

ص

Pendekatan-pendekatan dalam Memahami *Hadis*

محمد ﷺ

Dr. Andi Rahman, S.S.I., M.A.

Pendekatan-pendekatan dalam Memahami Hadis

Dr. Andi Rahman, S.S.I., M.A.

Dengan menggunakan pendekatan yang benar, hadis dipahami dengan benar dan diamalkan dengan benar. Perlu diingat, bahwa sabda Nabi Muhammad itu mudah dipahami dan perbuatan beliau juga mudah dipahami. Faktanya, para sahabat Nabi memahami sabda beliau dan perbuatan beliau dengan mudah. Karenanya, sebagian besar hadis bisa dipahami dengan mudah tanpa pendekatan-pendekatan tertentu. Namun, ada sebagian kecil hadis yang jika dipahami tanpa pendekatan yang benar, maka akan terjadi kontradiksi dan kontroversi atau tidak malah tidak bisa dipahami sama sekali oleh umat Islam. Buku ini memuat pendekatan-pendekatan yang harus digunakan dalam memahami hadis. Buku ini perlu dibaca oleh masyarakat awam dan para peneliti hadis.

Sama seperti Alquran, hadis Nabi Muhammad Shallalah 'alayh wa sallam merupakan teks sakral yang memerlukan banyak perangkat supaya bisa dipahami dengan benar. Orang-orang yang salah dalam memahami sabda Nabi saw, akan mengalami kebingungan, bahkan tersesat dan membuat sesat orang lain. Secara terstruktur rapi, buku ini menguraikan metode dalam memahami hadis yang benar, dan bahwa hadis tidaklah selalu dipahami secara tekstual. Oleh karena itu, siapa pun anda wahai pembaca hadis, baik pemula maupun ahlinya, penting untuk menyelami kalimat demi kalimat di buku ini. Selamat membaca!

KH. Zia Ul Haremein, Lc. M.Si
(Pengasuh Pesantren Hadis Darus-Sunnah)

ص

ISBN 978-623-88517-0-6



9 786238 851706

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Mengenal Dunia

Dikenal Dunia

PENDEKATAN-PENDEKATAN DALAM MEMAHAMI HADIS

Dr. Andi Rahman, MA



PENDEKATAN-PENDEKATAN DALAM MEMAHAMI HADIS

Penulis :

Dr. Andi Rahman, MA

Editor : Ulin Nuha

Layout & Cover : Cak Arif

Cetakan Pertama, 2023

Jumlah Hal: x + 134 hlm

Ukuran: 14,8 x 21 cm

ISBN: 978-623-88517-0-6

Copyright © Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

All Rights Reserved



Diterbitkan oleh

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta

Jl. Batan I No.2, Lebak Bulus, Cilandak, Jakarta Selatan

(021) 7690901

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, buku ini bisa terbit. Ada kegembiraan dan kebahagiaan yang menyertai harapan bahwa buku ini dinilai sebagai bentuk khidmah kepada Nabi Muhammad *shallallah 'alayh wa sallam* dan khidmah kepada sunnah beliau.

Buku ini merupakan bagian dari penelitian yang telah diterbitkan dalam buku yang berjudul *Uji Autentisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya Terhadap Syariat Islam*.¹ Dengan penyajian yang lebih sederhana, buku ini diharapkan bisa dibaca dan dipahami oleh lebih banyak masyarakat umum dan para peneliti hadis.

Hadis dikaji pada aspek autentisitas dan otoritasnya. Dalam konteks autentisitas hadis, ketika ada sebuah ungkapan atau tulisan yang disebut-sebut sebagai hadis, maka perlu diteliti terlebih dahulu apakah ia benar-benar autentik berasal dari Nabi Muhammad atau tidak. Karena faktanya, ada pemalsuan hadis dalam artian ungkapan yang bukan dari Nabi Muhammad namun dinyatakan berasal dari beliau. Selanjutnya, ketika sebuah ungkapan telah diteliti dan disimpulkan bahwa ia merupakan hadis, perlu dikaji apakah redaksional ungkapan tersebut mengalami perubahan dan ada distorsi atau tidak. Dengan berjalannya waktu, hadis diriwayatkan dari generasi ke generasi

¹ Andi Rahman, *Uji Autentisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya Terhadap Syariat Islam* (Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2022)

setelahnya, dan dalam proses periwayatan itu bisa terjadi perubahan dan distorsi pada redaksi hadisnya.

Kesimpulan dari penelitian pada aspek autentisitas hadis adalah: Pertama, hadis dinyatakan valid berasal dari Nabi Muhammad dengan redaksi yang presisi tanpa ada perubahan. Kedua, dinyatakan valid dari Nabi Muhammad dengan ada perbedaan redaksional yang masih bisa diterima sebab substansi hadisnya tetap terjaga. Dalam konteks ilmu hadis, ada istilah “shahih” dan “hasan” yang bisa menggambarkan kategori pertama dan yang kedua. Selanjutnya, hadis disebut dhaif namun masih bisa dianggap berasal dari Nabi Muhammad dengan mengalami perubahan redaksional yang sifatnya substansial. Keempat, palsu dalam artian sebuah ungkapan sebenarnya bukan berasal dari Nabi Muhammad namun disebut-sebut berasal dari beliau.

Penggolongan dan klasifikasi di atas merupakan penyederhanaan dari istilah baku yang ada di Ulumul Hadis. Tentu saja, dalam kitab-kitab Ulumul hadis ada pembahasan detail terkait shahih (*li dzatihi* dan *li ghayrihi*), hasan (*li dzaitihi* dan *li ghayrihi*), *hasan-shahih*, dhaif (*mu’allaq*, *mursal*, *mu’dhal*, *munqathi’*, *maqlub*, *mdhthatib*, *syadz*, *mu’allal*, dst).

Dalam konteks otoritasnya, hadis perlu diteliti kandungannya. Bisa jadi sebuah hadis dinilai shahih namun tidak bisa diamalkan oleh umat Islam sebab termasuk dalam kategori *khushushiyat* yang hanya boleh dilakukan oleh Nabi Muhammad atau orang-orang tertentu. Bisa jadi sebuah hadis dinilai shahih, namun tidak bisa diamalkan sebab telah direvisi (*masukh*). Bisa jadi ada hadis shahih yang tidak diamalkan oleh umat Islam, sebab hadis tersebut terkait sisi

kemanusiaan Nabi Muhammad semisal fisik beliau dan makanan beliau. Buku ini mengulas salah satu pembahasan dalam aspek otoritas hadis, yaitu pendekatan-pendekatan dalam memahami hadis.

Dengan menggunakan pendekatan yang benar, hadis dipahami dengan benar dan diamalkan dengan benar. Perlu diingat, bahwa sabda Nabi Muhammad itu mudah dipahami dan perbuatan beliau juga mudah dipahami. Faktanya, para sahabat Nabi memahami sabda beliau dan perbuatan beliau dengan mudah. Karenanya, sebagian besar hadis bisa dipahami dengan mudah tanpa pendekatan-pendekatan tertentu. Namun, ada sebagian kecil hadis yang jika dipahami tanpa pendekatan yang benar, maka akan terjadi kontradiksi dan kontroversi atau tidak malah tidak bisa dipahami sama sekali oleh umat Islam.

Besar harapan, bahwa buku ini dapat menjadi rujukan dalam diskusi dan kajian hadis. *Alhamdulillah, wa shalatuallah wa salamuh 'ala Rasulillah.*

Jakarta, 2 Mei 2023

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

FIQH AL-HADITS: CARA MEMAHAMI HADIS - 1

PERKEMBANGAN KAJIAN ATAS PEMAHAMAN HADIS - 5

A. Pendekatan Kebahasaan - 8

1. Hadis Yang Dipahami Secara Majas - 10

- a. Hadis Tentang Tangan Panjang - 10
- b. Hadis Tentang Surga di Bawah Pedang dan Telapak Kaki Ibu - 12
- c. Hadis Tentang Demam Berasal dari Panasnya Neraka - 13
- d. Hadis Tentang Perbandingan Antara Orang Yang Beriman dan Yang Kafir - 14

2. Hadis Yang Bisa Dipahami Secara Hakiki Sekaligus Majas - 16

- a. Hadis Tentang Kematian Disembelih - 17
- b. Hadis Tentang Dajjāl - 18
- c. Hadis Tentang Bau Mulut Orang Yang Berpuasa - 19
- d. *Inkār sunnah* Akibat Keliru Memahami Hakiki-Majas - 23

3. *Ta'wīl* dalam Hadis - 24

- a. Hadis tentang Allah Sakit, Lapar, dan Haus - 31
- b. Hadis tentang Allah Turun Ke Langit - 32

B. Pendekatan Budaya dan Lokalitas Arab - 37

1. Hadis-hadis tentang Berbusana - 39
2. Hadis Tentang Berbuka Puasa Dengan Kurma - 43

C. Pendekatan Geografis - 48

1. Hadis Tentang Arah Kiblat Dalam Salat - 48
2. Hadis Tentang Menghadap Kiblat Saat Buang Air - 50

D. Pendekatan *Sabab Wurūd* - 52

1. Hadis Tentang Orang Durhaka Yang Menopang Agama - 53

2. Hadis Tentang Berpuasa Saat di Perjalanan - 56
 3. Hadis Tentang Anak Yang Terlahir dari Perzinahan - 57
 4. Hadis Tentang Sifat Rahmat dari Manusia - 59
- E. Pendekatan *'Illah fī al-Ḥadīth* - 63**
1. Hadis Tentang Meminum dari Wadah Tertentu - 64
 2. Hadis Tentang *Ibrād* - 69
 3. Hadis Tentang *Isbāl* - 72
 4. Hadis Tentang Memakan Bawang - 74
- F. Pendekatan *Jam' al-Riwāyāt* - 79**
1. Hadis Tentang Larangan Menangisi Orang Yang Meninggal Dunia - 85
 2. Hadis Tentang Qunut dalam Salat Shubuh - 91
 3. Sikap Orang Yang Beriman Saat Terjadi Pandemi - 98
- G. Pendekatan *Maqāṣid Sunnah* - 101**
1. Hadis Tentang Haji Berulang - 103
 2. Hadis-hadis Tentang Transaksi Ekonomi - 105
 3. Hadis Tentang Perempuan Melaksanakan Salat Berjamaah di Masjid - 108
 4. Hadis Tentang *Umm al-Walad* - 110
 5. Hadis Tentang Membunuh Hewan - 113
 6. Hadis-hadis Tentang Makan dan Minum - 119
 7. Tafsir *Maqāṣidī* - 124

