

**METODOLOGI FIQH AL-HADÎTH**  
**Telaah Hermeneutik terhadap Pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî**

Muhammad Tasrif\*

***Abstract:** Yûsuf al-Qarḍâwî has suggested some steps to understand the traditions of the Prophet systematically and integrally. The steps previously have no precedence in Islamic scientific thought. For this reason, an in-depth study in order to critique and to develop the steps needs to be done. In this study, I have traced the roots of the view of Yusuf al-Qarḍâwî in sciences of hadîth and uṣûl al-fiqh. In addition, I also analyse them critically in order to develop further. To trace the roots of view of Yusuf al-Qarḍâwî, I conduct a comparison between the concepts he has presented and the concepts in the sciences of hadith and uṣûl al-fiqh. As for critically reviewing, I use the concept of contemporary hermeneutics. The study has found that the methodological steps to understand the traditions of the Prophet as told by Yûsuf al-Qarḍâwî have their roots in Islamic scholarship that has evolved. The main drawback of these steps is the lack of attention to aspect of the interpreter in the process of understanding. The latter aspect is not likely considered, perhaps even abandoned altogether. As a result, many interpretations of the hadith of the Prophet are not relevant to the needs of contemporary society. For that, it is an urgent need to notice aspect of interpreters and community without having to leave the other aspects, namely the internal aspects of the text and the context surrounding the birth of the text. In other words, what is needed is dialectical and dialogic fabric of these three aspects in a balanced way.*

Yûsuf al-Qarḍâwî mengemukakan langkah-langkah untuk memahami hadis Nabi secara sistematis dan utuh. Upaya tersebut belum memiliki preseden dalam pemikiran keilmuan Islam sebelumnya. Untuk itulah, kajian yang mendalam dalam rangka kritik dan pengembangannya perlu dilakukan. Dalam kajian ini, penulis menelusuri akar-akar pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî dalam disiplin ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh*. Selain itu, penulis juga membahasnya secara kritis dalam rangka pengembangannya lebih lanjut. Untuk menelusuri akar pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî, penulis melakukan telaah perbandingan antara konsep yang dikemukakannya dan konsep-konsep yang ada dalam ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh*. Adapun untuk melakukan kajian secara kritis, penulis menggunakan konsep hermeneutika kontemporer. Kajian ini menemukan bahwa langkah-langkah metodologis untuk memahami hadis Nabi sebagaimana dikemukakan

---

\*Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo;  
 e-mail: muhtasrif@yahoo.com

Yûsuf al-Qaḍâwî memiliki akar-akarnya dalam keilmuan Islam yang telah berkembang. Kelemahan utama dari langkah-langkah tersebut adalah kurangnya perhatian terhadap aspek penafsir dalam proses pemahaman. Aspek terakhir ini cenderung tidak dipertimbangkan, bahkan mungkin ditinggalkan sama sekali. Akibatnya, banyak penafsiran hadis-hadis Nabi yang tidak relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Untuk itulah, yang perlu diupayakan adalah memerhatikan aspek penafsir dan masyarakatnya tanpa harus meninggalkan aspek-aspek lain, yaitu aspek internal teks dan konteks yang melingkupi lahirnya teks tersebut. Dengan kata lain, yang diperlukan adalah jalinan dialektis dan dialogis ketiga aspek tersebut secara seimbang.

**Keywords:** *fiqh al-ḥadîth*, *Yûsuf al-Qarḍâwî*, *hermeneutika kontemporer*, *uṣûl al-fiqh*, *‘ilm al-ḥadîth*

## Pendahuluan

Metodologi *fiqh al-ḥadîth* atau pemahaman hadis Nabi merupakan subjek yang dibahas dalam ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh*. Dalam kajian ilmu hadis, penelitian para ulama hadis berkaitan dengan ketentuan tentang diterima atau ditolaknya suatu hadis menurut kriteria-kriteria tertentu dalam *‘ilm al-ḥadîth dirîyâh* dan *ilm al-ḥadîth riwâyah*. Di antara ketentuan-ketentuan yang ada dalam *‘ilm al-ḥadîth*, seperti *‘ilm mukhtalif al-ḥadîth*, *‘ilm gharîb al-ḥadîth*, metodologi *fiqh al-ḥadîth* dan lain-lain, dapat digunakan untuk memahami kandungan hadis. *‘ilm mukhtalif al-ḥadîth* tertuju pada upaya untuk menghilangkan pertentangan antarmakna lahir hadis. Kemudian, *‘ilm gharîb al-ḥadîth* menekankan pendekatan-pendekatan etimologis dan semantis dalam memahami hadis.

Kajian hadis dalam *uṣûl al-fiqh* sebenarnya tidak jauh berbeda dari kajian dalam *‘ilm al-ḥadîth*. Karena penekanan *uṣûl al-fiqh* tertuju pada masalah hukum, hadis yang menjadi obyek utama *uṣûl al-fiqh* adalah hadis-hadis hukum. Dari hadis-hadis tersebut, *uṣûl al-fiqh* menggali ketentuan-ketentuan hukum. Dalam *uṣûl al-fiqh*, penggalian hukum dari dalil yang salah satunya adalah hadis itu disebut *istinbât*. Cara *istinbât* itulah yang digunakan untuk memahami dalil. Cara-cara *istinbât*, menurut Muḥammad Abû Zahrah, ada dua: *ṭuruq lafẓiyyah* (cara-cara langsung) dan *ṭuruq ma‘nawiyyah* (tidak langsung).<sup>1</sup> Cara pertama digunakan terhadap persoalan yang ada dalilnya, sementara cara kedua digunakan terhadap persoalan yang tidak ada dalil yang secara langsung membahasnya. Karena merupakan salah satu dalil, hadis didekati dengan cara pertama bersama-sama dengan dalil-dalil yang lain.

Bila dilihat lebih mendalam, kajian metodologi *fiqh al-ḥadîth* dalam ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh* belum dilakukan secara utuh dan komprehensif. Dengan kata lain, kajian itu masih bersifat parsial: mengkaji aspek-aspek yang relevan secara terpisah-

---

<sup>1</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.t.), 115.

pisah. Dalam konteks demikian, seorang intelektual Mesir, Yûsuf al-Qarḍâwî, menyusun metodologi *fiqh al-ḥadîth* secara utuh dan integratif. Ia menulis sebuah buku *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyyah: Ma'âlim wa Dawâbiṭ* yang berkaitan dengan langkah-langkah memahami hadis. Di dalamnya, ia berusaha mengemukakan langkah-langkah yang utuh dalam memahami hadis, yaitu: (1) memahami hadis sesuai petunjuk al-Qur'an, (2) menggabungkan hadis-hadis yang terjalin dalam tema yang sama, (3) menggabungkan atau men-*tarjîh*-han antara hadis-hadis yang saling bertentangan, (4) memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi, dan kondisi, serta tujuannya, (5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap (6) membedakan antara fakta dan metafora dalam memahami hadis, (7) membedakan antara yang gaib dan yang nyata dan (8) memastikan makna kata-kata dalam hadis.<sup>2</sup>

Pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî di atas tergolong unik. Untuk itulah, kajian yang mendalam dalam rangka kritik dan pengembangannya perlu dilakukan. Sejauh ini, sepengetahuan penulis, belum terdapat kajian yang membahas pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî di atas. Dalam kajian ini, penulis menelusuri akar-akar pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî dalam disiplin ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh*. Selain itu, penulis juga membahasnya secara kritis dalam rangka pengembangannya lebih lanjut. Untuk menelusuri akar pandangan Yûsuf al-Qarḍâwî, penulis melakukan telaah perbandingan antara konsep yang dikemukakannya dan konsep-konsep yang ada dalam ilmu hadis dan *uṣûl al-fiqh*. Adapun untuk melakukan kajian secara kritis, penulis menggunakan konsep hermeneutika kontemporer.

## Biografi

Ia adalah seorang cendekiawan Mesir modern. Ia lahir di sebuah desa yang bernama Saft al-Turâb pada tahun 1826 M.<sup>3</sup> Sejak kecil ia bergaul dengan orang-orang yang taat beragama. Pada usianya yang masih dini, ia berkenalan dengan pemikiran-pemikiran tasawuf terutama karya Abû Ḥâmid al-Ghazâlî. Buku tasawuf yang pertama ia baca adalah *Minhâj al-'Âbidîn* yang diperoleh dari tumpukan buku-buku suami bibinya, Syekh Ṭanṭâwî Murâd. Ia belajar *Iḥyâ'* dari seorang yang terkenal di desanya yang pernah berguru kepada ulama Mesir terkenal pada jamannya: Syekh Muḥammad Abû Shâdî.<sup>4</sup> Setelah melihat ketertarikannya pada buku ini, seorang tetangganya, Syekh al-Bayûmî, menghadiahkan bukunya kepada Yûsuf al-Qarḍâwî. Menurut pengakuannya, ia sangat terkesan dengan berbagai kelembutan yang terkandung di dalamnya sehingga seluruh badannya bergetar dan air matanya mengalir.<sup>5</sup> Ia

---

<sup>2</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyyah* (USA: al-Ma'had al-'Âlamî, li al-Fikr al-Islâmî, 1990), 93-179.

<sup>3</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1995), 11.

<sup>4</sup> Ibid., 12.

<sup>5</sup> Ibid., 13.

menyaksikan kesungguhan orang-orang di sekitarnya dalam menjalani ajaran-ajaran tasawuf sehingga ajaran tersebut juga sangat membekas di dalam jiwanya.

Selain tertarik kepada buku-buku tasawuf, Yûsuf al-Qarḍâwî setelah menamatkan sekolah menengah pertama tertarik pula kepada buku-buku sastra. Karya al-Manfalusi, *al-Nazarat*, *al-Abarat* dan buku kisah yang lain termasuk buku yang sangat ia gemari. Selain itu, ia juga membaca *al-'Aqd al-Farîd*, sebuah karya yang mengupas masalah sastra yang ditulis oleh Ibn 'Abd Rabbah.<sup>6</sup>

Secara formal, pendidikan menengah pertama dan pendidikan atas Yûsuf al-Qarḍâwî diselesaikan di Ṭantâ. Meskipun masih berada di pendidikan tingkat menengah, ia sudah gemar membaca buku-buku karya ulama-ulama al-Azhar. Kemudian, ia meneruskan pendidikan di al-Azhar, Kairo. Di universitas tersebut, ia memilih Fakultas Ushuluddin sebagai tempat menempa kemampuannya akademiknya. Untuk itulah, merupakan hal yang tidak bisa diragukan bahwa ia memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ilmu akidah, ilmu filsafat, ilmu tafsir dan ilmu hadis. Apalagi Yûsuf al-Qarḍâwî termasuk mahasiswa yang cerdas dan memiliki komitmen keilmuan yang tinggi.<sup>7</sup> Pengetahuan tentang al-Qur'an dan Hadis yang ia kuasai itulah yang memungkinkannya mampu menulis berbagai karya tulis hampir di dalam seluruh disiplin keilmuan Islam seperti fikih, tasawuf, dan lain sebagainya.

