditemui di Madinah sesudah hijrah.

Contoh lain, ialah turunnya QS. al-Taubah/9: 113.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ  
مِنْ نَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

"Tiadalah sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabat (nya), sesudah jelas bagi mereka, bahwasanya orang-orang musyrik itu adalah penghuni neraka jahanam."

Ayat di atas turun untuk menanggapi peristiwa wafatnya paman Nabi SAW Abu Thalib. Nabi mendoakan pamannya hingga Allah akan melarang hal tersebut. Dalam kisah yang lain, suatu saat para sahabat khususnya Umar ibn al-Khathab menjumpai Rasulullah menitikkan air mata ketika berziarah kubur. Rasul menerangkan bahwa beliau sedang menziarahi makam ibunya, dan memohon kepada Allah agar

diperkenankan menziarahinya, dan memohonkan ampunan bagiibundanya. Sebab itu ayat tersebut diturunkan.

#### h. Beberapa wahyu tetapi satu sebab

Ada lagi beberapa ayat yang diturunkan untuk menanggapi satu peristiwa, misalnya ayat-ayat diturunkan untuk menjawab pertanyaan yang diajukan Ummu Salamah, yaitu mengapa hanya lelaki saja yang disebut dalam Al-Qur'an, yang diberi ganjaran. Menurut al-Hakim dan Tirmizi, pertanyaan itu menyebabkan turunnya tiga ayat di bawah ini.

وَلَا تَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۚ  
وَاللِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

"Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui Segala Sesuatu." (QS. al-Nisa'/4: 32).

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْغَائِبِينَ وَالْقَائِمَاتِ  
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ  
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِعِينَ وَالصَّانِعَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ  
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا  
عَظِيمًا

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar." (QS. al-Ahzab/33: 35).

## II Asbab al-wurud dalam Al-Hadits

*Asbab al-wurud* al-hadits merupakan susunan *idhafah*, yang terdiri dari tiga unsur kata, yaitu *asbab*, *wurud* dan al-hadits. *Asbab* adalah bentuk *jama'* dari *sabab*, yang berarti dengan *al-habl* (tali), saluran yang artinya dijelaskan sebagai segala yang menghubungkan satu benda dengan benda lainnya. Sedangkan menurut istilah adalah كل شيء يوصل به إلى غايته "Segala sesuatu yang mengantarkan pada tujuan". Ada juga yang mendefinisikan dengan "suatu jalan menuju terbentuknya suatu hukum tanpa ada pengaruh apapun dalam hukum itu. Sedangkan kata *wurud* bisa berarti sampai, muncul dan mengalir seperti air yang memancar atau air yang mengalir".<sup>6</sup>

Dengan demikian, secara sederhana *asbab al-wurud* dapat diartikan sebagai sebab-sebab datangnya sesuatu. Karena istilah tersebut biasa dipakai dalam diskursus ilmu hadits, maka *asbab al-wurud* dapat diartikan sebagai sebab-sebab atau latar belakang (background) munculnya suatu hadits.<sup>7</sup> Namun ulama memberikan definisi yang beragam terhadap *asbab wurud* al-hadits antara lain diungkapkan oleh al-Suyuti dengan<sup>8</sup>:

أَلْهُ مَا يَكُونُ مَطْرِقًا لِتَحْدِيثِ الْمُرَادِ مِنَ الْحَدِيثِ مِنْ عُمُومٍ أَوْ خُصُومٍ أَوْ  
إِطْلَاقٍ أَوْ تَقْيِيدٍ أَوْ نَسْخٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ

"Sesuatu yang menjadi metode untuk menentukan maksud suatu hadits yang bersifat umum, khusus, mutlak, muqayyad, dan untuk menentukan ada tidaknya naskh (pembatalan) dalam suatu hadits dan sejenisnya".

Jika diteliti secara kritis definisi al-Suyuti lebih mengacu kepada fungsi *asbab wurud* al-hadits yakni untuk menentukan *takhsis* (pengkhususan) dari yang 'am (umum).

<sup>6</sup> Munzier Suparta, *Ilmu Hadits*, (Jakarta PT. Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 38-39.

<sup>7</sup> Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Study Kritis Hadits Nabi Pendekatan Sosio Historis Kontekstual*, (Yogyakarta: PT. Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 7.

<sup>8</sup> Jalal ad-Din al-Suyuti, *Asbab Wurud al-Hadits wa al-Luma' fi Asbab al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), hlm. 11.

membatasi yang mutlak, serta untuk menentukan ada dan tidaknya *naskh* dan *mansukh* dalam suatu hadits dan lain sebagainya. Tampaknya, definisi tersebut kurang tepat jika dipakai untuk merumuskan pengertian *asbab wurud* al-hadits. Menurut hemat penulis perlu menoleh pada pendapat Hasbi Ash-Shiddiqy yang mendefinisikannya sebagai:<sup>9</sup>

عِلْمٌ يُغْرِفُ بِهِ الْمُنْتَبِ الَّذِي وَرَدَ لِأَجْلِهِ الْحَدِيثُ وَالزَّمَانُ الَّذِي جَاءَ بِهِ

"Ilmu yang menerangkan sebab-sebab Nabi menuturkan sabdanya dan masa-masa Nabi SAW menuturkannya".

Sementara itu, Yahya Isma'il Ahmad memberikan definisi *asbab wurud* al-hadits yang agak mirip dengan pengertian *asbab al-nuzul*, yaitu:<sup>10</sup>

مَا وَرَدَ الْحَدِيثُ أَيَّامَ وَقُوعِهِ

Sesuatu (baik berupa peristiwa-peristiwa atau pertanyaan-pertanyaan) yang terjadi pada waktu hadits itu disampaikan oleh nabi.

Nur al-Din mendefinisikan *asbab wurud* al-hadits dengan mengatakan:<sup>11</sup>

مَا وَرَدَ الْحَدِيثُ مُتَحَدِّثًا عَلَيْهِ أَيَّامَ وَقُوعِهِ

"Hadits yang muncul karena membicarakan sesuatu yang terjadi pada saat kemunculannya".

Dari beberapa definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa *asbab wurud* al-hadits adalah konteks historisitas, baik berupa peristiwa-peristiwa atau pertanyaan-pertanyaan yang lainnya yang terjadi pada saat hadits tersebut disabdakan oleh Nabi. Ia dapat berfungsi sebagai pisau analisis untuk menentukan apakah hadits tersebut bersifat khusus, umum, *mutlak* atau *muqayyad*, *naskh* atau *mansukh* dan lain sebagainya. Dengan demikian, dalam

<sup>9</sup> Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 50.

<sup>10</sup> Jalal ad-Din al-Suyuti, *Asbab Wurud al-Hadits wa al-Luma' fi Asbab al-Hadits*, hlm. 11.

<sup>11</sup> Nur al-Din, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadits*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 334.

perspektif ini, mengetahui *asbab wurud* al-hadits bukanlah tujuan, melainkan hanya sebagai sarana untuk memperoleh ketepatan makna dalam memahami pesan moral suatu hadits.<sup>12</sup>

## 1. Macam-macam Asbab al-wurud

Menurut al-Suyuti, *asbab al-wurud* dapat dikategorikan menjadi tiga macam, yaitu: 1) Sebab yang berupa ayat Al-Qur'an. 2) Sebab yang berupa hadits itu sendiri. 3) Sebab yang berupa sesuatu yang berkaitan dengan para pendengar di kalangan sahabat. Berikut ini akan dijelaskan satu-persatu mengenai ketiga macam tersebut, yaitu:

- Sebab yang berupa ayat Al-Qur'an. Maksudnya, ayat Al-Qur'an itu menjadi penyebab Nabi mengeluarkan sabdanya. Contohnya antara lain firman Allah swt. yang berbunyi:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

"Orang-orang yang beriman, dan mereka tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kedzaliman, mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu orang-orang yang mendapatkan petunjuk" (Q.S. al-An'am: 82).

Ketika itu sebagian sahabat memahami kata "بظلم" dengan pengertian *al-juur* yang berarti berbuat aniaya atau melanggar aturan. Nabi kemudian memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud "بظلم" dalam firman tersebut adalah *al-syirk* yakni perbuatan syirik dengan mengutip salah satu ayat dalam QS. Luqman: 13.

- Sebab yang berupa hadits. Maksudnya pada waktu itu terdapat suatu hadits namun sebagian sahabat merasa kesulitan memahaminya, maka kemudian muncul hadits lain yang memberikan penjelasan terhadap hadits tersebut. Contoh hadits yang berbunyi:

<sup>12</sup> Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqin, hlm. 7.

إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يُنَلِّقُ عَلَى السَّبِيَةِ بَنِي آدَمَ بِمَا فِي الْأَفْرَءِ  
مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرِّهِ

"Sesungguhnya Allah SWT memiliki para malaikat di bumi, yang dapat berbicara melalui mulut manusia mengenai kebaikan dan keburukan seseorang". (HR. al-Hakim)

Dalam memahami hadits tersebut, ternyata para sahabat merasa kesulitan, maka mereka bertanya: Ya rasul, bagaimana hal itu dapat terjadi? Maka Nabi menjelaskan lewat sabdanya yang lain sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Anas ibn Malik. Suatu ketika Nabi bertemu dengan rombongan yang membawa jenazah. Para sahabat kemudian memberikan pujian terhadap jenazah tersebut seraya berkata: "Jenazah itu baik". Mendengar pujian tersebut, maka Nabi berkata "wajabat" (pasti masuk surga) dengan mengucapkannya sebanyak tiga kali. Kemudian Nabi bertemu lagi dengan rombongan yang membawa jenazah lain. Ternyata para sahabat mencelanya, seraya berkata: "Dia itu orang jahat". Mendengar pernyataan itu, maka Nabi berkata "wajabat".

Ketika mendengar komentar Nabi yang demikian, maka para sahabat bertanya: "Ya rasul, mengapa terhadap jenazah pertama engkau ikut memuji, sedangkan terhadap jenazah kedua engkau ikut mencelanya. Engkau katakan kepada kedua jenazah tersebut "wajabat" sampai tiga kali. Nabi menjawab ia benar, lalu Nabi berkata kepada Abu Bakar, wahai Abu Bakar sesungguhnya Allah memiliki para malaikat di bumi. Melalui mulut merekalah malaikat akan menyatakan tentang kebaikan dan keburukan seseorang.<sup>13</sup> Dengan demikian, yang dimaksud dengan para malaikat Allah di bumi yang menceritakan tentang kebaikan atau keburukan seseorang adalah para sahabat atau orang-orang yang mengatakan bahwa jenazah ini baik dan jenazah itu jahat.

<sup>13</sup> Abu Abdullah Muhammad ibn Abdillah al-Hakim al-Naisaburi, *Al-Mustadrak ala al-Sahihain*, Juz. I, hlm. 533.

- c. Sebab yang berupa keterkaitan dan berkaitan dengan para pendengar di kalangan sahabat. Sebagai contoh adalah persoalan yang berkaitan dengan sahabat Syuraid ibn Suwaid al-Saqafi. Pada waktu *fath* Makkah (pembukaan Kota Makkah) beliau pernah datang kepada Nabi seraya berkata: "Saya bernazar akan shalat di Bait al-Maqdis". Mendengar pernyataan sahabat tersebut, lalu Nabi bersabda: "Shalat di sini, yakni Masjid al-Haram itu lebih utama". Nabi lalu bersabda: "Demi dzat yang jiwaku berada dalam kekuasaan-Nya, seandainya kamu shalat di sini (Masjid al-Haram) maka sudah mencukupi bagimu untuk memenuhi nazarmu". Kemudian Nabi, bersabda lagi: "Shalat di Masjid ini, yaitu Masjid al-Haram itu lebih utama daripada seratus ribu kali shalat di selain al-Masjid al-Haram."<sup>14</sup>

## 2. Cara mengetahui *Asbab al-wurud*

Sedangkan cara mengetahui *asbab al-wurud* sebuah hadits adalah dengan melihat aspek riwayat atau sejarah yang berkaitan dengan peristiwa munculnya hadits, baik yang tercantum pada matan hadits itu sendiri atau pada hadits yang lain, maupun yang tidak tercantum, tetapi disebutkan secara tersendiri atau ditelusuri melalui riwayat atau sejarah atas dasar pemberitaan para sahabat.<sup>15</sup> Namun secara terperinci, untuk mengetahui *asbab wurud* al-hadits dapat diketahui dengan beberapa cara, antara lain:

- a. Melalui riwayat hadits Nabi, baik diungkapkan secara tegas dalam hadits itu sendiri atau dalam hadits yang lain maupun dalam bentuk isyarat atau indikasi saja. Hal tersebut diperoleh melalui riwayat-riwayat yang secara integral merekam peristiwa, pertanyaan atau segala sesuatu yang melatarbelakangi ucapan atau sikap Nabi saw, baik secara tegas maupun tersirat.

<sup>14</sup> Abu Abdullah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini *Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Juz I* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 451.

<sup>15</sup> Endang Soetari, *Ilmu Hadits*, [Bandung: Amal Bakti Press, 1997], hlm. 211

- b. Melalui informasi (*aqwal*) sahabat, riwayat-riwayat yang disandarkan pada sahabat, mengingat mereka hidup, berinteraksi dan melihat sebagian besar peristiwa-peristiwa yang terjadi bersama Nabi
- c. Melalui *ijtihad*, dimana proses *ijtihad* pada umumnya dilakukan dengan melakukan *takhrij* hadits, untuk mencari segala informasi terkait dengan tema yang dikaji. Adakalanya *asbab wurud* ditemukan dalam hadits yang berbeda periwayatnya. Dalam hal ini, proses tersebut masih dalam tahapan mikro. Sementara untuk mencapai konteks makro terlebih ketika sebuah riwayat memang sama sekali tidak memiliki catatan kultural dalam kondisi apa ia disampaikan, maka diperlukan penelitian lebih mendalam dan lebih luas terkait dengan kondisi sosial, kultural, ekonomi, politik masyarakat Arab pada waktu itu. Sehingga ucapan atau sikap Nabi saw, yang telah wafat 15 abad yang lalu akan mudah dipahami dan dikontekstualisasikan pada masa sekarang sesuai dengan semangat zaman namun tanpa mengurangi nilai-nilai profetik di dalamnya.

Di samping itu, beberapa pendekatan alternatif yang dapat digunakan sebagai alat bantu sebagaimana berikut:

- a. Melakukan pemahaman hadits dengan pendekatan historis, yaitu upaya memahami hadits dengan mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat hadits disampaikan Nabi.
- b. Pendekatan sosiologis, yaitu upaya memahami hadits dengan menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada perilaku itu.
- c. Pendekatan antropologis, yaitu upaya memahami hadits dengan memperhatikan pola-pola yang terbentuk pada

tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat.<sup>16</sup>

### 3. Urgensi Memahami *Asbab al-wurud*

*Asbab wurud* al-hadits mempunyai peranan yang sangat penting dalam rangka memahami suatu hadits. Sebab biasanya hadits yang disampaikan oleh Nabi bersifat kasuistik, kultural, bahkan temporal. Oleh karenanya, memperhatikan konteks historisitas munculnya hadits menjadi sangat penting, karena paling tidak akan menghindarkan kesalahpahaman dalam menangkap maksud suatu hadits sehingga tidak terjebak pada teksnya saja, sementara konteksnya terabaikan sama sekali.

Pemahaman hadits yang mengabaikan peranan *asbab wurud* al-hadits akan cenderung bersifat kaku, literalis-skriptualis, bahkan kadang kurang akomodatif terhadap perkembangan zaman. Dengan demikian, *asbab wurud* al-hadits memiliki urgensi antara lain adalah untuk:

- a. Mempermudah memahami hadits-hadits, khususnya yang tampak bertentangan satu sama lain. Hal tersebut dapat terjadi karena pengetahuan terhadap sebab-sebab terjadinya sesuatu merupakan sarana untuk mengetahui *musabbab*, sebagai contoh:

الْبَيْسَلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُخْتَلِمٍ

"Mandi pada hari jum'at wajib bagi setiap orang baligh"<sup>17</sup>

Hadits tersebut mempunyai sebab khusus, pada waktu itu ekonomi sahabat Nabi pada umumnya masih dalam keadaan sulit, sehingga pada suatu jum'at, cuaca panas dan masjid masih sempit tiba-tiba aroma keringat dari orang yang memakai baju wol kasar dan tidak mandi itu menerpa hidung Nabi yang sedang khutbah. Nabi lalu bersabda

<sup>16</sup> Muhammad Ali, "Asbab al-Wurud Hadits", TAHDIS, Volume 6, Nomor 2, 2015

<sup>17</sup> Abu Abdillah Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Juz 1*, (Beirut: Dar Ibn Kasir, 1407 H/1987 M), hlm. 293.

sebagaimana bunyi hadits di atas. Dengan demikian, hukum mandi ketika akan melaksanakan shalat jum'at disesuaikan dengan kondisi. Hal tersebut diperkuat oleh hadits Nabi yang mengatakan bahwa cukup dengan wudhu saja ke Masjid pada hari jum'at, namun jika mandi maka itu lebih baik baginya.<sup>18</sup>

- b. Membatasi pengertian hadits yang masih *mutlaq*. Sebagai contoh adalah hadits:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

"Kalian lebih tahu tentang urusan duniawimu".<sup>19</sup>

Hadits ini secara sekilas dipahami bahwa Nabi menyerahkan semua urusan duniawi kepada para sahabat dan mendudukan mereka sebagai orang yang lebih mengetahui akan urusan duniawinya. Setelah dilihat *asbab wurud*-nya yang menjelaskan bahwa hal itu berkaitan dengan proses pencangkakan pohon kurma, maka bukan berarti Nabi sama sekali tidak memahami sesuatu yang bersifat duniawi.

- c. Mentafsil (merinci) hadits yang masih bersifat global.  
d. Menentukan ada atau tidak adanya *nasikh*-mansukh dalam suatu hadits.

Sebagai contoh adalah hadits berikut ini:

أَفْطَرَ الْخَاجِمُ وَالْمَخْجُومُ

"Orang yang membekam dan dibekam batal puasanya".

Hadits lain yang berbunyi:

لَا يُفْطِرُ مَنْ قَاءَ وَلَا مَنْ اخْتَلَمَ وَلَا مَنْ اخْتَجَمَ

"Orang yang muntah tidak batal puasanya, begitu juga orang yang mimpi basah dan orang yang ihtijam/bekam".<sup>20</sup>

Kedua hadits tersebut terlihat *ta'arud* (saling bertentangan). Menurut Imam al-Syafi'i dan Imam Ibnu Hazm, hadits yang pertama sudah di-*nasakh* dengan hadits yang kedua.

- e. Menjelaskan *'illat* (sebab) ditetapkan suatu hukum.  
f. Menjelaskan maksud suatu hadits yang masih *musykil* (sulit dipahami).

Sebagai contoh adalah hadits:

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

"Air itu hanya dari air".<sup>21</sup>

Hadits tersebut secara sekilas sulit dipahami. Akan tetapi setelah melihat *asbab wurud*-nya yang berupa pertanyaan Utbah kepada Rasulullah tentang seorang laki-laki yang menyetubuhi istrinya dan tidak mengeluarkan sperma. Maka dapat dipahami bahwa hadits tersebut tetap mewajibkan bagi laki-laki itu untuk mandi, jika melakukan hubungan suami istri meskipun tidak mengeluarkan sperma.

- g. Menentukan adanya *takhsis* hadits yang bersifat umum.

Sebagai ilustrasi lengkap akan diberikan beberapa contoh mengenai fungsi *asbab wurud* al-hadits, yaitu untuk menentukan adanya *takhsis* terhadap suatu hadits yang *'amm*, misalnya hadits yang berbunyi:<sup>22</sup>

صَلَاةُ الْقَائِدِ عَلَى الْيَصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَائِمِ

<sup>18</sup> Abu Daud Sulaiman Ibn al-Asy'as al-Azdi, *Sunan Abi Daud, Juz I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 721.

<sup>19</sup> Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim, Juz I*, hlm. 269.

<sup>20</sup> Ibn Majah, *Juz I*, hlm. 388. Dan Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad, Juz II*, (Beirut: Alam al-Kutub, 1419 H/1998), hlm. 192.

<sup>18</sup> Abu Isa Muhammad Ibn Ishaq al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi, Juz II*, (Beirut: Dar Ilaya' al-Turas al-'Arabi, 1990), hlm. 369.

<sup>19</sup> Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim, Juz IV*, (Beirut: Dar Ilaya' al-Turas al-'Arabi, 1991), hlm. 1836.

"Shalat orang yang sambil duduk pahalanya separuh dari orang yang shalat sambil berdiri".

Pengertian shalat dalam hadits tersebut masih bersifat umum, artinya dapat berarti shalat fardhu dan sunnah. Jika ditelusuri melalui *asbab al-wurud*-nya, maka akan dapat dipahami bahwa yang dimaksud shalat dalam hadits tersebut adalah shalat sunnah, bukan shalat fardhu. Hal inilah yang dimaksud dengan *takhsis*, yaitu menentukan kekhususan suatu hadits yang bersifat umum, dengan memperhatikan konteks *asbab al-wurud*-nya. *Asbab wurud* al-hadits tersebut adalah bahwa ketika itu di Madinah dan penduduknya sedang terjangkit suatu wabah penyakit. Maka kebanyakan para sahabat lalu melakukan shalat sunnah sambil duduk. Pada waktu itu, Nabi kebetulan datang dan tahu bahwa mereka suka melakukan shalat sunnah tersebut sambil duduk. Maka Nabi kemudian bersabda (shalat orang yang sambil duduk pahalanya separuh dari orang yang shalat dengan berdiri). Mendengar pernyataan Nabi tersebut, akhirnya para sahabat yang tidak sakit memilih shalat sunnah sambil berdiri. Dari penjelasan *asbab al-wurud* tersebut, mayoritas ulama hadits berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan shalat dalam hadits tersebut adalah shalat sunnah. Pengertiannya adalah bahwa bagi orang yang sesungguhnya mampu melakukan shalat sunnah sambil berdiri kemudian shalat dalam keadaan duduk, maka ia akan mendapat pahala separuh dari orang yang shalat sunnah dengan berdiri.<sup>23</sup> Dengan demikian, jika seseorang memang tidak mampu melakukan shalat sambil berdiri dikarenakan sakit misalnya, baik shalat fardhu atau shalat sunnah, lalu ia memilih shalat dengan duduk, maka ia tidak termasuk orang yang disebut-sebut dalam hadits tersebut. Maka pahala orang itu tetap penuh bukan separuh, sebab ia termasuk

golongan orang yang memang boleh melakukan *rukhsah* atau keringanan syari'at.<sup>24</sup>

#### h. Mengetahui hikmah disyariatkan suatu hukum

Dengan mengetahui *asbab al-wurud*, seseorang dapat mengetahui hikmah-hikmah ketetapan syariat dan perhatian syara' terhadap kepentingan umum dalam menghadapi segala peristiwa karena dasar kecintaan dan keringanan terhadap umat.

<sup>23</sup> Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi 'ala Sahih Muslim, Juz VI*, (Beirut: Dar Ihyai' al-Turas al-Arabi, 1392 H), hlm. 14.

<sup>24</sup> Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari, Juz II*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 176.

## BAB VI KLASIFIKASI HADITS BERDASARKAN KUANTITAS DAN KUALITASNYA

### A. Kajian Kuantitas Al-Hadits

#### 1. Pembagian Hadits sari segi Kuantitas Perawi

**P**ara ulama hadits berbeda pendapat tentang pembagian hadits ditinjau dari aspek kuantitas atau jumlah perawi yang menjadi sumber berita. Diantara mereka ada yang mengelompokkan menjadi tiga bagian, yakni hadits mutawatir, masyhur, dan ahad. Ada juga yang membaginya menjadi dua, yakni hadits mutawatir dan hadits ahad.<sup>1</sup> Ulama golongan pertama, menjadikan hadits masyhur sebagai berdiri sendiri, tidak termasuk ke dalam hadits ahad, ini disponsori oleh sebagian ulama *ushul* seperti diantaranya, Abu Bakr Al-Jashshash (305-370 H). Sedangkan ulama golongan kedua diikuti oleh sebagian besar ulama *ushul* dan ulama kalam. Menurut mereka, hadits masyhur bukan merupakan hadits yang berdiri sendiri, akan tetapi hanya merupakan bagian hadits ahad. Mereka membagi hadits ke dalam dua bagian, yaitu hadits mutawatir dan ahad.<sup>2</sup> Dengan perincian sebagai berikut:

#### a. Hadits Mutawatir

##### 1. Pengertian Hadits Mutawatir

Secara etimologi, kata mutawatir berarti *mutatabi'* (beriringan tanpa jarak). Dalam terminologi ilmu hadits,

<sup>1</sup> Muhammasd Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadis, Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 105.