PENUTUP - 128

DAFTAR PUSTAKA - 129

PROFIL PENULIS - 132



FIQH AL-HADITS: **CARA MEMAHAMI HADIS**

Tugas dari peneliti hadis adalah memastikan bahwa objek yang ditelitinya adalah benar-benar hadis, lalu memberikan penilaian atas kualitas hadis tersebut, apakah ia shahih, hasan, atau dhaif. Maksud dari penilaian shahih adalah *nisbat* dan asosiasi hadis kepada Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* adalah valid. Sementara penilaian dhaif artinya ada keraguan bahwa hadis tersebut benar berasal dari Nabi Muhammad, atau kita yakin bahwa hadis itu berasal dari Nabi Muhammad namun ada dugaan bahwa redaksional hadisnya telah mengalami perubahan redaksional.

Setelah dinilai shahih, hadis akan dikaji lebih lanjut pada aspek kandungan hadis, dan bagaimana caranya agar hadis tersebut bisa diamalkan. Analogi yang sering digunakan adalah bahwa peneliti hadis merupakan apoteker yang menyediakan obat dan racikannya, sementara peneliti

fikih merupakan dokter yang menentukan obat apa yang akan dikonsumsi oleh pasien dan berapa banyak dosisnya.¹

Dikisahkan bahwa al-A'mash (w. 148 H.) dan Abū Ḥanīfah (w. 150 H.) sedang berada di sebuah majelis, lalu ada seseorang yang bertanya. Al-A'mash menyuruh Abū Ḥanīfah untuk menjawab pertanyaan tersebut. Al-A'mash kagum akan jawaban yang diberikan Abū Ḥanīfah dan bertanya dari mana jawaban itu diperoleh. Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa jawaban yang disampaikan olehnya itu berdasarkan hadis yang dia dengar dari al-A'mash sendiri (*min ḥadīthika alladhī ḥaddatthanāhu*). Al-A'mash menyatakan kekagumannya dan menyatakan bahwa dirinya dan peneliti hadis lainnya diibaratkan sebagai apoteker sementara Abū Ḥanīfah dan ulama fikih lainnya merupakan dokter (*naḥn ṣayādilah wa antum aṭibbā'*).²

Dikotomi keilmuan antara peneliti hadis dan peneliti fikih tidak sepenuhnya tepat, sebab ulama-ulama terdahulu merupakan peneliti yang keilmuannya ensiklopedis (*'alīm jāmi'*), yang menjadikan mereka sebagai peneliti hadis sekaligus peneliti fikih. Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H.) menyatakan bahwa peneliti fikih dan peneliti hadis sama-sama merupakan apoteker, sampai dirinya bertemu dengan al-Shāfi'ī (w. 204 H.) yang disebutnya sebagai dokter

¹ Al-Ghazalī menjuluki ulama sebagai dokternya Agama (*aṭibbā' al-dīn*).

Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, *Fayḍ al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), cet. I, I/514

² Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih* (Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1417 H.), II/389; Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Naṣīḥah Ahl al-Ḥadīth* (Zarqā': Maktabah al-Manār, 1408 H.), cet. I, I/44.

sekaligus apoteker (*fa jā' al-Shāfi'ī ṭabīban ṣaydalaniyan mara'at al-'uyūn mithlah*).³

Pemahaman hadis biasanya disebut *fiqh al-ḥadīth*. Nampaknya ada upaya menggabungkan antara keilmuan hadis dan fikih, atau setidaknya menegasikan kesan dikotomis antar kedua disiplin ilmu tersebut. Nama lain dari *fiqh al-ḥadīth* adalah '*ilm ma'ānī al-ḥadīth, sharḥ al-ḥadīth, tafsīr al-ḥadīth, dan mā yustafad min al-ḥadīth*.

Frasa *fiqh al-ḥadīth* sudah digunakan sejak periode awal ilmu hadis, yang bisa dilihat dalam pujian Aḥmad bin Ḥanbal kepada al-Shāfi'ī sebagai sosok yang sangat menguasai *fiqh al-ḥadīth* (*law lā al-Shāfi'ī mā 'arafnā fiqh al-ḥadīth*),⁴ pujian Ibn Ḥazm (w. 456 H.) kepada Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H.) sosok penulis kitab *al-Tamhīd* yang menjelaskan isi kitab *al-Muwatṭā'* karya Malik bin Anas (w. 179 H.) dengan sangat baik, sebagai orang terbaik yang tidak adaandingannya dalam urusan *fiqh al-ḥadīth*,⁵ dan kekaguman Ibn Ḥajar kepada al-Bukhāri yang disebutnya

³ 'Abdurrahmān bin Ismā'īl al-Maqdisī, *Mukhtaṣar al-Muammal fī al-Radd Ilā al-Amr al-Awwal* (Kuwait: Maktabah al-Saḥwah al-Islāmīyah, 1403 H.), 30; 'Alī bin al-Ḥasan (Ibn 'Asākir), *Tārīkh Dimasyq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), LI/ 334; Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Muassasah al-Risālah, 1985), X/23.

⁴ Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), LI/345.

Al-Suyūṭī menegaskan ketokohan al-Shāfi'ī dalam *fiqh al-ḥadīth* saat menyebutkan list nama-nama tokoh utama yang menonjol dalam satu bidang tertentu.

'Abdurrahmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'* (Kairo: Maktabah al-Sa'adah, 1952), cet. I, I/96.

⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), XXXI/138; Aḥmad bin Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Abnā Abnā al-Zamān*, (Beirut: Dār Sādir, 1994), VII/67; Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, XVIII/158.

panutan dalam *fiqh al-ḥadīth* bagi semua orang di muka bumi (*wa imām al-dunyā fī fiqh al-ḥadīth*).⁶

⁶ Ibn Hajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, ttp. Tth., II/55.



PERKEMBANGAN KAJIAN ATAS PEMAHAMAN HADIS

Label pakar hadis, pakar fikih, atau pakar dalam keilmuan lainnya tidak bisa dipungkiri belakangan ini telah mengalami degradasi. Standar yang digunakan untuk menilai kepakaran seseorang telah menurun. Kalau dulu pakar hadis adalah orang yang menguasai ilmu hadis baik *dirāyah* maupun *riwāyah*, aktif dalam pengajaran hadis, menulis kitab hadis dan kitab ilmu hadis, maka sekarang label kepakaran diberikan kepada orang yang memiliki titel akademik di bidang ilmu hadis, dan bisa menjelaskan hadis dan ilmu hadis dengan cara mengutip kitab dan buku yang telah ditulis oleh ulama terdahulu. Karya-karya yang dihasilkan ulama sekarang biasanya berupa penjelasan-penjelasan hadis yang sudah termaktub dalam karya ulama-ulama terdahulu.

Realita kajian hadis dan kajian ilmu hadis sekarang berbeda dengan saat ilmu ini berkembang pesat di abad

kedua hingga keempat Hijriyah yang oleh MM Azami disebut fase kedua dalam kategorisasi masa penelitian hadis. Peneliti hadis di masa sekarang tidak meneliti langsung objek penelitiannya, namun hanya mengutip pendapat ulama terdahulu terkait hadis yang ditelitinya dan informasi-informasi lain yang relevan. Ibarat sajian mie instan, kita tidak mencari bahan masakan, lalu memasaknya menjadi mie dan meracik sendiri bumbunya. Kita hanya membeli mie dalam kemasan di toko kelontong lalu merebusnya dan memasukkan bumbu racikannya. Orang terdahulu yang sudah membuat mie dan bumbunya dalam kemasan adalah orang yang layak disebut sebagai orang yang menciptakan hidangan mie instan, bukan kita. Hal ini berlaku dalam penelitian autentisitas hadis dan otoritas hadis, bahwa kita hanyalah penikmat ijtihad ulama terdahulu. Kecuali saat aktualisasi kandungan hadis dengan kondisi kekinian, maka kita memiliki peranan yang tentu tidak bisa dilakukan ulama terdahulu sebab mereka sudah wafat.

Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* berbicara dengan artikulasi yang jelas dan struktur kalimat yang bisa dipahami dengan mudah oleh para sahabatnya. Beliau sendiri memerintahkan umatnya untuk bercakap-cakap dan berkomunikasi dengan cara yang dipahami oleh pendengar dan lawan bicara, karena jika tidak demikian maka akan terjadi fitnah.

مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ⁷

“Kamu bukanlah seorang yang berbicara pada suatu kaum dengan pembicaraan yang tidak dimengerti oleh akal mereka,

⁷ Muslim bin al-Ḥajjāj, “Bāb al-Nahy ‘an al-Ḥadīth bi Kull Mā Sami’” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jīl), I/9.

kecuali akan terjadi fitnah kesalahpahaman pada sebagian mereka.”