Yûsuf al-Qarḍâwî juga dikenal sebagai seorang ahli fikih meskipun ia belajar di Fakultas Ushuluddin. Bahkan, menurut ceritanya, ia dianggap oleh orang lain sebagai seorang pendiri mazhab<sup>8</sup> sebab sejak usia muda ia selalu sibuk memberi fatwa atas berbagai pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat.<sup>9</sup> Ia diberi tugas mengimami salat jamaah, menyampaikan khotbah, dan memberi pelajaran kepada masyarakat. Dalam membahas persoalan-persoalan fikih, ia mengaku membebaskan dirinya dari keterikatan pada suatu mazhab, tradisi atau pendapat seorang ulama tertentu, meskipun secara formal ia mempelajari Mazhab Hanafi. Ia sangat terpengaruh dengan cara dan metode pembahasan yang dilakukan oleh tokoh al-Ikhwân al-Muslimîn, Ḥasan al-Bannâ dan tokoh fikih, Sayyid Sâbiq.<sup>10</sup> Ia membandingkan pendapat para ulama terdahulu atas dasar al-Qur'an dan hadis. Pendapat yang sesuai dengan dasar tersebut, ia terima. Sebaliknya, pendapat yang bertentangan dengannya, ia tolak.

Dalam menyampaikan fatwa-fatwanya, Yûsuf al-Qarḍâwî, seperti dituturkannya sendiri, berpegang pada beberapa kaidah: (1) bebas dari fanatisme kemazhaban, (2) semangat mempermudah, (3) berbicara dengan bahasa masa kini dan mudah dimengerti,

---

<sup>6</sup> Ibid., 11-13.

<sup>7</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, terj. H.M.H. al-Hamid al-Husaini (Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1996), 2-3.

<sup>8</sup> Ibid., 3.

<sup>9</sup> Ibid., 2.

<sup>10</sup> Ibid., 3-4: Sayyid Sabiq adalah seorang penulis Mesir yang produktif, karyanya yang terkenal di Indonesia dan telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia adalah *Fikih Sunnah*, terdiri atas tiga jilid.

(4) menghindari hal yang tidak bermanfaat, (5) mengambil jalan tengah antara yang ketat dan yang longgar, dan (6) setiap fatwa harus disertai dengan penjelasan yang cukup gamblang.<sup>11</sup> Dilihat dari prinsip-prinsip ini, dapatlah diketahui bahwa ia cukup banyak mengadopsi kaidah-kaidah dalam *uṣūl al-fiqh*, terutama *al-qawâ'id al-uṣūlîyah al-tashrî'îyah*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ia termasuk orang yang memiliki pengetahuan yang mendalam tentang disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh*.

Selain sebagai seorang akademisi yang produktif, Yûsuf al-Qarḍâwî menurut pengakuannya sendiri, menjalin hubungan dengan dakwah al-Ikhwân al-Muslimûn. Bahkan hubungan itu telah terjalin sejak ia masih belum menjadi mahasiswa. Ia sangat mengagumi pemimpin dan pendirinya, Syekh Ḥasan al-Bannâ. Menurutnya, Ḥasan al-Bannâ adalah seorang rabani.<sup>12</sup> Dengan demikian, dalam pertumbuhan awalnya Yûsuf al-Qarḍâwî adalah seorang sufi, kemudian membebaskan diri dari segala belenggu yang mengikat dunia tasawuf, sekalipun tetap berdiri di atas intinya. Spiritualitasnya tinggi, hatinya suci, menghisab diri, meluruskan hubungan dengan Allah taala, membebaskan hatinya dari dengki, mencintai dan membenci karena Allah semata.<sup>13</sup>

Sisi kehidupan dakwah al-Ikhwân semakin tertanam di dalam pikiran dan jiwa Yûsuf al-Qarḍâwî ketika ia menjalin hubungan dengan al-Bâhî al-Khawâlî, pemimpin al-Ikhwân di Mesir bagian barat. Al-Bâhî sering menyelenggarakan pertemuan-pertemuan khusus dengan kalangan pemuda yang sudah terpilih dan Yûsuf termasuk salah seorang di antara mereka. Mereka bersalat subuh secara bersamaan setiap pekan, berzikir kepada Allah, hidup dalam iklim rohaniah dengan membentuk halakah. Kelompok ini sering disebut *Kâtib al-Dhabîḥ* (batalion siap mati). Lebih jauh yang dimaksudkan *al-Dhabîḥ* di sini adalah Ismail a.s. yang siap menyerahkan lehernya karena taat kepada Allah tanpa ragu-ragu sedikit pun.<sup>14</sup>

Dalam kehidupan kerohanian, ia mengaku terpengaruh oleh dua orang dosennya semasa di perguruan tinggi, yaitu Syekh Muḥammad al-‘Awdân, dosen hadis dan Syekh ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, dosen filsafat. Yang pertama alumnus al-Azhar dan yang kedua alumnus sebuah universitas di Perancis. Yang pertama menanamkan pengaruh lewat perkataan dan uraian-uraian, sedangkan yang kedua menanamkan pengaruh lewat sikap diam dan kedalamannya. Yang pertama suka menganjurkan untuk melawan kebatilan dan menampilkan sosok revolusioner, sedangkan yang kedua mengajak kepada zuhud dan pasrah kepada Allah.<sup>15</sup> Dari guru-gurunya itulah, Yûsuf al-Qarḍâwî memperoleh teladan dalam kehidupan kerohanian. Menurutnya, semua itu semakin

---

<sup>11</sup> Ibid., 8-38.

<sup>12</sup> Rabani adalah orang yang telah mencapai makrifat karena ilmu dan amal baiknya. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), 498.

<sup>13</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Menghidupkan*, 13-14.

<sup>14</sup> Ibid., 14.

<sup>15</sup> Ibid., 15.

menguatkan makna-makna rabani di dalam jiwanya dan memberikan sugesti dan dorongan dalam dakwahnya.

Pendalaman Yûsuf tentang tasawuf menjadi semakin luas ketika ia menjalin hubungan dengan al-Madrasah al-Salafiyah yang dirintis oleh dua orang pembaharu: Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim. Ia mengagumi pandangan yang menyeluruh dan pembaharuan yang berimbang di lembaga pendidikan tersebut, serta cara meluruskan berbagai penyimpangan dan perubahan dalam pemikiran dan sikap yang menyusup ke dalam Islam.<sup>16</sup>

Setelah menyelesaikan program doktornya di al-Azhar pada tahun 1973,<sup>17</sup> Yûsuf semakin aktif dalam kegiatan dakwah dan pendidikan, selain menjadi penulis yang sangat produktif. Bahkan ia sebenarnya telah aktif jauh sebelumnya. Pada tahun 1950-an, ia ditugasi menjadi khatib di masjid Zamalik Kairo. Dalam kesempatan itu, para jamaah salat Jumat berkesempatan mengajukan pertanyaan-pertanyaan secara tertulis dan ia akan menjawabnya secara lisan setelah salat selesai. Mulai saat itu pula, ia memulai menulis fatwa-fatwa di beberapa majalah seperti *Minbar al-Islâm* yang diterbitkan oleh Kementerian Urusan Wakaf, Mesir dan majalah *Nûr al-Islâm* yang diterbitkan oleh para ulama al-Azhar. Pada saat itu pula, ia mengasuh siaran radio daulah Qutr al-Masmû'ah selama setengah jam dengan judul "Nûr wa al-Hidâyah" dan mengasuh siaran televisi dengan judul "Hady al-Islâm." Dari dua siaran itu, Yûsuf al-Qardâwî menyampaikan jawaban terhadap pertanyaan dari para pendengar dan pemirsa.<sup>18</sup>

Buku-buku yang dikarang oleh Yûsuf al-Qardâwî banyak yang telah diterbitkan, yaitu antara lain:<sup>19</sup>

1. *Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm*
2. *Al-'Ibâdah fî al-Islâm*
3. *Mushkilat al-Faqr wa Kayf 'Âlajahâ al-Islâm*
4. *Al-Îmân wa al-Hayâh*
5. *Fiqh al-Zakâh* <sup>20</sup> *al-Khaṣâiṣ al-'Âmmah li al-Islâm*
6. *Sharî'at al-Islâm: Khulûduhâ wa Ṣalâhuhâ li al-Taṭbîq fî Kull Zamân wa Makân*
7. *Dars al-Nukhbah al-Sanîyah*
8. *Al-Nâs wa al-Ḥaqq*
9. *'Alam wa Taqîyah*

---

<sup>16</sup> Ibid., 16.

<sup>17</sup> Lihat sampul buku Yûsuf al-Qardâwî, *Problematika Islam: Qardawi Menjawab*, terj. Tarmana Ahmad Qasim et. al. (Bandung: Trigenda Karya, 1995).

<sup>18</sup> Yûsuf al-Qardâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, 6.

<sup>19</sup> Lihat lampiran pada buku, Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah: Ma'âlim wa Dawâbiṭ* (USA: al-Wafâ', al-Ma'had al-'Âlam li al-Fikr al-Islâmî, 1990 M/1411 H); juga pada Yûsuf al-Qardâwî. Yûsuf al-Qardâwî, *Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976).

<sup>20</sup> Karya ini merupakan disertasi untuk meraih gelar doktor dan merupakan karya yang paling fundamental. Disertasi tersebut dipertahankannya di al-Azhar pada tahun 1973 dan mendapat nilai *cumlaude*. Karya tersebut kemudian diterbitkan dalam dua jilid.