<sup>2</sup> Ahmad Muzayyin, "Kualitas Hadis ditentulkan Oleh Kualitas Terendah Rawi dalam Sanaid", *Jurnal Al-Muta'aliyah STAI Darul Kamil NW Kembang Kerang*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2017, hlm. 238.

mutawatir merupakan hadits yang diriwayatkan oleh orang banyak dan berdasarkan logika atau kebiasaan serta mustahil mereka akan sepakat untuk berdusta. Periwiyatan seperti itu terus menerus berlangsung, semenjak *thabaqat* yang pertama sampai *thabaqat* yang terakhir.<sup>3</sup>

Dari redaksi lain pengertian mutawatir adalah:

مَا كَانَ عَنْ مَشْنُونٍ أُخْتِرَ بِهِ جَمَاعَةٌ بَلَّغُوا فِي الْكَثْرَةِ مَبْلَغًا تُحْتَمَلُ الْعَادَةُ  
تَوَاطُرُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ

"Hadits yang berdasarkan pada panca indra (dilihat atau didengar) yang diberitakan oleh segolongan orang yang mencapai jumlah banyak yang mustahil menurut tradisi mereka sepakat berbohong".<sup>4</sup>

Ulama *mutaqaddimin* berbeda pendapat dengan ulama *mutakhirin* tentang syarat-syarat hadits mutawatir. Ulama *mutaqaddimin* berpendapat bahwa hadits mutawatir tidak termasuk dalam pembahasan ilmu *isnad* al-hadits, karena ilmu ini membicarakan tentang shahih tidaknya suatu khabar, diamalkan atau tidak, adil atau tidak perawinya. Sementara dalam hadits mutawatir masalah tersebut tidak dibicarakan. Jika sudah jelas statusnya sebagai hadits mutawatir, maka wajib diyakini dan diamalkan.

## 2. Syarat Hadits Mutawatir<sup>5</sup>

- Hadits mutawatir harus diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi dan dapat diyakini bahwa mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. Ulama berbeda pendapat tentang jumlah minimal perawi. Al-Qadhi Al-Baqilani menetapkan bahwa jumlah perawi hadits mutawatir sekurang-kurangnya 5 orang, alasannya karena jumlah Nabi

<sup>3</sup> M. Aja Al-Khatib, *Pokok-Pokok Ilmu Hadits*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), hlm. 271.

<sup>4</sup> Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadits*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 132.

<sup>5</sup> Al-Hakim, *Ma'rifah 'Ulum al-Hadith*, (Madinah: Al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1990), hlm. 6.

yang mendapat gelar *ulul azmi* sejumlah 5 orang. Al-Istikhari menetapkan minimal 10 orang, karena 10 itu merupakan awal bilangan banyak. Demikian seterusnya sampai ada yang menetapkan jumlah perawi hadits mutawatir sebanyak 70 orang.

- Adanya keseimbangan antara perawi pada *thabaqat* pertama dan *thabaqat* berikutnya. Keseimbangan jumlah perawi pada setiap *thabaqat* merupakan salah satu persyaratan.
- Berdasarkan tanggapan pancaindra, berita yang disampaikan para perawi harus berdasarkan pancaindera. Artinya, harus benar-benar dari hasil pendengaran atau penglihatan sendiri. Oleh karena itu, apabila berita itu merupakan hasil renungan, pemikiran, atau rangkuman dari suatu peristiwa lain, atau hasil *istinbath* dari dalil yang lain, maka tidak dapat dikatakan hadits mutawatir.

## 3. Macam-macam mutawatir

Hadits mutawatir ada tiga macam, yaitu:<sup>6</sup>

- Hadits mutawatir *lafzhi*, yaitu hadits yang diriwayatkan dengan lafadz dan makna yang sama, serta kandungan hukum yang sama, contoh:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَطْعَمَهُ مِنَ النَّارِ

"Rasulullah SAW bersabda, barang siapa yang sengaja berdusta atas namaku, maka hendaklah dia siap-siap menduduki tempatnya di atas api neraka".

<sup>6</sup> Mahmud Thahan, *Ulumul Hadith*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press & LP2KI, 1997), hlm. 32.

Menurut Al-Bazzar, hadits ini diriwayatkan oleh 40 orang sahabat. Al-Nawawi menyatakan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh 200 orang sahabat.

- b. Hadits mutawatir *ma'nawi*, yaitu hadits mutawatir yang berasal dari berbagai hadits yang diriwayatkan dengan lafadz yang berbeda-beda, tetapi jika disimpulkan, mempunyai makna yang sama tetapi lafadznya tidak. Contoh hadits yang meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad mengangkat tangannya ketika berdo'a:

قَالَ أَبُو مُوسَى مَا رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ حَتَّى رُؤِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلَّا فِي الْإِسْتِسْقَاءِ (رواه البخاري ومسلم)

"Abu Musa al-Asy'ari berkata bahwa Nabi Muhammad SAW tidak pernah mengangkat kedua tangannya dalam berdo'a hingga nampak putih kedua ketiakannya kecuali saat melakukan do'a dalam sholat istisqa'. (HR. Bukhori dan Muslim)".

- c. Hadits mutawatir *'amali*, yakni amalan agama (ibadah) yang dikerjakan oleh Nabi Muhammad SAW, kemudian diikuti oleh para sahabat, kemudian diikuti lagi oleh tabi'in, dan seterusnya, diikuti oleh generasi sampai sekarang. Contoh, hadits-hadits Nabi tentang shalat dan jumlah rakaatnya, shalat id, shalat jenazah dan sebagainya. Segala amal ibadah yang sudah menjadi ijma' di kalangan ulama dikategorikan sebagai hadits mutawatir *'amali*.

Mengingat syarat-syarat hadits mutawatir sangat ketat, terutama hadits mutawatir lafzhi, maka Ibn Hibban dan Al-Hazimi menyatakan bahwa hadits mutawatir *lafzhi* tidak mungkin ada. Pendapat mereka dibantah oleh Ibn Shalah. Dia menyatakan bahwa hadits mutawatir (termasuk yang *lafzhi*) memang ada, hanya jumlahnya sangat terbatas. Menurut Ibn Hajar Al-Asqalani, hadits mutawatir jumlahnya banyak,

namun untuk mengetahuinya harus dengan cara menyelidiki riwayat-riwayat hadits serta kelakuan dan sifat perawi, sehingga dapat diketahui dengan jelas kemustahilan perawi untuk sepakat berdusta terhadap hadits yang diriwayatkannya.

Kitab-kitab yang secara khusus memuat hadits-hadits mutawatir adalah sebagai berikut:

- a. Al-Azhar Al-Mutanatsirah fi Al-Mutawatirah, yang disusun oleh Imam Suyuthi. Muhammad Ajaj Al-Khatib, kitab ini memuat 1513 hadits.
- b. Nazhm Al-Mutanatsirah min Al-Hadits Al-Mutawatir yang disusun oleh Muhammad bin Ja'far Al-Kattani (w. 1345 H).

#### b. Hadits Ahad

Kata *ahad* berarti satuan angka bilangan dari satu sampai sembilan. Menurut istilah, hadits *ahad* berarti hadits yang diriwayatkan oleh perorangan atau dua orang atau lebih, akan tetapi belum cukup syarat untuk dimasukkan kedalam kategori hadits mutawatir. Artinya, hadits *ahad* adalah hadits yang jumlah perawinya tidak sampai pada tingkatan mutawatir. Ulama ahli hadits membagi hadits ahad menjadi dua, yaitu masyhur dan ghairu masyhur. Hadits ghairu masyhur terbagi menjadi dua, yaitu aziz dan ghairu aziz.<sup>7</sup>

#### 1. Hadits Masyhur

Menurut bahasa, masyhur berarti "sesuatu yang sudah tersebar dan populer". Sedangkan menurut istilah ada beberapa definisi, antara lain:

مَنَازِوَاهُ مِنَ الصَّحَابَةِ عِنْدَ لَا يَبْلُغُ حَدَّ ثَوَاتِرِ بَعْدَ الصَّحَابَةِ وَمِنْ بَعْدِهِمْ

<sup>7</sup> Munzier Suparta, Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadits*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 92.

"Hadits yang diriwayatkan dari sahabat tetapi bilangannya tidak sampai pada tingkatan mutawatir, kemudian baru mutawatir setelah sahabat dan orang yang setelah mereka".<sup>9</sup>

Hadits masyhur ada yang berstatus shahih, hasan dan dhaif. Hadits masyhur yang berstatus shahih adalah yang memenuhi syarat-syarat hadits shahih baik sanad maupun matannya. Seperti hadits Ibnu Umar.

إِذَا جَاءَكُمْ الْجُمُعَةُ فَلْيَغْتَبِلُوا

"Barang siapa yang hendak pergi melaksanakan shalat jumat hendaklah ia mandi."

Sedangkan hadits masyhur yang berstatus hasan adalah hadits yang memenuhi ketentuan-ketentuan hadits hasan, baik mengenai sanad maupun matannya. Seperti hadits Nabi yang berbunyi:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

"Tidak memberikan bahaya atau membalas dengan bahaya yang setimpal."

Adapun hadits masyhur yang dhaif adalah hadits yang tidak memenuhi syarat-syarat hadits shahih dan hasan, baik pada sanad maupun pada matannya, seperti hadits:

طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيحَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ

"Menuntut ilmu wajib bagi setiap muslim laki-laki dan perempuan."

Dilihat dari aspek yang terakhir ini, hadits masyhur dapat digolongkan kedalam beberapa hal, yaitu:

- Masyhur di kalangan ahli hadits, seperti hadits yang menerangkan bahwa Rasulullah SAW membaca do'a qunut sesudah rukuk selama satu bulan penuh

berdo'a atas golongan Ri'il dan Zakwan. (H.R. Bukhari, Muslim, dll).

- Masyhur di kalangan ulama ahli hadits, ulama-ulama dalam bidang keilmuan lain, dan juga di kalangan orang awam, seperti:

المستلم من مسلم المتلمون من إسنائه وبده

- Masyhur dikalangan ahli fiqih, seperti:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر

"Rasulullah SAW melarang jual beli yang di dalamnya terdapat tipu daya".

- Masyhur dikalangan ahli ushul fiqih, seperti:

إذا حكم الحاكم ثم اجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

"Apabila seorang hakim memutuskan suatu perkara kemudian dia berijtihad dan kemudian ijtihadnya benar, maka dia memperoleh dua pahala (pahala Ijtihad dan pahala kebenaran), dan apabila ijtihadnya itu salah, maka dia memperoleh satu pahala (pahala ijtihad)".

- Masyhur di kalangan ahli Sufi, seperti:

كُنْتُ كَهْرًا مَخْبِيًّا فَالْحَبِيبُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِي عَرَفُونِي

"Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka kuciptakan makhluk dan melalui mereka pun mengenal-Ku".

- Masyhur di kalangan ulama Arab, seperti ungkapan, "Kami orang-orang Arab yang paling fasih mengucapkan "(dha)" sebab kami dari golongan Quraisy".

## 2. Hadits Ghairu Masyhur

Ulama ahli hadits membagi hadits ghairu masyhur menjadi dua yaitu, Aziz dan Gharib. Aziz menurut bahasa

<sup>9</sup> Nur al-Din, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadits* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm.

berasal dari kata *azza-ya'izu*, artinya "sedikit atau jarang". Menurut istilah hadits aziz adalah hadits yang perawinya tidak kurang dari dua orang dalam semua tingkatan sanad. Menurut Al-Thahhan bahwa sekalipun dalam sebagian *thabaqat* terdapat perawinya tiga orang atau lebih, tidak ada masalah, asal dari sekian *thabaqat* terdapat satu *thabaqat* yang jumlah perawinya hanya dua orang. Oleh karena itu, ada ulama yang mengatakan bahwa hadits aziz adalah hadits yang diriwayatkan oleh dua atau tiga orang perawi.<sup>9</sup>

Dari pengertian di atas dapat dikatakan bahwa suatu hadits dapat dikatakan hadits aziz bukan hanya yang diriwayatkan dua orang pada setiap tingkatannya, tetapi selagi ada tingkatan yang diriwayatkan oleh dua rawi. Contoh hadits aziz:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِأَخِيهِ مِنْ أَبِيهِ وَمَنْ أَحَبَّ إِلَهُ مِمَّنْ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

"Tidak beriman seorang di antara kamu, sehingga aku lebih dicintainya dari pada dirinya, orang tuanya, anaknya, dan semua manusia". (H.R. Bukhari dan Muslim)

Adapun hadits gharib menurut bahasa berarti "*al-munfarid*" (menyendiri). Dalam tradisi ilmu hadits adalah hadits yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang menyendiri dalam meriwayatkannya, baik yang menyendiri itu imamnya maupun selainnya. Menurut Ibnu Hajar yang dimaksud dengan hadits gharib adalah hadits yang dalam sanadnya terdapat seorang yang menyendiri dalam meriwayatkannya, dimana saja penyendirian dalam sanad itu terjadi.

Penyendirian perawi dalam meriwayatkan hadits itu bisa berkaitan dengan personalitasnya, yakni tidak ada yang meriwayatkannya selain perawi tersebut, atau mengenai sifat atau keadaan perawi itu sendiri. Maksudnya sifat dan keadaan perawi itu berbeda dengan sifat dan kualitas perawi-perawi lain, yang juga meriwayatkan hadits itu.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Disamping itu, penyendirian seorang perawi bisa terjadi pada awal, tengah atau akhir sanad.<sup>10</sup>

## II. Kajian Kualitas Al-Hadits

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa hadits muatawatir memberikan pengertian bahwa Nabi Muhammad benar-benar bersabda, berbuat atau menyatakan *taqrir* (persetujuan) di hadapan para sahabat berdasarkan sumber-sumber yang banyak dan mustahil mereka sepakat berdusta kepada Nabi. Karena kebenarannya sumbernya sungguh telah meyakinkan, maka dia harus diterima dan diamalkan tanpa perlu diteliti lagi, baik terhadap sanadnya maupun matannya. Berbeda dengan hadits ahad yang hanya memberikan faedah *zhanni* (dugaan yang kuat akan kebenarannya), mengharuskan kita untuk mengadakan penyelidikan, baik terhadap matan maupun sanadnya, sehingga status hadits tersebut menjadi jelas apakah diterima sebagai *hujjah* atau ditolak.

Sehubungan dengan itu, para ulama ahli hadits membagi hadits dilihat dari segi kualitasnya, menjadi tiga bagian, yaitu hadits shahih, hadits hasan, dan hadits dhaif.

### 1. Hadits shahih

Menurut bahasa berarti "sah, benar, sempurna, tiada celanya". Secara istilah, beberapa ahli memberikan definisi antara lain sebagai berikut:

Menurut Ibn Al-Shalah, hadits shahih adalah "hadits yang sanadnya bersambung (*muttasil*) melalui periwayatan orang yang adil dan *dhabith* dari orang yang adil dan *dhabith* juga sampai akhir sanad tidak ada kejanggalan dan tidak ber-'*illat*'".

Menurut Imam al-Nawawi, "hadits shahih adalah hadits yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang adil lagi *dhabith*, tidak *syadz*, dan tidak ber-'*illat*'".

<sup>10</sup> *Ibid.*

Dari defenisi diatas dapat dipahami bahwa syarat-syarat hadits shahih adalah: 1). Sanadnya bersambung 2). Perawinya bersifat adil. 3). Perawinya bersifat *dhabith*. 4). Matannya tidak *syadz*, dan 5). Matannya tidak mengandung *'illat*.

## 2. Hadits Hasan

Dari segi bahasa hasan dari kata al-husnu (الحسن) bermakna *al-jamal* (الجمال) yang berarti "keindahan". Para ulama memberikan defenisi hadits hasan secara beragam. Namun, yang lebih kuat sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam An-Nukbah, yaitu:<sup>11</sup>

وَحَدِيثُ الْأَخَادِ بِتَقْلِيدِ عَدْلٍ ثَمَّ الضَّمْنُ مُمْتَصِلٌ مُتَّصِلٌ غَيْرُ مُعْلَلٍ وَلَا مُنَادٍ هُوَ الصَّحِيحُ لِذَاتِهِ. فَإِنْ خَفِيَ الضَّمْنُ فَالْحَسَنُ لِذَاتِهِ

"Khabar ahad yang diriwayatkan oleh orang yang adil, sempurna kedhabitannya, bersambung sanadnya, tidak ber'illat, dan tidak ada syadz dinamakan shahih lidzatih. Jika kurang sedikit kedhabitannya disebut hasan lidzatih".

Dengan kata lain hadits hasan adalah:

هُوَ مَا أَتَمَّ سَنَدُهُ بِتَقْلِيدِ الْعَدْلِ الَّذِي كَانَ ضَمْنُهُ وَخَلَا مِنَ الشُّذُودِ وَالْعَلَّةِ

"Hadits hasan adalah hadits yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang adil, kurang sedikit kedhabitannya, tidak ada keganjilan (*syadz*) dan tidak *'illat*".

Kriteria hadits hasan hampir sama dengan hadits shahih. Perbedaannya hanya terletak pada sisi kedhabitannya. Hadits shahih ke dhabitan seluruh perawinya harus sempurna, sedangkan dalam hadits hasan, kurang sedikit kedhabitannya jika dibanding dengan hadits shahih.

Seperti hadits yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ibnu Hibban dari Al-Hasan bin Urfah Al-Maharibi

<sup>11</sup> Thaban Mahmud, *Umul Hadits: Studi Kompleksitas Hadits Nabi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 54

dari Muhammad bin Amr dari Abu salamah dari Abi Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda:

أَعْمُرُ أُمَّتِي مَا بَيْنَ السَّبْتَيْنِ إِلَى السَّبْتَيْنِ وَأَقْلَهُمْ مَنْ يَجُوزُ ذَلِكَ

"Usia umatku antara 60 sampai 70 tahun dan sedikit sekali yang melebihi demikian itu".

Sebagaimana hadits shahih yang terbagi menjadi dua macam, hadits hasan pun terbagi menjadi dua macam, yaitu hasan *lidzatih* dan hasan *lighairih*. Hadits hasan *lidzatih* adalah hadits hasan dengan sendirinya karena telah memenuhi segala kriteria dan persyaratan yang ditemukan. Hadits hasan *lidzatih* sebagaimana defenisi penjelasan di atas.

Sedangkan hadits hasan *lighairih* ada beberapa pendapat diantaranya adalah:

هُوَ الْحَدِيثُ الضَّعِيفُ إِذَا رُوِيَ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى مِثْلَهُ أَوْ أَقْوَى مِنْهُ

"Adalah hadits dhaif jika diriwayatkan melalui jalan (*sanad*) lain yang sama atau lebih kuat".

هُوَ الضَّعِيفُ إِذَا تَعَدَّتْ طَرَفُهُ وَلَمْ يَكُنْ سَبَبٌ ضَعْفُهُ فَسَوْءُ الرَّاوي أَوْ كُتْبَةُ

"Adalah hadits dhaif jika berbilang jalan sanadnya dan sebab kedhaifan bukan karena fasik atau dustanya perawi".

Dari dua defenisi diatas dapat dipahami bahwa hadits dhaif bisa naik menjadi hasan *lighairih* dengan dua syarat yaitu: 1) Harus ditemukan periwayatan sanad lain yang seimbang atau lebih kuat. 2) Sebab kedhaifan hadits tidak berat seperti dusta dan fasik, tetapi ringan seperti hafalan kurang atau terputusnya sanad atau tidak diketahui dengan jelas (*majhul*) identitas perawi.

Sementara dalam kehujjahannya, hadits hasan dapat dijadikan *hujjah* walaupun kualitasnya dibawah hadits shahih. Semua fuqaha, sebagian *muhadditsin* dan *ushullyyin* mengamalkannya kecuali sedikit dari kalangan orang sangat ketat dalam mempersyaratkan penerimaan hadits

(*musyaddidin*). Bahkan sebagian muhadditsin yang mempermudah dalam persyaratan shahih (*mutasahilin*) memasukkan ke dalam hadits shahih, seperti Al-Hakim, Ibnu Hibban, dan Ibnu Khuzaimah.<sup>12</sup>

### 3. Hadits Dhaif

Hadits dhaif bagian dari hadits *mardud*. Dari segi Bahasa, dhaif (الضعيف) berarti lemah dan lawan dari *al-qawi* (القوي) yang berarti kuat. Kelemahan hadits dhaif ini karena sanad dan matannya tidak memenuhi kriteria hadits kuat yang diterima sebagian *hujjah*. Secara istilah hadits dhaif adalah:<sup>13</sup>

هُوَ مَا لَمْ يَجْمَعْ صِفَةَ الْخَيْرِ بِغَيْرِ شَرْطٍ مِنْ شُرُوطِهِ

"Adalah hadits yang tidak menghimpun sifat hadits hasan sebab satu dari beberapa syarat yang tidak terpenuhi".

Atau defenisi lain yang bisa diungkapkan mayoritas ulama:

هُوَ مَا لَمْ يَجْمَعْ صِفَةَ الصَّحِيحِ وَالْخَيْرِ

"Hadits yang tidak menghimpun sifat hadits shahih dan hasan".

Hadits dhaif adalah hadits yang tidak memenuhi sebagian atau semua persyaratan hadits hasan dan shahih, misalnya sanadnya tidak bersambung (*muttasshil*), para perawinya tidak adil dan tidak *dhabith*, terjadi keganjilan baik dalam sanad atau matan (*syadz*) dan terjadinya cacat yang tersembunyi *'illat* pada sanad atau matan.

Hadits yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi melalui jalan hakim Al-Atsram dari Abu Tamimah Al-Hujaimi dari Abu Hurairah dari Nabi SAW bersabda:

وَمَنْ أَتَى خَائِضًا أَوْ امْرَأَةً مِنْ ذَيْرٍ أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> M. Azami, *Diresah fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih Juz.1* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1992M/1413H), hlm. 21.

"Barang siapa yang mendatang seorang wanita menstruasi (*haid*) atau dari jalan belakang (*dubur*) atau pada seorang dukun, maka dia telah mengingkari apa yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW".

Dalam sanad hadits di atas terdapat seorang dhaif yaitu Hakim Al-Atsram yang dinilai dhaif oleh para ulama. Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam *Thariq At-Tahzib* memberikan komentar: *padanya lemah*.

Hadits dhaif tidak identik dengan hadits *maudhu'* (hadits palsu). Diantara hadits dhaif terdapat kecacatan para perawinya yang tidak terlalu parah, seperti daya hafalan yang kurang kuat tetapi adil dan jujur. Sedangkan hadits *maudhu'* perawinya pendusta. Maka para ulama memperbolehkan meriwayatkan hadits dhaif sekalipun tanpa menjelaskan kedhaifannya dengan dua syarat, yaitu: Tidak berkaitan dengan akidah seperti sifat-sifat Allah dan tidak menjelaskan hukum syara' yang berkaitan dengan halal dan haram, tetapi berkaitan dengan masalah *mau'idhah*, *targhib wa tarhib* (hadits-hadits tentang ancaman dan janji), kisah-kisah, dan lain-lain.

Dalam meriwayatkan hadits dhaif, jika tanpa isnad atau sanad sebaiknya tidak menggunakan bentuk kata aktif (*mabni ma'lum*) yang meyakinkan (*jazam*) kebenarannya dari Rasulullah, tetapi cukup menggunakan bentuk pasif (*mabni majhul*) yang meragukan (*tamridh*) misalnya: *روى* diriwayatkan, *نقل* dipindahkan, *روى في* pada sesuatu yang diriwayatkan. Periwiyatan dhaif dilakukan karena berhati-hati (*ikhtiyath*). Para ulama berpendapat dalam pengamalan hadits dhaif. Perbedaan itu dapat dibagi menjadi 3 pendapat, yaitu:

- Hadits dhaif tidak dapat diamalkan secara mutlak baik dalam keutamaan amal (*fadhail al-a'mal*) atau dalam hukum sebagaimana yang diberitahukan oleh Ibnu Sayyid An-Nash dari Yahya bin Ma'in. Pendapat pertama ini adalah pendapat Abu Bakar Ibnu Al-Arabi, Al-Bukhari, Muslim, dan Ibnu hazam.

- b. Hadits dhaif dapat diamalkan secara mutlak baik dalam *fadhail al-a'mal* atau dalam masalah hukum (*ahkam*). Abu Dawud dan Imam Ahmad berpendapat bahwa hadits dhaif lebih kuat dari pendapat para ulama.
- c. Hadits dhaif dapat diamalkan dalam *fadhail al-a'mal*, *mau'idzhah*, *targhib* (janji-janji), dan *tarhib* (ancaman yang menakutkan) jika memenuhi beberapa persyaratan sebagaimana yang dipaparkan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, yaitu berikut:
  1. Tidak terlalu dhaif, seperti diantara perawinya pendusta (hadits *maudhu'*) atau dituduh dusta (hadits *matruk*), orang yang daya ingat hafalannya sangat kurang dan berlaku *fasiq* dan *bid'ah* baik dalam perkataan atau perbuatan (hadits *munkar*).
  2. Masuk ke dalam kategori hadits yang diamalkan (*ma'mul bih*) seperti hadits *muhkam* (hadits *maqbul* yang tidak terjadi pertentangan dengan hadits lain), *nashikh* (hadits yang membatalkan hukum pada hadits sebelumnya), dan *rajih* (hadits yang lebih unggul dibandingkan oposisinya).
  3. Tidak diyakinkan secara yakin kebenaran hadits dari Nabi, tetapi karena berhati-hati semata atau *ikhtiyath*.