Di waktu yang sama, para sahabat tidak kesulitan dalam memahami perbuatan beliau. Dari sini bisa disimpulkan bahwa hadis seharusnya bisa dipahami dengan mudah oleh siapa pun yang paham bahasa Arab, sebagaimana hadis mudah dipahami oleh para sahabat Nabi Muhammad.

Namun, ada sedikit hadis yang hanya bisa dipahami setelah kajian mendalam, dengan menggunakan metode dan pendekatan-pendekatan tertentu serta melihat konteks hadis tersebut. Ali Mustafa Yaqub menulis kitab yang secara khusus membahas metode dan pendekatan dalam memahami hadis,⁸ dan menyebutkan bahwa ulama terdahulu sudah menulis kitab yang isinya penjelasan dari hadis-hadis yang memerlukan pendekatan tertentu supaya bisa dipahami dengan benar semisal *ikhtilāf al-Ḥadīth* karya al-Shāfi‘ī (w. 204 H.), *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* karya Ibn Qutaybah al-Daynūrī (w. 276 H.), dan *Sharḥ Mushkil al-Āthār* karya al-Ṭaḥāwī (w. 321 H.).⁹

Pendekatan-pendekatan tertentu dalam memahami hadis diperlukan oleh kita yang hidup jauh setelah Nabi Muhammad wafat, berdomisili jauh dari tempat tinggal beliau, tidak mengetahui situasi yang bisa jadi alasan dari sebuah hadis dilakukan atau disabdakan, dan menggunakan bahasa ‘*Ajm* (non Arab) sebagai alat komunikasi sehari-hari. Tanpa pendekatan-pendekatan ini, bisa terjadi kesalahan

⁸ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah* (Tangerang Selatan: Maktabah Darussunnah, 2016), 1-239.

⁹ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 14.

dalam memahami hadis, yang pada akhirnya menyebabkan kesalahan dalam mengamalkan ajaran Nabi Muhammad.



A

Pendekatan Kebahasaan

Hadis, sebagaimana Al-Qur'an, berbahasa Arab.¹⁰ Saat Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menyampaikan sabdanya, para sahabat bisa memahaminya dengan mudah karena mereka adalah penutur bahasa Arab. Bisa disimpulkan bahwa kemampuan untuk memahami bahasa Arab adalah syarat pertama dan utama dalam memahami hadis.

Dalam bahasa Arab, ada banyak kata yang tersusun dari huruf-huruf dasar (*ishtiqaq*) yang berbeda namun bermakna sama, yang disebut *murādif*,¹¹ yang dalam bahasa

¹⁰ QS. Yūsuf ayat 2; Al-Ra'd ayat 37; Al-Naḥl ayat 103; Ṭāhā ayat 113; Al-Shu'arā' ayat 195; Al-Zumar ayat 28; Fuṣṣilat ayat 3; Al-Shūrā ayat 7; Al-Zukhruf ayat 3; Al-Aḥqāf ayat 12.

¹¹ M. Shahrur (w. 2019) menyatakan bahwa dalam bahasa Arab tidak ada *murādif/tarāduf* atau sinominitas. Jauh sebelumnya, yaitu pada

Indonesia padanannya adalah sinonim. Ada juga satu kata namun memiliki banyak makna yang disebut sebagai *mushtarak*. Bahasa Arab juga mengenal makna hakiki dan majas (metafora). Pengetahuan terhadap *murādif*, *mushtarak*, hakiki, majas,¹² dan kaidah kebahasaan lainnya menjadi sangat penting dan fundamental bagi peneliti hadis.

Ketidaktahuan terhadap *murādif* dan *mushtarak* bisa menyulitkan kita dalam memahami hadis. Kesalahan dalam memahami majas sebagai hakiki, atau sebaliknya, bisa

abad IV Hijriyah, perdebatan eksistensi *murādif* sudah mengemuka, tepatnya saat Tha'lab menyatakan penolakannya terhadap *tarāduf* yang diikuti oleh muridnya yang bernama Ibn Fāris.

Sebelumnya, yaitu abad I-III Hijriyah, tidak ada wacana penolakan atas eksistensi *murādif*. Oleh Tāj al-Subuki, wacana asinominitas (menolak *murādif*) ini dianggap sebagai sebuah upaya mengada-ada yang mencengangkan. Al-Fakhr al-Rāzī menegaskan bahwa kemungkinan adanya *tarāduf* merupakan hal yang tidak bisa diragukan lagi. Munīr Muḥammad Tāhir menganggap orang yang menolak *tarāduf* sebagai orang bodoh yang tendensius (*mughrid*). Bahkan Tha'lab yang dijadikan oleh Shahrur sebagai rujukan dalam menolak *tarāduf* pernah berkata bahwa *suwayda' qalbuḥu*, *ḥabbah qalbuḥu*, *sawād qalbuḥu*, *sawāsudah qalbuḥu*, *jaljalan qalbuḥu*, *aswad qalbuḥu*, dan *sawda' qalbuḥu* kesemuanya bermakna sama, yang memberikan kesan kuta bahwa Tha'lab menerima adanya *tarāduf*.

M. Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah* (Beirut: Shirkah al-Maṭbū'ah li al-Tawzī' wa al-Nashr, 2000), 44; Aḥmad 'Imrān, *al-Qirā'ah al-Mu'āshirah li al-Qur'ān fī al-Mizān* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1995), 64; Andi Rahman, "Asinominitas dalam Pembacaan Kritis Atas Buku Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah Karya M. Syahrur" dalam jurnal *Esensia* (Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016), vol. 17, No. 2, 235-250.

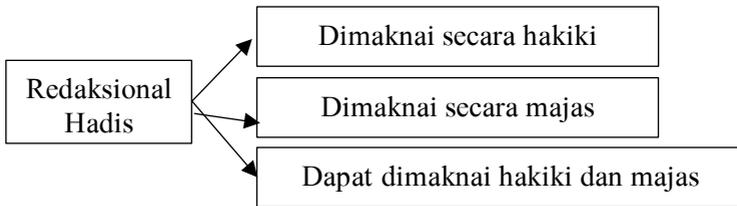
¹² Ibn Ḥazm (w. 456 H.) menyatakan bahwa memang ada sebagian orang yang menolak adanya majaz dalam Al-Qur'an dan hadis (*ikhtalaf al-nās fī al-majāz fa qawm ajāzūh fī al-Qur'ān wa al-sunnah wa qawm mana'ū minh*).

'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm (Ibn Ḥazm), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah), tth., IV/ 28.

memunculkan kesimpulan yang salah. Demikian seterusnya, keawaman terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab, adalah penyebab utama hadis disalahpahami.

1. Hadis Yang Dipahami Secara Majas

Dalam konteks kebahasaan, kekeliruan dalam memahami hadis banyak muncul akibat kerancuan dalam memaknai kata secara hakiki atau majas. Dalam konteks akidah, pemaknaan hakiki dan majas terhadap teks (ayat al-Qur'an dan hadis) telah memicu sektarianisme, khususnya yang membicarakan sifat dan esensi Tuhan. Dalam konteks fikih, hal ini bisa berimplikasi pada perbedaan dalam *istinbāt* hukum. Tidak aneh rasanya, bahwa ulama banyak mengulas tema majas dan hakiki dibandingkan kaidah kebahasaan lainnya.



Keterangan:

Skema menggambarkan pemahaman hadis berdasarkan sisi kebahasaan

a. Hadis Tentang Tangan Panjang

Sebagai contoh penggunaan majas dalam hadis adalah sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bahwa istri beliau yang paling cepat menyusul beliau ke alam barzakh adalah orang yang tangannya paling panjang.

“Orang yang paling panjang tangannya.”

Dalam bahasa Arab, frasa “tangan panjang” memiliki makna hakiki dan makna majas. Al-Nawawī (w. 676 H.) menegaskan bahwa pada awalnya istri-istri Nabi Muhammad memahami sabda beliau secara hakiki, di mana tangan dimaknai sebagai anggota tubuh (*al-jāriḥah*). Berdasarkan pengukuran, Sawdah (w. 51 H.) memiliki tangan yang paling panjang. Namun ternyata istri beliau yang wafat berdekatan dengan beliau adalah Zaynab bint Jaḥsh (w. 21 H.) yang terkenal sangat dermawan,¹⁴ walaupun posturnya pendek dan bukan pemilik tangan terpanjang.¹⁵ Sejarahwan sepakat bahwa Zaynab adalah istri Nabi yang meninggal paling dekat waktu wafatnya dengan kewafatan Rasulullah.¹⁶

Dari uraian di atas, hadis “panjang tangan” dipahami secara majas yaitu kedermawanan. Sebab jika hadis ini dipahami secara hakiki, akan menjadi ahistoris dan bertolak belakang dengan realitas faktual, yang pada akhirnya memunculkan keraguan pada nubuwah Nabi Muhammad sebab sabdanya tidak terwujud.

¹³ Al-Bukhārī, “Bāb Ayy al-Ṣadaqah Afḍal” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāḥ, 1422 H.), II/515; Muslim, “Bāb Min Faḍāil Zaynab” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jīl), VII/144; Al-Nasāī, “Bāb Faḍl al-Ṣadaqah” dalam *Sunan al-Nasāī* (Aleppo: Maktabah al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1406 H.), V/66.

¹⁴ Yahyā bin Sharaf al-Nawawī, *Sharḥ al-Nawawī alā Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.), XVI/8.

¹⁵ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379H.), III/ 287.

¹⁶ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah* (Jakarta: Maktabah Darussunnah, 2016), 26.

b. Hadis Tentang Surga di Bawah Pedang dan Telapak Kaki Ibu

Pemaknaan hakiki pada kata, frasa, atau kalimat yang seharusnya dimaknai majas bisa menimbulkan kontradiksi dalam pemahaman hadis. Misalnya sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bahwa surga ada di bawah bayangan pedang,

وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ¹⁷

“Ketahuilah bahwa surga berada di bawah bayang-bayang pedang”

Hadis di atas diperbandingkan dengan hadis bahwa surga ada di bawah telapak kaki ibu,

فَالرَّمْهَا فَإِنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ قَدَمَيْهَا¹⁸

“Berbaktilah pada Ibu karena surga berada di bawah telapak kakinya.”