10. *Al-Hulûl al-Mustauridah wa Kayf Jannat 'Alâ Ummatinâ*
11. *Al-Hall al-Islâmî: Farîdah wa Darûrah*
12. *Al-Hall al-Islâmî wa Shubhat al-Murtâbîn wa al-Mushakkikîn*
13. *A 'dâ' al-Hall al-Islâmî*
14. *Adwâ' alâ Qadîyat "al-Takfîr" bayn al-Ghulâh wa al-Muqaşşirîn*
15. *'Aqâid al-Islâm fî Daw' al-Kitâb wa al-Sunnah*
16. *Akhlâq al-Islâm fî Daw' al-Kitâb wa al-Sunnah*
17. *Fatâwâ Mu'âşirah (Hady al-Islâm)*
18. *Ghayr al-Muslimîn fî al-Mujtama' al-Islâmî*
19. *Al-Sabr fî al-Islâm*
20. *Thaqâfat al-Dâ'iyah*
21. *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah wa Madrasah Hasan al-Bannâ*
22. *Wujûd Allâh*
23. *Haqîqat al-Tawhîd*
24. *Nisâ' Mu'minât*
25. *Al-Dîn fî 'Asr al-'Ilm*
26. *Zâhirat al-Guluww fî al-Takfîr*
27. *Al-Şahwah al-Islâmîyah bayn al-Juhûd wa al-Taţarruf*
28. *Al-Rasûl wa al-'Ilm*
29. *Al-Waqt fî Hayât al-Muslim*
30. *Bay' al-Murâbahah li al-Amîr bi al-Shirâ' kamâ Tajrîhi al-Maşârif al-Islâmîyah*
31. *Risâlat al-Azhar bayn al-Ams wa al-Yawm wa al-Ghad*
32. *Jîl al-Naşr al-Manshûd*
33. *'Awâmil al-Sâ'ah wa al-Murûnah fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*
34. *Ayn al-Khilâl*
35. *Al-Ijtihâd fî al-Sharî'ah al-Islâmîyah*
36. *Al-Fiqh al-Islâmî bayn al-Aşâlah wa al-Tajdîd*
37. *Qadâyâ Mu'âşirah*
38. *Naffâhât wa Laffâhât (Dîwân Shi'r)*
39. *Al-Islâm wa al-'Ilmânîyah Wajhan li Wajhin*
40. *Bayyinat al-Hall al-Islâmî wa Shubhat al-'Ilmânîyyîn wa al-Mughtarrîn*
41. *Al-Şahwah al-Islâmîyah wa Humûm al-Ribâ al-Muḥarram*
42. *Al-Fatwâ bayn al-Indibât wa al-Tasayyub*
43. *Min Ajl Şahwah Râshidah: Tajaddud al-Dîn wa Tanahhud bi al-Dunyâ*
44. *Al-Imâm al-Ghazâlî*
45. *Al-Muntaqâ min al-Targhîb wa al-Tarhîb li al-Mundhir*
46. *Fawâid al-Bank Hiya al-Ribâ al-Muḥarram dan lain-lain*

Selain produktif menulis buku-buku, Yûsuf al-Qarḍâwî juga menulis artikel di berbagai media massa Mesir. Di antaranya, ia menulis di majalah *Minbar al-Islâm* yang diterbitkan oleh Kementerian Urusan Wakaf Mesir, Majalah *Nûr al-Islâm*,<sup>21</sup> Majalah *al-Ummah*, Majalah *al-'Arabî* dan lainnya.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Lihat Yûsuf al-Qarḍâwî, Yûsuf al-Qarḍâwî, *Fatwa-Fatwa Mutakhir*, 6.

<sup>22</sup> Lihat Yûsuf al-Qarḍâwî, *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecahannya*, terj. Alwi A.M. (Bandung: Penerbit Mizan, 1415 H/1994 M), 7-8.

### Akar-Akar Keilmuan

Yûsuf al-Qardâwî mengemukakan delapan cara untuk memahami hadis Nabi. Kebanyakan cara tersebut diadopsi dari teori-teori *uṣûl al-fiqh*, *‘ulûm al-ḥadîth*, serta *‘ilm al-kalâm*. Dari teori-teori tersebut, pada titik tertentu ia mengadopsinya secara persis, mengembangkannya, serta mengemukakan hal lain yang bisa dikatakan masih baru. Secara lebih detail, langkah-langkah tersebut akan diuraikan dalam penjelasan sebagai berikut.

*Pertama*, memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur’ân. Cara ini merupakan ungkapan lain dari teori tentang fungsi al-Qur’ân terhadap hadis. Ketentuan yang dikemukakan oleh Yûsuf ini, menurut penulis, merupakan ungkapan lain dari teori tentang fungsi hadis terhadap al-Qur’ân sebagaimana yang terdapat dalam *uṣûl al-fiqh*. Seperti yang dikemukakan oleh al-Shâfi‘î bahwa hadis memiliki tiga fungsi terhadap al-Qur’ân, yaitu (1) menegaskan apa-apa yang dinaskan oleh al-Qur’ân, (2) menjelaskan makna yang dikehendaki oleh al-Qur’an, serta (3) berdiri sendiri dan tidak mempunyai kaitan dengan al-Qur’ân.<sup>23</sup> Teori yang sama juga dikemukakan dalam *‘ilm al-ḥadîth*.<sup>24</sup> Dari teori ini bisa disimpulkan bahwa kebanyakan hadis itu berfungsi menguatkan apa yang telah ditetapkan oleh al-Qur’ân, serta menjelaskan hal-hal yang perlu penjelasan dalam al-Qur’an, baik sebagai pemerinci ayat-ayat yang *mujmal*, penjelas ayat-ayat yang *mushkil*,<sup>25</sup> atau pengurai ayat-ayat yang ringkas.<sup>26</sup> Adapun jumlah hadis yang berfungsi sebagai tambahan terhadap hal yang tidak disebutkan oleh al-Qur’an relatif sedikit.

Implikasi dari ketentuan ini adalah bahwa pertentangan antara hadis dan al-Qur’ân adalah sesuatu yang mustahil. Yûsuf al-Qardâwî juga berpendapat seperti itu. Menurutnya, walaupun diperkirakan terdapat pertentangan, hal itu hanya bersifat semu atau mungkin hadis tersebut memang tidak sahih. Namun demikian, agaknya ia tidak konsisten dengan pandangan ini, ketika ia mengatakan bahwa selama tidak ada penafsiran (takwil) yang dapat diterima, wajib bagi setiap Muslim untuk men-*tawaqquf*-kan hadis yang terlihat bertentangan dengan ayat al-Qur’ân yang *muḥkam*. Pandangan terakhir ini bisa dinilai kurang tegas, terutama jika dibandingkan dengan pendapat Muḥammad al-Ghazâlî yang menolak secara tegas hadis yang ia nilai bertentangan dengan al-Qur’an, terlebih lagi bila hadis tersebut tidak dapat ditakwilkan dengan

<sup>23</sup> Asy-Syafi‘î, *Ar-Risalah*, Terj. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 64.

<sup>24</sup> Lihat Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth: ‘Ulûmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 50.

<sup>25</sup> *Mushkil* adalah kata atau lafal yang tersamar karena kandungan kata tersebut seperti kata yang bermakna ambigu, misalnya kata *al-qur’*. Adapun *mujmal* adalah kata yang maknanya memuat beberapa keadaan dan hukum yang terkumpul di dalamnya dan memerlukan keterangan lain untuk menjelaskannya. Lihat Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.t.), 128 dan 131.

<sup>26</sup> Muhammad Amin Suma, “Hubungan Hadis dan al-Qur’an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna,” dalam Yunahar Iiyas dan Mas’udi (editor), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), 63.



benar.<sup>27</sup> Pandangan seperti pendapat Muḥammad al-Ghazâlî ini telah dipraktikkan pula sebelumnya oleh Abû Ḥanîfah dan para pengikutnya. Mereka secara tegas menyatakan bahwa hadis-hadis yang bertentangan dengan al-Qur’ân harus ditolak. Sebab, al-Qur’ân diyakini secara pasti kebenarannya. Oleh karena itu, tidak wajar al-Qur’ân ditinggalkan hanya disebabkan adanya hadis yang bersifat *aḥâd*.<sup>28</sup> Menurut mazhab Hanafi, jangankan membatalkan kandungan satu ayat al-Qur’ân, mengecualikan kandungan sebagian ayat pun tidak dapat dilakukan oleh hadis.<sup>29</sup>

*Kedua*, menghimpun hadis-hadis yang terjalin dalam tema yang sama. Prosedur dalam cara ini tidak jauh berbeda dengan cara pertama. Cara ini sebenarnya bisa dikernbangkan dengan mengadopsi teori tafsir tematik dalam ilmu tafsir al-Qur’ân. Prosedur dalam ketentuan ini, menurut penulis, ditemukan pula dalam *‘ilm mukhtalif al-ḥadîth* atau *‘ilm mushkil al-ḥadîth*. Adapun dalam *uṣûl al-fiqh*, prosedur di atas dapat ditemukan dalam teori *al-jam‘ wa al-tawfiq*.<sup>30</sup> Mungkin dalam hal ini, terdapat sedikit perbedaan tujuan antara maksud Yûsuf al-Qarḍâwî mengemukakan ketentuan di atas dengan teori-teori yang dikembangkan dalam *‘ilm al-ḥadîth* dan *uṣûl al-fiqh*. Agaknya di sini Yûsuf al-Qarḍâwî ingin mendapatkan pesan-pesan utama hadis dengan melalui prosedur di atas, sedangkan teori dalam *‘ilm al-ḥadîth* dan *uṣûl al-fiqh* tersebut bertujuan hanya untuk mendapatkan titik temu antara dua dalil atau lebih yang saling bertentangan.

Seperti diketahui, dalam *‘ilm mukhtalif al-ḥadîth*, bila terdapat hadis-hadis yang bertentangan ditempuh cara-cara yang antara lain: (1) membatasi (*taqyîd*) apa yang diungkapkan secara lepas (*muṭlaq*), (2) mengkhususkan apa yang disebutkan secara umum, dan (3) melihat hadis-hadis tersebut pada konteks kejadiannya masing-masing dan sebagainya.<sup>31</sup> Adapun dalam *uṣûl al-fiqh*, teori *al-jam‘ wa al-tawfiq* mengemukakan beberapa alternatif pemecahan terhadap dalil-dalil yang saling bertentangan, yaitu (1) mentakwilkan salah satu nas yang bertentangan, (2) mengkhususkan apa yang umum, dan (3) membatasi apa yang mutlak.<sup>32</sup> Dari sini terlihat bahwa ketentuan di atas sama prosedurnya dengan teori-teori yang dikembangkan dalam *‘ilm al-ḥadîth* dan *uṣûl al-fiqh*.

<sup>27</sup> Lihat penjelasannya Muḥammad al-Ghazâlî, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), 31.