Sebagai salah satu syarat hadits dhaif yang dapat diamalkan di atas adalah tidak terlalu dhaif atau tidak terlalu buruk kedhaifannya. Hadits yang terlalu buruk kedhaifannya tidak dapat diamalkan sekalipun dalam *fadhail al-a'mal*. Menurut Ibnu Hajar urutan hadits dhaif yang terburuk adalah *maudhu'*, *matruk*, *mu'allal*, *mudraj*, *maqlub*, kemudian *mudhtharib*.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid*.

## BAB VII AL-QUR'AN DAN AL-HADITS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM

### A. Ruang Lingkup Penetapan Hukum Islam (*Al-Tasyri'*)

Dalam pendekatan bahasa, *tasyri'* diambil dari kata dasar *syir'ah* atau *syari'ah* yang arti asalnya adalah *masyra'atu al-maa' ya'ni mauridu al-maa'*, artinya sumber air atau mata air.<sup>1</sup> Rasionalisasinya, adanya sumber air mengharuskan orang membentuk jalan dan rute untuk mengambil air tersebut. Penalaran ini memastikan pergeseran makna dari yang tadinya "sumber air" bermetamorfosis makna menjadi "jalan menuju sumber air". Penggunaan kata "jalan" dalam bahasa Arab dapat berarti *manhaj* atau *thariqah*. Sebagaimana keberadaan rute yang dijadikan panduan jalan untuk bisa sampai pada tujuan "sumber air", maka keberadaan *manhaj* seperti halnya suatu ajaran atau tuntunan petunjuk kehidupan. Maka agama disebut juga *syir'ah* dan *syari'ah*, karena agama merupakan sebuah ajaran atau tuntunan seperti halnya jalan yang harus ditempuh manusia menuju kebenaran Tuhan dan menuju kemakmuran hidupnya (QS. Al-Maidah: 48). Sebagaimana rute yang ditempuh untuk menuju mata air, jalan agama Islam itu tiada lain adalah jalan ajaran yang terkandung di dalamnya, terbentuk dari dua sumber yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah.<sup>2</sup> Maka apa yang digariskan keduanya melahirkan hukum dan syariat, sementara proses pembentukan jalan

<sup>1</sup> Muhammad Bin Mukrim Bin Mandzur Al-Afriqi, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Sadr, 1990), hlm. 175.

<sup>2</sup> Kamarudin Amin, *Metode Kritik Hadis*, (Jakarta: Hikmah, 2009), hlm. 1 dan Maman Abdurrahman & Elan Sumarna, *Ilmu Farh wa Tu'ail: Metode Kritik Hadis*, (Bandung: Nasharu Sunah Press, 2010), hlm. 1.

disebut *tasyri'*, maka terminologi *tasyri'* dalam konteks ini bermakna "proses pembentukan syariat".

Syariat Islam mempunyai keunikan dibandingkan dengan agama yang lain. Dari segi wilayah kekuasaan ajarannya, Islam bukan saja agama yang mengurus masalah *ruhiyah* (spiritual) saja, bahkan juga meliputi masalah *syasah* (politik).<sup>3</sup> Terkait aspek akidah (keyakinan), Islam memetakan bagaimana keimanan kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, kitab-kitabNya, hari kiamat, serta *qadha* dan *qadar* yang berasal dari Allah SWT. Begitu pula meyakini adanya surga, neraka, pahala, dosa, siksa dan kenikmatan. Terkait pengabdian hamba-Nya, Islam memberikan panduan dalam hal shalat, puasa, zakat, dzikir, doa, haji, maupun jihad.<sup>4</sup> Dalam dimensi moral, mencakup hukum-hukum *privacy* seperti cara berpakaian, makan, budi pekerti dan kesucian nurani. Sedangkan dalam aspek sosial kemasyarakatan (*muamalah*) mencakup interaksi manusia dengan sesamanya. Hukum syariat dalam *muamalah* mencakup beberapa aspek:

1. Hukum *al-Ahwal al-Syakhshiyah*, yaitu hukum syariat yang mengatur *muamalah* manusia dalam lingkup rumah tangga dan keluarganya seperti *khitbah*, perkawinan, *talak*, hak dan kewajiban suami-istri, pengasuhan anak, waris, dan nafkah.<sup>5</sup>
2. Hukum *al-Madiyah* (kebendaan), yaitu hukum syariat yang mengatur *muamalah* manusia dengan sesamanya yang berkaitan dengan *perikatan* dan transaksi-transaksi jual beli, pinjam-meminjam, sewa-menyewa, gadai, *hiwalah*, *mudharabah*, dan perjanjian-perjanjian kerjasama.

<sup>3</sup> Sa'id Hawwa, *Al-Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani Al-Islam, (Jakarta: GIP, 2004).

<sup>4</sup> Hafidz Abdurrahman, *Islam Politik dan Spiritual*, (Singapore: Lisan Ul-Haq, 1999), hlm. 17.

<sup>5</sup> Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

3. Hukum *al-Jina'iyah* (pidana), yaitu hukum syariat yang mengatur sanksi fisik atas pelanggaran dan kejahatan terhadap jiwa, harta, dan kehormatan manusia. Seperti hukuman pembunuhan, pencurian, peminum *khamar*, pezina, dan penuduh zina (*qishas, had, ta'zir*).<sup>6</sup>
4. Hukum *al-Bayyinah* (pembuktian), yaitu hukum syariat yang mengatur tata cara pembuktian, penyelidikan, penyidikan, tuntutan, peradilan, pengajuan gugatan, penetapan dan pelaksanaan vonis hukuman.<sup>7</sup>
5. Hukum *al-Dusturiyah*, yaitu hukum syariat yang mengatur tentang kekuasaan, *baiat*, *imamah*, perwakilan, *wizarah* (kementerian), rakyat dan hak-hak warga negara.
6. Hukum *al-Dualiyah*, yaitu hukum syariat yang mengatur tentang internasionalisme, interaksi antar bangsa, hukum perang dan damai, harta rampasan perang, perjanjian tebusan, kedutaan, diplomatik, dan lain-lain.<sup>8</sup>
7. Hukum *al-Iqtishadiyah*, yaitu hukum syariat yang mengatur pengelolaan dan pengembangan harta kekayaan individu, negara dan masyarakat.

Semua hukum syariat di atas bersumber dari Al-Qur'an maupun beberapa riwayat hadits. Dengan demikian, eksistensi al-Qur'an dan hadits sebagai *tasyri'* merupakan suatu yang inhern, melekat dalam khazanah hukum Islam.

## B. Meneropong Posisi Al-Qur'an dan Sunnah dalam Hukum Islam

Pembicaraan mengenai posisi Al-Qur'an dan sunnah/hadits dalam hukum Islam sepertinya tidak dapat dilepaskan dari sosok sarjana yang paling berpengaruh

<sup>6</sup> Abd al-Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jinai al-Islami: Maqararan bi al-Qanuni al-Wad'i*, (Beirut: Al-Risalah, 1998).

<sup>7</sup> Ahmad Ad-Daur, *Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj. Syamsudin Ramadhan, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002).

<sup>8</sup> Acep Djazuli, *Fiqh Syasah*, (Bandung: Sunan Gunung Djati Pres, 2003), hlm. 204-275.

dalam kajian hukum Islam sunni, Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204 H/820 M), terutama dalam karyanya tentang teori hukum Islam yaitu al-Risalah. Seperti diringkas Wahbah al-Zuhaili, al-Syafi'i memposisikan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai berikut: (1) konfirmator hukum Al-Qur'an, (2) interpretator hukum Al-Qur'an, (3) argumentator eksistensi *nashakh* (penghapusan ayat Al-Qur'an atau hadits dengan ayat Al-Qur'an atau hadits lainnya), dan (4) produsen hukum yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Konsep al-Syafi'i tentang posisi Al-Qur'an dan hadits dalam hukum Islam ini mempunyai andil signifikan dalam perdebatan sengit antara para sarjana penyokong konsep-konsep hukum Islam klasik dan para sarjana kontekstualis yang kurang bahkan tidak sama sekali memperhatikan konsep-konsep klasik itu.

Berdasarkan konsep al-Syafi'i itu, al-Zuhayli kemudian memerinci keempat posisi Sunnah dalam kaitannya dengan Al-Qur'an.<sup>9</sup> Pertama, konfirmator hukum Al-Qur'an, jika Sunnah menginformasikan suatu hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an, berarti hukum tersebut mempunyai dua dasar hukum yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Ini seperti perintah mendirikan salat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji bagi yang mampu, dan perintah-perintah lainnya yang tercantum dalam Al-Qur'an dan dikonfirmasi oleh Sunnah Rasulullah.

Kedua, interpretator hukum Al-Qur'an, jika Sunnah menginterpretasi suatu hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an, maka dapat diperinci lagi menjadi tiga fungsi: (1) Sunnah sebagai interpretator keglobalan hukum Al-Qur'an, seperti hadits-hadits Rasulullah yang memerinci tata cara mendirikan salat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji yang kesemuanya itu juga termaktub dalam Al-Qur'an secara global. (2) Sunnah sebagai *mukhassis* (yang mengkhususkan) keumuman

hukum Al-Qur'an, seperti hadits Rasulullah yang berbunyi, "seorang wanita itu tidak boleh dinikahkan dengan (suami) bibi dari ayahnya, (suami) bibi dari ibunya, (suami) kemenakan perempuan dari saudaranya dan (suami) kemenakan perempuan dari saudaranya (*la yujma'u baina al-mar'ah wa ammatiha wa la baina al-mar'ah wa khalatiha*),"<sup>10</sup> yang merupakan *mukhassis* potongan ayat: "Dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian (*wa uhilla lakum ma wara'a dzalikum*)"<sup>11</sup> yang di dalamnya tidak tercantum orang-orang yang disebutkan Rasulullah di atas. (3) Sunnah sebagai *muqayyid* (yang membatasi) kemutlakan hukum Al-Qur'an, seperti hadits Rasulullah yang menjelaskan bahwa hukum potong tangan itu sebatas pergelangan tangan saja,<sup>12</sup> yang merupakan *muqayyid* potongan ayat: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (*wa al-sariq wa al-sariqah faiqta'u aidiyahuma*),"<sup>13</sup>

Ketiga, argumentator eksistensi *nasakh* yang merupakan madzhab Syafi'i pribadi dan berseberangan dengan para sarjana, bahkan para sarjana Syafi'iyah sendiri. Menurut al-Syafi'i, Al-Qur'an hanya dapat di-*nasakh* oleh Al-Qur'an dan Sunnah tidak dapat me-*nasakh* Al-Qur'an, melainkan hanya sebagai dasar argumentasi terjadinya *nasakh* Al-Qur'an. Ayat "Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa (*kutiba 'alaikum idza*

<sup>10</sup> Lihat Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, vol. 7, no. 5109 dan 5110 (Ltp: Dar Taq al-Najah, 1422 H); Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, vol. 2, no. 1408 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th); Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, vol. 2, no. 2065, 2066 dan 2067 (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.th); Abu 'Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, vol. 3, no. 1126 dan 1127 (Mesir: Sharikat Maktabat wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975); Abu 'Abd al-Rahman al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, vol. 6, no. 3292- 3299 (Halab: Makabat Matha'at al-Islamiyyah, 1965); Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, vol. 1, no. 1929-1931 (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t)

<sup>11</sup> Al-Quran, al-Nisa': 24.

<sup>12</sup> Lihat kisahnya dalam Abu al-Hasan al-Daraqutni, *Sunan al-Daraqutni*, vol. 4, no. 3466, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004).

<sup>13</sup> Al-Quran, al-Ma'idah: 38

<sup>9</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).

*hadhara ahadikum al-maut in taraka khaira al-wasiyyah li-al-walidain wa al-aqrabin bi al-ma'ruf haqqan 'ala al-muttaqin*)<sup>14</sup> misalnya, itu *mansukh* (dihapus) oleh ayat-ayat *mawarits* (warisan-warisan).<sup>15</sup> Hanya saja, argumentasi terjadinya *nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Qur'an semacam ini didasarkan kepada Sunnah.

Keempat, produsen hukum secara mandiri, sebab Al-Qur'an tidak menyinggungnya. Ini seperti hadits-hadits Rasulullah tentang hukum rajam bagi pezina *muhsan* (yang telah menikah), larangan mengenakan emas dan perak bagi laki-laki. Namun demikian, al-Syafi'i tetap berpandangan bahwa hukum-hukum yang diproduksi Sunnah secara mandiri itu termasuk dalam prinsip-prinsip umum Al-Qur'an.

### C. Posisi Al-Qur'an Sebagai Sumber Pertama dalam Hukum Islam

Allah menurunkan Al-Quran kepada umat manusia melalui nabi Muhammad SAW sebagai kitab suci terakhir untuk dijadikan pedoman hidup. Al-Quran yang tidak ada keraguan sedikit pun di dalamnya mengandung petunjuk-petunjuk yang dapat menyinari seluruh isi alam ini. Sebagai kitab suci sepanjang zaman, Al-Quran memuat informasi dasar berbagai masalah termasuk informasi mengenai hukum, etika, science, antariksa, kedokteran dan sebagainya. Hal ini merupakan salah satu bukti bahwa kandungan Al-Quran bersifat luas dan luwes.

Mayoritas kandungan Al-Quran merupakan dasar-dasar hukum dan pengetahuan, manusialah yang berperan sekaligus bertugas menganalisa, merinci, dan membuat garis besar kebenaran Al-Quran agar dapat dijadikan sumber penyelesaian masalah kehidupan manusia. Pada zaman Rasulullah, sumber hukum Islam ada dua yaitu Al-Quran dan As-Sunnah. Rasulullah selalu menunggu wahyu untuk menjelaskan sebuah kasus tertentu, namun apabila wahyu

tidak turun, maka beliau menetapkan hukum tersebut melalui sabdanya yang kemudian dikenal dengan Hadits.

Sebagai sumber hukum Islam pertama dan utama, Al-Quran berperan penting dalam rangka penetapan hukum Islam terutama setelah meninggalnya Rasulullah SAW. Seperti diketahui bahwa Al-Quran merupakan buku petunjuk (*hidayah*) bagi orang-orang yang bertakwa yaitu orang-orang yang percaya kepada hal ghaib, yang mendirikan shalat, yang menginfakkan sebagian rizki mereka, dan yang meyakini adanya akhirat. Satu hal yang juga disepakati oleh seluruh ummat Islam ialah kedudukan Al-Quran sebagai sumber hukum Islam kapanpun dan dimanapun.

#### 1. Hukum dalam Ayat Al-Qur'an

Merujuk pada pembahasan para ulama', sebagian dari mereka ada yang membagi hukum yang terkandung dalam al-Qur'an menjadi tiga,<sup>16</sup> Diantaranya adalah:<sup>17</sup>

- a. Hukum akidah (*i'tiqadiyah*) ialah sesuatu yang berkaitan dengan keyakinan manusia kepada Allah dan juga kepada para Malaikat, Kitab, Rasul, serta hari akhir.
- b. Hukum etika (*khuluqiyah*) adalah suatu perilaku yang berkaitan dengan kepribadian. Diantaranya kejujuran, rendah hati, sikap dermawan dan menghindari sifat-sifat buruk pada dirinya seperti halnya dusta, iri, dengki, dan sombong.
- c. Hukum amaliyah (*amaliyah*) suatu perilaku sehari-hari yang berhubungan dengan sesama manusia. Hukum amaliyah dibagi menjadi dua bagian, yakni: *muamalah ma'a Allah* atau pekerjaan yang berhubungan dengan Allah, seperti shalat, puasa,

<sup>14</sup> Muhammad Bin Ahmad al-Anshary al-Qurthabi, *Al-Jam' fi Ahkam al-Qur'an*, Jilid 10, (Beirut: Muassasah Manshi al-Irfan, 1999), hlm. 110.

<sup>17</sup> Septi Aji Fitra Jaya, "Al-Qur'an dan Hadits Sebagai Sumber Hukum Islam", *INDO-ISLAMIKA*, Volume 9, Nomor 2, Juli-Desember 2019, hlm. 208.

<sup>14</sup> Al-Quran, al-Baqarah: 180.

<sup>15</sup> Al-Quran, al-Nisa': 11-14.

zakat, haji, nadzar, dan lain sebagainya. Serta *muamalah ma'a an-naas* atau pekerjaan yang berhubungan langsung dengan manusia baik secara pribadi maupun kelompok.

Sebagian ulama' sepakat dengan pembagian hukum al-Qur'an tersebut, namun tidak berdasarkan pembagian yang sudah ada. Melainkan dengan tiga bagian lain, yaitu tauhid, *tadzkir*, dan hukum.<sup>18</sup> Dari seluruh pembagian hukum di atas, kandungan hukum dalam al-Qur'an ada lima bagian, diantaranya:<sup>19</sup>

- Al-Ahkam al-i'tiqadiyyah* (suatu hukum yang berorientasi pada keimanan dan keyakinan).
- Al-Ahkam al-Khuluqiyah* (suatu hukum yang berkenaan dengan akhlak).
- Al-Ahkam al-Kauniyah* (suatu hukum yang berkenaan dengan alam semesta).
- Al-Ahkam al-'Ibraiyah* (suatu hukum yang kaitannya dengan peristiwa atau kejadian pada masa lalu dan dapat diambil pelajarannya).
- Al-Ahkam al-Syar'iyah al-'Amaliyyah* (hukum-hukum yang mengatur perilaku dan perkataan mukallaf yang diukur dengan ukuran syar'ah).

Dari lima pembagian tersebut, sebenarnya memiliki nilai kandungan yang sama, hanya saja ada sedikit perbedaan penjelasan. Berkenaan dengan *al-Ahkam al-Kauniyah* merupakan sebuah topik utama dalam hukum yang berupa ayat-ayat alam semesta (*cosmos*) dimana banyak mengandung isyarat ilmiah sebagai bukti terhadap umat

manusia mengenai kebenaran al-Qur'an. Sebagaimana firman Allah:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal". (Ali Imran: 190).

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا مِّنْ عَدَاةِ غَابِ النَّارِ

"Yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi seraya berkata: Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka". (Ali Imran: 191).

Sedangkan *al-Ahkam al-'Ibraiyah*, topik bahasan pada hukum ini berupa kisah para umat terdahulu. Hukum ini bertujuan agar manusia selalu mengambil hikmah ataupun pelajaran hidup yang telah terjadi kepada para umat terdahulu. Apabila terdapat pelajaran yang baik, maka sudah sepatutnya untuk dijadikan contoh dalam kehidupan sehari-hari agar mendapat imbalan yang baik pula dari Allah. Namun, jika kejahatan atau kemadharatan yang berakhir kepada kemurkaan Allah, maka sudah sepatutnya untuk tidak diikuti agar tidak terulang kejadian yang sama pada masa kini. Firman Allah, di mana pesan yang terkandung dalam ayat ini, yaitu pentingnya memberi peringatan, guna membangun peradaban manusia.

وَذِكْرٌ لِّمَن ذَكَرَهُ لِيَتَّقِيَ اللَّهَ ۚ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Dan tetaplah memberi peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman". (QS. Al-Zariyaat: 55).

<sup>18</sup> Abdurrahman Bin Abi Bakar Suyathi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 2, hlm. 278.

<sup>19</sup> Zamakhsyari Bin Hasballah Thaib, "Metode al-Qur'an dalam Menampilkan Ayat-Ayat Hukum," *Suloh: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh*, Volume 7, Nomor 1, 2019, hlm. 64.

## 2. Penjelasan Al-Qur'an Mengenai Ayat Hukum

Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang sifatnya umum, maka sebagian besar hukum yang dijelaskan bersifat global dan hanya beberapa yang bersifat mendetail. Secara garis besar penjelasan hukum oleh al-Qur'an terdiri dari tiga cara, sebagaimana berikut:<sup>20</sup>

### a. Ijmalî (global)

Penjelasan al-Qur'an bersifat umum, sedangkan sunnah Nabi yang nantinya akan menjelaskan lebih mendetail. Sebagaimana perintah mendirikan shalat, membayar zakat, dan penjelasan lafadz yang tidak jelas secara makna. Allah swt. berfirman "Dirikanlah shalat" (Q.S. al-Baqarah: 43). Ayat tersebut berupa perintah untuk mendirikan shalat, tidak ada penjelasan mengenai tata cara dan waktu pelaksanaannya. Maka disinilah Sunnah Nabi mempunyai peran. "Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat" (*Shallu kama ra'atumuni ushalli*).

### b. Tafshili (terperinci)

Al-Qur'an memaparkan hukum secara terperinci dan disertai penjelasan yang mendetail. Adapun sunnah Nabi menjadi penguat bagi penjelasan al-Qur'an tersebut. Contohnya, hukum waris, tata cara dan hitungan dalam *thalaq*, *mahram* (orang yang haram untuk dinikahi), tata cara *li'an* (saling melaknat) antara suami dan istri, dan penetapan hukuman dalam kasus pidana *hudud*. Firman Allah:

يَسْتَعْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفَرِّقُ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرَأَةٌ هَكَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهِيَ يَرْتُكِبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُتْنَيْنِ فَلَهُمَا الشُّكْلَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ  
يَسْتَعْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفَرِّقُ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرَأَةٌ هَكَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهِيَ يَرْتُكِبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُتْنَيْنِ فَلَهُمَا الشُّكْلَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ  
يَسْتَعْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفَرِّقُ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرَأَةٌ هَكَذَا لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهِيَ يَرْتُكِبُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُتْنَيْنِ فَلَهُمَا الشُّكْلَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ

"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu) jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak

mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah maha mengetahui segala sesuatu". (Q.S. al-Nisa: 176).

### c. Isyarah (isyarat)

Penjelasan al-Qur'an hanya sebatas pokok hukum, baik secara isyarat maupun secara ungkapan langsung. Adapun sunnah Nabi memberikan penjelasan hukum yang terkandung dalam pokok bahasan tersebut secara terperinci. Sebagai contoh firman Allah:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُخْتَصِمَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِيهِنَّ وَأَثْوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْتَصِمَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّحِدَاتٍ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَلَهُنَّ أَثْوَابٌ مِثْلُ مَا لِكُلِّ نِكَاحٍ غَيْرِ الْمُحْتَصِمَاتِ فَمَنْ خَفِيَ مِنَ الْعَنَاتِ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Dan barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan

<sup>20</sup> Zamakhsyari Bin Hasballah Thalh, "Metode al-Qur'an dalam Menampakan Ayat-Ayat Hukum", hlm. 69-70.

yang keji (zina), maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasayakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (Q.S. al-Nisa: 25).

Pada ayat tersebut memberikan isyarat hukuman yang berlaku kepada budak atau hamba sahaya yakni setengah dari besaran hukuman yang ditimpakan kepada orang merdeka. Baik hukuman pidana maupun hak-hak yang berkaitan dengannya. Demikianlah muatan hukum yang dijelaskan oleh al-Qur'an dengan sifat yang beragam. Selain tiga cara tersebut (*ijmali, tafshili, isyari*). Al-Qur'an menjelaskan hukum dengan cara yang sempurna (*kafah*), global (*ijmali*), isyarat. Perbedaannya hanya pada cara sempurna dan "terperinci". Sebagai contoh penjelasan yang sempurna adalah perintah puasa. Dalam hal ini fungsi dari sunnah Nabi sebagai penguat makna yang terkandung di dalam al-Qur'an.

#### D. Posisi Al-Hadits Sebagai Sumber Kedua dalam Hukum Islam

##### 1. Eksistensi Hadits dalam Hukum Islam

Keberadaan hadits sebagai *tasyri'* dapat ditelusuri melalui *hujjah* Al-Qur'an dan argumentasi hadits itu sendiri maupun *ijma'* sahabat yang telah berkembang dalam sejarah pertumbuhan hadits. Argumentasi ini sangat perlu dimunculkan sebagai basis *hujjah* terhadap mereka yang mengingkari keberadaan hadits.<sup>21</sup> Kenapa harus mengambil dari Al-Qur'an, hadits, maupun *ijma'*? Alasannya, Al-Qur'an sebagai dasar hukum pertama dalam urutan hukum Islam merupakan pijakan pertama yang harus dilihat secara jernih. Bahwa apakah dalam ribuan ayat termaktub beberapa

kalimat yang melegimitasi keberadaan hadits, atau malah terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang menolak keberadaan hadits. Dari hasil penelusuran, terdapat puluhan ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan secara jelas dan tegas akan eksistensi hadits sebagai *tasyri'*. Demikian juga kenapa harus mengambil dari hadits?, bukankah hal itu pendekatan yang kurang objektif?. Dengan pertimbangan keabsahan hadits melalui hadits, maka pengakuan dari dalam relatif kurang relevan. Penjelasannya untuk mencari apakah legitimasi hadits bertolak belakang dengan hadits itu sendiri atau tidak. Demikian halnya dengan *ijma'*, mengungkapkan sejauh mana para sahabat berkomitmen terhadap hadits sebagai pemutus persoalan yang terjadi sepeninggal Rasulullah.