Pedang dan telapak kaki merupakan dua entitas yang berbeda. Maka pemaknaan secara hakiki tidak bisa dipakai pada dua hadis ini. Dengan memaknai hadis secara majas bisa disimpulkan bahwa untuk memperoleh surga, kita bisa ikut berperang membela Agama Allah lalu gugur dalam peperangan tersebut, atau kita berbakti dengan sebaik-baiknya kepada ibu. Dua hadis ini menjadi penjelasan yang holistik dan sempurna, di mana saat perang terjadi maka

¹⁷ Al-Bukhārī, “Bāb Kān al-Nabīy Idhā Lam Yuqātil Awwal al-Nahār Akhkhār al-Qitāl Ḥattā Tazūl al-Shams” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1082; Muslim, “Bāb Karāhiyah Tamannī Liqā’ al-‘Aduww” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, V/143; Abū Dāwud, “Bāb Karāhiyah Tamannī Liqā’ al-‘Aduww” dalam *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī), II/346.

¹⁸ Al-Nasāī, “Bāb al-Rukhṣah fī al-Takhalluf li Man Lah Wālidah” dalam *Sunan al-Nasāī*, VI/11.

jihad adalah kunci masuk surga, dan saat dalam kondisi damai maka berbakti kepada ibu adalah kunci surga.

c. Hadis Tentang Demam Berasal dari Panasnya Neraka

Contoh lain dari pemaknaan majas pada hadis adalah sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bahwa demam berasal dari panasnya Neraka Jahannam,

الْحُمَى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ¹⁹

“Demam berasal dari panasnya Jahannam, maka dinginkanlah ia dengan air.”

Hadis di atas diperbandingkan dengan hadis bahwa teriknya matahari berasal dari panasnya Neraka Jahannam,

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوهَا عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ²⁰

“Jika terlalu panas, maka dinginkanlah ia dengan salat. Karena, panas yang terlalu berasal dari angin hembusan Jahannam.”

Penyebab panas saat seseorang terkena demam bisa dijelaskan oleh peneliti kesehatan (dokter) dan penyebab panas saat terik di siang hari bisa dijelaskan oleh peneliti ilmu-ilmu kealaman. Jika hadis ini dipahami secara hakiki,

¹⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Ṣifah al-Nār wa Annahā Makhlūqah” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1190; Muslim, “Bāb li Kull Dā’ Dawā” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VII/23; Al-Tirmidhī, “Bāb Tabrīd al-Ḥumā bi al-Mā” dalam *Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī), IV/404; Ibn Mājah, “Bāb al-Ḥumā min Fayḥ Jahannam fa Abridūhā bi al-Mā” dalam *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr), II/1149.

²⁰ Abū Dāwud, “Bāb fī Waqt Ṣalāh Ḥuḥr” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/157; Al-Tirmidhī, “Bāb Ta’khīr al-Ḥuḥr fī Shiddah al-Ḥarr” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, I/295; Al-Nasāī, “Bāb al-Ibrād bi al-Ḥuḥr Idhā Ishtadd” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/248; Ibn Mājah, “Bāb al-Ibrād bi al-Ḥuḥr fī Shiddah al-Ḥarr” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/222.

akan muncul kerancuan dikarenakan panas akibat demam dan panas akibat terik matahari memiliki karakteristik dan penyebab yang berbeda. Selanjutnya bahwa Neraka merupakan entitas yang tidak bisa dirasakan manusia di alam dunia ini, tentunya terkecuali oleh orang yang dikehendaki oleh Allah Taala.

Pemaknaan hakiki pada hadis “panasnya Neraka Jahannam” juga mendapat penolakan di mana cara untuk menghilangkan panas tersebut adalah air (*bi al-mā'*), sementara sekarang ini kita bisa menghilangkan panasnya demam dengan obat-obatan dan menghilangkan panasnya terik matahari dengan alat pendingin ruangan (*air conditioner*) atau berada di bawah rimbunnya pepohonan.

Hadis “panasnya Neraka Jahannam” harus dipahami secara majas, di mana suhu panas pada badan akibat demam dan rasa gerah dan panas akibat terik matahari merupakan keadaan yang tidak mengenakan yang diibaratkan terkena percikan api Neraka.

d. Hadis Tentang Perbandingan Antara Orang Yang Beriman dan Yang Kafir

Hadis-hadis yang memuat perbandingan antara muslim dengan kafir dari sisi fisik harus dimaknai secara majas, misalnya sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* tentang jumlah usus yang ada di dalam tubuh orang yang beriman dan orang yang kafir, juga sabda beliau bahwa dunia adalah penjara bagi orang yang beriman dan surga bagi orang yang kafir.

Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* bersabda bahwa orang yang beriman memiliki satu usus sementara orang yang kafir memiliki tujuh usus,

الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مَعَىٰ وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءَ.²¹

“Seorang mukmin makan dalam satu usus. Sedangkan, orang kafir makan dalam tujuh usus.”

Pemaknaan hakiki menjadi mustahil sebab anatomi tubuh manusia itu sama tanpa melihat agama dan keyakinannya. Keimanan adalah sifat yang tidak melekat secara permanen pada diri manusia, sehingga tidak mungkin ada perubahan anatomi tubuh manusia secara radikal dengan sendirinya karena faktor perubahan pada keyakinannya. Secara nalar, mustahil ada orang yang beriman lalu murtad tiba-tiba ususnya bertambah menjadi tujuh atau ada orang kafir yang masuk Islam tiba-tiba ia kehilangan enam ususnya.

Hadis tentang jumlah usus ini harus dipahami sebagai majas, bahwa orang Islam memiliki batasan-batasan dalam mengonsumsi makanan, di mana ia hanya memakan makanan yang halal dan saat berpuasa ia tidak makan apa pun. Sementara orang kafir tidak mempunyai batasan seperti yang diterapkan pada orang Islam.

Surga dan Neraka merupakan tempat kembali manusia di Akhirat. Namun dalam keseharian kita biasa mendengar keadaan seseorang yang penuh kenikmatan sehingga dirinya diibaratkan sedang berada di Surga, dan keadaan seseorang yang hidupnya penuh penderitaan selayaknya orang yang berada di Neraka. Dalam sebuah

²¹ Al-Bukhārī, “Bāb al-Mu’min Ya’kul fī Mi’an Wāḥid” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2061; Muslim, “Bāb al-Mu’min Ya’kul fī Mi’an Wāḥid wa al-Kāfir Ya’kul fī Sab’ah Am’ā” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/132; Al-Tirmidhī, “Bāb al-Mu’min Ya’kul fī Mi’an Wāḥid” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/266; Ibn Mājah, “Bāb al-Mu’min Ya’kul fī Mi’an Wāḥid wa al-Kāfir Ya’kul fī Sab’ah Am’ā”, II/ 1084.

hadis dinyatakan bahwa dunia adalah penjara bagi orang yang beriman dan surga bagi orang yang kafir,

الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ²²

“Dunia adalah penjara bagi orang beriman dan surga bagi orang kafir.”

Tentunya pemaknaan secara hakiki menjadi keliru, sebab Surga dan Neraka ditempati oleh manusia di Akhirat, bukan di dunia, dan bahwa keimanan atau kekufuran tidak mengubah kondisi kehidupan seseorang di dunia.

Hadis “Surga dunia” ini harus dimaknai sebagai majas bahwa orang yang beriman memiliki batasan-batasan aktivitas dalam hidup layaknya orang yang dipenjara, sementara batasan-batasan tersebut tidak diterapkan kepada orang kafir sebagaimana orang yang berada di Surga tidak dibatasi oleh apa pun.

2. Hadis Yang Bisa Dipahami Secara Hakiki Sekaligus Majas

Bisa jadi, ada hadis yang dipahami secara hakiki oleh seorang peneliti, namun di waktu yang sama ia dipahami sebagai majas oleh peneliti lainnya. Kita tidak bisa menentukan mana yang lebih tepat, sebab verifikasi hadisnya hanya bisa dilakukan di Akhirat. Contoh dari hadis yang masuk kategori ini adalah hadis tentang kematian yang disembelih, hadis tentang Dajjāl, dan hadis tentang bau mulut orang yang sedang berpuasa.

²² Muslim, “Bāb” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/210; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ Ann al-Dunyā Sijn al-Mu’min wa Jannah al-Kāfir” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/562.

a. Hadis Tentang Kematian Disembelih

Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bersabda bahwa maut akan didatangkan di Akhirat selayaknya seekor kambing yang kemudian disembelih,

كَأَنَّهُ كَبِشٌ أَمْلَحٌ ... فَيُذْبِحُ²³

“Kematian seakan berupa kambing kelabu, ... kemudian ia disembelih.”

Pemaknaan hakiki dari hadis ini adalah bahwa Allah Taala benar-benar menciptakan kambing yang menjadi pengganti dari kematian, lalu kambing tersebut disembelih. Sementara pemaknaannya secara majas, hadis ini menggambarkan bahwa manusia di Akhirat tidak akan mati, sebab kematian sudah dihilangkan ibarat kambing yang telah disembelih. Allah Taala Maha Kuasa untuk melakukan apa pun yang Dia Kehendaki.²⁴ Dia mampu mengubah kematian yang merupakan sifat menjadi entitas berwujud berupa kambing lalu menyembelohnya, sebagaimana Dia juga mampu untuk menghilangkan kematian yang merupakan sifat dari entitas secara langsung, yang dianalogikan sebagai seekor kambing yang disembelih.