<sup>28</sup> *Āḥâd* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang atau lebih, serta tidak memenuhi kriteria *mashhûr* atau *mutawâtir*. Lihat Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth: ‘Ulûmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), 302.

<sup>29</sup> M. Quraish Shihab, “Pengantar,” dalam Muḥammad al-Ghazâlî, *Studi Kritis*, 11.

<sup>30</sup> *Al-jam‘ wa al-tawfiq* adalah teori untuk menggabungkan beberapa dalil yang tampaknya bertentangan. Adapun prosedur yang dapat ditempuh adalah sebagai berikut: (1) menakwilkan salah satu dari beberapa nas yang bertentangan tersebut, dan (2) menganggap salah satunya sebagai pengkhusus bagi yang umum, atau pembatas bagi ungkapan yang tidak terbatas. Lihat ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-‘Ilm, 1978), 231.

<sup>31</sup> Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, *‘Ulûm al-Ḥadîth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’iyîn, 1988), 111.

<sup>32</sup> ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 231.

Menurut penulis, ketentuan di atas bisa dikembangkan dengan mengambil metode yang berkembang dalam ilmu tafsir al-Qur'an, yaitu metode tematis (*mawḍū'ī*). Metode ini mendekati al-Qur'an secara tematis dengan mengambil salah satu kata kunci yang bersifat konseptual atau mengangkat tema tertentu dari surat tertentu dalam al-Qur'an. Selain itu, masih ada lagi cara untuk menentukan tema, yaitu mengangkat gagasan-gagasan dasar al-Qur'an yang merespon tema-tema abadi yang menjadi keprihatinan manusia sepanjang sejarah.<sup>33</sup> Dalam ilmu tafsir, metode ini telah dikembangkan oleh para ulama dan melahirkan berbagai corak sesuai dengan latar belakang dan disiplin keilmuan ulama tersebut. Misalnya, Fazlur Rahman mengangkat tema pembahasannya dari pesan dasar al-Qur'an dalam perspektif metafisis-ontologis dan etis-teologis.<sup>34</sup> Dalam mengaitkan ayat mengenai suatu tema, ia tidak mencari hubungan kronologis berdasarkan *asbâb al-nuzûl*,<sup>35</sup> melainkan mensintesis berbagai ayat dan tema berdasarkan penalaran logis-filosofis. Berkaitan dengan hal tersebut, paham monoteisme menjadi poros serta rujukan etis dari seluruh pembahasan.<sup>36</sup> Berbeda dengan Fazlur Rahman, ulama-ulama A1-Azhar mengembangkan tafsir tematis di mana hubungan kronologis antarayat dijadikan dasar analisis, selain mempertimbangkan munasabah (korelasi logis) antarayat serta hadis dan *athar*<sup>37</sup> para sahabat.<sup>38</sup> Model tematis sebelumnya berbeda lagi dengan analisis tematis M. Quraish Shihab. Ia melakukan analisis semantikal sehingga dapat membantu pembaca awam untuk bisa secara langsung mengakses al-Qur'an mengenai tema-tema tertentu yang berkaitan dengan agenda dan persoalan hidup sehari-hari.<sup>39</sup> Analisis yang digunakan oleh M. Quraish Shihab juga dipakai oleh T. Izutsu dalam *Ethico-Religious Concepts in the Quran*; juga oleh Machasin dalam *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Quran*.<sup>40</sup> Sedikit berbeda dengan empat pengembangan di atas, M. Dawam Rahardjo mengembangkan analisis dengan cara membawa kata-kata kunci yang dijadikan tema kajiannya ke dalam wilayah historis-sosiologis. Dalam hal ini,

---

<sup>33</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 193.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>35</sup> *Asbâb al-nuzûl* adalah latar belakang diturunkannya suatu ayat, baik berupa suatu kejadian, ataupun adanya pertanyaan dari kelompok atau orang tertentu. Menurut al-Jabarî, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûṭî, sebagian ayat al-Qur'an diturunkan tanpa adanya sebab tertentu, sedangkan sebagian yang lain diturunkan berkenaan dengan kejadian tertentu ataupun adanya pertanyaan orang tertentu. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî al-Shâfi'î, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), juz 1, 29.

<sup>36</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 196.

<sup>37</sup> *Athar* adalah perkataan, perbuatan ataupun ketetapan dari sahabat Nabi atau *tabi'in* (generasi kedua setelah sahabat). Lihat Muḥammad 'Ajjâj al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth*, 28.

<sup>38</sup> Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Ilmu Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1994), 88-89.

<sup>39</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 196.

<sup>40</sup> Buku pertama telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Etika Beragama dalam Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.t.), sedangkan yang kedua lihat Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, INHIS, 1996).

dengan penguasaannya terhadap ilmu sosial, Dawam mengembangkan penafsiran istilah-istilah kunci yang sarat makna itu dengan metodologi ilmu sosial, atau lebih tepat ilmu humaniora, sehingga terjadi hubungan dialogis antara pecan etis-teologis al-Qur'an dengan kaidah-kaidah sosial empiris.<sup>41</sup>

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

Kita bisa sampai pada suatu aturan hukum atau aturan kehidupan hanya setelah mengkaji semua hadis yang mungkin mempunyai kaitan dengan masalah yang dikaji. *Demikian* pula, kita bisa menyimpulkan suatu ajaran atau teori hanya setelah melakukan kajian yang luas atas semua hadis mengenai masalah terkait. Tak ada satu pun aturan yang bisa disimpulkan dari satu hadis tunggal.<sup>42</sup>

Jadi, pendekatan tematis untuk memahami hadis memang selayaknya dikembangkan melalui pengkajian dengan perspektif-perspektif yang lebih luas.

*Ketiga*, penggabungan atau penarjihan antara hadis-hadis yang (tampaknya) saling bertentangan. Cara ini sama dengan teori '*ilm mukhtalif al-hadîth* serta teori *al-jam' wa al-tarjîh* dalam *uşûl al-fiqh*. Pada dasarnya, menurut Yûsuf al-Qarðâwî nas syariat tidak mungkin saling bertentangan. Apabila diandaikan adanya pertentangan, hal itu hanya dalam lahirnya saja, bukan dalam kenyataannya yang hakiki.<sup>43</sup> Untuk itulah, apabila pertentangan itu dapat dihapus dengan cara menggabungkan atau menyesuaikan antara kedua nas tanpa harus memaksa dan mengada-ada sehingga kedua-duanya dapat diamalkan, hal itu lebih utama daripada harus menarjihkan antara keduanya.<sup>44</sup> Penggabungan ini berlaku pada hadis sahih<sup>45</sup> yang tampak bertentangan. Adapun hadis yang tidak diketahui asal-usulnya, atau *mawðû'*<sup>46</sup> (hasil pemalsuan) tidak perlu

<sup>41</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 199-200.

<sup>42</sup> M. Baqir al-Şadr, *Sejarah dalam Perspektif al-Qur'an: Sebuah Analisis*, terj. M.S. Nasrulloh (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), 60.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Ibn al-Şalâh, sebagaimana dikutip oleh M. Syuhudi Ismail, mendefinisikan hadis sahih sebagai hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh periwayat yang adil dan dabit sampai akhir sanad, (di dalam hadis tersebut) tidak terdapat kejanggalan (*syudhûdh*) dan cacat ('*illah*). Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 109.

<sup>46</sup> Hadis *mawðû'* adalah berita yang dibuat oleh para pembohong dan disandarkan kepada Nabi SAW, seolah-olah berita itu berasal darinya. Şubhî al-Şâlih, '*Ulûm al-Hadîth*, 263

dihiraukan, kecuali untuk tujuan menjelaskan kepalsuan dan kebatilannya.<sup>47</sup> Selanjutnya, apabila tidak mungkin menggabungkan antara dua atau lebih yang pada lahirnya saling bertentangan, barulah diupayakan penarjihan. Yaitu dengan memenangkan salah satu di antaranya dengan pelbagai alasan penarjihan yang telah ditentukan oleh para ulama.<sup>48</sup>

Berkaitan dengan hadis yang saling bertentangan, ada pembahasan lain dari perspektif historis kronologis, yaitu persoalan nasakh (penghapusan). Sebagian ahli menyatakan adanya nasakh, apabila mereka tidak mampu menggabungkan antara dua yang saling bertentangan sementara telah diketahui mana di antara keduanya yang diucapkan terlebih dahulu.<sup>49</sup> Yang datang lebih dahulu di nasakh (dihapus kandungannya) oleh yang datang belakangan. Namun demikian, menurut Yûsuf al-Qarḍâwî, kebanyakan hadis yang diasumsikan sebagai *mansûkh* (dihapus), apabila diteliti lebih jauh, ternyata tidak demikian.<sup>50</sup> Sebab, adakalanya sebagian bergantung pada situasi tertentu, sementara yang sebagiannya lagi bergantung pada situasi lainnya. Jelas, adanya perbedaan situasi seperti itu tidak berarti adanya penghapusan atau nasakh.<sup>51</sup>

Prosedur dalam ketentuan di atas, menurut penulis, telah digunakan pula pada ketentuan kedua, yaitu menggabungkan hadis- hadis yang berkaitan dengan suatu tema tertentu. Hanya dalam ketentuan ketiga ini prosedur penggabungan (*al-jam'*) tidak dinyatakan secara eksplisit dan terinci. Adapun dalam prosedur ketentuan kedua, prosedur tersebut diuraikan dengan cukup mendetail.

Untuk itulah, ketentuan ketiga ini sama persis dengan cara atau pun tujuan '*ilm mukhtalif al-ḥadîth* dan teori *al-jam' wa al-tarjîh* dalam *uṣûl al-fiqh*. Pendapat Yûsuf al-Qarḍâwî bahwa pada hakikatnya tidak ada nas yang saling bertentangan, dan pertentangan yang terjadi hanya pada lahirnya saja merupakan pendapat yang dipegangi pula oleh pakar *uṣûl al-fiqh*.<sup>52</sup> Begitu juga sudah disepakati pula bahwa hadis yang bisa digabungkan hanyalah yang memiliki kualitas yang sama, yaitu sama-sama sahih. Hanya saja, Yûsuf al-Qarḍâwî kurang konsisten dengan ketentuan ini, ketika ia menyatakan—pada saat ia menganalisis contoh-contoh—bahwa tidak ada salahnya demi mempermudah permasalahannya untuk berusaha menyesuaikan antara yang *da'if* dan yang sahih, meskipun hal itu tidak wajib. Pernyataan ini tidak konsisten dengan ketentuan tentang kesetaraan kualitas yang akan digabungkan sebagaimana telah disepakati. Adapun tentang harus didahulukannya penggabungan daripada tarjih, hal itu juga sudah menjadi kesepakatan.