Jika dibuka dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang menginformasikan, menjelaskan, dan mengukuhkan keberadaan hadits sebagai dalil *tasyri'*, di antaranya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ تَلْكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَلْوِيلًا

"Wahai orang-orang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kepada Rasul dan pemimpin di antara kalian. Jika kalian berselisih paham dalam sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kalian beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian itu lebih baik dan sebaik-baik akibatnya". (al-Nisa': 59).

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحْكَمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجْتُوا فِي أَنفُسِهِمْ  
حَرْجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُؤْتُوا تَسْلِيمًا

"Maka demi Tuhanmu, tidaklah mereka beriman sehingga meminta keputusan hukum kepadamu tentang apa-apa yang mereka perselisihkan di antara mereka kemudian mereka tidak merasa keberatan atas apa yang kamu putuskan dan mereka tunduk setunduk-tunduknya". (al-Nisa': 65).

Ayat ini diturunkan berkaitan dengan sengketa sebidang tanah antara Bani Umayyah dan al-Zubair yang berselisih

<sup>21</sup> Muhsammad Nur Ichwan, "Argumentasi Sunah: Pendekatan Normatif dan Historis Dalam Memahami Kedudukan Sunah Sebagai Sumber Hukum Islam," Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial, Volume 6, Nomor 2, 2004, hlm. 204-208.

mengenai sungai kecil (*sharf*) di Harra. Dari perselisihan ini Nabi Muhammad melerai dan memberikan keputusan bahwa *sharf* itu milik al-Zubair. Bani Umayyah merasa keberatan dan tidak menerima akan keputusan Nabi Muhammad ini. Dalam peristiwa inilah Surat an-Nisa ayat 65 diturunkan.<sup>22</sup> Dengan makna lain, sikap Bani Umayyah yang tidak menerima akan keputusan Nabi Muhammad dikoreksi kritis oleh Al-Qur'an tersebut. Dengan demikian, keputusan Nabi Muhammad diakui keberadaannya oleh Al-Qur'an.

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ

*Dan bila mereka diseru kepada Allah dan Rasul-Nya, agar Rasul menghakiminya, tiba-tiba sebagian mereka menolak (datang). Tapi jika kebenaran yang mereka sangka ada di pihaknya, mereka datang kepadanya dengan patuh. (al-Nur: 48).*

Melalui ayat ini Allah menyeru kepada manusia agar menerima Rasulullah sebagai hakim (pemutus) bagi mereka. Sebab pada hakikatnya apa yang diputuskan oleh Rasulullah adalah seruan kepada hukum Allah SWT pula.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

*Tidaklah dibenarkan bagi orang mukmin laki-laki dan mukmin perempuan apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu keputusan, bahwa mereka akan mengambil pilihan (lain) dalam soal mereka itu. (al-Ahzab: 36).<sup>23</sup>*

Kehujahan hadits sebagai sumber hukum syariat datang dari hadits itu sendiri. Pada beberapa hadits diriwayatkan bahwa beliau bersabda:

*"Dari Ibnu Abbas, bahwasannya Rasulullah berkhotbah di hadapan manusia pada haji wada'. Wahai manusia,*

*sesungguhnya aku telah meninggalkan di tengah-tengah kalian yang jika kalian berpegang teguh kepadanya niscaya tidak akan tersesat selamanya, yaitu Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya".*

*Dari Al-Miqdam bin Ma'diyakrib al-Kindy, Rasulullah bersabda: Ingatlah sesungguhnya aku diberi al-Kitab dan yang semisal dengannya. Ingatlah, hampir datang masa ada seseorang yang dengan perut kenyang bersandar di sofanya seraya berkata, cukuplah bagi kalian Al-Qur'an. Apa yang kalian dapatkan padanya sesuatu yang halal maka halalkanlah dan apa yang kalian dapatkan padanya sesuatu yang haram maka haramkanlah".*

Dua hadits di atas mewakili sejumlah hadits yang semakna dengannya, di mana inti kandungan dari hadits-hadits di atas menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak terlepas dari hadits dan bahwa hadits itu bagian dari wahyu yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad dengan cara yang berbeda. Dengan demikian, eksistensi hadits diakui sendiri oleh hadits itu sendiri, tidak terdapat pertentangan di dalam dirinya.

Kehujahan hadits dari *ijma'* dapat diketahui dari kesepakatan para sahabat Nabi Muhammad untuk menjadikan hadits sebagai rujukan dalam menetapkan segala perkara. Sebagaimana para sahabat sepeninggal Nabi Muhammad apabila menetapkan suatu keputusan atas suatu perkara yang muncul mereka mengacu kepada ayat Al-Qur'an. Jika mereka tidak mendapatinya langsung dari Al-Qur'an mereka merujuk kepada sunnah Nabi Muhammad, jika mereka tidak mendapatinya pada sunnah Nabi Muhammad maka mereka bermusyawarah mencari keputusan.

Seperti contoh ketika Abu Musa mengucapkan salam ke rumah Umar bin Khattab sampai tiga kali dan tidak ada jawaban, maka Abu Musa pun pergi. Lantas Umar memerintahkan untuk mengejanya dan menanyakan kenapa kembali pulang. Abu Musa pun menjawab bahwa Rasulullah telah bersabda: "Apabila seseorang di antara

<sup>22</sup> Muhammad Bin Idris Al-Syafi'i, *Ar-Riwalah*, terj. Ahmadie Theha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hlm. 93.

<sup>23</sup> Ayat-ayat yang senada dengannya: QS. An-Nisa: 69, 80; Al-Hasyr: 7; An-Nur: 51; al-Anfal: 20.

kalian mengucapkan salam sampai tiga kali dan tidak mendapatkan jawaban, hendaklah pulang kembali". Umar pun meminta saksi untuk memperkuat riwayatnya itu. Abu Musa pun menghadirkan saksi terhadap Umar. Dengan demikian, nyatalah segi tiga argumentasi ini memperkokoh akan keberadaan hadits baik dari sisi yuridis (Al-Qur'an dan hadits) maupun sosiologis-historis (kehidupan para sahabat).<sup>24</sup>

## 2. Posisi Hadits Terhadap Al-Qur'an dalam Diskursus Sumber Hukum Islam

Allah telah menurunkan syariat-syariat kepada umat manusia dengan diturunkan secara berangsur-angsur supaya menjadi pedoman hidup agar selamat baik di dunia maupun di akhirat. Syariatnya yang terakhir diturunkan bersamaan dengan Rasulnya yang terakhir pula, yaitu Nabi Muhammad terhimpun dalam sebuah kitab yang kemudian disebut Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam. Sebagai syari'at yang terakhir, maka di al-Qur'an telah menghimpun syari'at yang diturunkan Allah sebelumnya untuk memperbaiki dan menyempurnakannya.

Sejalan dengan fungsi kerasulan Nabi Muhammad, maka semua umat Islam meyakini bahwa segala keterangan Rasulullah yang bertalian dengan syariat Allah yang diriwayatkan secara *shahih*, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun ketetapanannya adalah *hujjah* sumber hukum dan pedoman pengamalan umat Islam. Beberapa alasan diantaranya:

- a. Menerima sunnah merupakan konsekuensi iman. Dimana iman kepada kerasulan Muhammad adalah salah satu bagian dari bangunan akidah Islam. Perintah Allah mengenai keimanan kepada kerasulan Muhammad tersurat secara berulang dalam al-Qur'an seperti dalam surat An-Nisa': 136. Dalam menjelaskan

fungsi kerasulannya, Nabi Muhammad mendapatkan jaminan pemeliharaan Allah dari kesalahan-kesalahan dan kealpaan serta memperoleh jaminan bimbingan dan petunjuk. Keimanan pada kerasulan Muhammad menuntut kepada *i'tiqad* terhadap keberadaan sunnah rasul dan menjadikannya *hujjah* dan dasar dalam memenuhi dan memanifestasikan syariat Nabi dalam kehidupan nyata.

- b. Adanya keterangan-keterangan yang jelas dan tegas dalam al-Qur'an tentang kedudukan Rasulullah dalam syari'at Islam. Di mana Allah menegaskan tugas kerasulan Muhammad sebagai juru baca dan pengajar Al-Kitab, seperti dalam QS. Ali Imran ayat 164:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كُنْتُمْ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

*"Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus di antara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al-Kitab dan Al-Hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata".*

Allah memberikan mandat kepada Nabi Muhammad SAW untuk memberikan penjelasan terhadap *nash-nash* Al-Qur'an. Kemudian Allah memberikan wewenang kepada Nabi Muhammad untuk menjadi hakim dalam memutuskan perkara umat dan menjadikan kepatuhan setiap individu kepada putusan Nabi Muhammad SAW sebagai tolak ukur keimanan.

- c. Keterangan dari Rasulullah sendiri tentang keharusan kaum muslimin untuk mengikuti sunnahnya, sebagaimana dijelaskan dalam hadits yang diriwayatkan

<sup>24</sup> Wahyudin Darmalaksana, Lailam Pahala, Endang Soetari, "Kontroversi Hadits Sebagai Sumber Hukum Islam", Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Volume 2, Nomor 2, Desember 2017, hlm. 250.

oleh Al-Hakim.<sup>25</sup> Selanjutnya Abu Najih al-Irbadh bin Syari'ah yang menceritakan bahwa Rasulullah memberikan nasehat kepada kita dengan suatu nasihat yang menggetarkan hati dan mencucurkan air mata,<sup>26</sup> Nabi berkata: "Aku nasehatkan kepada kalian semua agar kalian bertaqwa kepada Allah, taat dan patuh, biarpun seorang hamba sahaya memerintahkan kamu. Sesungguhnya orang yang hidup lama (panjang umur) di antara kamu bakal mengetahui adanya pertentangan-pertentangan yang hebat. Oleh sebab itu hendaklah kamu berpegang teguh kepada sunnahku, sunnah *khulafa'ur rasyiddin* yang mendapatkan petunjuk. Gigitlah sunnah dengan taringmu, jauhilah mengada-ada perkara, sebab perkara yang diada-adakan itu adalah *bid'ah*, dan setiap *bid'ah* itu adalah tersesat dan setiap yang sesat itu neraka (tempatya)".

- d. *Ijma'* sahabat tentang keharusan berpijak kepada sunnah Rasul, di mana para sahabat melaksanakan syari'at Islam dengan penuh kesungguhan, kataatan dan keikhlasan tanpa membedakan antara hukum yang datang dari Al-Qur'an dan yang datang dari Rasul. Selain itu, para sahabat yang menjadikan sunnah rasul sebagai pijakan untuk memperoleh kejelasan dan perincian hukum dari *nash-nash* Al-Qur'an yang berifat *ijmali* atau umum, serta menjadikan sunnah sebagai rujukan dalam menyelesaikan urusan yang hukumnya tidak tersirat dalam al-Qur'an secara jelas. Para sahabat pada waktu Rasulullah masih hidup selalu mengikuti segala yang diperintahkan oleh beliau dan menjauhi segala sesuatu yang dilarang dengan tidak membedakan antara kewajiban-kewajiban taat kepada hukum-hukum yang

diwahyukan Tuhan di dalam Al-Qur'an dan hukum-hukum yang ditetapkan oleh Rasulullah.<sup>27</sup>

- e. Keberadaan Al-Qur'an menjadi petunjuk kepada pentingnya kedudukan sunnah Rasulullah SAW. Sebagian besar syari'at Islam yang diturunkan oleh Allah SWT melalui wahyu Al-Qur'an adalah bersifat global, seperti tentang kewajiban ibadah shalat, puasa, zakat dan haji yang diungkapkan dalam bentuk perintah yang bersifat *ijmali*. Kalaupun ada penjelasan di sana sini, keseluruhan hukum-hukum yang tersurat dalam *nash-nash* al-Qur'an masih cukup menggambarkan persamaan dari ibadah-ibadah secara sempurna.

Dengan demikian, maka ibadah-ibadah tadi tentunya tidak mungkin dapat dilaksanakan oleh kaum muslimin dengan benar tanpa merujuk pada sunnah rasul yang berfungsi sebagai *bayan* syari'at Allah SWT. Maka kewajiban mengikuti sunnah-sunnah itu datangnya dari rasul dan diriwayatkan dari beliau dengan cara-cara periwayatan yang dapat memberikan kepastian atau dugaan yang kuat tentang datangnya dari rasul.<sup>28</sup>

### 3. Fungsi Hadits Terhadap Al-Qur'an Sebagai Basis Sumber Hukum Islam

Terdapat tiga fungsi sunnah terhadap Al-Qur'an, pertama, sunnah menguatkan pesan-pesan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an. Kedua, sunnah menjelaskan dan menjabarkan pesan-pesan hukum Al-Qur'an. Dan ketiga, sunnah menetapkan sendiri pesan-pesan dalam hukum yang belum diatur dalam Al-Qur'an.

- a. Fungsi Sunnah sebagai penguat (*ta'kid*) hukum dalam Al-Qur'an.

<sup>25</sup> Lihat Abu Daud, *Sunnah Abi Daud, Juz IV*, hlm. 200.

<sup>26</sup> Lihat Mukhtar Yahya Fatehurrachman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung, Al-Ma'arif, 2000), hlm. 42

<sup>27</sup> *Ibid*, hlm. 13

<sup>28</sup> Moh. Turmudi, "As-Sunnah: Telaah Segi Kedudukan Dan Fungsinya Sebagai Sumber Hukum", *Tribakti*, Volume 27 Nomor 1 Januari 2016, hlm. 7.

Dalam fungsinya ini, sunnah melakukan *ta'kid* (penguatan) atas hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dengan mempergunakan beberapa cara, di antaranya sebagai berikut:<sup>29</sup>

1. Menegaskan kedudukan hukumnya, seperti dengan sebutan wajib, fardlu dan ungkapan yang sejenisnya untuk perbuatan-perbuatan yang diperintahkan dan sebutan haram untuk kategori perbuatan yang dilarang.
  2. Memerintahkan segi-segi bahasa yang timbul sebagai efek dari suatu perbuatan yang terlarang dan memperingatkan sanksi hukuman yang berat bagi pelaku perbuatan terlarang atau meninggalkan kewajiban.
  3. Memperingatkan amaliyah atas suatu kewajiban dan menampakkan suatu kebencian yang sangat terhadap suatu yang dilarang.
  4. Menerangkan posisi kewajiban dan larangan dalam syari'at Islam. Sebagai contoh sunnah yang termasuk fungsi *mu'akkid*, di antaranya hadits yang menta'kidkan kewajiban shalat dan puasa.
- b. Fungsi sunnah sebagai penjelas dan penjabar apa yang dibawa oleh Al-Qur'an.

Dalam fungsinya yang kedua ini, segi-segi *tabyin* (penjelas) sunnah Al-Qur'an antara lain:

1. Mengikat makna-makna yang bersifat lepas yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an, seperti pergelangan tangan yang ditunjuk oleh sunnah sebagai penjelasan teradap "*yadun*" yang terdapat dalam QS. Al Maidah ayat 38.

2. Mengkhususkan ketetapan yang disebutkan secara umum dalam *nash-nash* Al-Qur'an, seperti *bayan al-gharar* sebagai pengecualian atas dihalalkannya jual beli yang tersebut dalam QS. al-Baqarah ayat 275.
  3. Menjelaskan mekanisme pelaksanaan dari ketetapan-ketetapan Al-Qur'an, seperti tata cara pelaksanaan shalat, haji, puasa dan kewajiban-kewajiban lainnya
- c. Fungsi sunnah sebagai penetap hukum yang belum diatur dalam al-Qur'an.

Dalam fungsinya yang ketiga ini, sunnah melakukan *tasyri'* yang boleh dikatakan sebagai tambahan atas hukum-hukum yang tersurat dalam al-Qur'an, seperti larangan memakan binatang buas yang bertaring dan burung yang berkaki menyambar sebagai tambahan atas empat jenis hewan yang haramkan untuk dimakan dalam Al-Qur'an.

Ketiga fungsi sunnah sebagaimana keterangan di atas, dua yang pertama disepakati oleh para ulama, sementara yang ketiga diperselisihkan. Adapun masalah pokok yang diperselisihkan tersebut adalah apakah sunnah dapat menetapkan hukum secara mandiri tanpa bergantung kepada Al-Qur'an atau penetapan itu selalu mempunyai dasar dalam Al-Qur'an. Selain fungsi ketiga di atas, para ulama juga berselisih tentang fungsi sunnah sebagai *nasikh* atas Al-Qur'an.<sup>30</sup>

## E. Al Qur'an, Sunnah, Pembentukan *Fiqh* Hingga Teori Hukum Islam

Pada konsepsi hukum Islam, terletak ide bahwa hukum esensinya religius dan berjaln berkelindan secara religius. Itulah sebabnya sejak awal mula sejarah Islam, hukum sudah dipandang bersumber dari syariah (pola perilaku yang

<sup>29</sup> Abu Isacq Jabir Al-Jaziri, *Minhaj al-Muslim*, (Bairut: Dar Al Fikr, 2002), hlm. 246.

<sup>30</sup> Abbas Mutawalli al-Hummarah, *Al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mahanatu fi al-Tasyri'*, (Kairo, al-Dar al-Qammiyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1990), hlm. 169-182.

diberikan Tuhan untuk menjadi tuntunan bagi manusia). Karena itu hukum haruslah berdasarkan wahyu *ilahi*. Al-Qur'an sebagai wahyu yang paling lengkap, haruslah dipakai sebagai pedoman utama, bahkan satu-satunya bagi kehidupan dan sebagai sumber hukum<sup>31</sup>

Kumpulan pernyataan Al-Qur'an adalah universal dan konkrit, di samping menanamkan prinsip-prinsip moral dan spiritual yang langgeng dia juga menjadi pedoman bagi nabi Muhammad dan masyarakat muslim dalam menjalankan aktivitas sosial dan hukum sejak awal pertumbuhan Islam.<sup>32</sup> Legislasinya Al-Qur'an diawal perkembangan Islam di Madinah hanyalah menyempurnakan hal-hal tertentu dari hukum adat yang telah ada sebelumnya dan bukan menggantikannya secara keseluruhan.<sup>33</sup> Sebagaimana legalisasi Al-Qur'an yang pertama ditunjukkan untuk membenahi sistem kepemimpinan yaitu dengan memperkenalkan sebuah otoritas politik baru dengan kekuasaan legislatif. Kemudian selanjutnya dari evolusi kepemimpinan tersebut beranjak pada proses pembuatan undang-undang secara teknis, ukuran-ukuran hak dan kewajiban serta perangkat untuk menanggulangi pelanggaran hak dan kewajiban tersebut.<sup>34</sup> Setelah itu barulah nabi Muhammad memainkan perannya sebagai legislator politik.

Pada awal Islam, syariah (yang pada saat itu belum ada diskursus mengenai perbedaan terminologi antara fiqh, syariah atau agama dan lain-lain) dibentuk melalui pemahaman terhadap teks Al-Qur'an dan Sunnah.<sup>35</sup> Semua persoalan hukum selalu berpulang pada teks wahyu *ilahi*. Semua produk hukum yang bersumber dari keduanya disamaratakan dengan syariah. Kondisi ini sangat mapan,

<sup>31</sup>*Ibid.*

<sup>32</sup>N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburg, The University Press, 1979), hlm. 91.

<sup>33</sup>*Ibid.*, hlm. 11

<sup>34</sup>*Ibid.*, hlm. 16

<sup>35</sup> QS. An Nisa' ayat 59 dan dialog antara Rasulullah saw dengan Mu'adz bin Jabal ketika ditus ke Yaman sebagai Qadhi.

sampai tiba masa perkembangan aliran kalam/teologi yang membuka pertentangan dua kutub antara mempertahankan kemapanan persepsi keabadian Al-Qur'an dan kemahklukan Al-Qur'an, yang kemudian dua kelompok tersebut diidentifikasi sebagai perbedaan antara Sunni dan Mu'tazilah.

Dengan berbagai catatan reformasi pranata sosialnya, Al-Qur'an telah menggeser beberapa aturan bermasyarakat yang berlaku pada masyarakat Arab sebelumnya. Seperti aturan mahar perkawinan, *iddah* wanita yang dicerai, aturan pengangkatan anak dan konsekuensi hukumnya, dan lain-lain. Meskipun demikian legislasi Al-Qur'an pada masa awal ini tidak luput dari kritik, Coulson yang memandang legislasi Al-Qur'an hanyalah menegakkan perubahan-perubahan terhadap hal-hal tertentu dari hukum adat Arab yang ada dan bukannya merubah sistem hukum secara keseluruhan.<sup>36</sup> Aturan-aturan yang diturunkan untuk menjawab berbagai kasus yang melatarbelakangi (*asbab al-nuzul*) telah mengakibatkan ketidakterpaduan sistematisa legislasi Al-Qur'an. Meskipun demikian hal itu tidak menyurutkan semangat umat Islam dalam mengkaji menjadikan pedoman dan meneladani segenap aturan dan petunjuk Al-Qur'an, bahkan Al-Qur'an dipandang sebagai kitab hukum yang telah lengkap dan mampu menjawab berbagai tantangan dan persoalan yang terus berjalan.

Dalam konteks itulah muncul perdebatan sengit seputar eksistensi Al-Qur'an bagi umat Islam dan persepsi umat Islam tentang Al-Qur'an. Bernard Weiss mencatat bahwa Mu'tazilah pernah berusaha memberikan rasionalisasi kemahklukan Al-Qur'an dengan menyebut kontruksi huruf, suku kata, lafal dan kalimat sebagai pembuktian kemahklukannya. Namun Sunni bersikukuh pada pendapat keabadian wahyu *ilahi* tersebut. Pengakuan mayoritas ulama muslim terhadap doktrin Sunni dan kekalahan Mu'tazilah dalam hal ini telah melahirkan kesimpulan bahwa secara

<sup>36</sup> N.J. Coulson, *A history of Islamic law*, hlm. 9-20.

judisial maupun legislatif syariah atau hukum Islam keberadaannya bersifat independen dan tidak terkait dengan kawasan perkembangan pemikiran manusia, karena wahyu itu sifatnya melampaui batas ruang dan waktu.<sup>37</sup>

Sedangkan studi hadits dalam kaitannya dengan perkembangan hukum Islam telah menjadi sasaran utama kedua jika tidak lagi ditemukan aturannya dalam Al-Qur'an. Kedudukan ini dapat diberlakukan sebagai pengisi ketiadaan hukum, pelengkap kekurangan, perincian atas yang global, spesifikasi atas yang umum dari yang ada dalam Al-Qur'an. Karena kedudukannya yang demikian kuat maka dalam catatan Hallaq, epistemologi proses dan standart keabsahan transmisi dan kritik dan uji otentitasnya merupakan corak studi hadits masa awal.<sup>38</sup>

Dalam mencoba memperoleh solusi atas berbagai kasus hukum, ahli fiqih dihadapkan pada teks yang menjadi referensinya yang terakhir. Kedudukan teks dalam menemukan hukum semacam itu pula yang telah memicu perkembangan studi bahasa sangat gencar. Bahasa hukum telah diklasifikasikan sedemikian rupa bertingkat dan membawa implikasi yang beragam terhadap model dan intensitas ikatan hukumnya. Implikasi terkuat dalam studi hukum Islam dari kedua teks syariah ini adalah berlakunya konsep *qath'* dalam wilayah studinya.

Corak pemikiran hukum Islam sangat dipengaruhi oleh pemikiran teologi. Sebagaimana yang diungkapkan Bernard Weiss, bahwa hukum memiliki sifat keabadian sebagaimana wahyu atau Al-Qur'an. Hukum menurut para *faqih* telah ada sebelum makhluk yang lainnya ada, karena dia abadi tanpa awal dan tanpa akhir. Jadi posisi hukum dalam metaforanya menyatu dengan Tuhan yang keberadaannya melampaui ruang dan waktu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa

teologi Islam memberi dasar filosofis bagi yurisprudensi hukum Islam.

Hal ini juga dikatakan Wael B. Hallaq bahwa hukum itu berasal dari induk ilmu yaitu teologi. Karena fungsi teologi adalah membuktikan keberadaan Allah, sifat-sifat-Nya, wahyu, kenabian dan semua dasar-dasar agama. Pembahasan ini hanyalah merupakan bagian dari pemahaman hukum Islam tinjauan epistemologi. Sedangkan teori hukum Islam mencakup bahasan yang sangat luas. Teori hukum Islam, awalnya hanyalah merupakan *istinbath* individual para ulama dan kemudian para ulama mengelompok sehingga lahir madzhab Madinah dan Kuffah, yang mana madzhab Madinah lebih menekankan pada tradisi Rasulullah atau Sunnah, yang pada perkembangannya kemudian melibatkan peran akal dengan menggunakan metode analogi dan kemudian terkenal dengan *qiyas*. Sedangkan madzhab Kuffah lebih menekankan pada akal daripada sunnah, memberi kebebasan lebih longgar terhadap peranan akal dan lebih menekankan pertimbangan kemaslahatan, yang kemudian metode ini disebut dengan *istihsan* dengan tokohnya Imam Abu Hanifah.<sup>39</sup>

Pada akhir abad kedua dan awal abad ketiga muncul tokoh legendaris yang memberikan penekanan pada konsep teori *istinbath* hukum secara lebih komprehensif. Meskipun karya ini masih terlihat berserakan dan belum sistematis, namun karya ini memberikan sumbangan yang luar biasa bagi pertumbuhan ilmu *ushul fiqih*, sehingga dia dianggap sebagai arsiteknya ilmu *ushul fiqih*. Tokoh ini adalah Muhammad Ibn Idris Al-Syafii dalam karyanya al-Risalah.