²³ Al-Bukhārī, “Sūrah Maryam” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/1760; Muslim, “Bāb al-Nār Yadkhuluhā Al-Jabbārūn” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/152; Al-Tirmidhī, “Bāb Sūrah Maryam” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, V/315.

²⁴ QS. Al-Baqarah ayat 20, 106, 109, 148, 259, dan 284; Alu ‘Imrān ayat 26, 29, 165, dan 189; Al-Māidah ayat 17, 19, 40, dan 140; Al-An‘ām ayat 17; Al-Anfāl ayat 41; Al-Tawbah ayat 39; Hūd ayat 4; Al-Naḥl ayat 77; Al-Ḥajj ayat 6; Al-Nūr ayat 45; Al-‘Ankabūt ayat 20; Al-Rūm ayat 50; Fāṭir ayat 1; Fuṣṣilat ayat 39; Al-Shūra. Ayat 9; Al-Aḥqāf ayat 33; Al-Ḥadīd ayat 2; Al-Ḥaṣhr ayat 6; Al-Taghābun ayat 1; Al-Ṭalāq ayat 12; Al-Taḥrīm ayat 8; Al-Mulk ayat 1.

b. Hadis Tentang Dajjāl

Hadis-hadis tentang Dajjāl yang oleh mayoritas ulama dipahami secara hakiki sebagai sosok manusia, dengan argumentasi bahwa di semua *al-kutub al-sittah* ada ratusan periwayatan tentang Dajjāl, yang memberikan pemahaman bahwa Dajjāl adalah sosok manusia. Namun oleh sedikit orang, Dajjal dipahami secara majas yaitu bentuk ketidakadilan dari sekelompok orang kepada kelompok lain, misalnya bangsa-bangsa Barat terhadap negara-negara dunia ketiga dan negara-negara berpenduduk muslim, dengan berdasarkan sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bahwa Kiamat tidak akan datang kecuali ada 30 Dajjal yang mengaku sebagai rasul,

وَلَا تُفُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ
رَسُولُ اللَّهِ²⁵

“Hari kiamat tidak akan terjadi sampai diutus para Dajjāl pembohong sekitar 30 orang yang semuanya mengaku sebagai utusan Allah.”

Pengakuan seseorang bahwa dirinya adalah rasul artinya ia menilai dirinya sendiri sebagai pemimpin Agama dan politik tertinggi selayaknya sosok Rasulullah, padahal orang tadi merupakan sosok yang buruk dan tidak berlaku adil. Jumlah tiga puluh dalam hadis ini dijadikan dasar bahwa Dajjāl bukan seseorang, namun sifat buruk yang berasal dari pribadi orang-per orang atau kolektivitas kelompok dan golongan. M. Syuhudi Ismail mengungkapkan bahwa Dajjāl dipahami secara kontekstual, sebagai simbol

²⁵ Al-Bukhārī, “Alāmāt al-Nubuwwah” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1320.

dari keadaan yang penuh ketimpangan, penguasa yang lalim, dan kemaksiatan yang merajalela.²⁶

c. Hadis Tentang Bau Mulut Orang Yang Berpuasa

Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* pernah menyatakan bahwa bau mulut orang yang berpuasa itu lebih wangi di sisi Allah Taala dibandingkan dengan parfum kasturi (*misk*),

لَخُلُوفٌ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ²⁷

“Sungguh bau mulut orang yang berpuasa lebih wangi di sisi Allah daripada aroma parfum kasturi.”

Ketika hadis ini dipahami secara hakiki, maka bau mulut menjadi hal baik yang dianjurkan untuk dimiliki oleh siapa pun orang yang berpuasa.

Pemaknaan hakiki terhadap hadis ini berdampak pada larangan siwak (membersihkan gigi dan mulut serta menghilangkan bau mulut). Al-Nawawī (w. 676 H.) mengutip pendapat al-Māzirī bahwa hadis ini harus dipahami sebagai majas. Namun ia juga menyatakan bahwa sebagian ulama mazhab Shāfi’ī menggunakan hadis ini sebagai dalil makruhnya bersiwak setelah tergelincir matahari (*zawāl*), yang menunjukkan bahwa hadis ini dipahami secara hakiki.²⁸ Menurut al-Tirmidhī, ada sebagian

²⁶ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), cet. II, 18-19.

²⁷ Al-Bukhārī, “Bāb Faḍl al-Ṣawm” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/670; Muslim, “Bāb Faḍl al-Ṣiyām” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/157; Al-Tirmidhī, “Bāb Faḍl al-Ṣawm” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/136; Al-Nasāī, “Bāb Dhikr al-Ikhtilāf ‘alā Abi Ṣāliḥ fi Hādihā al-Ḥadīth” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/163; Ibn Mājah, “Bāb Mā Jā’ fi Faḍl al-Ṣiyām” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/525.

²⁸ Yahyā bin Sharaf al-Nawawī, *Sharḥ Muslim*, VIII/29.

ulama berpendapat bahwa bersiwak dengan kayu *'arāk* yang basah (*al-'ūd al-ratb*) dan bersiwak setelah waktu zuhur (*ākhir al-nahār*) hukumnya makruh bagi orang yang berpuasa.²⁹

Kesimpulan hukum di atas akan berubah jika hadis ini dimaknai secara majas. Artinya bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa ṣallam* tidak menganjurkan umatnya yang berpuasa supaya mereka memiliki bau mulut. Namun beliau sedang menjelaskan keutamaan orang yang berpuasa sehingga bau mulutnya yang menurut manusia itu menjijikkan, tetapi di dalam pandangan Allah menjadi sebuah hal yang bagus dan wangi bagaikan parfum. Perlu digarisbawahi bahwa wangi parfum ini ada di dalam pandangan Tuhan, bukan manusia, dan Tuhan tidak menilai ibadah manusia dari sisi zahirnya. Dalam riwayat Muslim, ada tambahan frasa “pada hari Kiamat”³⁰ yang mengesankan bahwa aroma mulut orang yang berpuasa selayaknya wangi kasturi ini memang tidak berlaku di dunia.

Hadis “bau mulut orang yang berpuasa” dipahami sebagai gambaran terhadap balasan Allah Taala di Akhirat nanti bagi orang yang berpuasa, di mana ia akan memiliki bau mulut yang harum di hadapan Allah sebagai bentuk kedekatan antara dirinya dengan Allah. Kondisi ini mirip dengan orang yang mati syahid di mana dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa ia akan dibangkitkan di Akhirat dengan darah yang berbau harum bagaikan *misk*.

²⁹ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā' fī al-Siwāk li al-Ṣā'im” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/104.

³⁰ Muslim, “Bāb Faḍl al-Ṣiyām” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/157.

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكَلِّمُ فِي سَبِيلِهِ إِلَّا
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّوْنُ لَوْنُ الدِّمِّ وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ³¹

“Demi Dia yang jiwaku berada di tangan-Nya, seseorang tidaklah terluka di jalan Allah – dan Allah lebih mengetahui siapa yang terluka di jalan-Nya – kecuali dia datang pada hari kiamat, warnanya warna darah, tapi aromanya aroma parfum misk.”

Pemaknaan hadis secara majas akan selaras dengan ajaran Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* berupa menjaga kebersihan dan keindahan, juga fakta bahwa beliau sangat menganjurkan umatnya untuk bersiwak secara rutin.

تَسَوَّكُوا فَإِنَّ السِّوَاكَ مَطَهْرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ³²

“Bersiwaklah karena siwak menyucikan mulut dan mendatangkan keridaan Tuhan,³³ utamanya saat hendak melaksanakan salat.”

Nabi Muhammad menyebut siwak termasuk dari sepuluh fitrah manusia,³⁴ dan termasuk sebaik-baiknya keadaan orang yang berpuasa.

مِنْ خَيْرِ حِصَالِ الصَّائِمِ السِّوَاكَ³⁵

“Di antara bagian paling baik untuk orang yang berpuasa adalah siwak.”

³¹ Al-Bukhārī, “Bab Man Yujrah fī Sabīlillāh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1032.

³² Al-Bukhārī, “Bab al-Siwāk Yawm al-Jumu’ah” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/303; Abū Dāwud, “Bāb al-Siwāk” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/17; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Siwāk” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, I/32.

³³ Ibn Mājah, “Bāb al-Siwāk” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/106.

³⁴ Abū Dāwud, “Bāb al-Siwāk” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/19.

³⁵ Ibn Mājah, “Bāb Mā Jā’ fī al-Siwāk wa al-Kuḥl li al-Ṣāim” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/536.

Nabi Muhammad menegaskan bahwa dirinya benar-benar sering memerintahkan umatnya untuk bersiwak.

فَدَّ أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ فِي السِّوَاكِ³⁶

“Sungguh aku telah banyak menganjurkan kalian untuk bersiwak.”

Abū Mūsa menyatakan bahwa saat berkunjung dirinya melihat siwak ada di mulut Nabi Muhammad.

وَطَرَفُ السِّوَاكِ عَلَى لِسَانِهِ³⁷

“Dan ujung siwak ada di lisan beliau.”

dan ‘Āmir bin Rabī’ah mengisahkan bahwa dirinya sangat sering melihat Nabi Muhammad bersiwak saat beliau sedang berpuasa.

رَأَيْتُ النَّبِيَّ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ³⁸

“Aku melihat Nabi dan aku tidak bisa menghitung berapa kali beliau bersiwak dalam keadaan beliau berpuasa.”

Pemaknaan secara majas dan hakiki pada beberapa hadis semisal hadis “panjang tangan”, tidak memiliki implikasi hukum apa pun. Hal ini berbeda dengan hadis “bau

³⁶ Al-Bukhārī, “Bāb al-Siwāk Yawm al-Jumu‘ah” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/303; Al-Nasāī, “Bāb al-Ikthār fī al-Siwāk” dalam *Sunan al-Nasāī*, I/11.