---

<sup>47</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata'âmal*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> 'Abd al-Wahhâb Khallâf, '*Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 230; Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*,

Selanjutnya, tentang cara-cara tarjih, Yûsuf a-Qarḍâwî tidak menyebutkannya secara terperinci. Ia hanya menyatakan bahwa cara-cara itu<sup>53</sup> dapat ditemukan dalam kitab *Tadrîb al-Râwî ‘alâ Taqrîb al-Nawawî*, karya al-Suyûṭî. Cara-cara itu ditemukan pula dalam *uṣûl al-fiqh* atau pun *‘ilm al-ḥâdîth*. Adapun tentang nasakh, yang merupakan salah satu cara tarjih, secara teoritis telah menjadi kajian *‘ilm al-ḥâdîth*, bahkan banyak pakar yang telah menyusun kitab tentang hadis yang *nâsikh* maupun yang *mansûkh*, begitu pula dalam *uṣûl al-fiqh*. Hanya saja, menurut Yûsuf al-Qarḍâwî, banyak hadis yang menurut para pakar ulama telah *mansûkh*, bila diteliti lebih lanjut, tidaklah demikian. Yang terjadi adalah satu berkenaan dengan peristiwa tertentu, sedang yang lain berkenaan dengan peristiwa yang lain pula. Pendapat ini juga telah disebut-sebut baik dalam *‘ilm al-ḥâdîth* ataupun *uṣûl al-fiqh*. Meskipun secara eksplisit ia tidak menolak adanya nasakh, agaknya ia lebih condong kepada pendapatnya yang terakhir ini, dengan bukti bahwa ia tidak mengemukakan satu contoh pun tentang yang *mansûkh*.

*Keempat*, mempertimbangkan latar belakang, situasi dan kondisi, serta tujuan dalam hadis. Ini sama dengan teori *‘illah* dan *‘adah* dalam *uṣûl al-fiqh*. Hal yang baru adalah tinjauannya terhadap perubahan hukum karena perubahan adat kebiasaan yang mendasari hukum tersebut.

Menurut Yûsuf al-Qarḍâwî di antara cara yang baik untuk memahami Nabi adalah dengan memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi diucapkannya suatu, atau kaitannya dengan suatu *‘illah*<sup>54</sup> (alasan) tertentu yang dinyatakan dalam tersebut atau disimpulkan darinya, atau pun dapat dipahami dari kejadian yang menyertainya, yaitu kondisi yang meliputinya serta di mana dan untuk tujuan apa ia diucapkan.<sup>55</sup> Selain itu, pemahaman terhadap juga perlu mempertimbangkan sebagian nas-nas yang berlandaskan pada suatu kebiasaan temporer yang berlaku pada masa Nabi dan kemudian mengalami perubahan pada masa kini.<sup>56</sup> 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 dan yang universal. Semua itu mempunyai hukumnya masing-masing.<sup>57</sup>

Selanjutnya, menurutnya, apabila kondisi ketika suatu diucapkan telah berubah dan tidak ada lagi *‘illah* (alasan) untuk memperoleh suatu rnanfaat atau pun menolak suatu mudarat dari keadaan tersebut, dapatlah dipahami bahwa hukum yang berkenaan dengan suatu nas tertentu juga akan gugur dengan sendirinya. Hal itu sesuai dengan

---

<sup>53</sup> Penjelasan tentang cara-cara tarjih itu tidak jauh berbeda dengan yang diterangkan dalam kitab-kitab uṣûl al-fiqh. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), 196-198.

<sup>54</sup> Yang dimaksud *‘illah* di sini adalah suatu kondisi atau karakter yang ada dalam *al-aṣl* (dalil sumber) yang dijadikan dasar ditetapkannya suatu hukum dan dijadikan kriteria bagi adanya hukum pada *al-far‘* (persoalan yang tidak ada dalilnya). Lihat ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 63.

<sup>55</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata‘âmal*, 125.

<sup>56</sup> Ibid., 132.

<sup>57</sup> Ibid., 126.

kaidah bahwa suatu hukum berjalan seiring dengan *'illah*-nya, baik dalam hal ada maupun tidak adanya.<sup>58</sup> Begitu pula, terhadap yang berlandaskan pada suatu kebiasaan temporer, yang berlaku pada masa Nabi kemudian mengalami perubahan pada masa kini, seseorang boleh memandang kepada maksud yang dikandungnya tanpa berpegang pada pengertian harfiahnya.<sup>59</sup>

Berpegang pada pengertian harfiah suatu hadis, menurut Yûsuf al-Qardâwî, terkadang malah tidak menerapkan jiwa atau maksud sebenarnya dari tersebut, atau bahkan mungkin berlawanan dengannya, meskipun secara lahiriah tampak berpegang kepadanya.<sup>60</sup> Meninggalkan pengertian lahiriah itu pernah dilakukan oleh para sahabat Nabi ketika mereka mengetahui bahwa hadis itu diucapkan untuk menangani suatu keadaan tertentu di jaman nabi; sementara keadaan itu kini telah berubah sepeinggal beliau.<sup>61</sup> Misalnya tindakan 'Umar membiarkan tanah-tanah rampasan perang di daerah Irak di tangan para pemiliknya, serta mewajibkan mereka untuk membayar pajak (*kharâj*) tertentu. Tindakan 'Umar ini berbeda dengan tindakan Nabi, yaitu membagikan tanah rampasan perang Khaibar kepada para pejuang.<sup>62</sup> Sahabat 'Uthmân juga pernah secara lahiriah bertindak bertentangan dengan tindakan Nabi. Yaitu tindakan 'Uthmân menangkap kuda yang terlepas dari pemiliknya, kemudian menjualnya. Setelah itu, bila pemiliknya datang, uang hasil penjualan tersebut diserahkan kepadanya. Sementara itu, pada masa Nabi kuda yang terlepas dari pemiliknya dibiarkan saja sampai pemilik tersebut menemukan dan menangkapnya sendiri.<sup>63</sup> Tindakan 'Umar dan 'Uthmân di atas didasarkan kepada pertimbangan kemaslahatan karena kondisinya telah berubah.

Tentang keharusan mempertimbangkan *'illah* (alasan) sebagai dasar penetapan suatu hukum, *uṣûl al-fiqh* telah membahasnya secara panjang lebar. Pembahasan tentang *'illah* di sini memang sama dengan apa yang ada dalam *uṣûl al-fiqh*. Tentang sumber *'illah*, misalnya, Yûsuf al-Qardâwî menunjukkan beberapa sumber, yaitu ada yang dinyatakan dalam , ada yang disimpulkan darinya, dan ada juga yang dipahami dari kejadian yang menyertainya. Dalam *uṣûl al-fiqh*, sumber *'illah* dapat dilihat dari macam-macamnya, yaitu *al-munâsib al-mu'thir*, *al-munâsib al-mulâ'im* dan *al-munâsib al-mursal*.<sup>64</sup> Dalam *al-munâsib al-mu'thir*, alasan disebutkan secara eksplisit, dalam *al-munâsib al-mulâ'im* secara implisit, serta dalam *al-munâsib al-mursal* tidak dipahami dari nas tetapi dari pertimbangan maslahat secara umum.

---

<sup>58</sup> Ibid., 128.

<sup>59</sup> Ibid., 132.

<sup>60</sup> Ibid., 135.

<sup>61</sup> Ibid., 130.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid., 131.

<sup>64</sup> 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 74.

Untuk itulah, menurutnya, bila ‘illah-nya berubah, hukumnya pun berubah. Ini bersesuaian dengan kaidah *uṣūl fiqh*: (الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما), “Ada atau tidaknya suatu hukum tergantung pada ada atau tidak adanya ‘illah.”<sup>65</sup>

Pembahasan tentang ‘illah ini di dalam *uṣūl al-fiqh* juga dikaitkan dengan tujuan atau naksud ditetapkan suatu hukum. Allah tidak menetapkan suatu hukum kecuali untuk menjamin maslahat bagi hamba-hamba-Nya, baik untuk mendatangkan manfaat atau pun menghindarkan bahaya dari mereka.<sup>66</sup> Pembahasan ini juga sama dengan pembahasan Yûsuf al-Qardâwî.

Selanjutnya, berkaitan dengan suatu adat yang dijadikan dasar bagi hukum tertentu, Yûsuf berpandangan bahwa apabila adat itu berubah, pelaksanaan hukum pun mengikuti perubahan tersebut. Menurut penulis, pandangan ini merupakan pengembangan dari kaidah dalam *uṣūl al-fiqh*, yaitu (العادة محكمة), “Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum.”<sup>67</sup>

Kaidah ini menetapkan bahwa adat kebiasaan yang baik wajib dilestarikan baik dalam penetapan hukum atau pun pemutusan perkara di pengadilan.<sup>68</sup> Namun demikian, bagaimana menyikapi adat kebiasaan yang ada di jaman Nabi yang kemudian berubah setelah itu belum disinggung dalam *uṣūl al-fiqh*.

Selanjutnya, Yûsuf al-Qardâwî menyinggung dalam pembahasan ini hadis yang redaksinya umum tetapi berkaitan dengan kejadian khusus atau jawaban Nabi terhadap persoalan sahabat tertentu.

Kebanyakan ulama *uṣūl al-fiqh* berpegang pada redaksi umum dari nas tersebut. Mereka berpegang pada kaidah (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب), “Yang dijadikan pedoman adalah redaksi umum dan bukan sebab yang khusus.”<sup>69</sup>

Kaidah ini lebih menitikberatkan kepada redaksi daripada sebab-sebab khususnya. Namun demikian, karena adanya pertimbangan-pertimbangan tertentu, *uṣūl al-fiqh* juga menyajikan kaidah yang merupakan kebalikan dari kaidah di atas, yaitu (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب), “Yang dijadikan pedoman adalah sebab khusus dan bukan redaksi yang umum.”

Adapun Yûsuf al-Qardâwî agaknya condong kepada kaidah kedua. Namun demikian, menurut penulis, kaidah mana yang bisa dipegangi dari kedua kaidah tersebut tergantung kepada tujuan atau maksud umum dari ditetapkan hukum, yaitu kemaslahatan. Jadi, untuk menentukan kaidah mana yang dipakai, perlu dilihat kasus spesifiknya.