Lain halnya dengan Wael B. Hallaq yang menyangkal peranan al-Syafii yang terlampau diagungkan. Dia memberikan alasan dengan adanya kekurangsempurnaan Kitab al-Risalah jika disesuaikan dengan syarat metodologis sebuah keilmuan. Akan tetapi dia lebih menekankan keunggulan karya-karya *ushul fiqih* yang lahir pada abad

<sup>37</sup> Bernard Weiss *Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence*, In Nicholas Heer (Eds) *Islamic Law and Jurisprudence*, 1990, hlm. 53.

<sup>38</sup> Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar Untuk Usul Fiqih Madzhab Sunni*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 88-99.

<sup>39</sup> N.J. Coulson, *A history of islamic law*, hlm.122.

kelima hijriyyah yang dinyatakan sebagai status spesial dalam aspek *ushul fiqh*. Berbeda dengan struktur *ushul fiqh* Imam al-Syafi'i yang bersifat dasar dan agak serampangan, teori-teori pada abad kelima hijriyah ini memperlihatkan kesadaran yang tajam terhadap struktur di mana dalam sebuah struktur tertentu topik-topik yang disusun atau dihubungkan satu dengan yang lainnya secara sistematis. Demikian juga cakupan bahasanya sudah lebih lengkap dan matang, meliputi epistemologi, norma-norma hukum, bahasa hukum dengan semua macamnya dan cara melakukan uji validasinya, implikasi linguistik, penggunaan teori *nasikh* dan *mansukh*.

Ketika telaah tekstual terhadap sumber hukum Islam dalam hal ini Al-Qur'an dan Sunnah memasuki babak akhir, maka hasil telaah tersebut menghajatkan label yang menggambarkan intensitas berlakunya ikatan hukum yang dikandung teks yang dalam bahasa *ushul fiqh* disebut dengan *khitab*. *Khitab* juga yang akhirnya dirumuskan sebagai kata kunci untuk membentuk terminologi ikatan hukum Allah terhadap hamba-Nya yang dikenal dengan sebutan *ahkam taklifiyah*.

Perkembangan pemikiran hukum Islam terbagi dalam dua karakter. Karakter pertama adalah yang disebut dengan *fiqh 'amali*, yaitu saat mana hukum Islam dipandang sebagai norma-norma keyakinan, kehidupan dan peribadatan yang bersifat praktis yang berlangsung pada masa sebelum *fiqh* menjadi sebuah ilmu yang memiliki sistematika dan teori tersendiri. Sedangkan karakter kedua adalah *fiqh nadzari* yang mana hukum Islam telah berkembang menjadi pembahasan teoritik yang dapat diperdebatkan dan terbuka kemungkinan *ikhtilaf* yang berlipat apa lagi setelah munculnya metodologi *fiqh*.

Persoalan epistemologi muncul ketika kebenaran hukum Islam yang merupakan bagian dari syariah ternyata mengandung sifat *dhanni*. Sementara sebagaimana dalam catatan di awal pembicaraan ini telah dinyatakan bahwa

sumber syariah bersifat eksternal, pemaknaannya bersifat *qath'i*. Maka kebenaran *fiqh* harus terbagi dalam bingkai yang dibatasi oleh *had* atau batasan definisi, kehadirannya dapat meniscayakan hadirnya yang didefinisikan demikian juga sebaliknya. Dalam *ushul fiqh* hal ini akan sangat kuat terasa pengaruhnya ketika berdiskusi mengenai kekuatan keterlibatan *'Ilat* dalam penetapan dan penolakan hukum.

## BAB VIII AL-QUR'AN DAN AL-HADITS DALAM USHUL FIQIH

### A. Al-Qur'an dan Ushul Fiqih

Sulit untuk membuktikan yang mana dari dua kemungkinan yang lebih tepat pada kenyataan, apakah Al-Qur'an yang membentuk atau sekurang-kurangnya menginspirasi pola pemikiran yang bercorak *ushul fiqih*, ataukah pemikiran *ushul fiqih* yang membentuk pola penafsiran tertentu terhadap Al-Qur'an. Tapi jika mencermati dinamika pemikiran dan perumusan *ushul fiqih* terhadap Al-Qur'an yang terus berkembang, setidaknya dari generasi sahabat sampai pertengahan abad ke 4 H.<sup>1</sup>

Munculnya berbagai corak pemikiran ilmiah termasuk pemikiran *ushul fiqih* sekaligus corak pemikiran *ushuli* mempengaruhi metode penafsiran. Secara epistemologis, *ushul fiqih* lahir sebagai ilmu dengan bantuan ilmu bahasa Arab, ilmu Tafsir, ilmu Hadits, dan ilmu Logika atau *Manthiq*. Dengan perangkat ilmu-ilmu tersebut kemudian *ushul fiqih* mempunyai perspektif tersendiri tentang Al-Qur'an. Pemikiran *ushul fiqih* tentang Al-Qur'an setidaknya mencakup hakikat Al-Qur'an, kedudukan Al-Qur'an dalam syariat, prinsip-prinsip syariat dalam Al-Qur'an, tujuan syariat dalam tinjauan Al-Qur'an, metode dan gaya bahasa Al-Qur'an dalam pensyariatan, cakupan hukum dalam Al-Qur'an, dan ayat-ayat yang dinilai sebagai ayat-ayat hukum. Mengenai pengertian Al-Qur'an, para ahli *ushul fiqih* mendefinisikan sebagai, "Firman Allah yang diturunkan

<sup>1</sup> Baca kembali perindesasi yang dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khalaf, *Ushul Al-Fiqh*, (Beirut: Dar Al-Kutub, 2001).

kepada nabi Muhammad yang menjadi mukjizat dengan sendirinya yang membacanya bernilai ibadah".<sup>2</sup>

Dari definisi di atas dapat diuraikan beberapa pembatas yang membedakan Al-Qur'an dari kitab suci manapun sekaligus sebagai sifat-sifat khusus yang menjadi keistimewaannya. Di antaranya: Pertama, bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah secara lafadz dan maknanya. Maka tidak termasuk ke dalam Al-Qur'an hadits nabi ataupun hadits *qudsi* yang maknanya diilhamkan oleh Allah tetapi redaksinya dari ucapan nabi sendiri. Kedua, Al-Qur'an itu melalui proses penurunan dari Allah kepada Nabi Muhammad adakalanya langsung atau melalui perantara malaikat Jibril dan Al-Qur'an bukan hasil perenungan dan rekayasa nabi. Dengan batasan ini maka tidak termasuk ke dalam Al-Qur'an wahyu Allah yang turun kepada nabi yang terdahulu sebelum datangnya nabi Muhammad. Ketiga, bahwa Al-Qur'an mengandung mukjizat dalam dirinya sendiri, baik itu dari susunan kalimatnya, kedalaman kandungan maknanya, keindahan gaya bahasanya, mengungkap masalah ghaib, menceritakan masa lampau, sekarang dan peristiwa yang pasti terjadi di masa yang akan datang, serta menantang siapaun yang tidak mempercayainya untuk mendatangkan yang sebanding dengan Al-Qur'an. Keempat, bahwa Al-Qur'an itu dengan membacanya saja sudah bernilai ibadah. Karena itu ia menjadi bacaan yang pokok dalam shalat seorang hamba dan karenanya Al-Qur'an tidak boleh diterjemahkan dengan menghilangkan ayat-ayat dalam bahasa aslinya.

Semua madzhab *ushul fiqih* sepakat bahwa Al-Qur'an adalah sumber hukum Islam yang pertama dan utama. Bahkan apa yang dilakukan, dikatakan, disetujui Rasulullah menyangkut suatu hukum syariat tidak akan lepas dari ayat Al-Qur'an, baik itu sebagai penegasan terhadap ayat-ayat yang sudah jelas, atau sebagai penafsiran terhadap yang

belum jelas, atau sebagai rincian terhadap ayat yang masih *mujmal*, atau sebagai pembatasan terhadap ayat-ayat yang bersifat umum, atau sebagai penentu hukum yang berdiri sendiri sebagaimana kewenangan yang diberikan Al-Qur'an kepada Nabi.<sup>3</sup> Kandungan hukum Al-Qur'an dalam kerangka *ushul fiqih*, mengutip pemikiran Izzuddin bin Abdus Salam, bahwa hukum ada dua macam. Yaitu hukum yang berupa tuntutan dan hukum yang bukan tuntutan.

Hukum yang berupa tuntutan mencakup perintah dan larangan. Hukum yang bukan tuntutan seperti *mubah*, *sabab*, *syarat*, *mani'*, dan *fasad*.<sup>4</sup> Adapun dalam menetapkan hukum larangan, perintah dan kebolehan, Al-Qur'an menempuh cara yang amat kaya dan bervariasi. Umpamanya dalam menetapkan hukum-hukum tuntutan yang berupa larangan Al-Qur'an menggunakan beberapa pendekatan dan gaya bahasa:

1. Perintah yang eksplisit (al-Nahal: 90).
2. Pemberitahuan bahwa suatu perbuatan dituliskan dan diwajibkan kepada manusia (al-Baqarah: 178).
3. Pemberitahuan bahwa suatu perbuatan kemestian atas manusia atau sebagian tertentu (*walillahi 'alannash...*), (Ali Imran: 97).
4. Pemberitahuan bahwa suatu perbuatan adalah hak atas orang-orang tertentu (al-Baqarah: 241).
5. Dalam bentuk wasiat dengan suatu pekerjaan (al-Nisa: 11).
6. Membawa perbuatan yang dituntut kepada orang yang diperintahkan (al-Baqarah: 228).

<sup>2</sup> Abdul Ghany Abdul Khaliq, *Hujjatus Sunnah*, (Virginia: IIT, 1998), hlm. 496-498

<sup>4</sup> Izzuddin Bin Abdul Aziz Bin Abdus Salam, *Al-Imam fi Bayani Adhliat al-Ahkam*, (Maktabah Syamilah), hlm. 2

<sup>1</sup> Al-Futubhy, *Syarah Kaubab al-Munir Jua II*, (Riyad: Maktabah Al-Abaykan, 1993), hlm 7- 8

7. Diungkapkan dengan *fi'il amr* atau *fi'il mudhari'* yang diikuti dengan *lam amr* (al-Baqarah: 283).
8. Dengan ungkapan fardhu (al-Ahzab: 50).
9. Menyebutkan perbuatan sebagai balasan suatu syarat pada suatu keadaan (al-Baqarah: 196).
10. Dengan mensifati suatu perbuatan sebagai kebaikan (al-Baqarah: 220).
11. Menyebutkan sesuatu perbuatan dengan diikuti janji kebaikan (al-Baqarah: 245).
12. Menyebutkan perbuatan dengan diikuti pemberitahuan bahwa perbuatan itu mengantarkan kepada kebaikan (al-Baqarah: 177).
13. Menyebutkan perbuatan dengan ungkapan celaan kepada yang tidak melakukan (at-Taubah: 13).
14. Menyebutkan bahwa perbuatan itu dicintai Allah (al-Shaf: 4).

Sedangkan metode Al-Qur'an dalam menetapkan hukum perintah dan larangan mencakup beberapa metode:

1. Larangan yang eksplisit (al-Nahal: 90).
2. Ungkapan kata haram (al-An'am: 151).
3. Dengan ungkapan tidak halal (al-Nisaa': 19 dan al-Baqarah: 228-229).
4. Dengan bentuk kata kerja larangan (al-Isra': 34).
5. Dengan ungkapan meniadakan kebaikan pada suatu pekerjaan (al-Baqarah: 177).
6. Dengan menafikan suatu perbuatan (al-Baqarah: 193, 197, 233).
7. Menyebutkan perbuatan dengan ancaman dosa (al-Baqarah: 181).

8. Menyebutkan perbuatan dengan diikuti ancaman balasan akhirat (al-Taubah: 34, al-Baqarah: 275).
9. Menyebutkan bahwa suatu perbuatan itu buruk (Ali Imran: 180).
10. Ungkapan peniadaan keabsahan sesuatu bahwa hal itu tidak patut (al-Ahzab: 36, 53).
11. Dengan ungkapan *istifham inkari* pada sebagian tempat (al-Baqarah: 44, al-Taubah: 13).
12. Menyebutkan pelaku suatu perbuatan dengan menetapkan sanksinya (al-Nisa': 38).
13. Menyebutkan suatu perbuatan yang mengakibatkan pelakunya menjadi kafir, fasik atau dzalim (al-Maidah: 44, 45 dan 47).
14. Mengutuk atau melaknat pelaku suatu perbuatan (al-Baqarah: 159).
15. Menyebutkan kemurkaan Allah kepada pelaku suatu perbuatan (al-Shaff: 3).
16. Menyebutkan bahwa Allah tidak mencintai perbuatan tertentu (al-Nisa: 36).
17. Menyebutkan suatu perbuatan sebagai penghalang dari mendapat petunjuk Allah (al-Zumar: 3 dan Ghafir: 28).
18. Menyebutkan suatu perbuatan sebagai suatu keburukan (al-Munafiqun: 2).
19. Menyebutkan suatu perbuatan sebagai penyebab tercela (al-Isra': 29).

Adapun metode Al-Qur'an dalam menetapkan bahwa sesuatu perbuatan atau suatu perkara itu mubah dan halal, ditandai dengan beberapa gaya bahasa:

1. Menggunakan kata kerja yang berarti penghalalan, seperti kata "*uhilla*" (al-Maidah: 1, 4, dan 5).

2. Dengan menyebutkan bahwa suatu perbuatan tidak mengandung dosa, "*fala itsma alaih*" (al-Baqarah: 182 dan 203).
3. Dengan menyebutkan bahwa perbuatan itu tidak ada keberatan "*fala junaha*" (al-Maidah: 93 dan al-Nur: 83).
4. Menyebutkan bahwa perbuatan itu tidak terlarang "*nafyun nahi*" (al-Mumtahanah: 8).<sup>5</sup>

Sedangkan secara substantif, materi hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an menurut perspektif *ushul fiqh* mencakup prinsip-prinsip dasar hukum tentang kepercayaan, moral, dan tindakan serta perbuatan. Hukum-hukum perbuatan ini meliputi hukum ibadah dan hukum *muamalah*. Hukum ibadah di sini maknanya ibadah-ibadah yang bersifat khusus, yaitu ibadah ritual seperti shalat, puasa, zakat, haji, kurban, dzikir dan do'a. Sedang hukum *muamalah* mencakup wilayah yang luas dari kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat. Seperti hukum-hukum yang terkait dengan masalah hukum perdata, hukum pidana, hukum acara, hukum tata negara, hukum antar bangsa atau hukum internasional, hukum ekonomi, dan sebagainya.<sup>6</sup> Dalil Al-Qur'an sebagai sumber hukum diposisikan sebagai suatu kepastian yang tidak mengandung keraguan mengenai datangnya dari Allah dan Rasulnya (*qath'i al-tsubut*) karena memang diriwayatkan secara mutawatir dari generasi ke generasi di samping dihafal di dada para *huffadz* juga adanya jaminan keotentikan Al-Qur'an. Hanya saja diakui oleh para *ushuliyun* bahwa ada dalil-dalil Al-Qur'an yang penunjukannya terhadap maksud suatu hukum masih bersifat kemungkinan alias interpretatif (*dhanni al-dalalah*) Ayat-ayat seperti itulah yang kemudian

menjadi wilayah yang terbuka bagi terjadinya perbedaan interpretasi di kalangan para fuqaha.<sup>7</sup>

Dengan berpegang kepada kaidah metode penetapan hukum dalam Al-Qur'an sebagaimana tersebut di atas, banyak hal yang dapat digali untuk pembaharuan dan pengembangan *ushul fiqh* maupun fiqh dari dalil-dalil Al-Qur'an. Hal ini mengingat beberapa kaitan penting antara Al-Qur'an, dinamika kehidupan manusia dan hukum Islam. Pertama, perkembangan *muamalah* manusia tidak akan pernah berhenti selama masih ada denyut kehidupan di muka bumi ini. Sebab di antara karakter manusia adalah bereksperimen dan berinovasi. Kedua, kesempurnaan dan keuniversalan Al-Qur'an sebagaimana yang telah disebutkan di atas sangat membuka peluang untuk mewartakan setiap perkembangan baru dalam kehidupan manusia ke dalam kerangka hukum *ilahiyyah*. Hanya saja yang dituntut adalah kesungguhan para sarjana Islam itu sendiri dalam menggali, merumuskan, dan mengaplikasikan nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam kehidupan nyata. Ketiga, ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum *muamalah* jauh lebih banyak ketimbang ayat-ayat yang terkait dengan hukum ibadah ritual. Hukum-hukum *mu'amalah* dalam Al-Qur'an menurut klasifikasinya adalah:<sup>8</sup>

1. Hukum privat (*ahkam al-ahwal al-syahshiyah*) mencakup masalah perkawinan, perceraian, penyusunan,\* pengasuhan anak, hak dan kewajiban dalam rumah tangga dan hubungan keluarga.
2. Hukum perdata (*al-ahkam al-madaniyyah*) yang mencakup masalah pengaturan interaksi individu dengan harta kekayaan seperti jual beli, sewa menyewa, gadaai, *kafalah*, *syirkah* dan sebagainya.

<sup>5</sup> Manna' al-Qathan, *Tarikh Tasyri' al-Islamiyy*, [Kairo: Maktabah Wahbah, 2000], hlm. 61-68

<sup>6</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, [Beirut: Dar al-Fikr, 1996], hlm.30

<sup>7</sup> Manna' al-Qathan, hlm 68-71

<sup>8</sup> Sebagaimana dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, [Beirut: Dar al-Fikr, 1998], hlm.438-439.

3. Hukum pidana (*al-ahkam al-jinaiyah*) yang mencakup hukum-hukum pelanggaran dan kriminalitas yang berhak mendapat sanksi hukuman seperti pembunuhan, pencurian, perzinaan, dan sebagainya.
4. Hukum acara (*ahkam al-murafa'at*) yang mencakup hukum-hukum pengadilan, kesaksian, pembuktian, sumpah, dan sebagainya.
5. Hukum tatanegara (*al-ahkam al-dusturiyah*) yang mencakup tata tertib perundang-undangan dan dasar-dasar peraturan hukum.
6. Hukum internasional (*al-ahkam al-daulyah*) yang mengatur hubungan antar negara Islam dengan negara non Islam, hukum minoritas muslim di negara non muslim dan minoritas non muslim di negara Islam, serta hubungan antar penduduk muslim dan non muslim.
7. Hukum ekonomi (*al-ahkam al-iqtishadiyah*) yang mengatur tentang interaksi individu dengan kekayaan orang lain, hak-hak orang kaya dan kaum miskin, serta hak-hak kekayaan individu dalam hubungan dengan negara.

Di samping apa yang dikemukakan di atas, pengembangan *ushul fiqh* dari aspek dalil normatif (Al-Qur'an) juga dapat dilakukan melalui pendekatan teori empat prinsip syariat Islam. Paling tidak ada empat prinsip dasar Al-Qur'an dalam menetapkan hukum atau pensyariatian: Pertama, hukum ditetapkan secara bertahap. Kedua, menyedikitkan beban kewajiban. Ketiga, mengutamakan kemudahan dan keringanan hukum. Keempat, sejalan dengan kemaslahatan yang dibutuhkan manusia.<sup>9</sup> Dengan teori pentahapan dalam menetapkan hukum (*Al-Tadrij fi al-tasyri'*) memberi faedah bahwa adanya tingkatan prioritas dalam hukum dan perlunya pembiasaan

hukum di masyarakat sehingga menyatu dengan jiwa mereka serta bahwa hukum itu dinamis serta terus berkembang.

Maka penerapan hukum yang bersumber dari Al-Qur'an dalam konteks kekinian menuntut penelitian bagian hukum yang mana dari ayat-ayat Al-Qur'an yang paling penting dan mendasar untuk diprioritaskan penerapannya di tengah-tengah umat seperti Indonesia ini. Dengan teori sedikitnya beban kewajiban dan sedikitnya yang diharamkan dalam hukum Islam (*qali al-takalif*) memberi faedah bahwa hukum Islam memberi keleluasaan lebih banyak pada aspek kemubahan. Sementara meninggalkan keburukan dan melakukan kebaikan-kebaikan lebih banyak diperintahkan oleh Islam dalam bentuk anjuran yang membangkitkan kesadaran dan dorongan keinginan internal dari dalam pelaku sendiri dari pada karena paksaan dari luar. Karena itu janji pemberian pahala di akhirat atas amal baik dan ancaman dosa dan balasan di akhirat lebih banyak dikemukakan dari pada janji balasan dan ancaman hukuman duniawi.

Kaidah atau teori ini memberi pedoman bahwa penerapan hukum-hukum Al-Qur'an tidak melulu menekankan aspek larangan dan kewajiban yang mengesankan bahwa dinamika masyarakat Islam akan berhenti akibat kebebasan berinovasi dan berimprovisasi dibelenggu dengan larangan dan kewajiban-kewajiban agama yang banyak. Dengan teori kemudahan dalam syariat Islam memberi faedah bahwa hukum Islam lebih praktis dan simpel daripada hukum agama manapun, serta lebih sesuai dengan situasi dan kondisi manusia yang banyak dihadapkan kepada kendala dan kesulitan dan menjadi bukti kebenaran bahwa syariat Islam diturunkan memang untuk menjadi rahmat bagi alam bukan menjadi bencana atau kesusahan.

Teori bahwa syariat Islam diturunkan selaras dengan kemaslahatan hidup manusia (*al-musayyarratu ma'a mashaalihinnash*) memberi faedah bahwa syariat Islam adalah universal untuk setiap zaman dan tempat. Karena

<sup>9</sup> Abdul Wahhab Khalaf, hlm. 18-22

kemaslahatan umat manusia akan senantiasa berkembang dari zaman ke zaman. Maka para ahli hukum Islam dituntut untuk senantiasa mampu menangkap dan memahami semangat kemaslahatan umat sesuai dengan zaman yang dihadapinya. Kemudian ayat-ayat Al-Qur'an yang mana yang terkait dengan kemaslahatan tersebut yang patut dijadikan landasannya. Sebab salah satu dari kaidah hukum Islam adalah di mana ada kemaslahatan maka disitulah adanya hukum Islam. Kemaslahatan di sini tentu saja kemaslahatan objektif yang telah diuji dengan kaidah-kaidah syar'iyah itu sendiri, bukan kemaslahatan dalam penilaian subjektif hawa nafsu segelintir manusia.

#### B. Model Pengembangan *Ushul fiqh* Perspektif Al-Qur'an

*Ushul fiqh* sebagai satu disiplin ilmu yang dihasilkan dari kerja intelektual yang berkesinambungan tidaklah sakral melainkan tetap terbuka untuk diuji ulang bahkan dikritik dan diperbaiki. Sebagaimana dikatakan Chozin Nasuha: "Kebenaran ilmiah bersifat relatif, kondisional, dan tergantung konsensus atau kesepakatan. Tidak ada kebenaran mutlak dalam ilmu sosial atau budaya termasuk *ushul fiqh*. Karena itu, setiap *ushuliyun* harus siap menerima kritik atas kekurangtepatan analisisnya".<sup>10</sup> Sebagai ilmu, *ushul fiqh* dapat ditinjau dari sudut filsafat ilmu, dimana dalam tinjauan filsafat, setiap ilmu mempunyai objek material dan objek formal. Objek material *ushul fiqh* adalah dalil-dalil hukum dari sudut bagaimana ia ditetapkan sebagai sumber dalil. Dalil hukum yang paling sentral adalah Al-Qur'an, di mana dalil-dalil yang lain, yaitu hadits, *ijma'* dan *qiyas* harus mendapat konfirmasi daripadanya.