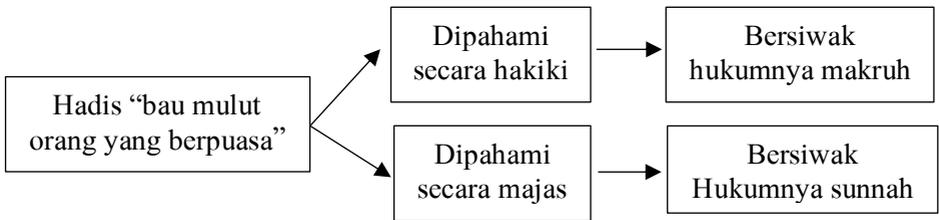
³⁷ Muslim, “Bāb al-Siwāk” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/152.

³⁸ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Siwāk li al-Ṣāim” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/104.

Ibn Ḥajar menyatakan dalam sanad hadis ini ada perawi yang bernama ‘Aṣim bin ‘Ubaydillah yang merupakan sosok perawi hadis yang dhaif.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/ 39.

mulut orang yang berpuasa” di mana makna hakikinya akan menimbulkan implikasi berupa makruh bersiwak, sementara makna majasnya berimplikasi kepada kebalikannya yaitu sunah bersiwak.

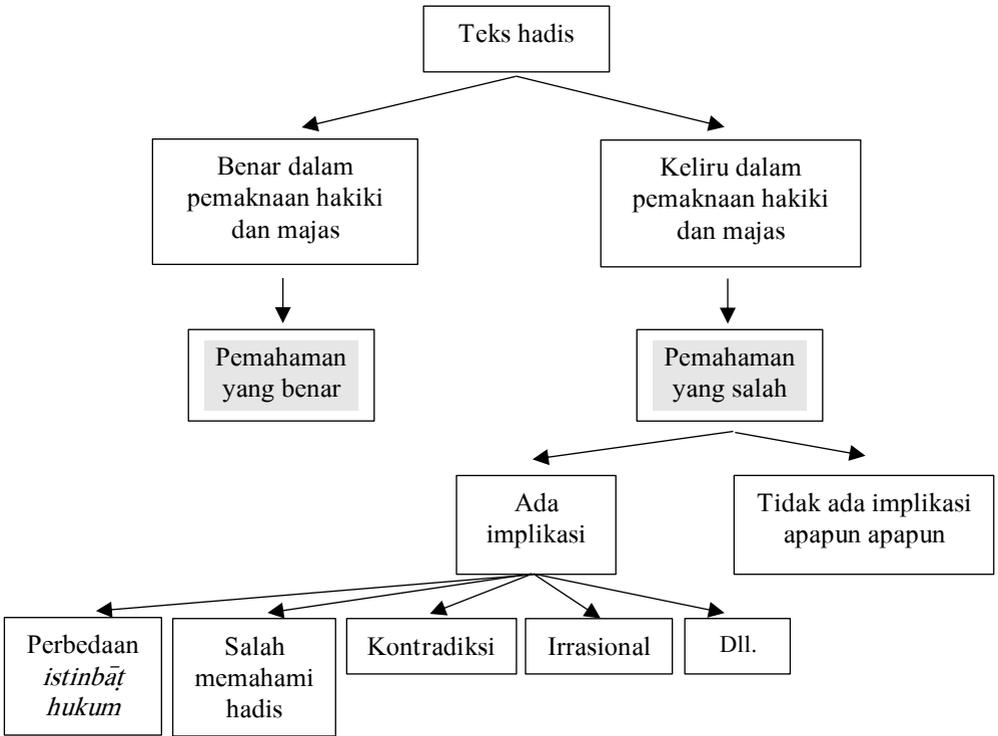


Keterangan:

Skema menggambarkan adanya implikasi dari pemaknaan hadis secara hakiki dan majas

d. *Inkār sunnah* Akibat Keliru Memahami Hakiki-Majas

Dengan memahami konsep hakiki dan majas, hadis bisa dipahami dengan benar. Hal ini dikarenakan hadis yang memuat majas selamanya tidak bisa dijelaskan secara hakiki, dan demikian sebaliknya. Bisa jadi, tanpa memahami hakiki dan majas akan muncul *inkār sunnah* (penolakan terhadap hadis) di mana hadis akan diasumsikan irasional dan kontradiktif. Karena jika sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* memuat kemustahilan dan informasi-informasi yang saling bertolak belakang, maka kenabian beliau pantas untuk diragukan. Ketika kenabian seseorang diragukan, maka sabda-sabdanya juga diragukan sebagai sumber ajaran dalam Agama. Penolakan otoritas hadis sebagai sumber dalam Islam merupakan bentuk *inkar sunnah*.



Keterangan:

Skema menggambarkan bentuk-bentuk implikasi dari salah memahami hadis secara hakiki dan majas

3. **Ta'wīl** dalam Hadis

Selanjutnya dalam pembahasan *mushtarak* ada istilah *ta'wīl*. Al-Qur'an 17 kali menyebut kata *ta'wīl* dengan beberapa makna yang sesuai dengan konteks ayatnya.³⁹ Makna *ta'wīl* yang ada dalam Al-Qur'an secara aplikatif

³⁹ QS. Alu 'Imrān ayat 7; Al-Nisā' ayat 59; Al-A'rāf ayat 53; Yūnus ayat 39; Yūsuf ayat 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; Al-Isrā' ayat 17 dan 35; Al-Kahf ayat 78 dan 82.

belakangan bergeser, dari menjelaskan sesuatu menjadi mengunggulkan satu di antara beberapa makna yang ada pada satu kata *mushtarak* dengan alasan logis (*turajjih min al-mushtarak ba'd wujūhīh bi ghālib al-ra'y*). Demikian definisi *mushtarak* yang ditulis oleh al-Jurjānī (w. 816 H.)⁴⁰

Penjelasan sederhananya adalah bahwa sebuah kata yang *mushtarak* memiliki beberapa makna. Ada makna yang sangat identik (*qarīb*) dengan kata tersebut dan ada makna yang jarang terpakai (*ba'īd*). Ketika mendengar kata tersebut, orang akan memaknainya dengan makna yang identik, namun dengan adanya alasan logis, makna identik tersebut tidak dipakai.

Untuk melakukan *ta'wīl*, syarat-syaratnya harus terpenuhi. Meniadakan *ta'wīl* dalam bahasa Arab merupakan sebuah kesalahan, dan sebaliknya berlebihan dalam menggunakan *ta'wīl* juga merupakan sebuah kecerobohan. *Ta'wīl* dalam hadis, merupakan sebuah keniscayaan sebagaimana ia ada dalam Al-Qur'an.

Contoh *ta'wīl* dalam Al-Qur'an adalah frasa *fanasiyahum* yang secara leksikal artinya "maka Allah melupakan mereka" pada kalimat *nasū Allāh fanasiyahum* yang artinya secara harfiyah adalah "mereka melupakan Allah maka Allah melupakan mereka".⁴¹ Walaupun sama-sama menggunakan kata "lupa", namun pemaknaan "Allah melupakan" menjadi tidak tepat sebab bertentangan dengan ayat *wa mā kāna Rabbuk nasiyya* yang artinya bahwa "Allah tidak akan lupa",⁴² dan ayat *lā yaḍill Rabbī wa lā yansā* yang artinya "Tuhanku tidak akan sesat dan tidak akan lupa",⁴³ serta konsepsi umum bahwa Allah Taala Yang Maha

⁴⁰ 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 196.

⁴¹ QS. Al-Tawbah ayat 67.

⁴² QS. Maryam ayat 64.

⁴³ QS. Ṭahā ayat 52.

Sempurna meniscayakan Dia tidak akan lupa. Al-Suyūṭī (w. 911 H.) mengutip penafsiran Sa'īd bin Jubayr bahwa Allah tidak akan melupakan makhluk-Nya. Tetapi Allah melupakan mereka dengan cara tidak memberikan kebaikan di hari Kiamat.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْسَى مِنْ خَلْقِهِ وَلَكِنْ نَسِيَهُمْ مِنَ الْخَيْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ⁴⁴

“Sungguh Allah tidak lupa pada makhluknya, tetapi Allah melupakan mereka dengan cara tidak memberikan kebaikan di hari kiamat.”

Ibn Kathīr (w. 774 H.) memberikan penafsiran bahwa Allah akan memperlakukan mereka sesuai dengan perlakuan orang yang melupakan mereka,⁴⁵ yaitu tidak memedulikan mereka dan membiarkan mereka dalam kesengsaraan.

Ta'wīl yang sama dilakukan pada kalimat

فَالْيَوْمَ نَنْسِيَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا⁴⁶

yang artinya secara kebahasaan “maka pada hari ini Kami melupakan mereka sebagaimana mereka dulu telah melupakan pertemuan mereka pada hari ini”, dan pada kalimat

نَنْسِيَكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا⁴⁷

yang artinya secara kebahasaan adalah “Kami lupakan kalian sebagaimana kalian melupakan pertemuan pada hari ini”, serta frasa

⁴⁴ ‘Abdurrahmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), IV/233.

⁴⁵ Ismā’īl bin ‘Umar (Ibn Kathīr), *Tafsīr Al-Qur’an al-‘Azhīm* (Dār Ṭaybah, 1999), T.tp, cet. II, IV/172-173.

⁴⁶ QS. Al-A’rāf ayat 51.

⁴⁷ QS. Al-Jāthiyah ayat 34.