<sup>65</sup> Muhlîsh Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), 20; juga dalam Asjmunî A. Rahman, *Qa'idah-qa'idah Fiqih* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 71.

<sup>66</sup> ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 64.

<sup>67</sup> Asjmunî A. Rahman, *Qa'idah*, 88; dan Muhlîsh Usman, *Kaidah-Kaidah*, 140.

<sup>68</sup> ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 80.

<sup>69</sup> Muhlîsh Usman, *Kaidah-Kaidah*, 42.

*Kelima*, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan sasaran yang tetap. Cara ini merupakan pengembangan dari teori *uṣūl al-fiqh* tentang kedudukan sarana (*wasīlah*) dalam mencapai tujuan. Meskipun demikian, dilihat dari *‘ilm al-hadīth*, ini termasuk hal baru.

Apabila menunjuk kepada sesuatu yang menyangkut sarana atau prasarana tertentu, menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, suatu hadis hanyalah menjelaskan suatu fakta, namun sama sekali tidak dimaksudkan untuk mengikat kita dengannya, atau pun membekukan diri kita di sampingnya.<sup>70</sup> Untuk itulah, kita tidak boleh mencampuradukkan antara tujuan atau sasaran yang hendak dicapai oleh hadis dengan prasarana temporer atau lokal yang menunjang pencapaian sasaran yang dituju. Sebab, yang penting adalah apa yang menjadi tujuannya yang hakiki. Tujuan itulah yang tetap dan abadi. Adapun sarana, adakalanya, berubah dengan adanya perubahan lingkungan, zaman, adat kebiasaan, dan sebagainya.<sup>71</sup>

Istilah “sarana yang berubah-ubah” (*al-wasīlah al-mutaghayyirah*), sepengetahuan penulis, tidak disebut-sebut dalam *uṣūl al-fiqh*. Dengan demikian, pengaitan tujuan dengan sarana dalam memahami adalah hal yang baru. Dalam hal ini, *uṣūl al-fiqh* menyebutkan bahwa ditetapkannya suatu hukum itu didasari oleh adanya *‘illah* (alasan tertentu). Adapun *‘illah* tersebut berupa tujuan, hikmah, atau pun sebab-sebab khusus ditetapkannya hukum tersebut. Untuk itulah, bila *‘illah* tersebut berubah seiring dengan berubahnya situasi dan kondisi, seseorang boleh meninggalkan redaksi literer atau arti lahir dari dalil tertentu. Persoalan tentang perubahan sarana untuk mencapai tujuan yang disebutkan secara eksplisit di dalam suatu hadis, *uṣūl al-fiqh* belum menyinggungnya.

Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, bila suatu menyebutkan sarana tertentu untuk mencapai tujuan, sarana tersebut tidak bersifat mengikat. Sebab, menurutnya, sarana tersebut bisa berubah-ubah sesuai dengan lingkungan, jaman, adat kebiasaan, dan sebagainya. Yang menjadi persoalan adalah apakah sarana yang disebutkan tersebut menjadi tidak penting untuk diperhatikan, di samping tujuannya. Menurut hemat penulis, sarana tersebut tetap harus diperhatikan. Munculnya sarana-sarana lain untuk mencapai tujuan tidak berarti menggugurkan sarana yang telah ada dan disebutkan di dalam hadis. Sebab, suatu tujuan tidak mungkin dicapai kecuali bila sarannya ada. Kaidah *uṣūl al-fiqh* menyatakan (الأمر بالشيء أمر بوسائله وللوسائل حكم المقاصد),<sup>72</sup> “Perintah terhadap suatu pekerjaan itu mencakup perintah terhadap sarannya; sebab, sarana itu memiliki kesamaan hukum dengan tujuan.”

Untuk itulah, menurut hemat penulis, sarana yang disebutkan di dalam hadis itu bersifat mengikat sepanjang tidak memberatkan atau pun menyulitkan. Sebab,

<sup>70</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayf Nata ‘amal*, 140.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>72</sup> Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah*, 21.



penetapan suatu ketentuan dalam Islam bersifat memudahkan dan meringankan. Ini sesuai dengan kaidah (المشقة تجلب التيسير),<sup>73</sup> “Kesulitan itu harus dipermudah.”

*Keenam*, membedakan antara ungkapan hakikat dan ungkapan majas. Cara ini bisa dikatakan sebagai pengembangan dari pendekatan terhadap lafal *al-mutashâbih* dalam *uṣūl al-fiqh*. Namun demikian, Yûsuf memasukkan hal-hal baru yang bersifat murni ilmu kebahasaan yang tidak dibahas dalam *uṣūl al-fiqh*.

Ungkapan majas, menurut Yûsuf al-Qardâwî, termasuk “perlambangan atau tamsilan” yang tidak boleh dianggap sebagai suatu bentuk kebohongan. Adapun yang termasuk majas adalah meliputi *majâz lughawî*, *‘aqlî*, *isti‘ârah*, *kinâyah*,<sup>74</sup> dan berbagai ungkapan lainnya yang tidak menunjukkan makna sebenarnya secara langsung, tetapi hanya dapat dipahami dengan pelbagai indikasi yang menyertainya, baik yang bersifat tekstual atau pun kontekstual.<sup>75</sup> Ungkapan majas terdapat baik dalam hadis-hadis yang bersifat informatif maupun yang merupakan sumber hukum. Untuk itulah, menjadi kewajiban ahli fikih untuk memperhatikan serta menunjukkan hal itu.<sup>76</sup>

Menurut Yûsuf al-Qardâwî, pemahaman berdasarkan majas terkadang merupakan suatu keharusan. Sebab, jika tidak, orang akan tergelincir dalam kekeliruan.<sup>77</sup> Sebab, pada sebagian hadis terkadang dijumpai suatu kemuskilan atau kekaburan dalam maknanya jika diartikan sesuai dengan susunan harfiahnya, khususnya bagi orang terpelajar pada masa kini. Namun, jika dipahami sebagai majas, hilanglah kekaburan itu, dan makna yang dimaksud akan dapat dimengerti secara wajar.<sup>78</sup> Untuk itulah, termasuk tindakan yang riskan menolak hadis, karena lahirnya bertentangan dengan akal, yang masih dapat menerima takwil.<sup>79</sup>

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

<sup>73</sup> Ibid., 123.

<sup>74</sup> *Majâz* adalah kebalikan dan *haqîqah*, yaitu kata atau lafal yang digunakan tidak pada makna aslinya karena adanya alasan yang menghalangi dikembalikannya kepada makna asli tersebut. *Majâz* dibagi menjadi beberapa macam, yaitu *isti‘ârah* dan *majâz mursal*. Yang pertama adalah *majâz* yang disebabkan oleh hubungan keserupaan, sedang yang kedua adalah *majâz* yang disebabkan oleh hubungan selain keserupaan. Dua *majâz* ini disebut pula dengan *majâz lughawî*, yaitu *majâz* yang terdapat di dalam kata atau lafal. Adapun *majâz* yang terjadi karena adanya kata kerja (*fi‘l*) yang disandarkan kepada sesuatu yang bukan seharusnya disebut dengan *majâz ‘aqlî*. Adapun *kinâyah* adalah kata yang diartikan dengan makna yang lazim tanpa ada halangan untuk melakukan hal tersebut. Lihat Hifnî Bîk Nâṣif et. al., *Kitâb Qawâ‘id al-Lughah al-‘Arabîyah* (Surabaya: al-Maktabah al-Hidâyah, t.t.), 124-128; Aḥmad al-Damanhûrî, *Hilyah al-Lubb al-Maṣûn* (Semarang: Usaha Keluarga, t.t.), 145-149.

<sup>75</sup> Yûsuf al-Qardâwî, *Kayf Nata‘amal*, 155.

<sup>76</sup> Ibid., 182.

<sup>77</sup> Ibid., 156.

<sup>78</sup> Ibid., 158.

<sup>79</sup> Ibid., 161.

yang pasti atau kenyataan yang tidak diragukan, yang menolak pemahamannya secara biasa atau secara harfiah.<sup>80</sup> Apabila tidak ada kendala tersebut, penakwilan tidak dapat diterima, sebab menurut asalnya setiap ucapan haruslah dipahami sesuai dengan susunan lahiriahnya.<sup>81</sup> Untuk itulah, Yûsuf al-Qardâwî menolak berbagai penakwilan yang dilakukan oleh kaum Batiniah yang tidak ada dalilnya, baik dari susunan kalimatnya maupun dari konteksnya.

Pembahasan secara khusus tentang ungkapan majas serta macam-macamnya tidak terdapat di dalam *uṣûl al-fiqh*. Pembahasan tentang majas dimasukkan dalam salah satu lafal yang dalalahnya tidak jelas, yaitu *al-mutashâbih*. Untuk itulah, pembahasan Yûsuf al-Qardâwî tentang majas boleh dikatakan sebagai perluasan dari pembahasan di dalam *uṣûl al-fiqh*. Dalam *uṣûl al-fiqh*, *al-mutashâbih*, sebagaimana didefinisikan oleh Muḥammad Abû Zahrah, adalah kata yang maknanya tidak jelas dan tidak ada jalan bagi akal untuk mengetahuinya karena tidak ada keterangan al-Qur'ân atau hadis yang pasti atau yang bersifat dugaan yang menjelaskannya.<sup>82</sup> Terhadap ungkapan *al-mutashâbih*, ulama berbeda pendapat. Ada yang tidak menakwilkan, tetapi menyerahkan makna dan hakikatnya kepada Allah. Ini adalah pendapat ulama Salaf. Ada pula ulama yang menakwilkannya dan memalingkan arti lahirnya kepada arti lain yang dikandungnya, meskipun dengan jalan majas. Mereka adalah ulama khalaf.<sup>83</sup> Selanjutnya, menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *al-mutashâbih* yang harus dipahami secara majas itu tidak ditemukan di dalam nas hukum.<sup>84</sup> Ini berbeda dengan pendapat Yûsuf al-Qardâwî yang menyatakan bahwa ungkapan majas—selain terdapat dalam hadis-hadis informatif—terdapat di dalam hadis-hadis hukum. Menurut hemat penulis, karena hukum itu menyangkut hal-hal yang konkret dan memerlukan keterangan yang jelas dan tidak ambigu, tentunya pendapat bahwa hadis-hadis hukum ada yang memakai majas tidak bisa diterima. Kalaupun ada orang yang menyimpulkan suatu hukum dari suatu hadis yang ungkapannya majas, hadis tersebut harus didukung oleh hadis lain yang ungkapannya jelas.