Sedang objek formal dari *ushul fiqh* adalah prosedur metodologis yang menjadi ciri khusus dan pembeda *ushul fiqh* dari ilmu-ilmu yang lainnya. Dari sudut formalnya, *ushul fiqh* memahami Al-Qur'an dari kerangka pemikiran hukum semata yang menimbulkan kesan bahwa Al-Qur'an seolah-

olah kitab hukum. Maka kelemahan *ushul fiqh* dalam memahami Al-Qur'an adalah adanya pengabaian terhadap sebagian besar ayat yang dinilai bukan atau tidak mengandung teks hukum. Padahal dalam tinjauan tafsir diakui bahwa ayat-ayat Al-Qur'an adalah satu kesatuan yang saling terkait dan integral. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pengembangan *ushul fiqh* dari sudut Al-Qur'an diawali dengan merekonstruksi metodologi *ushul fiqh* itu sendiri dalam memosisikan Al-Qur'an dan dalam mengambil *istinbath* hukum daripadanya dengan mempertimbangkan perkembangan metodologi tafsir itu sendiri. Kemudian merumuskan kaidah-kaidah baru yang digali dari Al-Qur'an maupun hadits dengan memperhatikan hajat hidup manusia sekarang dalam menjawab tantangan perkembangan zaman.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Chozin Nasuha, Epistemologi Ushul Fiqih, dalam [www.hizbut-tahrir.or.id/2008/04/29/pemikiran-ushul-fiqih-hizbut-tahrir](http://www.hizbut-tahrir.or.id/2008/04/29/pemikiran-ushul-fiqih-hizbut-tahrir)

<sup>11</sup> Zulkifli, "Pengembangan Ushul Fiqih (Perspektif Dalil-Dalil Normatif Al-Qur'an)", Hukum Islam, Vol. XIV No. 1 Juni 2014, hlm. 32.

## BAB IX MAQASHID AL-QUR'AN DALAM PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER

### A. Maqashid Al-Qur'an: Refleksi Tujuan-Tujuan Al-Qur'an

**M**aqashid dalam bahasa Arab merupakan bentuk *jamak* dari *maqad*, yaitu sesuatu yang datang atau menuju sesuatu. Ketika kata *maqashid* dikaitkan dengan Al-Qur'an, berarti tujuan utama dari isi Al-Qur'an. Dalam proses pengkajian Al-Qur'an, istilah *maqashid* Al-Qur'an telah dikenal sejak lama dalam ilmu pengetahuan Islam. Namun masih dalam bentuk parsial yang tersebar di berbagai sumber. Dalil tersebut dapat dibuktikan dengan melihat data-data yang menunjukkan penggunaan istilah *maqashid* Al-Qur'an itu sendiri dalam berbagai bidang keilmuan, seperti kemanusiaan, sosial, budaya, ekonomi, dan lain-lain.<sup>1</sup>

Sedangkan Al-Qur'an diambil dari kata *Qara'a* yang artinya kumpulan atau bacaan, karena Al-Qur'an mengumpulkan huruf dan kalimat dari ayat-ayat Al-Qur'an. Secara bahasa, makna *maqashid* al-Qur'an memiliki makna sebagai orientasi atau tujuan Al-Qur'an. Secara terminologi, belum ada istilah yang disepakati oleh para ulama tentang makna *maqashid* al-Qur'an. Sementara itu, Ulya Fikriyati menyatakan bahwa Izzuddin Abd al-Salam mengartikan *maqashid* Al-Qur'an: "*Maqashid* al-Qur'an adalah tujuan akhir dari Al-Qur'an untuk mengajak orang untuk berbuat baik dan membawa manfaat dan menolak kerugian".

Istilah *maqashid* al-Qur'an pertama kali digunakan oleh al-Ghazali dalam *Jawahir Al-Qur'an*. Dalam kitab al-Ghazali

<sup>1</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Kalif Nata'amal Ma' Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2007): 73.

disebutkan bahwa Al-Qur'an adalah lautan luas yang memiliki berbagai jenis mutiara dan permata yang berharga. Untuk mendapatkan mutiara dan permata berharga tersebut, seorang *mufassir* harus mampu dan mau mendalami Al-Qur'an. Al-Ghazali juga menulis bab khusus yang membahas *maqashid* al-Qur'an yang memuat dua pokok utama, yaitu *bayan dzat Allah* dengan segala atribut-Nya dan *afal* yang berada di bawah payung *al-'ilm* dan *bayan al-shirath al-mustaqim wa al-hatsts 'alaih* yang termasuk dalam ruang lingkup *al-amal*.<sup>2</sup> Di bagian lain al-Ghazali menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dapat dipetakan menjadi dua kategori besar: *pertama, al-sawabiq wa al-ushul al-muhimmah* (pokok utama), yang terbagi menjadi tiga bagian: a) *ta'rif al-mad'u ilaih* (pengakuan kepada Allah), b) *ta'rif al-shirath al-mustaqim* (pengenal jalan yang lurus), c) *ta'rif al-haal 'ind al-wusul ilaih* (pengenal tentang bagaimana sesuatu telah terjadi setelah mencapai ini). Kedua, *al-rawadif wa al-tawabi al-mughniyyah al-mutimmah* (poin tambahan). Dalam penjelasannya, al-Ghazali selalu mencantumkan rahasia dan makna setiap kategori ayat Al-Qur'an. Hal ini menjelaskan bahwa Al-Qur'an sebenarnya memuat tujuan tertentu yang tidak semuanya dinyatakan secara eksplisit.<sup>3</sup>

Dalam disiplin *maqashid syari'ah*, istilah *maqashid* al-Qur'an dapat ditemukan pada karya 'Izz al-Din Ibn Abd al-Salam. Meskipun tidak menjelaskan secara detail apa *maqashid* al-Qur'an secara jelas 'Izz al-Din memaknai bahwa sebagian besar ayat Al-Qur'an memiliki sasaran global, yaitu mereka mengambil segala bentuk kebajikan dan kebaikan dan segala cara untuk mencapainya, serta mencela segala bentuk kerusakan dan hal-hal yang dapat menuntunnya.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an* (Kairo: Dar Ihya' al-Ulum, 2000): 17-24.

<sup>3</sup> Ulya Fikriyati, "Maqashid Al-Qur'an Dan Deradikalisasi Penafsiran Dalam Konteks Keindonesiaan," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (2014): 252.

<sup>4</sup> Libat, Enden Haitami, "Perkembangan Teori Masalah 'Izz al-Din Ibn Abd al-Salam Dalam Sejarah Pemikiran Hukum Islam," *Jurnal Asy-Syir'ah* 17, no. 1 (2015).

Dalam bidang tafsir, al-Biq'a'i sebagaimana yang dikutip oleh Ulya Fikriyati bahwa menggunakan istilah Al-Qur'an untuk menunjukkan beberapa petunjuk utama yang dibawa oleh Al-Qur'an berdasarkan surat-suratnya. Misalnya ketika menafsirkan surat al-Ikhlâs, al-Biq'a'i menjelaskan: "Sesungguhnya, *maqashid* al-Qur'an secara keseluruhan terbatas pada penjelasan akidah, hukum, dan kisah-kisah. Surat ini dengan kesimpulannya telah mencakup seluruh pengetahuan tentang ketuhanan serta membantah siapa pun yang tidak mempercayainya. Karena hal tersebut ketauhidan adalah *maqashid* al-Qur'an paling utama yang ditargetkan oleh semua tujuan-tujuan Al-Qur'an".

Meskipun ia telah sebutkan *maqashid* al-Qur'an di setiap bab Al-Qur'an, al-Biq'a'i tidak secara eksplisit menjelaskan apa yang dicakup oleh *maqashid* al-Qur'an secara keseluruhan. Kesenjangan tersebut kemudian diisi oleh Muhammad Rashid Ridha dengan memberikan klasifikasi yang lebih konkrit terkait *maqashid* al-Qur'an dengan membahas sepuluh *maqashid* yang terdapat di seluruh Al-Qur'an. Setelah periode Rasyid Ridha, wacana tentang *maqashid* al-Qur'an dihadirkan kembali, diantaranya oleh Ibnu 'Asyur dalam tafsirnya tentang Al-Tahrir wa al-Tanwir yang dapat dipetakan menjadi delapan poin dan Yusuf al-Qardhawi yang mendefinisikan tujuh *maqashid* al-Qur'an.<sup>5</sup>

Jika diperhatikan, *maqashid* al-Qur'an yang ditawarkan oleh masing-masing karakter berbeda satu sama lain. Hal ini dikarenakan *maqashid* al-Qur'an belum dirumuskan menjadi ilmu yang mandiri, seperti *maqashid syari'ah*. Namun penting untuk dijelaskan bahwa *maqashid* al-Qur'an membutuhkan dialektika tafsir yang humanis dan dinamis. Sebuah tafsir yang tidak hanya teosentris, tetapi juga teoantroposentris yang akan selalu berkembang untuk menjawab permasalahan yang dihadapi manusia, bahkan di zaman

<sup>5</sup> Ulya Fikriyati, "Maqashid Al-Qur'an Dan Deradikalisasi Penafsiran Dalam Konteks Keindonesiaan."

sekarang ini, tanpa kehilangan perhatiannya pada masalah teologis.

Dari konsep *maqashid* al-Qur'an yang ada, tujuh poin utama dalam *maqashid* al-Qur'an adalah lima bagian disintesis dari *maqashid syari'ah*, yaitu *al-din*, *al-nafs*, *al-'aql*, *al-nasl*, dan *al-maal*, ditambah dua poin lainnya *al-huquq al-insaniyah* dan *imarat al-alam*. Tujuh *maqashid* al-Qur'an tidak cukup hanya dengan *idhafah*-kan dengan istilah *hifdz* seperti yang dikenal dalam ilmu *maqashid syari'ah*. Kata *hifdz* menekankan sisi pasif dan bukan sisi aktif. Sementara itu perkembangan dunia saat ini tentunya menuntut manusia untuk bergerak secara aktif dan tidak sekedar menjadi pribadi yang pasif dan menunggu apa yang akan terjadi. Dengan demikian, ide Jasser Audah yang menawarkan istilah pengembangan atau *tathwir* untuk mencocokkan istilah *hifdz* dengan menerapkan teori sistem.

Dalam konteks metodologi tafsir, ketujuh *maqashid* al-Qur'an berperan sebagai rujukan, tanda, dan parameter tafsir di samping al-Qur'an dan hadits Nabi. Keberadaan *maqashid* al-Qur'an akan membantu umat Islam untuk menghadapi tantangan zaman tanpa meninggalkan al-Qur'an. Sebaliknya, Al-Qur'an justru akan menjadi pedoman dan semangat tertinggi dalam menyelesaikan segala persoalan kekinian dan melakukan lompatan ke depan.<sup>6</sup>

## B. Maqashid Al-Qur'an Berbasis Ushul Fiqih dalam Menyelesaikan Problematika Hukum Islam Kontemporer

Problem mendasar ketika fiqih hendak diposisikan pada tataran yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, *ushul fiqih* sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fiqih, terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-olah para pakar yang terlibat dalam pergaulan itu sedang mencoba untuk memahami *nash* yang di dalamnya ada pikiran Tuhan. Inilah tedapat paradoks

<sup>6</sup> Ulya Pikriyati.

yang sulit dimengerti, bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang notabene adalah ciptaan manusia. Pertanyaan filosofis lebih lanjut adalah apakah fiqih yang bersumber kepada kemaslahatan harus sesuai dengan *mashlahah*-nya Tuhan? Bukankah ukuran kemaslahatan itu ada di bumi, karena pada hakekatnya manusia yang merasakan sesuatu itu *mashlahah* atau bukan?

Pada intinya, *ushul fiqih* ulama' kontemporer membutuhkan revitalisasi *ushul fiqih*, agar tidak terjebak pada kungkungan *ushul fiqih* klasik yang *language-oriented*, tetapi mengabaikan fakta-fakta empirik di lapangan. Pendekatan *ushul fiqih* yang lebih condong ke deduktif, misalnya diorientasi kepada pendekatan induktif dan empiris yang lebih dekat pada problem-problem riil masyarakat, bukan masyarakat yang terus menerus dipaksa sesuai dengan teks.

Ada dua proyek revitalisasi yang akan dibahas dalam pembahasan *ushul fiqih* ulama' kontemporer ini, yaitu menempatkan *mashlahah* sebagai landasan syariat, dan rekonstruksi teori *qath'i-dhanni* atau *muhkamat-mutasyabihat*. Berangkat dari dua proyek revitalisasi ini, dicoba untuk diproyeksikan bangunan fiqih yang mempunyai keberpihakan yang jelas dan otentik pada rakyat banyak, tanpa harus terjebak pada problem-problem metodologis.

### 1. Kemaslahatan sebagai Landasan Syari'at

Syari'at<sup>7</sup> pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Sebagaimana yang telah

<sup>7</sup> Syari'at pada awalnya adalah sekumpulan prinsip-prinsip moral, hukum dan aqidah. Namun pada abad XIII Hijriyah, ketika reformulasi teologi Islam dikristalkan, untuk pertama kali kata syari'at mulai dipakai dalam pengertian yang lebih sistematis. Syari'at dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum (peraturan hukum) saja. Sedangkan teologi dikeluarkan dari cakupannya. Lihat Abdul Hamid Abu Sulaiman, "Fikih Islam", dalam Syamsul Anwar (ed.), Islam, Negara dan Hukum, Cet. I, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 123. Ibrahim Hosen membedakan antara fikih dan syari'at. Menurutnya, Syari'at adalah yang telah dijelaskan secara tegas oleh nash Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga bersifat *qat'i*. Sedangkan fikih adalah yang tidak dijelaskan secara tegas oleh nash Al-Qur'an dan Sunnah sehingga bersifat *droni*. Lihat Ahmad

diungkapkan oleh ulama *ushul fiqih*, dalam setiap hukum itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah (manusia), baik kemaslahatan itu bersifat duniawi maupun ukhrawi. Oleh karena itu, setiap *mujtahid* dalam beristimbat (menentukan) hukum dari suatu kasus yang dihadapi, harus berpatokan kepada tujuan-tujuan *syara'* dalam mensyariatkan hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.<sup>8</sup>

Masdar Farid Mas'udi adalah salah satu pemikir muslim Indonesia yang menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan *syari'at*, baik landasan filosofi maupun epistemologinya. Masdar berpendapat bahwa hukum (legal) haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak disebut hukum.<sup>9</sup> Akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekedar hukum, yaitu sebuah sistem nilai yang dengan sadar diambil sebagai sebuah keyakinan yang harus diperjuangkan yakni kemaslahatan dan keadilan.<sup>10</sup> Untuk selanjutnya di bawah ini adalah pembahasan tentang *mashlahah* secara lebih detail dan komprehensif.

*Mashlahah* secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemadharatan dan penyakit.<sup>11</sup> *Mashlahah* menurut Abdullah Abd al-Muhsin al-Zaki, adalah suatu ketentuan yang dalam merumuskan hukum dengan menarik manfaat dan menolak mafsadat dari manusia.<sup>12</sup> Sementara itu, al-Syaikani mendefinisikan *mashlahah* sebagai memelihara

*maqashid syari'ah* dengan menolak *mafsadat* dari umat.<sup>13</sup> Al-Buti memandang *mashlahah* sebagai manfaat yang dikehendaki oleh *syari'* untuk hamba-Nya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.<sup>14</sup> Al-Shatibi mendefinisikan *mashlahah* sebagai sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.<sup>15</sup>

Sementara al-Ghazali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah memelihara tujuan *syara'*. Sementara tujuan *syara'* kepada makhluk ada lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Dengan demikian semua yang mencakup pemeliharaan dasar-dasar yang lima ini adalah *mashlahah* dan semua yang tidak mencakup dasar-dasar ini adalah *mafsadat* dan menolak *mafsadat* adalah suatu kemaslahatan.<sup>16</sup>

Dalam pengertian tersebut al-Ghazali tidak memaknai *mashlahah* secara *'urf* yang dimaksud adalah menarik manfaat atau menolak kesulitan menurut *maqashid syari'ah*, bukan kemanfaatan dan kesulitan itu sendiri. Dalam hal ini terkadang manusia memandang suatu bermanfaat, sedang menurut pandangan *syari'* adalah merusak (*mafsadat*) atau sebaliknya. Dengan demikian, tidak ada kepastian antara *mashlahah* dan *mafsadat* menurut *'urf* manusia dan *'urf syari'*. Dengan kata lain, *mashlahah* dalam pandangan al-Ghazali adalah memelihara tujuan *syari'*, meskipun bertentangan dengan tujuan *syari'* dalam suatu kemaslahatan tertentu bukanlah merupakan kemaslahatan,

Zakariya (peny), Prof. KH Ibrahim Hasan dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, cet. II (Jakarta: Pustaka Harapan, 1990), hlm. 103 - 104.

<sup>8</sup> Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), jilid 4, hlm. 110B.

<sup>9</sup> Hukum di sini maksudnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Nabi yang pada dasarnya adalah ayat dan hadits hukum.

<sup>10</sup> Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari'at*, dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Volume VI, 1995, hlm. 95.

<sup>11</sup> Jalal al-Din Abd al-Rahman, *Al-Mashlahah al-Marsufah...*, hlm. 12-13.

<sup>12</sup> Abdullah Abd al-Muhsin al-Zaki, *Ushul al-Fiqih Madhhab al-Imam Ahmad Dirasat Ushuliyah Muqarana*, cet. 2, (Riyad: Maktabat al-Riyad al-Haditha, 1980), hlm. 513.

<sup>13</sup> Muhammad Ibn Ali al-Syaikani, *Irsyad al-Fakih ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, cet. I (Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad Ibn Sa'ad Ibn Nabhan, t.t.), hlm. 242.

<sup>14</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Da'awatu al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, cet. 2, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1977), hlm. 23.

<sup>15</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.) II, hlm. 29.

<sup>16</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, (Damaskus: Ba'id al-Husain, t.t.), hlm. 251.

melainkan hawa nafsu yang merasuk ke dalam jiwa.<sup>17</sup> Karena itu, *mashlahah* tidak hanya dipandang dari sudut manusia, tetapi harus melihat pada apa yang telah disebutkan dalam *nashs/teks*.<sup>18</sup>

Memperkuat pendapat al-Ghazali, Wahbah al-Zuhayli memandang bahwa setiap *mashlahah* dikembalikan kepada usaha memelihara tujuan *syari'* yang berdasarkan Al-Qur'an sunnah dan *ijma'*. Apabila *mashlahah* dipahami seperti itu, maka tidak ada perbedaan pendapat untuk memegangnya sebagai *hujjah*.<sup>19</sup> Al-Zuhaili lalu menjelaskan dengan lebih jelas bahwa karena manusia berbeda-beda dalam menentukan kemaslahatan sesuai dengan terwujudnya kemanfaatan *dhati* (sesungguhnya), bukan menolak kemaslahatan yang sudah disepakati, maka dalam pemberlakuan hukum hendaknya ada keseimbangan keadilan antara manusia dalam menentukan *mashlahah* dan manfaat. Dari sinilah menjadi jelas keperluan untuk menentukan *mashlahah* berdasarkan ketentuan *syara'*, dengan tidak boleh dibebankan kepada individu tertentu. Dengan demikian dapat dipahami hukum yang sesuai dengan watak manusia.<sup>20</sup>

Hassan Hanafi dalam hal ini telah mengembangkan paradigma fiqh dan *ushul fiqh Malikiyah*, karena menggunakan pendekatan kemaslahatan (*mashlahah mursalah*) serta membela kepentingan umat Islam. Paradigma ini dikuatkan madzhab Maliki berdasarkan tradisi Abdullah Ibn Mas'ud yang dikembangkan dari Umar Ibn al-Khattab. Hanafi berpendapat bahwa madzhab Malikiyyah lebih dekat dengan realitas untuk mengambil keputusan hukum berdasarkan kemaslahatan umum.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Husain Hamid Hasan, *Nadzariyya al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Nahda al-Arabiyya, 1971), hlm. 6.

<sup>18</sup> Musthafa Zaid, *Al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, (t.p.: Dar al-Fil al-Arabi, 1954), hlm. 20.

<sup>19</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, cet. 2, (Damaskus: Dar al-Fil, 1986), hlm. 765.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 750.

<sup>21</sup> Ridwan, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet.1, (Yogyakarta: Itiqa Press, 1998), hlm. 35-36.

Hasan Hanafi mengkaji secara kritis seluruh tradisi legislasi (*tasyri'*) dengan menerima apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih, karena *syari'at* pada dasarnya berdiri di atas landasan kemaslahatan. Kemaslahatan merupakan prinsip kajian atas teks Al-Qur'an dan Sunnah, *ijma'* dan *ijtihad* para fuqaha.<sup>22</sup>

Dengan demikian menjadi jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fiqh) adalah kemaslahatan. Kemaslahatan manusia yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sesjak semula, *syariat* Islam tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standart bahwa *syariat* Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir batin, duniawi maupun ukhrawi, semuanya mencerminkan prinsip kemaslahatan.

Munawir Syadzali dan Ali Yafie memandang bahwa ketentuan-ketentuan dalam bidang mu'amalah terbuka kesempatan bagi pemikiran atau penalaran intelektual dalam mencari pelaksanaan *syariat* dengan kepentingan dan prinsip keadilan sebagai dasar pertimbangan dan tolok ukur utama. Karena aspek *muamalah* diberikan oleh *nash* dalam bentuk ketentuan yang bersifat umum, yang dapat dikembangkan lebih lanjut guna mewujudkan kemaslahatan dan menegakkan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban yang berkepentingan secara adil.<sup>23</sup>

Al-Thufi sendiri memandang bahwa ibadah adalah hak Allah, sehingga tidak mungkin dapat diketahui kecuali dari Allah sendiri. Berbeda dengan *muamalah* yang merupakan hak manusia yang diberlakukan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Penegasan Al-Thufi bahwa *mashlahah* lebih didahulukan daripada *nashs*, apabila keduanya saling

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

<sup>23</sup> Lihat Ali Yafie, *Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 71 dan 121.

bertentangan, karena al-Thufi sendiri menyelesaikan dengan *takhsis* dan *bayan*.<sup>24</sup>

Sementara itu, Masdar F. Mas'udi tidak memandang semua aturan dalam *nashs* dapat dirubah karena kemaslahatan, tetapi Masdar membatasi pada aturan yang bersifat teknis operasional. Karena bagi Masdar, syariat adalah sarana dan *mashlahah* adalah tujuannya. Al-Thufi pun berpendapat demikian, bahwa *mashlahah* adalah sebab yang mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan. Penegasan al-Thufi ini didasarkan kepada prinsip kemaslahatan yang lebih ditujukan pada kemanfaatan manusia.<sup>25</sup> Sedangkan Mustafa Zayd mendahulukan *mashlahah* daripada *nashs*, apabila *mashlahah* itu bersifat *qath'i* dan *dharuri*, meskipun bukan *mashlahah* yang kulli<sup>26</sup>

Dalam kemaslahatan yang menyangkut orang banyak (sosial obyektif), otorita yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus menjadi hakimnya tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syuro* untuk mencapai kesepakatan (*ijma'*). Jadi apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian *mashlahah* melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, dimana kita merupakan bagiannya, itulah hukum yang tertinggi.<sup>27</sup>

Kesepakatan orang banyak adalah hukum tertinggi yang mengikat. Apabila kesepakatan hukum dicapai dalam musyawarah, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara positif mengikat. Sebaliknya, apabila tidak tercapai kesepakatan dalam musyawarah, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya, yang hanya bersifat formal subyektif, bukan formal obyektif. Patut disayangkan, hukum Islam yang tidak menaruh perhatian yang serius terhadap lembaga

*syuro* (musyawarah) sebagai mekanisme untuk mencapai kesepakatan umat, bahkan dikatakan *ijma'* sudah tidak ada lagi.

Dalam masalah ini, Fazlur Rohman pun menyayangkan sikap kaum muslimin yang telah dikuasai otokrat-otokrat politik yang menyatakan bahwa musyawarah bersama (*syuro*) yang diajarkan oleh Al-Qur'an tidak pernah dilembagakan. Padahal, menurut Fazlur Rahman dalam wawasan egaliternya mengenai badan sosial dan badan politik Islam, misalnya Al-Qur'an telah menetapkan bahwa kaum muslimin harus memutuskan urusan-urusan mereka lewat musyawarah bersama atas pijakan yang sama.<sup>28</sup> Fazlur Rahman memandang kelompok dalam *ahlu al-syura* adalah *ahlu al-hall wa al-'aqq* sampai akhirnya disebut *ahlu al-syaukah*, yakni orang yang berpengaruh dalam masyarakat. Jika dilihat dari jarak antara perkembangan politik yang sesungguhnya di dalam sejarah Islam dan tuntutan Al-Qur'an akan ditemukan jurang yang benar-benar menganga. Meskipun Al-Qur'an menuntut diskusi timbal balik dalam pengambilan keputusan. Tetapi pengertian *syura* tersebut dalam praktek mengalami distorsi makna, yakni dengan cara kepala negara mengangkat dan memilih orang-orang tertentu yang mampu berpikir dan berpengaruh.<sup>29</sup>

## 2. Rekonstruksi Teori Muhkamat dan Mutasyabihat atau Qath'i dan Dzanni

Setelah menjelaskan bahwa kemaslahatan atau keadilan menjadi muara dari diberlakukannya hukum Islam untuk kepentingan membangun fiqih. Kajian selanjutnya adalah menempatkan ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat* atau *qath'i* dan *dzhanni* sebagai kunci pembuka dalam memahami Al-Qur'an.<sup>30</sup> Dalam kitab-kitab *ushul fiqih* telah disepakati para

<sup>24</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Iqbal Abdurrauf Saimina (Peny.), (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 116.

<sup>25</sup> Fazlur Rahman, *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet. I, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), hlm. 114.