إِنَّا نَسِينَكُم⁴⁸

yang arti leksikalnya adalah “kami melupakan kalian”. Kata “lupa” di tiga ayat ini tidak diartikan secara harfiah, melainkan harus di-*ta’wīl* dengan “Kami/Allah membalas lupa mereka dengan hukuman” atau dengan *ta’wīl-ta’wīl* lainnya.

Ta’wīl yang serupa juga diberlakukan pada frasa

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ⁴⁹

yang tidak diartikan “Allah meledek mereka” tetapi harus di-*ta’wīl* menjadi “Allah membalas ledakan mereka atau menghukum mereka atas ledakan itu”. Demikian juga pada frasa

فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ يَسَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ⁵⁰

yang makna harfiahnya adalah “mereka menghina maka Allah menghina mereka” tetapi harus di-*ta’wīl*-kan menjadi “Allah membalas hinaan mereka atau menghukum mereka atas hinaan yang mereka lontarkan”, dan frasa

يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَهُوَ حَادِثُهُمْ⁵¹

yang makna aslinya adalah “mereka menipu Allah dan Dia menipu mereka” di-*ta’wīl* menjadi “mereka menipu Allah dan Dia membalas tipuan mereka atau menghukum atas tipuan mereka”, serta frasa

وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ⁵²

yang arti harfiahnya “mereka melakukan rekayasa kepada Allah dan Allah melakukan rekayasa (kepada

⁴⁸ QS. Al-Sajdah ayat 14.

⁴⁹ QS. Al-Baqarah ayat 15.

⁵⁰ QS. Al-Tawbah ayat 79.

⁵¹ QS. Al-Nisā’ ayat 142.

⁵² QS. Alu ‘Imrān ayat 54.

mereka)”) di-*ta’wīl*-kan menjadi “mereka melakukan rekayasa dan Allah menggagalkan rekayasa tersebut atau menghukum mereka atas rekayasa yang mereka lakukan”.⁵³

Tanpa *ta’wīl*, akan muncul pemahaman bahwa Allah melarang sifat-sifat buruk namun Dia sendiri melakukannya. Dengan adanya *ta’wīl*, pemahaman yang muncul adalah Allah melarang manusia dari perbuatan buruk semisal lupa beribadah, meledek orang lain, menghina, menipu dan melakukan rekayasa keburukan yang dibungkus selayaknya sebuah kebaikan. Ada kalanya Allah menggagalkan keburukan-keburukan tersebut, atau membiarkannya terjadi namun orang yang melakukan keburukan tersebut akan mendapat hukuman dari-Nya.

Contoh lain dari *ta’wīl* dalam Al-Qur’an adalah kata *wajh* yang diasosiasikan kepada Allah Taala. Makna identik dari kata *wajh* adalah wajah atau muka yang merupakan bagian dari anggota tubuh. Alasan yang biasa digunakan dalam memaknai *wajh* secara *ta’wīl*, yaitu doktrin sektarianisme yang menyatakan bahwa Allah tidak tersusun

⁵³ Kata “makar” telah masuk dalam perbendaharaan kosa kata bahasa Indonesia namun konteks perpolitikan. Secara sederhana, makna leksikal dari kata “makar” adalah tipu daya dan taktik untuk memenangkan sebuah kontestasi. Seharusnya kata ini berkonotasi netral, artinya tidak melulu bermakna negatif. Ketika musuh menyusun strategi dalam peperangan, maka “makar” yang mereka lakukan akan berkonotasi negatif bagi kita. Sementara “makar” yang kita lakukan yang rangka membela diri saat diserang oleh musuh, dimaknai secara positif. Analogi lainnya adalah mematikan jaringan internet di suatu daerah yang bergejolak secara politik dan sosial. Bagi pemerintah yang berkuasa, tidak ada internet merupakan “makar” baik yang harus dilakukan, sementara bagi pihak oposan hal ini dinilai sebagai “makar” yang buruk. Dari sini, kata “makar” dinilai buruk saat diasosiasikan kepada orang kafir dan dinilai baik saat diasosiasikan kepada Tuhan, di mana orang kafir melakukannya untuk menutupi kejahatan dan kemaksiatan, sementara Tuhan melakukannya untuk membuka makar mereka dan menggagalkannya.

dari bagian-bagian tubuh selayaknya manusia atau makhluk lainnya. Hal ini didasari penegasan Al-Qur'an bahwa Allah benar-benar berbeda dari makhluk-Nya

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ⁵⁴

"Tidak ada sesuatu pun yang seperti Dia."

Kata *wajh* pada frasa

فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَوَجْهَ اللَّهِ⁵⁵

yang artinya secara kebahasaan adalah "ke mana pun kalian menghadap, maka di arah itu ada wajah Allah," tidak bisa dimaknai wajah sebagai anggota tubuh. Demikian juga pada frasa *ibtighā' wajhillāh*,⁵⁶ *ibtighā' wajh Rabbih*,⁵⁷ dan *ibtighā' wajh Rabbihim*,⁵⁸ *jurīdūn wajhallāh*,⁵⁹ *turīdūn wajhallāh*,⁶⁰ dan *liwajhillāh*,⁶¹ yang secara leksikal diartikan sebagai "mencari/ingin memperoleh wajah Allah/Tuhan mereka," seluruhnya harus dimaknai secara *ta'wīl*. Karena jika ia dimaknai secara harfiah, maka akan muncul dugaan bahwa Allah memiliki entitas yang terdiri dari wajah dan bagian (anggota tubuh) lainnya, dan di hari Kiamat segala sesuatu akan hancur termasuk entitas Allah kecuali wajah-Nya saja

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ⁶²

"setiap sesuatu akan binasa kecuali Dia."

dan hanya wajah Allah yang akan kekal bukan bagian lain dari diri-Nya

⁵⁴ QS. Al-Shūrā ayat 11.

⁵⁵ QS. Al-Baqarah ayat 115.

⁵⁶ QS. Al-Baqarah ayat 272.

⁵⁷ QS. Al-Layl ayat 20.

⁵⁸ QS. Al-Ra'd ayat 22.

⁵⁹ QS. Al-Rūm ayat 38.

⁶⁰ QS. Al-Rūm ayat 39.

⁶¹ QS. Al-Insān ayat 9

⁶² QS. Al-Qaṣaṣ ayat 88.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ⁶³

“setiap orang yang berada di atas bumi ini adalah fana. Dan wajah Tuhamu kekal.”

Penggunaan *ta'wīl* pada kata *wajh* juga dilakukan pada ayat *wajjahtu wajhī*,⁶⁴ *fa walli wajhak*,⁶⁵ *fa wallū wujūhakum*,⁶⁶ *tuwallū wujūhakum*,⁶⁷ *wa aqīmū wujūhakum*,⁶⁸ yang arti leksikalnya adalah “menghadapkan wajah”, di mana wajah di sini diartikan sebagai seluruh badan dan anggota tubuh manusia, bukan sekedar mukanya. Dalam praktiknya, umat Islam menghadapkan seluruh tubuhnya ke arah kiblat saat salat, bukan hanya sekedar wajahnya.

Namun penggunaan *ta'wīl* harus pada tempatnya. Tidak semua kata wajah dimaknai secara *ta'wīl*, tetapi ada yang harus dimaknai secara makna identiknyanya, yaitu wajah atau muka, misalnya pada frasa:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ⁶⁹

“maka basuhlah wajah kalian...”

Pada ayat wudu ini, kita diperintahkan membasuh wajah atau muka, bukan seluruh anggota tubuh. Dalil untuk tidak menggunakan *ta'wīl* pada ayat ini adalah tuntunan yang diberikan oleh Nabi Muhammad yang membasuh wajah saat berwudu, bukan seluruh anggota tubuh beliau. Dalil kedua adalah frasa selanjutnya di mana ada anggota tubuh lain yang dibasuh dan diusap (tangan, kepala dan kaki), yang jika kata *wujūh* diartikan seluruh tubuh maka

⁶³ QS. Al-Rahmān ayat 27.

⁶⁴ QS. Al-An'ām ayat 79.

⁶⁵ QS. Al-Baqarah ayat 150.

⁶⁶ QS. Al-Baqarah ayat 144.

⁶⁷ QS. Al-Baqarah ayat 177.

⁶⁸ QS. Al-A'rāf ayat 29.

⁶⁹ QS. Al-Māidah ayat 6.

anggota tubuh lainnya tidak perlu lagi disebut dalam ayat ini.

Perlu diingat, bahwa pemaknaan kata, frasa, dan kalimat harus pada makna yang dekat (*qarīb*) dan makna identiknya. *Ta'wīl* hanya boleh dilakukan ketika makna dekat dan identik itu menimbulkan kemustahilan dan kontradiksi, serta ada dalil (*qarīnah*) yang membolehkan (atau bahkan mewajibkan) *ta'wīl*. Sehingga seharusnya, *ta'wīl* hanya sedikit digunakan, baik dalam memahami Al-Qur'an maupun hadis.

Hadis yang di-*ta'wīl* artinya hadis tersebut tidak dimaknai dengan maknanya yang populer, tetapi dimaknai dengan maknanya yang tidak populer.

a. Hadis tentang Allah Sakit, Lapar, dan Haus

Dalam sebuah hadis qudsi, Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menjelaskan bahwa Allah menyatakan diri-Nya sakit, lapar, dan haus,

مَرَضْتُ فَلَمْ تُعِدْنِي... اسْتَطَعْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي... اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ

تَسْقِنِي⁷⁰

"Aku sakit tetapi kamu tidak menjenguk-Ku ... Aku lapar tetapi kamu tidak memberikan-Ku makan... Aku haus tetapi kamu tidak memberikan-Ku minum."