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

Adapun hal-hal yang mengharuskan seseorang untuk membawa suatu hadis kepada arti majas sebagaimana pendapat Yûsuf al-Qardâwî, yaitu kesimpulan akal yang

---

<sup>80</sup> Ibid., 159.

<sup>81</sup> Ibid., 163.

<sup>82</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, 134.

<sup>83</sup> 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 176.

<sup>84</sup> Ibid., 195; lihat juga Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, 135.

jelas, hukum syariat yang benar, pengetahuan yang pasti, dan kenyataan yang tidak diragukan, tidak jauh berbeda dengan hal-hal yang mengharuskan adanya takwil dalam *uṣūl al-fiqh*. Muḥammad Abū Zahrah menyebutkan bahwa hal-hal yang mengharuskan adanya takwil meliputi hal-hal berikut: makna lahir suatu nas bertentangan dengan dengan kaidah agama yang pasti, atau bertentangan dengan nas yang lebih autentik; atau hadis tersebut lebih baik ditakwilkan daripada ditolak; serta dalalah nas tersebut bertentangan dengan nas lain yang dalalahnya lebih kuat.<sup>85</sup> Dua pendapat di atas bila dibandingkan memperlihatkan bahwa Yūsuf al-Qarḍāwī mengambil hal-hal lain, yaitu kesimpulan akal dan kenyataan empiris sebagai alasan yang mengharuskan takwil; sedangkan Muḥammad Abū Zahrah tidak mengambil hal-hal lain, selain nas sebagai alasan. Ini berarti bahwa pendapat Yūsuf al-Qarḍāwī merupakan pengembangan pemikiran yang ada sebelumnya.

*Ketujuh*, membedakan antara alam gaib dan alam kasatmata. Cara ini diadopsi sepenuhnya dari *‘ilm al-kalām*. Argumentasi yang dikemukakan di dalamnya bersifat membela kelompok Salaf dari serangan kelompok lain.

Di antara kandungan hadis adalah hal-hal yang berkaitan dengan alam gaib yang sebagiannya menyangkut makhluk-makhluk yang tidak dapat dilihat; sebagian yang lain bersangkutan dengan alam kubur, dan sebagiannya lagi berhubungan dengan kehidupan akhirat.<sup>86</sup> Terhadap hadis-hadis sahih mengenai alam gaib ini, seorang Muslim wajib menerimanya. Dan tidaklah dibenarkan menolaknya semata-mata karena menyimpang dari apa yang biasa dialami atau tidak sejalan dengan pengetahuan selama ini. Selama hal gaib itu masih dalam batas kemungkinan menurut akal, walaupun dianggap mustahil menurut kebiasaan.<sup>87</sup>

Terhadap hadis-hadis tentang alam gaib, begitu pula tentang sifat-sifat Allah, Yūsuf al-Qarḍāwī sependapat dengan pandangan Ibn Taimiyah,<sup>88</sup> yaitu menghindari takwil serta mengembalikan hal itu kepada Allah Yang Maha Mengetahui tentangnya tanpa memaksakan diri untuk mengetahui apa yang tidak bisa diketahui.<sup>89</sup> Untuk itulah, penerimaan semua itu menurut apa adanya pasti lebih selamat, sedangkan pembahasan bertele-tele tentangnya tidak akan mendatangkan manfaat apapun. Sikap yang benar yang diharuskan oleh logika keimanan dan tidak ditolak oleh logika akal adalah mengatakan “kami beriman dan percaya” setiap kali dihadapkan pada hal-hal gaib yang telah ditetapkan dalam agama.<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> Ibid., 136.

<sup>86</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayf Nata ‘mal*, 173.

<sup>87</sup> Ibid., 173-174.

<sup>88</sup> Lihat penjelasan lebih lanjut tentang pandangan Ibn Taimiyah terhadap *ta’wil* pada Ibn Taimiyah, *Al-Iklil fī al-Mutashābih wa al-Ta’wil* (Mesir: al-Maktabah ‘Āmirah al-Sharqīyah, 1323 II), 14-17; juga pada Harun Nasution et. al. (editor), *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, 414.

<sup>89</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayf Nata ‘mal*, 171.

<sup>90</sup> Ibid., 176.

Berpegang pada prinsip di atas, Yûsuf al-Qarḍâwî melihat bahwa kesalahan mendasar yang telah menjerumuskan kaum Mu'tazilah<sup>91</sup> adalah upaya mereka untuk menganalogikan antara sesuatu yang gaib dan yang nyata, atau antara fenomena akhirat dengan fenomena dunia. Jelas bahwa penganaloganian seperti itu tidak tepat, mengingat bahwa kedua alam ini memiliki hukumnya sendiri-sendiri yang berbeda.<sup>92</sup>

Sama seperti pada metode sebelumnya, hadis-hadis tentang alam gaib tidak dibahas secara khusus dalam *uṣûl al-fiqh*. Sebab, *uṣûl al-fiqh* lebih menitikberatkan pembahasannya pada kaidah-kaidah *istinbât* hukum. Pembahasan tentang alam gaib dalam *uṣûl al-fiqh* diletakkan dalam pembahasan tentang lafal *al-mutashâbih*. Itu pun terbatas pada pembicaraan seputar sifat-sifat Allah. Sedangkan pembicaraan tentang makhluk gaib, alam kubur, serta alam akhirat tidak disinggung. Pembahasan tentang persoalan ini terdapat dalam ilmu akidah atau *uṣûl al-dîn*.

Terhadap hadis-hadis sahih mengenai alam gaib atau pun sifat-sifat Allah, Yûsuf al-Qarḍâwî tidak menerima takwil dalam memahaminya sepanjang hal itu berada dalam wilayah kemungkinan akal. Sikap ini berbeda dengan sikapnya terhadap hadis yang memakai ungkapan majas yang membahas persoalan di luar alam gaib. Terhadap hadis-hadis seperti ini, Yûsuf al-Qarḍâwî cenderung kepada takwil. Di sinilah letak perbedaan Yûsuf al-Qarḍâwî dengan ulama *uṣûl al-fiqh*. Kalau mereka menjadikan ungkapan majas sebagai alat takwil terhadap lafal *al-mutashâbih*, ia menolak takwil terhadap sebagian lafal *al-mutashâbih*, yaitu alam gaib dan sifat-sifat Allah. Namun demikian, ia menerima takwil terhadap ungkapan majas dalam hadis-hadis yang tidak berkenaan dengan alam gaib. Sikapnya terhadap hadis-hadis tentang alam gaib sama seperti sikap ulama Salaf terhadap lafal *al-mutashâbih*.

Namun demikian, sebagaimana penulis kemukakan sebelumnya, Yûsuf al-Qarḍâwî kurang konsisten dalam memegang pendapatnya ini. Dalam contoh sebelumnya, ia banyak menakwilkan secara majas hadis-hadis tentang surga dan neraka, serta kenikmatan atau siksaan di dalamnya. Ia seharusnya tidak menakwilkan hadis tersebut, mengingat hadis tersebut berkaitan dengan alam gaib.

*Kedelapan*, memastikan makna dan konotasi kata-kata dalam hadis. Cara ini merupakan penguatan terhadap analisis yang dikemukakan dalam *'ilm gharîb al-ḥadîth*.

Untuk dapat memahami hadis dengan sebaik-baiknya, menurut Yûsuf al-Qarḍâwî, penting sekali untuk memastikan makna dan konotasi kata-kata yang digunakan dalam susunan kalimat hadis. Sebab, konotasi kata-kata tertentu adakalanya berubah dari suatu masa ke masa lainnya, dan dari suatu lingkungan ke lingkungan

---

<sup>91</sup> Mu'tazilah adalah aliran teologi dalam Islam. Aliran ini memiliki lima ajaran pokok, yaitu tauhid, *al-'adl*, janji dan ancaman, serta amar ma'ruf nahi munkar. Dalam menjelaskan prinsip tersebut, Mu'tazilah menggunakan pendekatan rasional *an sich* sehingga banyak ayat al-Qur'an dan hadis yang mereka takwilkan agar bersesuaian dengan pendapat mereka. Lihat Harun Nasution et. al. (editor), *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, 826-827.

<sup>92</sup> Yûsuf al-Qarḍâwî, *Kayf Nata'mal*, 177.

lainnya.<sup>93</sup> Perubahan itu menyebabkan terjadinya kesenjangan yang lebar antara konotasi aslinya yang digunakan dalam syariat dan yang dikenal kemudian dalam istilah-istilah baru yang mutakhir. Dari sinilah timbul kekeliruan dan kesalahpahaman yang sebetulnya tidak disengaja, di samping ada pula penyimpangan dan distorsi yang memang disengaja.<sup>94</sup>

Dilihat dari sejarah perkembangan bahasa, pendapat Yûsuf al-Qarḍâwî bahwa dalam memahami hadis perlu memastikan makna dan konotasi kata-kata yang digunakannya adalah suatu hal yang tidak bisa disangkal. Sebab, konotasi kata tertentu berubah-ubah seiring perubahan tempat dan waktu. Pembahasan persoalan ini secara panjang lebar telah dilakukan oleh *'ilm gharîb al-ḥâdîth*. Ilmu ini menguraikan kosakata-kosakata yang dianggap sulit dan asing dalam hadis. Jadi, ilmu ini menitikberatkan pada penggalan makna berdasarkan analisis secara etimologis terhadap kosakata-kosakata. Upaya ini dilakukan semenjak Islam menembus wilayah-wilayah negeri non-Arab. Ketika itu, kesulitan-kesulitan dan kesenjangan dalam memahami kosakata Arab muncul. Untuk itulah, agar kesulitan itu terpecahkan dan kesenjangan pemahaman tersebut terjembatani, ulama menyusun kitab-kitab *gharîb al-ḥâdîth*.

### **Lebih Berpusat Kepada Teks**

Langkah-langkah yang digagas Yûsuf al-Qarḍâwî dalam memahami hadis berkecenderungan berpusat pada teks. Dari delapan langkah yang dikemukakan, tujuh di antaranya berpusat pada teks. Ketujuh langkah tersebut adalah 1) memahami hadis menurut petunjuk al-Qur'an; 2) memahami hadis secara tematik; 3) menyelesaikan adanya kontradiksi kandungan hadis melalui langkah kompromi dan nasakh; 4) memahami hadis berdasarkan latar belakang situasi dan kondisinya; 5) membedakan ungkapan hakikat dan majas; 6) membedakan kandungan hadis yang berkaitan dengan alam gaib dan alam nyata; dan 7) memastikan arti kosa kata sesuai dengan konteks sejarah awal munculnya pada masa Nabi. Tujuh langkah tersebut merupakan langkah yang berupaya mengungkap kandungan makna teks hadis secara objektif. Dengan kata lain, tujuan memahami sebuah teks adalah menemukan makna secara objektif. Untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan seperangkat langkah metodologis yang bersifat objektif pula.