<sup>26</sup> Lihat Busthami Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Cet. I, (Bekas: Wala Press, 1995), hlm. 133-134 dan 169. Sayyid Ahmad Khan memandang bahwa ayat-ayat *muhkamat* bersifat asasi yang

<sup>24</sup> Lihat Abdul al-Wahhab Khalaf, *Mashadir al-Taqri' al-Islami fi ma Lu Nash fihi*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1973), hlm. 97-98.

<sup>25</sup> *Ibid*, hlm. 111.

<sup>26</sup> Mustafa Zaid, *Al-Mashlahah*, hlm. 181.

<sup>27</sup> Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Maslahah*, hlm. 99.

ulama *ushul*, bahwa *qath'i* adalah yang secara tegas telah ditentukan oleh *nash*. Dalam pengertian yang lebih sesuai, *qath'i* dalam hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental, yakni nilai kemaslahatan atau keadilan yang notabene adalah jiwanya hukum Islam. Ajaran *qath'i* adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, sebutlah misalnya ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit dan suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan, persamaan manusia di hadapan hukum, tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, kritik dan kontrol sosial, menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, tolong-menolong untuk kebaikan, yang kuat melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami-istri dalam keluarga dan saling memperlakukan yang *ma'ruf* di antara mereka berdua. Semua ajaran ini bersifat prinsip dan fundamental. Kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya. Nilai-nilai tersebut di atas membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri.

Ayat-ayat *qath'i* ini kandungannya bersifat prinsip dan menjadi kekuatan moral etik yang tidak diperselisihkan oleh berbagai kelompok atau menjadi lintas madzhab dan agama. Karena itu kebenarannya tidak dapat diperselisihkan. Dengan mendasarkan kepada ayat ini, tentu tidak kehilangan referensi tekstual sebagai dasar, sehingga tidak lepas dari kerangka acuan dalam merumuskan hukum.<sup>31</sup>

Dalam bahasa lain, istilah *qath'i* dan *dzanni* disebut juga *muhkamat* dan *mutasyabihat*.<sup>32</sup> Dengan pendekatan

mengandung dasar-dasar aqidah, sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* bersifat simbolik yang menerima lebih dari satu penafsiran. Di samping itu, Sayyid Ahmad Khan melihat bahwa al-Qur'an memiliki makna pokok dan makna sampingan yang dipengaruhi oleh kondisi lingkungannya. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Masalah*, hlm. 99.

<sup>31</sup> Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Pemberdayaan*, Cet. 2, [Bandung: Mizan, 1997], hlm. 28.

<sup>32</sup> Ada banyak perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *muhkam* dan *mutasyabih*. Pertama, *muhkam* adalah yang *dalalah*-nya jelas dan tidak mengandung

transformatif, mengkaji ulang konsep *muhkamat* dan *mutasyabihat* adalah penting sebagai pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap ayat-ayat yang berarti pemahaman ayat-ayat itu sendiri secara keseluruhan. Bertitik tolak dari mempersiapkan ayat sebagai "perlambang dari kebenaran" yang dipesankannya, pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat* bukan dari sudut verbal bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya. Ayat *muhkamat* adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip secara eksplisit maupun implisit oleh setiap manusia demi firahnya sendiri sebagai manusia.

Sementara *dzanni* secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis yang merupakan kebalikan dari yang *qath'i* (kategori pasti), yakni ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur'an maupun hadits Nabi yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang universal. Ajaran *dzanni* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, tidak *self-evident* dalam bahasa filsafat. Karena berbeda dengan yang *qath'i*, ajaran *dzanni* terikat oleh dua ruang waktu.

Ketentuan-ketentuan agama yang dalam fiqh disebut sebagai ketentuan hukum (kecuali ketentuan etik-normatif tentang baik buruk, halal haram) adalah *dzanni*. Karena

nasakh, *Mutasyabih* adalah yang *dalalah*-nya tidak jelas, yang tidak diketahui maknanya secara *qali* dan *naqli*. Kedua, *muhkam* adalah yang diketahui maksudnya, baik dengan penjelasan maupun dengan pentakwiban. *Mutasyabih* adalah yang telah dibakukan oleh Allah, seperti hari kiamat. Ketiga, *muhkam* adalah yang hanya satu takwilnya dan *mutasyabih* adalah yang takwilnya banyak. Keempat, *muhkam* adalah yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan penjelasan, sedangkan *mutasyabih* adalah yang tidak berdiri sendiri dan bahkan memerlukan penjelasan. Kelima, *muhkam* adalah yang benar dan teratur yang menghantarkan kepada makna yang lurus. *Mutasyabih* adalah yang tidak bisa diketahui maknanya dari aspek bahasa kecuali dikaitkan dengan tanda dan qarinah. Keenam, *muhkam* adalah yang maknanya jelas yang tidak menemukan kesulitan untuk memahaminya. *Mutasyabih* adalah sebaliknya. Ketujuh, *muhkam* adalah yang *dalalah*-nya *rajih*, sedang *mutasyabih* adalah yang *dalalah*-nya tidak *rajih*. Lihat Muhammad Abd al Adzim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Usul al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 271. Bandingkan dengan Muhammad ibn Ali (ibn Muhammad al-Syaikani, *Irsyad al-Fakih ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul*, cet. 1, Surabaya: Syirikah Maktabah Ahmad ibn Sa'ud ibn Nabhan, t.t.), hlm. 31-32.

sifatnya *dzanni*, relatif ia terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Karena itu, hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, prosentase pembagian waris, monopoli hak talak bagi suami, keterlibatan wali dalam nikah, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat non-etis, masuk kategori yang *dzanni*. Dengan demikian, ajaran *dzanni* bisa dimodifikasi.

Seperti halnya dengan ayat *muhkamat*, ayat *mutasyabihat* pun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau bersifat samar-samar. Titik pijaknya adalah bagaimana cita keadilan dan kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental diwujudkan. Akan tetapi, implikasi dari pemahaman yang seperti itu adalah bahwa ayat *muhkamat* atau *qath'i* yang bersifat universal tidak memerlukan terobosan *ijtihad*, yang bisa dilakukan terobosan *ijtihad* adalah ayat-ayat *mutasyabihat* atau *dzanni*.<sup>33</sup> Yakni definisi tentang masalah atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu yang nisbi. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan-keadilan dan realitas sosial yang bersangkutan.

Sudirman Tebba sepakat dengan pemikiran Masdar. Menurutnya, pemahaman *qath'i* dan *dzanni* sekarang ini sudah tidak memadai lagi, karena munculnya tantangan baru dalam kehidupan sosial. Akibatnya membuat umat Islam berpegang kepada pengertian yang tersirat atau semangatnya, bukan pada yang tersurat menurut bahasa suatu *nash* atau ayat, sehingga yang semula dianggap *qath'i* menjadi tidak *qath'i* lagi.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif*, dalam Iqbal Abdurrauf Sa'imina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 185. Lihat pula Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Masalah*, hlm. 98.

<sup>34</sup> Sudirman Tebba, *Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution*, dalam Zaim Ukhraswi dan Ahmadie Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Cet. 1 (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 140-142.

Kesempurnaan ajaran Al-Qur'an bukanlah dalam dataran teknis yang bersifat detil, rinci dan *juz'iyah*-nya, melainkan pada dataran prinsipil dan fundamental. Ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam Al-Qur'an selaku kitab suci agama adalah ajaran spiritualitas dan moral, ajaran tentang mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi.<sup>35</sup> Sebagai acuan moral dan etika yang bersifat dasariah, Al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Persoalan apapun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan mengembalikan kepada ajaran-ajaran Al-Qur'an yang prinsipil. Karena itu, untuk menangkap petunjuk Al-Qur'an atas persoalan-persoalan etika yang dihadapi dalam kehidupan nyata, terlebih dahulu harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.

<sup>35</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Bah-Hak Reproduksi*, hlm. 27.

## BAB X PEMAHAMAN HADITS DALAM MERESPON PROBLEMATIKA HUKUM ISLAM KONTEMPORER

### A. Realitas Sosial Sebagai Upaya Pemahaman Al-Hadits

Kajian hadits memiliki posisi yang sangat penting, karena hadits merupakan sumber kedua setelah Al-Qur'an. Kajian hadits terbagi beberapa pembahasan, di antaranya: kajian ilmu *musthalah* al-hadits, kritik sanad dan matan, serta berkaitan dengan pemahaman hadits. Banyak ulama klasik dan ulama kontemporer yang menulis buku hadits sehingga sangat mudah mendapatkan akses untuk melakukan pengkajian hadits.<sup>1</sup> Hadits atau Sunnah adalah segala sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad, baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan maupun sifatnya baik sebelum diangkat menjadi Rasul atau sesudahnya.<sup>2</sup>

Secara epistimologi, hadits dipandang oleh mayoritas umat Islam sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an. Sebab ia merupakan *bayan* (penjelasan) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang masih global.<sup>3</sup> Bahkan secara mandiri, hadits dapat berfungsi menetapkan suatu hukum yang belum ditetapkan oleh al-Qur'an.<sup>4</sup> Selain itu, sunnah atau hadits oleh Yusuf Qardhawi difahami sebagai penafsiran praktis

<sup>1</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016), hlm. xi

<sup>2</sup> Subhi al-Shalih, *Ulum al-Hadits wa Mustalahuh*, (Beirut: Dar al-Ilm al-Malayi, 1977), hlm. 3.

<sup>3</sup> Muhammad Asriady, "Metode Pemahaman Hadits", *Ekspose*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni 2017, hlm. 214

<sup>4</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an al-Karim wa Buryatuhu al-Tasyri'iyyah wa Khushaisuha al-Hadlariyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 48.

terhadap al-Qur'an, implementasi realitas, dan juga implementasi ajaran Islam. Pribadi nabi Muhammad itu sendiri adalah merupakan penafsiran al-Qur'an dan pengejawantahan Islam.<sup>5</sup>

Memahami hadits tidak semudah dengan membalikkan telapak tangan, sehingga ulama melakukan kajian secara serius mengenai bagaimana cara untuk memahami hadits. Dari itu para ulama memberikan beberapa prinsip umum dalam memahami hadits Nabi:<sup>6</sup>

1. Prinsip jangan terburu-buru menolak hadits yang dianggap bertentangan dengan akal, sebelum melakukan penelitian yang mendalam.
2. Prinsip memahami hadits secara tematik (*maudhu'i*), sehingga memperoleh gambaran utuh mengenai tema yang dikaji.
3. Prinsip bertumpu pada analisis kebahasaan, mempertimbangkan struktur teks dan konteks.
4. Prinsip membedakan antara ketentuan hadits yang bersifat legal formal dengan aspek yang bersifat ideal moral.
5. Prinsip bagaimana membedakan hadits yang bersifat lokal kultural, temporal dan universal.
6. Mempertimbangkan kedudukan Nabi apakah beliau sebagai manusia biasa, nabi atau rasul, hakim, panglima perang, ayah dan lain sebagainya. Sehingga pengkaji dan peneliti hadits harus cermat menangkap makna yang terkandung dibalik teks tersebut.

7. Meneliti dengan seksama tentang kesahihan hadits, baik sanad dan matan, serta berusaha memahami segala aspek yang terkait dengan metode pemahaman hadits.
8. Memastikan bahwa teks hadits tersebut tidak bertentangan dengan *nash* yang lebih kuat.
9. Menginterkoneksi dengan teori teori sains modern untuk memperoleh kejelasan makna tentang isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam hadits sains.

Meski upaya pemahaman terhadap hadits Nabi terus dilakukan oleh ahli di bidangnya, tampaknya masih banyak hal yang perlu dikaji mengingat adanya faktor-faktor yang belum dipikirkan dan yang perlu dipikir ulang yang melingkupi pemahaman teks hadits Nabi. Tentu, suatu hal yang tidak bisa dielakkan adalah adanya perbedaan pemahaman di antara para pakar tersebut. Thaha Jabir al-Alwani<sup>7</sup> secara eksplisit memberikan penjelasan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi perbedaan pemahaman terhadap hadits Nabi. Pertama, perbedaan metode memahami hadits Nabi yang dikaitkan historisitas dan posisi yang dimainkan Nabi sebagai rasul, pemimpin negara, hakim, panglima perang atau manusia biasa. Kedua, perbedaan latar *syar'ih* al-hadits menjadikan penekanan kajian sesuai latar yang ditekuni. Apakah dia *fuqaha'*, filosof, sosilog dan sebagainya. Ketiga, keberadaan hadits dalam bentuk teks, yakni berubahnya budaya realitas (*qaul, fi'li* dan *taqrir* Nabi) ke dalam budaya lisan (hadits-hadits dalam hafalan sahabat) dan selanjutnya menjadi budaya tulis (teks-teks hadits yang telah terkodifikasi dalam kitab-kitab hadits). Keempat, pemahaman terhadap hadits yang terkait dengan al-Qur'an. Oleh sebab itu perlu terus diupayakan metode dan pendekatan pemahaman hadits Nabi yang integral.

<sup>5</sup> Yusuf al-Qardlawi, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dawabiht*, (USA: al-Ma'had al-Alam li al-Fikr al-Islami, 1990), hlm. 28.

<sup>6</sup> Abdul Mustajim, *Ilmu Ma'aniil Hadis: Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadits Nabi*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016), hlm. 33-36.

<sup>7</sup> Thaha Jabir al-Alwani, "Muqaddimah" dalam Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, hlm. 12; Thaha Jabir al-Alwani dan Imad al-Din Khalil, *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, (USA: International Institute of Islamic Thought, 1991), hlm. 57.

Di samping itu, ada faktor-faktor mendasar yang menyebabkan perlunya suatu pendekatan yang menyeluruh dalam memahami hadits Nabi. Pertama, tidak semua kitab hadits ada *syarh*, kitab-kitab *syarh* yang telah muncul ke permukaan pada umumnya *syarh* al-Kutub al-Sittah. Sementara dalam dataran realitas jumlah kitab hadits banyak sekali dengan metode penyusunan yang beragam. Dengan demikian baru sebagian kecil saja yang telah disentuh dan dikupas maknanya oleh para pakarnya. Di samping itu, meski telah bermunculan kitab-kitab fiqh dengan berbagai alirannya, namun harus dicatat bahwa materi ataupun tema hadits yang dibahas dalam kitab-kitab tersebut tidak berkutat dalam masalah fiqh (hukum Islam) saja, tetapi lebih luas dari itu.

Kedua, para ulama dalam upaya memahami hadits pada galibnya cenderung memfokuskan data riwayat dengan menekankan kupasan dari sudut gramatika bahasa dengan pola pikir episteme bayani. Kondisi ini akan menimbulkan kendala bila pemikiran-pemikiran yang dicetuskan para ulama terdahulu dipahami sebagai sesuatu yang final dan dogmatis. Bagaimanapun juga harus dimengerti bahwa pemikiran mereka muncul dalam kerangka ruang dan waktu tertentu, dan dengan berubahnya konteks ruang dan zaman, maka akan naif jika memaksakan hal tersebut sebagai kebenaran yang hakiki akhir zaman.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi di antara cara-cara yang baik untuk memahami hadits Nabi adalah dengan memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi diucapkannya suatu hadits, atau terkait dengan suatu *'illat* tertentu yang dinyatakan dalam hadits tersebut, ataupun dapat dipahami dari kejadian yang menyertainya.<sup>9</sup> Hal demikian mengingat hadits Nabi menjawab pelbagai problem yang bersifat lokal (*maudhu'i*), partikular (*juz'i*) dan temporal (*'aniy*). Dengan mengetahui hal tersebut, seseorang

dapat melakukan pemilahan antara apa yang bersifat khusus dan yang umum, yang sementara dan yang abadi, serta antara yang partikular dengan yang universal. Sehingga semua itu mempunyai konsekuensi hukum masing-masing.

Demikian juga, apabila kondisi ketika suatu hadits diucapkan telah berubah dan tidak ada lagi *'illah* (alasan), maka hukum yang berkenaan dengan suatu nash tersebut juga akan gugur dengan sendirinya. Hal itu sesuai dengan kaidah: "suatu hukum berjalan seiring dengan *'illat*-nya, baik dalam hal ada maupun tidak adanya". Begitu pula terhadap hadits yang berlandaskan pada suatu kebiasaan temporer yang berlaku pada zaman Nabi kemudian mengalami perubahan pada masa kini. Seseorang boleh memahami kepada maksud yang dikandungnya tanpa berpegang pada pengertian harfiahnya.<sup>9</sup>

## B. Realitas dan Lokalitas Hadits dalam Menyelesaikan Problematika Hukum Islam Kontemporer

Lokalitas merupakan salah satu unsur kajian sosio-kultural yang berkedudukan sebagai instrumen dalam mengimplementasikan nilai-nilai fundamental. Unsur lokalitas berhubungan dengan nilai-nilai, harapan-harapan dan kepercayaan yang terwujud dalam perilaku masyarakat dalam mempersepsikan sebuah hukum, termasuk hukum Islam. Maka dari itu, unsur lokalitas sangat terbuka bagi perubahan atau adaptasi, yaitu ketika diterapkan pada masyarakat yang memiliki nilai-nilai dan persepsi hukum yang berlainan.<sup>10</sup>

Lokalitas sebagai salah satu spirit pengembangan ketentuan hukum praktis yang sesuai dengan perkembangan zaman diperlukan untuk merancang bangunan keilmuan

<sup>9</sup> Saryadi, "Pentingnya Memahami Hadis Dengan Mempertimbangkan Setting Historis Perspektif Yusuf Al-Qardlawi", Jurnal Living Hadis, Volume 1, Nomor 1, Mei 2016, hlm. 36.

<sup>10</sup> Ali Sidiqin, "Antropologi Hukum Sebagai Pendekatan dalam Penetapan Hukum Islam", makalah seminar "Metode Istimbath Hukum Islam" yang diselenggarakan oleh Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 18 Desember 2011.

<sup>9</sup> Yusuf al-Qardlawi, *Kalifa Nata 'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma' alim wa Diawabih*, hlm. 125

yang diramu melalui konsep dan kerangka teori yang bisa mensinergikan antara ketentuan hukum yang berkesesuaian dengan perkembangan zaman (partikular). Setidaknya, rancangan formulasi tersebut menjadi *code of conduct* dalam pengembangan tata cara, prosedur dan pijakan pelaksanaan ketentuan baru agar rumusan hukum praktis yang akan diterapkan tidak serampangan dan tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar yang ditegaskan dalam Al-Qur'an maupun Hadits.<sup>11</sup>

Rancangan formulasi tersebut bisa mengikuti alur pemikiran fiqh seperti yang digagas oleh para ilmuwan fiqh klasik. Mereka telah banyak memberikan kontribusi pemikiran secara cerdas dalam pengembangan kajian hukum Islam. Secara substantif, apa yang ditawarkan oleh para ilmuwan fiqh tersebut banyak memberikan porsi yang cukup besar bagi pengembangan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat, termasuk di Indonesia. Harapan yang ditegaskan oleh para ilmuwan fiqh tersebut adalah, pendekatan ini bisa menjadi jalan tengah atau pemikiran moderat dari kecenderungan pemikiran tentang pemberlakuan hukum Islam yang ada di Indonesia.

Untuk mengupayakan pembentukan jalan tengah melalui pemikiran moderat agar tidak rentan dari serangan berbagai kelompok yang masih bejibaku untuk memberlakukan hukum Islam, baik sebagai dasar pengembangan peraturan daerah yang berbasis syariah seperti yang disuarakan oleh kalangan muslim di banyak daerah maupun sebagai dasar hukum di Indonesia yang ingin mengganti hukum nasional, membutuhkan penyepadanan konseptual yang berpijak kepada konteks sosial dan kultur masyarakat Indonesia. Di berbagai daerah terdapat konteks sosial yang beragam yang perlu diakomodasi sebagai sarana

yang saling melengkapi dalam pembentukan ketentuan hukum praktis yang baru.<sup>12</sup>

Melalui cara demikian, perancangan formulai fiqh yang kontekstual diyakini sebagai pemikiran yang moderat. Hal ini sekaligus untuk memperoleh respon yang partisipatoris dari berbagai kalangan tokoh adat yang selama ini menjadi penjaga gawang tatanan lokalitas yang sarat dengan warisan leluhur dan nilai-nilai kearifan.<sup>13</sup> Tidak menutup kemungkinan pula bila tokoh adat yang selalu setia untuk melestarikan pelaksanaan hukum Islam yang berbaaur dengan tata cara adat-istiadat, menjadi tokoh pendamping yang dapat meyakinkan pengikutnya bahwa perumusan ketentuan hukum praktis yang baru, yang mensinergikan antara unsur lokalitas dengan universalitas seperti yang ditegaskan dalam Al-Qur'an maupun Hadits tidak akan menyimpang dari prinsip dasar hukum Islam sebagaimana yang tercantum dalam sumbernya.

Upaya ini bukanlah suatu cara yang tidak mempunyai dasar historis maupun normatif. Secara metodologis, konsepsi fiqh dengan pendekatan ini bergerak dari ketentuan hukum yang berbasis kepada '*urf*' (adat kebiasaan), sebagai salah satu cara kerja yang pernah dilakukan oleh para ulama madzhab terdahulu. Hingga kini, cara kerja *istinbathi* tersebut masih *up to date* untuk selalu dikembangkan sebagai dasar perumusan ketentuan hukum praktis baru. Selain itu, ketentuan lain yang harus diperhatikan adalah perumusan ketentuan hukum harus melewati '*ijma'*' (konsensus) secara kolektif yang dilakukan kelompok otoritatif dan memiliki kualifikasi di bidangnya masing-masing. Kelompok ini tidak hanya terdiri dari kalangan agamawan yang menguasai kitab klasik (*turats*), melainkan juga ilmuwan dan cendekiawan lain yang mempunyai beragam latar belakang keilmuan, baik yang

<sup>11</sup>Anang Haris Himawan, *Epistemologi Syara', Mencermati Formasi Baru Fiqh Indonesia*, [Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000], hlm. 96.

<sup>12</sup>Masnun, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, hlm. 235.

<sup>13</sup>Aba Yasid, *Islam Akomodatif*, (Yogyakarta: Lkis, 2004), hlm. 2.

yang diramu melalui konsep dan kerangka teori yang bisa mensinergikan antara ketentuan hukum yang berkesesuaian dengan perkembangan zaman (partikular). Setidaknya, rancangan formulasi tersebut menjadi *code of conduct* dalam pengembangan tata cara, prosedur dan pijakan pelaksanaan ketentuan baru agar rumusan hukum praktis yang akan diterapkan tidak serampangan dan tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar yang ditegaskan dalam Al-Qur'an maupun Hadits.<sup>11</sup>

Rancangan formulasi tersebut bisa mengikuti alur pemikiran fiqh seperti yang digagas oleh para ilmuwan fiqh klasik. Mereka telah banyak memberikan kontribusi pemikiran secara cerdas dalam pengembangan kajian hukum Islam. Secara substantif, apa yang ditawarkan oleh para ilmuwan fiqh tersebut banyak memberikan porsi yang cukup besar bagi pengembangan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat, termasuk di Indonesia. Harapan yang ditegaskan oleh para ilmuwan fiqh tersebut adalah, pendekatan ini bisa menjadi jalan tengah atau pemikiran moderat dari kecenderungan pemikiran tentang pemberlakuan hukum Islam yang ada di Indonesia.

Untuk mengupayakan pembentukan jalan tengah melalui pemikiran moderat agar tidak rentan dari serangan berbagai kelompok yang masih bejibaku untuk memberlakukan hukum Islam, baik sebagai dasar pengembangan peraturan daerah yang berbasis syariah seperti yang disuarakan oleh kalangan muslim di banyak daerah maupun sebagai dasar hukum di Indonesia yang ingin mengganti hukum nasional, membutuhkan penyepadanan konseptual yang berpijak kepada konteks sosial dan kultur masyarakat Indonesia. Di berbagai daerah terdapat konteks sosial yang beragam yang perlu diakomodasi sebagai sarana

yang saling melengkapi dalam pembentukan ketentuan hukum praktis yang baru.<sup>12</sup>

Melalui cara demikian, perancangan formulai fiqh yang kontekstual diyakini sebagai pemikiran yang moderat. Hal ini sekaligus untuk memperoleh respon yang partisipatoris dari berbagai kalangan tokoh adat yang selama ini menjadi penjaga gawang tatanan lokalitas yang sarat dengan warisan leluhur dan nilai-nilai kearifan.<sup>13</sup> Tidak menutup kemungkinan pula bila tokoh adat yang selalu setia untuk melestarikan pelaksanaan hukum Islam yang berbaaur dengan tata cara adat-istiadat, menjadi tokoh pendamping yang dapat meyakinkan pengikutnya bahwa perumusan ketentuan hukum praktis yang baru, yang mensinergikan antara unsur lokalitas dengan universalitas seperti yang ditegaskan dalam Al-Qur'an maupun Hadits tidak akan menyimpang dari prinsip dasar hukum Islam sebagaimana yang tercantum dalam sumbernya.

Upaya ini bukanlah suatu cara yang tidak mempunyai dasar historis maupun normatif. Secara metodologis, konsepsi fiqh dengan pendekatan ini bergerak dari ketentuan hukum yang berbasis kepada *'urf* (adat kebiasaan), sebagai salah satu cara kerja yang pernah dilakukan oleh para ulama madzhab terdahulu. Hingga kini, cara kerja *istinbathi* tersebut masih *up to date* untuk selalu dikembangkan sebagai dasar perumusan ketentuan hukum praktis baru. Selain itu, ketentuan lain yang harus diperhatikan adalah perumusan ketentuan hukum harus melewati *ijma'* (konsensus) secara kolektif yang dilakukan kelompok otoritatif dan memiliki kualifikasi di bidangnya masing-masing. Kelompok ini tidak hanya terdiri dari kalangan agamawan yang menguasai kitab klasik (*turats*), melainkan juga ilmuwan dan cendekiawan lain yang mempunyai beragam latar belakang keilmuan, baik yang

<sup>11</sup>Anang Haris Himawan, *Epistemologi Syara': Mencermati Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 96.

<sup>12</sup>Masnun, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, hlm. 235.

<sup>13</sup>Aba Yasid, *Islam Akomodatif*, (Yogyakarta: Lkis, 2004), hlm. 2.

beralifiasi kepada ilmu keagamaan maupun ilmu humaniora.<sup>14</sup>

Setidaknya upaya pengintegrasian cara kerja pengetahuan yang lintas disiplin akan menghasilkan sistem pembagian pengetahuan berdasarkan keahliannya masing-masing dalam merespon dan menganalisis sebuah permasalahan yang muncul. Disadari atau tidak beragam persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat terdiri dari jenis dan karakteristik kasus yang berbeda-beda. Persoalan tersebut berkaitan dengan masalah keperdataan, kapidanaan, agama, sosial, politik, teknologi, kesehatan, budaya, dan lain sebagainya. Sehingga untuk mengamati dan mencermati perkembangan masalah yang dilatarbelakangi oleh berbagai jenis dan karakteristik kasus tersebut diperlukan representasi personal yang mumpuni dengan pengetahuannya.

Dalam konteks perancangan formulasi fiqh yang berbasis kepada kearifan lokal atau sosio-kultural dengan menggunakan cara kerja yang akomodatif terhadap berbagai unsur pengetahuan, maka ketentuan hukum praktis yang akan dimunculkan bisa sesuai dengan tuntutan zaman yang tengah dan selalu berkembang<sup>15</sup>. Pada masing-masing tingkatan masalah yang bermunculan dalam kehidupan sosial masyarakat, segenap upaya yang dimunculkan melalui latar belakang pengetahuan yang beragam, nuansa kearifan lokal selalu responsif dengan perubahan sekaligus memperhatikan prinsip dasar yang ditegaskan oleh Allah melalui ayat-ayat al-Qur'an maupun ditegaskan melalui Hadits Nabi.

<sup>14</sup>Mishaji, *Islamic Law and Local Tradition: A Sociohistorical Approach* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2008), hlm. 56.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 76.

## BAB XI PENUTUP

Hukum Islam memiliki dua sumber utama yang harus dilestarikan oleh umat Islam di manapun mereka berada dan sepanjang waktu. Kedua sumber tersebut adalah Al-Qur'an dan Al-Sunnah. *Nash* atau teks yang ada di dalam kedua sumber tersebut setelah Rasulullah wafat tidak mengalami penambahan dan masih tetap pada kondisi yang sama. Di sisi lain, permasalahan yang dihadapi umat Islam selalu berkembang dan bervariasi dari tempat ke waktu. Sebagai sumber utama hukum Islam, Al-Qur'an dan Al-Sunnah harus dapat menghidupkan kembali dan membersamai kehidupan masyarakat dimanapun, kapanpun dan dalam keadaan apapun. Di sinilah dibutuhkan pemahaman yang komprehensif untuk menyelesaikan permasalahan yang muncul pada era kontemporer saat ini. Pemahaman yang komprehensif atas teks Al-Qur'an dan Al-Sunnah serta konteks sosialnya akan membawa pada pemahaman Islam yang utuh.

Salah satu upaya untuk mencapai hal tersebut adalah dengan memahami makna, mengambil sebuah substansi, dan mendialogkan dengan realitas sosial dibalik bahasa dan ketetapan Al-Qur'an maupun Al-Sunnah. Pengajaran bahasa mencakup sejumlah masalah mulai dari kejelasan dan ambiguitas al-Qur'an dan lafadz al-Sunnah hingga makna lafadz untuk mendapatkan maknanya. Mengambil sebuah substansi adalah bagaimana bisa mengambil sebuah ruh nilai-nilai fundamental yang ada dalam *nash*. Sementara mendialogkan dengan realitas sosial adalah bagaimana mampu mengkomparasikan semua hukum yang ada dalam

Al-Qur'an dan Al-Sunnah dengan menengok kembali latar kemunculan hukumnya dan kemudian mendialogkan dengan realitas sosial hari ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Abdullah, Amin. "Relavansi Studi Agama-agama dalam Milenium Ketiga", dalam *Ulum al-Qur'an*, No. 5/VII/1997.
- Abdurrahim, Muhammad. *Mu'jizat wa Ajaib min al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Abdurrahman, Hafidz. *Islam, Politik dan Spiritual*, Singapore: Lisan Ul-Haq, 1998.
- Abdurrahman, Maman & Elan Sumarna, *Ilmu Jarh wa Ta'dil: Metode Kritik Hadis*, Bandung: Nashiru Sunah Press, 2010.
- Abdurrahman, Muhammad. *Pergeseran Pemikiran Hadis, Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Abdus Salam, Izzuddin Bin Abdul Aziz Bin. *Al-Imam Fi Bayani Adillatil Ahkam*, Maktabah Syamilah.
- Abidin, Zainal. *Seluk Beluk Al-Qur'an*, Jakarta: Reneka Cipta, 1992.
- Abu Yasid, *Islam Akomodatif*, Yogyakarta: Lkis, 2004.
- Ad-Daur, Ahmad. *Hukum Pembuktian dalam Islam*, terj. Syamsudin Ramadhan, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002.
- Al-Afriqi, Muhammad Bin Mukrim Bin Mandur Al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Sadr, 1990.
- Al-Alwani, Thaha Jabir dan Imad al-Din Khalil. *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, USA: International Institute of Islamic Thought, 1991.
- Al-Asqalani, Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali Ibn Hajar, *Fath al-Bari, Juz. II*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

- Al-Azami, Muhammad Musthafa. *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinihi*, Beirut: Dar al-Kutub, 2000.
- Al-Azdi, Abu Daud Sulaiman Ibn al-Asy'as. *Sunan Abi Daud, Juz I*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad Ibn Isma'il. *Sahih al-Bukhari, Juz I*, Beirut: Dar Ibn Kasir, 1407 H/1987 M.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah, cet.2*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1977.
- Al-Daraqutni, Abu al-Hasan. *Sunan al-Daraqutni*, vol. 4, no. 3466, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004.
- Al-Futuhy, Syarh *Kaukab al-Munir Juz II*, Riyadl: Maktabah Al Abaykan, 1993.
- Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min al-Ushul*, Damaskus: Ba'id al-Husayn, t.t.
- Al-Ghozali, Abu Hamid Muhammad. *Jawahir Al-Qur'an*, Kairo: Dar Ihya' al-Ulum, 2000.
- Al-Hakim, *Ma'rifah 'Ulum al-Hadis*, Madinah: Al-Maktabah al-Ilmiyah, 1990.
- Al-Hummarah, Abbas Mutawalli. *Al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makanatuha fi al-Tasyri'*, Kairo, al Dar al-Qammiyah li al Thiba'ah wa al-Nasyr, 1990.
- Ali, Muhammad. "Asbab al-Wurud Hadits", TAHDIS, Volume 6, Nomor 2, 2015
- Al-Jaziri, Abu Bakar Jabir. *Minhaj al-Muslim*, Bairut: Dar Al Fikr, 2002.
- Al-Khatib, Muhammad Ajja. *Ushul al-Hadits, Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikri, 1989.
- Al-Khotib, M. Ajaj. *Pokok-Pokok Ilmu Hadits*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998.
- Al-Naisaburi, Abu Abdillah Muhammad ibn Abdillah al-Hakim. *Al-Mustadrak ala al-Sahihain*, Juz. I.
- Al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj. *Sahih Muslim Juz. I*.
- Al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj. *Sahih Muslim, Juz IV*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1991.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya ibn Syaraf. *Syarh al-Nawawi 'ala Sahih Muslim, Juz VI*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, 1392 H.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'alim wa Dawabit*, USA: al-Ma'had al-Alam li al-Fikr al-Islami, 1990.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Kaif Nata'amal Ma' Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Shuruq, 2007.
- Al-Qathan, Manna'. *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Surabaya: Al-Hidayah, 2003.
- Al-Qatthan, Syaikh Manna' Khalil. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2009.
- Al-Qurthubi, Muhammad Bin Ahmad al-Anshary. *Al-Jami' li Ahkami al-Qur'an, jilid 10*, Beirut: Muassasah Manahi al-Irfan, 1999.
- Al-Shalih, Subhi. *Ulum al-Hadits wa Mustalahuh*, Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin, 1977.
- Al-Syafi'i, Muhamad Bin Idris. *Ar-Risalah, terj. Ahmadie Thaha*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi al-Shari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul*, cet. I, Surabaya: Shirka Maktaba Ahmad ibn Sa'ad ibn Nabhan, t.t.
- Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali. *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, cet. I, Surabaya: Shirka Maktaba Ahmad ibn Sa'ad ibn Nabhan, t.t.
- Al-Suyuti, Jalal ad-Din. *Asbab Wurud al-Hadits wa al-Luma' fi Asbab al-Hadits*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Al-Turmuzi, Abu Isa Muhammad Ibn Isa. *Sunan al-Turmuzi, Juz II*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1990.
- Al-Wahhab, Muhammad Ibn Abd. *Arba'u Qawa'id Taduru 'Alaiha al-Akkam wa Yaliha Nubdzat fi Ittiba'an-Nushush ma'a Ihtiram al-Ulama*, kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: [www.teacher86.net](http://www.teacher86.net).
- Al-Wahidi, Ali bin Ahmad. *Asbab al-Nuzul*, Al-Qahirah: Maktabah al Mutanabbi, t.t.

- Al-Zaki, Abdullah Abd al-Muhsin. *Ushul al-Fiqih Madhhab al-Imam Ahmad Dirasat Ushuliyyah Muqarana*, cet. 2, Riyad: Maktabat al-Riyad al-Haditha, 1980.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al Adzim. *Manahil al-Irfan fi Ushul al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur'an al-Karim Wa Bunyatuhu al-Tasyri'iyah Wa Khasa'isuhu al-Hadlariyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqih al-Islami*, cet. 2, Damaskus: Dar al-Fkr, 1986
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Ushul al-Fiqih al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Amin, Kamarudin. *Metode Kritik Hadis*, Jakarta: Hikmah, 2009.
- Aminudin, dkk. *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2005.
- Arminsyah, "Kodifikasi Al-Qur'an: Gagasan dan Tantangan Dasar-dasar Teori Pendidikan dan Hukum Islam", *At-Tazakky*, Volume 4, Nomor 1, 2020.
- Ash Shiddieqie, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: PT.Pustaka Rizqi Putra, 1999
- Ash Shiddieqy, Habsi. *Tafsir Al Bayan*, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1999.
- Ash Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an Tafsir*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Asriady, Muhammad Asriady, "Metode Pemahaman Hadits", *Ekspose*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni 2017
- As-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadits*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Audah, Abd al-Qadir. *Al-Tasyri' al-Jinai al-Islami: Muqaranan bi al-Qanuni al-Wadi*, Beirut: Al-Risalah.
- Az Zuhaili, Wahbah. *Ushul al Fiqih al Islamiy*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1998.
- Az Zuhaily, Wahbah. *Al-Wajiz fi Ushul al Fiqih*, Beirut: Darl Al-Fikr, 1996

- Azami, M. *Dirasah fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih Juz.1*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1992M/1413H.
- Baz, Abdul Aziz Ibn. dkk. *Fatwa-Fatwa Terkini: Terjemahan dari al-Fatawa asy-Syar'iyya fi al-Masa'il al-Ashriyyah min Fatawa*, Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.
- Coulsen, N.J. *A History of Islamic Law*, Edinburg, The University Press, 1979.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996, jilid 4.
- Djazuli, Acep. *Fiqh Siyasah*, Bandung: Sunan Gunung Djati Pres, 2003.
- El-Fadl, Khalid M. Abou. *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritatif ke Fiqih Otoriter*, Panerj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2003.
- Fatehurrahman, Mukhtar Yahya. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung, Al-Ma'arif, 2000.
- Fikriyati, Ulya. "Maqashid Al-Qur'an Dan Deradikalisasi Penafsiran Dalam Konteks Keindonesiaan," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1, 2014.
- Haitami, Enden. "Perkembangan Teori Maslahah 'Izzu Al-Din Ibn Abd Al-Salam Dalam Sejarah Pemikiran Hukum Islam," *Jurnal Asy-Syir'ah* 17, no. 1, 2015.
- Hallaq, Wae B. *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar Untuk Usul Fiqih Madzhab Sunni*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000,
- Hanafi, Hasan. *Min al-Nash ila al-Waqf*, Mesir: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2005.
- Hasan, Husayn Hamid. *Nazariyya al-Maslaha fi al-Fiqih al-Islami*, Kairo: Dar al Nahda al-Arabiyya, 1971.
- Hawwa, Said. *Al-Islam, terj. Abdul Hayyie al-Kattani Al-Islam*, Jakarta: GIP, 2004.
- Hendri, "Tekstualitas Hadis Nabi saw: Telaah Kritis atas Pemikiran Kassim Ahmad", *TAHDIS*, Volume 9, Nomor 1, 2018.

- Himawan, Anang Haris. *Epistimologi Syara': Mencermati format baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*, Penerj. R. Cecep Lukman yasin, Jakarta: Serambi, 2005.
- Ibn Hambal, Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad. *Musnad Ahmad, Juz II*, Beirut: Alam al-Kutub, 1419 H/1998.
- Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini. *Sunan Ibn Majah, Juz I*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Ichwan, Muhammad Nor. "Argumentasi Sunah: Pendekatan Normatif dan Historis Dalam Memahami Kedudukan Sunah Sebagai Sumber Hukum Islam," Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial, Volume 6, Nomor 2, 2004.
- Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadis*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1998.
- Izzan, Ahmad dan Saifudin Nur, *Ulumul Hadis*, Bandung: Tafakur, 2011.
- Jaya, Septi Aji Fitra. "Al-Qur'an dan Hadits Sebagai Sumber Hukum Islam", INDO-ISLAMIKA, Volume 9, Nomor 2, Juli-Desember 2019.
- Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Surabaya: UD. Mekar Surabaya, 2000.
- Khalaf, Abdul Wahhab. *Ushul Al-Fiqh*, Beirut: Dar Al-Kutub, 2001.
- Khallaf, Abdul al-Wahhab. *Mashadir al-Tashri' al-Islami fi Ma La Nash Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1973.
- Khaliq, Abdul Ghani Abdul. *Hujjiyatus Sunnah*, Virginia: IIT, 1998.
- Khoiriyah, *Islam & Logika Modern: Mengupas Pemahaman Pembaharuan Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Kodir, Faqihuddin Abdul, "Prinsip-Prinsip Ushul Fiqh Madzhab Salafi Saudi", Empirisma, Volume 25, Nomor 1, 2016.
- Koto, Alaidin. *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Mahmud, Thahan. *Ulumul Hadits: Studi Kompleksitas Hadits Nabi*, Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1997.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Cet. 2, Bandung: Mizan, 1997.
- Mas'udi, Masdar F. *Meletakkan Kembali Mashlahah Sebagai Acuan Syari'at*, dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Volume VI, 1995.
- Mas'udi, Masdar F. *Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif*, dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. i, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Masnun, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition: A Soshistorical Approach*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2008.
- Moore, Sally F. *Law as Process, An Anthropological Approach*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1998.
- Munawar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Study Kritis Hadits Nabi Pendekatan Sosio Historis Kontekstual*, Yogyakarta: PT. Pustaka Pelajar, 2001.
- Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'anil Hadis: Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016.
- Muzayyin, Ahmad. "Kualitas Hadis ditentukan Oleh Kualitas Terendah Rawi dalam Sanad", *Jurnal Al-Muta'aliyah STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang*, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2017.
- Nasuha, Chozin. *Epistemologi Ushul Fiqih*, dalam [www.hizbut-tahrir.or.id/2008/04/29/](http://www.hizbut-tahrir.or.id/2008/04/29/) pemikiran ushulfiqh hizbut-tahrir
- Nur al-Din, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Qathan, Manna'. *Tarikh Tasyri' al-Islamy*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

- Rahman, Fazlur *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Iqbal Abdurrauf Saimina (Peny.), Bandung: Mizan, 1994.
- Rahman, Fazlur. *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet. I, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.
- Ridwan, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam, cet.1*, Yogyakarta: Ittiqa Press, 1998.
- Saadah, Mazroatus. "Pengaruh Doktrin Teertutupnya Pintu Ijtihad Terhadap Pola Pengajaran Hukum Islam di Pondok Pesantren Tradisional", *At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah*, Volume 1, Januari 2012.
- Sabiq, Sayid. *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Said, Busthami Muhammad. *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Cet. I, Bekasi: Wala Press, 1995.
- Shalih, Subhi. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1998.
- Shihab, M. Quraish, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1998.
- Sodiqin, Ali. "Antropologi Hukum Sebagai Pendekatan Dalam Penetapan Hukum Islam", makalah seminar "Metode Istimbath Hukum Islam" yang diselenggarakan oleh Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 18 Desember 2011.
- Soetari, Endang. *Ilmu Hadits*, Bandung: Amal Bakti Press, 1997.
- Shofan, Moh. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Sulaiman, Abdul Hamid Abu. "Fikih Islam", dalam Syamsul Anwar (ed.), *Islam, Negara dan Hukum*, Cet. I, (Jakarta: INIS, 1993.
- Suparta, Munzier Suparta, *Ilmu Hadits*, Jakarta PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- Suparta, Munzier, Utang Ranuwijaya. *Ilmu Hadits*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Suryadi, "Pentingnya Memahami Hadis Dengan Mempertimbangkan Setting Historis Perspektif Yusuf Al-Qaradhawi", *Jurnal Living Hadis*, Volume 1, Nomor 1, Mei 2016.
- Suyuthi, Abdurrahman bin Abi Bakar. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al Fikr, 1999.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Beirut: Syirkah Mathbu'ah, 2002.
- Tebba, Sudirman. *Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution*, dalam Zaim Ukhrawi dan Ahmadi Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Cet. I, Jakarta: LSAF, 1989.
- Thahan, Mahmud. *Ulumul Hadits*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press & LP2KI, 1997.
- Thaib, Zamakhsyari Bin Hasballah. "Metode al-Qur'an dalam Menampakkan Ayat-Ayat Hukum," *Suloh: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh*, Volume 7, Nomor 1, 2019.
- Thaib, Zamakhsyari Bin Hasballah. "Metode al-Qur'an dalam Menampakkan Ayat-Ayat Hukum".
- Tirtana, Hendra. *Historisitas Hukum al-Quran: Analisis Kritis Pengaruh Tradisi Arab terhadap Hukum al-Qur'an*, Tesis pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Turmudi, Moh. "As-Sunnah: Telaah Segi Kedudukan Dan Fungsinya Sebagai Sumber Hukum", *Tribakti*, Volume 27 Nomor 1 Januari 2016.
- Wahid, Abdul, "Kaidah-Kaidah Pemahaman dan Pengambilan Hukum Al-Qur'an dan Al-Sunnah: Studi Tentang Lafadz 'Am, Khash, Lafadz Muthlak dan Muqayyad", *Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam*, Volume 10, Nomor 2, Maret 2015.
- Darmalaksana, Wahyudin, Lamlam Pahala, Endang Soetari, "Kontroversi Hadits Sebagai Sumber Hukum Islam",

- Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Volume 2, Nomor 2, Desember 2017.
- Weiss, Bernard. *Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence*, In Nicholas Heer (Eds) *Islamic Law and Jurisprudence*, 1990.
- Yafie, Ali. *Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1994.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Cara Benar Memahami Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Zahwi, Muhammad Abu. *al-Hadits wa Muhadditsun*, Mesir: Dar al-Fikr-Arabi, 2001.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulum al-Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Zaidan, Jurji. *Tarikh Tamaddun al-Islami Jilid III*, Kairo: Dar al-Hilal, 2003.
- Zakariya, Ahmad, *Prof. KH. Ibrahim Hosan dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia, cet.i* Jakarta: Pustaka Harapan, 1990.
- Zayd, Mustafa. *Al-Maslaha fi al-Tasyri' al-Islimi wa Najm al-Din al-Tufi*, t.t.p.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954).
- Zulkifli, "Pengembangan Ushul Fiqih (Perspektif Dalil-Dalil Normatif Al-Qur'an)", *Hukum Islam*, Vol. XIV No. 1 Juni 2014.

## TENTANG PENULIS

**D**r. H. Ahmad Muhtadi Anshor, M. Ag. dilahirkan di Blitar pada tanggal 20 Juli 1970, dari pasangan H. Abd Madjid (alm.) dan Hj. Nasikah. Dia menikah dengan Hj. Asiyatu Nihayah, S.Ag., S.Pd. dan telah dikaruniai 3 anak: Farah Aulia Anshori, M. Aqil Hilmi Anshori dan Hadija Azka Kamila Anshori. Sekarang bertempat tinggal di Centong RT/RW: 03/10 Sawentar Kanigoro Blitar 66171.

Riwayat pendidikannya dimulai dari MI Miftahul Huda Centong I Sawentar Kanigoro Blitar (1983), MTsN Karang Sari Kota Blitar (1986), dan MAN Tlogo Blitar (1989). Setelah itu, dia melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi di IAIN Sunan Ampel Malang pada Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab (1994), S2 IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi Syari'ah (1999), dan S-3 juga di almamater yang sama, IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi Islamic Studies (2011). Pada tahun 1999 dia pernah mengikuti Program Pembibitan calon dosen (Cados) angkatan XII di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pendidikan informalnya meliputi: Pondok Pesantren At-Tarbiyah Sukorejo Blitar tahun 1983-1989; Madrasah Diniyah Tarbiyatul Muballighin Sukorejo Blitar tahun 1983-1989; Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Nurul Huda (PPSSNH) Mergosono Kota Malang tahun 1989-1999; dan Pondok Pesantren Al-Chusnaini Klopsepuluh Sukodono Sidoarjo tahun 1997-1999. Dia juga pernah mengikuti Kursus Bahasa Inggris IEC cabang Malang tahun 1995; Kursus Bahasa Inggris BTC cabang Malang tahun 1996; dan Kursus Bahasa Inggris di Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris, Fakultas Pendidikan Bahasa Dan Seni, IKIP Malang tahun 1997.

Beberapa karya ilmiah yang telah dipublikasikannya dalam bentuk buku antara lain: 1) Diktat Ushul Fiqh (STAIN Tulungagung); 2) Fiqh Wanita Imam Al-Syafi'i, (STAIN Tulungagung Press). 3) Dasar-Dasar dan Metode Penggalan Hukum Islam, (STAIN Tulungagung Press). 4) Metode Ijtihad Alternatif Madhab Tektualis: Telaah Al-Dalil Ibn Hazm al-Dhahiri, (Editor) (CSS Jember). 5) Pengajaran Bahasa Arab (Media dan Metode-Metodenya) (Teras Yogyakarta). 6) Relevansi Filsafat Ilmu Bagi Pengembangan Ilmu Agama Islam (STAIN Tulungagung Press). 7) Bermadzhab Dalam Perspektif Nahdlatul Ulama (STAIN Tulungagung Press) 8) Perzinaan dan Perkosaan dalam Perspektif Hukum Islam dan KUHP (STAIN Tulungagung Press) 9) Bahts Al-Masail Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis (Teras Yogyakarta). 10) Al-Qur'an Dan Al-Hadits Sebagai Sumber Hukum Islam (Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung Press [SATU Press])

# Al-Qur'an dan Al-Hadits

*Sebagai Sumber Hukum Islam*

Buku yang berjudul *Al-Qur'an dan Al-Hadits sebagai Sumber Hukum Islam* ini ditulis sebagai upaya untuk memberikan tambahan wawasan kepada para pengkaji hukum Islam dalam memahami al-Quran dan al-Hadits sebagai sumber primer dan dasar dalam penggalan hukum Islam. Di samping itu, buku ini juga mengkaji tentang tujuan hukum Islam yang didasarkan kepada kedua sumber tersebut. Oleh karena itu, hadirnya buku ini diharapkan memberikan kontribusi akademik yang memadai, baik bagi mahasiswa maupun akademisi yang berkecimpung dalam tema kajian ini.

**SATU Press**

Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung

Email : [satupress@iain-tulungagung.com](mailto:satupress@iain-tulungagung.com)

Tlp/Fax : (0355) 321513/321656