Tujuh langkah metodologis yang dikemukakan Yûsuf al-Qarḍâwî di atas sebenarnya dapat diperas menjadi dua hal pokok: hal-hal yang ada dalam teks dan konteks yang mengelilingi munculnya teks tersebut. Yang terkait dengan teks, ada yang bersifat langsung, yaitu aspek kebahasaan teks; ada juga yang terkait secara tidak langsung, yaitu teks hadis lain dan teks al-Qur'an. Yang terkait dengan konteks teks adalah situasi dan kondisi asal-asul teks tersebut muncul. Dilihat dari teori hermeneutika kontemporer, aspek-aspek yang dipertimbangkan dalam memahami hadis seperti

---

<sup>93</sup> Ibid., 179.

<sup>94</sup> Ibid., 180.

dikemukakan Yûsuf al-Qarḍâwî ini masuk dalam kategori hermeneutika metodologis. Pertanyaan yang dijawab dengan langkah-langkah metodologis adalah apa makna atau maksud yang dikehendaki oleh penulis teks melalui simbol-simbol bahasa yang terdapat di dalam teks. Konsekuensinya, pendekatan yang dominan adalah pendekatan kebahasaan dan berpusat kepada teks. Konteks sosiohistoris yang melingkupi teks tersebut digunakan sejauh membantu menjelaskan makna yang dimaksud oleh penulis teks. Dalam konteks ini, aspek pembaca atau penafsir tidak dipertimbangkan secara serius.

Aspek pembaca atau penafsir menjadi perhatian serius dalam hermeneutika filosofis. Dalam konteks ini, makna teks yang dikehendaki oleh penulisnya menjadi penting bila ia memiliki relevansi dengan kebutuhan pembaca atau penafsirnya sekarang. Dalam langkah-langkah metodologis pemahaman hadis yang dikemukakan Yûsuf al-Qarḍâwî, terdapat aspek yang dapat dianggap memberi pertimbangan kepada aspek pembaca atau penafsir, yaitu perhatian terhadap tujuan atau sasaran yang bersifat tetap. Tujuan atau sasaran dapat dibedakan dari sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Tujuan itu dapat dikemukakan secara eksplisit dalam teks; dapat pula dinyatakan secara implisit di dalamnya sehingga baru dapat dipahami darinya melalui proses penalaran logika. Dengan demikian, tujuan dapat bersifat melampaui bunyi teks secara harfiah.

Dalam konteks ini, bisa diandaikan bahwa manusia—terlepas dari perbedaan ruang dan waktu—memiliki tujuan hidup yang secara substansial sama. Namun demikian, sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan yang sama dapat berubah-ubah sesuai dengan keadaan ruang dan waktu. Sebagai contoh, semua manusia memiliki tujuan yang sama dalam hal makan dan minum. Namun demikian, cara pemenuhan kebutuhan makan dan minum tersebut bisa berubah-ubah karena perbedaan ruang dan waktu. Jenis makanan dan minuman dapat berubah-ubah dan berkembang. Dengan demikian, aspek tujuan yang sama dapat menjadi penghubung antara penulis teks dan pembaca atau penafsirnya.

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

## **Penutup**

Langkah-langkah metodologis untuk memahamami hadis Nabi sebagaimana dikemukakan Yûsuf al-Qarḍâwî memiliki akar-akarnya dalam keilmuan Islam yang telah berkembang. Kelemahan utama dari langkah-langkah tersebut adalah kurangnya

perhatian terhadap aspek penafsir dalam proses pemahaman. Aspek terakhir ini cenderung tidak dipertimbangkan, bahkan mungkin ditinggalkan sama sekali. Akibatnya, banyak penafsiran hadis-hadis Nabi yang tidak relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Untuk itulah, yang perlu diupayakan adalah memerhatikan aspek penafsir dan masyarakatnya tanpa harus meninggalkan aspek-aspek lain, yaitu aspek internal teks dan konteks yang melingkupi lahirnya teks tersebut. Yang diperlukan adalah jalinan dialektis dan dialogis ketiga aspek tersebut secara seimbang. *Wa Allâh a‘lam bi al-şawâb.*

### DAFTAR PUSTAKA

- Anîs, Ibrâhîm. et. al. *al-Mu‘jam al-Wasîf*. Kairo: t.p.. 1972.
- Arkoen, Mohammed. *Rethinking Islam*. terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- Al-‘Arid, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Ilmu Tafsir*. terj. Ahmad Akrom. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Al-Athîr, Ibn. *al-Nihâyah fî Gharîb al-Ĥadîth wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmîyah, t.t.. Juz I.
- Al-Âmidî, Sayf al-Dîn Abî al-Ĥasan ‘Alî ibn Abî ‘Alî ibn Muĥammad. *al-Iĥkâm fî Uşûl al-Aĥkâm*. Kairo: al-Ĥalabî, 1976.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi atas Persoalan Keislaman*. Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- Al-Bukhârî. *Şahîĥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1991.
- Bakker, Anton dan Zubair, Ahmad Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Al-Baghawî, Abû Muĥammad al-Ĥusayn ibn Mas‘ûd. *Sharĥ al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 1992.
- Al-Damanhurî, Aĥmad. *Ĥilyah al-Lubb al-Maşûn*. Semarang: Usaha Keluarga, t.t.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur‘ân dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra, 1989.
- Al-Ghazâlî, Abû Ĥâmid. *Iĥyâ‘ ‘Ulûm al-Dîn*. Surabaya: al-Hidâyah. t.t.
- Al-Ghalâyînî, Muştafâ. *Jâmi‘ al-Durûs al-‘Arabîyah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aşrîyah. 1987.
- Al-Ghazâlî, Muĥammad. *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW*. terj. Muĥammad al-Baqîr. Bandung: Mizan, 1993.
- Hanafi, Ahmad. *Theology Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Ĥudârî, Muĥammad. *Ĥâshiyah al-Ĥudârî ‘alâ Ibn ‘Aqîl*. Semarang: Toha Putra, t.t.

- Ibn Taymîyah. *Al-Iklîl fî al-Mutashâbih wa al-Ta'wîl*. Mesir: al-Maṭba'ah al-'Âmirah al-Sharqîyah, 1323 H.
- Ilyas, Yunahar dan Mas'udi, M. *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis*. Jakarta Bulan Bintang, 1992.
- . *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Katsof, Louis O. *Pengantar Filsafat*. terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Al-Khaṭîb, Muḥammad 'Ajjâj. *Uṣûl al-Ḥadîth: 'Ulûmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Khallâf, 'Abd al-Wahhab. *Uṣûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-'Ilm, 1978.
- Librande, L. T.. "Hadith" dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York, London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publisher, 1987.
- Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mughnîyah, Muḥammad Jawwâd. *Ilm Uṣûl al-Fiqh fî Thawbihî al-Jadîd*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1975.
- Nâṣîf, Ḥafnâ Bîk et. al. *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arabîyah*. T.t.: t.k., t.t.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- . *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Depag RI, 1993.
- Al-Qarḍâwî, Yûsuf. *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah*. USA: al-Ma'had al-'Âlam li al-Fikr al-Islâmî, 1990.
- . *Fatwa-Fatwa Mutakhir*. terj. H.M.H. Al-Hâmid al-Husaini. Jakarta: Yayasan al-Hâmidiy, 1996.
- . *Menghi dupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah*. terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- . *Problematika Islam Qarḍâwî Menjawab*. terj. Tarmana Ahmad Qasim. Bandung: Trigenda Karya, 1995.
- . *Al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî Al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- . *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecahannya*. terjemahan Alwi A. M.. Bandung: Penerbit Mizan. 1994
- Al-Qaṭṭân, Mannâ'. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Manshûrât al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1972.
- Al-Qâsimî, Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.t.



- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*. terj. Anas Mahyudin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Rahman, Fazlur. "The Origins and Development of Tradition." dalam *Islam*. New York, Chicago, and San Fransisco: Holt. Rinehart & Winston, 1966.
- Rahman, Asjmuni A.. *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Rahman, Fatchur. *Ikhtishar Mushthalahul Hadits*. Bandung: PT. Al-Maarif, 1987.
- Robson, James. "Hadith" dalam Lewis. B. dkk. (ed.). *The Encyclopedia of Islam*. Leiden, London: E.J. Brill. Luzac & CO., 1971.
- "Tradition. The Second Foundation of Islam" dalam Calverley. Edwin E.. ed.. *The Muslim World*. Vol. XLI. 1951. New York: Kraus Reprint CO.. 1968
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan, 1992.
- Ash-Shadr, M. Baqir. *Sejarah dalam Perspektif Al-Quran: Sebuah Analisis*. terj. M.S. Nasrulloh. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh As-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983. Jilid II.
- Al-Şâliḥ. Subḥî. *‘Ulûm al-Ḥadîth wa Muştalahuḥ*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâÿîn, 1988.
- Shadily, Hassan. et. al. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1983.
- Al-Suyûṭî, Jalâl al-Dîn. *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Shaltût. Maḥmûd. *al-Islâm ‘Aqîdah wa Sharî’ah*. Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.
- Al-Shâtîbî. Abû ‘Îsâ. *Al-Muwâfaqât fî ‘Uşûl al-Sharî’ah*. Mesir: t.p., t.t.
- Shâfî‘î. Imâm. *Al-Risâlah*. terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Al-Ṭaḥḥân, Maḥmûd. *‘Uşûl al-Ḥadîth wa Dirâsal al-Asânîd*. Beirut: Dâr al-Qur’ân al-Karîm, 1979.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Usman, Muhlîsh. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*. Jakarta: Rajawali Pers, 1997.
- Wensinck, A. J.. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfâz al-Ḥadîth al-Nabawî*. Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Al-Zarkashî, Badr al-Dîn Muḥammad ibn ‘Abdillâh. *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. t.k.: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, 1957.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Uşûl al-Fiqh*. Mesir: t.p.. t.t.
- Zahw. Muḥammad Abû. *Al-Ḥadîth wa al-Muḥaddithûn*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1984