Ta'wīl dari tiga keadaan ini disebutkan dalam hadis yaitu bahwa maksud dari "Allah dalam kondisi sakit" adalah hamba-Nya ada yang sakit, yang jika ia dijenguk maka seakan-akan diri-Nya yang dijenguk.

لَوْ عُدَّتْهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ

⁷⁰ Muslim, "Bāb 'Iyādah al-Marīd" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/13.

Sementara maksud dari Allah merasa lapar, adalah bahwa ada hamba-Nya yang kelaparan lalu meminta makanan tetapi permintaannya diabaikan, yang andai saja hamba tadi diberi makanan, maka seakan-akan Allah yang menerima makanan tersebut.

لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي

Kemudian maksud dari Allah merasa haus adalah bahwa ada hamba-Nya yang kehausan, padahal jika ia diberi minuman maka seakan-akan Allah yang menerima minuman tersebut:

لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي

Kesempurnaan Zat dan Sifat Allah adalah *qarīnah* yang menafikan Diri-Nya terkena penyakit, merasa lapar dan haus. Tanpa *ta'wīl*, hadis ini menjadi irasional. Ibn jamā'ah (w. 727 H.) menyatakan bahwa seluruh ulama sepakat atas pemakaian *ta'wīl* hadis ini,⁷¹ bahkan semisal hadis ini tidak memberikan sendiri *ta'wīl*-nya.

b. Hadis tentang Allah Turun Ke Langit

Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* bersabda bahwa Allah Taala “turun” ke langit dunia di pertiga terakhir malam,

يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا⁷²

⁷¹Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 43.

⁷²Al-Bukhārī, “Bāb al-Du’ā’ wa al-Ṣalāh min Ākhir al-Layl” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/384; Muslim, “Bāb al-Targhīb fī al-Du’ā’ wa al-Dhikr fī Ākhir al-Layl wa al-Ijābah fih” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/175; Abū Dāwud, “Bāb Ayy al-Layl Afḍal” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/506; Al-Tirmidhī, “Bāb” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, V/526; Ibn Mājah, “Bāb Mā Jā’ fī Ayy Sa’at al-Layl Afḍal” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/435.

Sebagian ulama memilih untuk diam dan tidak membahasnya, sementara sebagian yang lain memilih untuk memaknainya secara *ta'wīl*.⁷³ Ada kesepakatan di antara ulama bahwa pemaknaan zahir pada hadis ini akan memunculkan kontradiksi dengan keyakinan umum di umat Islam bahwa Allah berbeda dari seluruh makhluk-Nya, termasuk pada masalah keterikatan dengan ruang dan waktu, berdasarkan frasa ayat *lays kamithlih shay'*.⁷⁴ Ulama-ulama di kedua polarisasi ini sama-sama memiliki pendapat bahwa Allah Taala tidak menepati arah baik atas maupun bawah, tidak seperti makhluk-Nya. Namun mereka berbeda sikap apakah hadis ini harus di-*ta'wīl* atau didiamkan saja.

Ada hadis-hadis lain yang mirip, semisal sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* bahwa “Allah tertawa”:

يَضْحَكُ اللَّهُ إِلَى رَجُلَيْنِ يَفْتُلُّ أَحَدُهُمَا الْأُخْرَى يَدْخُلَانِ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُ هَذَا

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُ ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْقَاتِلِ فَيَسْتَشْهَدُ⁷⁵

“Allah tertawa pada dua orang. Satu orang dari mereka membunuh yang lain, tetapi mereka berdua sama-sama masuk surga. Yang satu berperang di jalan Allah kemudian terbunuh, kemudian Allah menerima tobat si pembunuh yang akhirnya juga mati syahid.”

Hadis ini pada akhirnya memicu polarisasi sektarianisme, khususnya antara ulama hadis yang berparadigma tradisionalis dengan kelompok Mu'tazilah

⁷³ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 45-46.

⁷⁴ QS. Al-Shūrā ayat 11.

⁷⁵ Al-Bukhārī, “Bāb al-Kāfir Yaqtul al-Muslim Thumma Yuslim fa Yusaddid Ba'd wa Yuqtal” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1040; Muslim, “Bāb Bayān al-Rajulayn Yaqtul Aḥaduhumā al-Akhar Yadhkhulān al-Jannah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV/40; Al-Nasāī, “Tafsīr Dhālik” dalam *Sunan al-Nasāī*, VI/38.

yang rasionalis. Atas nama doktrin sektarianisme, hadis-hadis ini ditolak otentisitasnya oleh kelompok Mu'tazilah. Seakan mewakili kelompok ulama hadis, Abū Dāwūd meriwayatkan hadis di kitab *Sunan*-nya dan memberi judul bab "Sanggahan Terhadap Kaum Jahmiyah" (*fī al-Radd 'alā al-Jahmiyah*).⁷⁶

Diskursus tentang "di mana Allah?" dan "apakah Dia diam atau bergerak" ramai didiskusikan di kalangan ulama Ilmu Kalam. Dalam konteks hadis "Allah turun", para ulama yang memilih *ta'wīl* menawarkan opsi-opsi *ta'wīl*-nya, di antaranya adalah "Allah menurunkan rahmat untuk hamba-Nya", "Allah menurunkan jawaban atas pertanyaan dan permohonan hamba-Nya," serta "Allah menurunkan ampunan-Nya". Ketiga *ta'wīl* ini sebenarnya termaktubkan dalam hadis bahwa saat "turun", di mana Allah menyeru tiga hal tersebut. Sehingga jika satu *ta'wīl* opsi dipilih, maka kedua opsi lainnya menjadi tertutup. Sehingga frasa "Allah turun" lebih tepat karena mencakup tiga seruan-Nya, dari pada frasa "rahmat Allah turun" atau "ampunan Allah turun".

Model *ta'wīl* pada hadis "Allah turun" juga ada dalam Al-Qur'an, yaitu pada frasa *was'al al-qaryah*⁷⁷ yang secara leksikal diartikan "bertanyalah kepada kampung" yang dimaknai secara *ta'wīl* menjadi *was'al ahl al-qaryah* yang artinya "bertanyalah kepada penghuni kampung yaitu penduduk Mesir".⁷⁸ Rasionalisasinya adalah bahwa kampung bukan sosok manusia, atau makhluk hidup yang

⁷⁶ Abū Dāwūd, "Bāb fī al-Radd 'Ala al-Jahmiyah" dalam *Sunan Abī Dāwūd*, IV/376.

⁷⁷ QS. Yūsuf ayat 82.

⁷⁸ Al-Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Dār Ṭaybah, 1997), ttp., cet. IV, IV/267; Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), cet. I, XVI/212.

berakal yang bisa memberikan jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya.

Penggunaan *ta'wil* dalam memahami Al-Qur'an dan hadis memang banyak didapati dalam kajian Ilmu Kalam. Ayat-ayat yang isinya penisabahan (asosiasi) sifat kepada Allah yang mana sifat tersebut juga dimiliki oleh makhluk-Nya, dipahami oleh mereka yang cenderung antropomorfistik (*tajsīm*) berbeda dengan apa yang dipahami oleh mereka yang kontra antropomorfistik. Kedua kelompok ini tidak mungkin menolak teks ayat Al-Qur'an dan hadis yang sahih, namun mereka teguh mempertahankan pilihannya untuk memaknai secara tekstualis atau kontekstualis atas ayat dan hadis tersebut.

Karena hakikat Allah selamanya tidak bisa diketahui oleh manusia dan di dunia ini Diri-Nya tidak bisa dilihat, didengar dan disentuh oleh manusia biasa, serta bahwa sebagai manusia kita memiliki keterbatasan ilmu dan daya nalar.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ⁷⁹

“dan mereka tidak memahami Allah dengan pemahaman yang benar tentang-Nya.”

قَالَ لَنْ نَرِيَّ ⁸⁰

“Allah berfirman, kamu tidak akan pernah melihatku.”

وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ⁸¹

“dan kalian tidak diberikan sebagian ilmu kecuali sedikit.”

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ⁸²

⁷⁹ QS. Al-An'ām ayat 91; al-Ḥajj ayat 74; al-Zumar ayat 67.

⁸⁰ QS. Al-A'rāf ayat 143.

⁸¹ QS. Al-Isrā' ayat 85.

⁸² QS. Al-An'ām ayat 103.

“Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Teliti.”

Sehingga kita tidak bisa melakukan konfirmasi di luar penafsiran yang murni berasal dari ijtihad dan hasil pemikiran manusia. Maka, mana yang benar di antara pemaknaan tekstualis dan kontekstualis, tidak bisa dipastikan di dunia ini. Al-Qur’an menegaskan bahwa validasi dan verifikasi atas kebenaran ijtihad-ijtihad yang ada sebagiannya memang hanya bisa dilakukan di Akhirat, langsung kepada Allah Taala.⁸³

⁸³ QS. Al-Baqarah ayat 113; Ālu ‘Imrān ayat 55; Al-Māidah ayat 48; Al-An’ām ayat 164; Yūnus ayat 93; Al-Naḥl ayat 39, 92, dan 124; Al-Ḥajj ayat 69; Al-Zukhrif ayat 63; Al-Sajdah ayat 25; Al-Zumar ayat 3 dan 46; Al-Jāthiyah ayat 17.



B

Pendekatan Budaya dan Lokalitas Arab

Islam adalah Agama yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa ṣallam* di negeri Arab tepatnya kota Makkah, lalu menyebar ke seluruh dunia. Namun ajaran Islam bukanlah tradisi orang Arab dan tradisi orang Arab bukanlah ajaran Islam. Ada kerancuan dari sebagian orang yang tidak bisa membedakan antara aktivitas Nabi Muhammad yang menjadi ajaran Islam dan yang bukan ajaran Islam karena dilakukan oleh beliau dalam kapasitasnya sebagai orang Arab.

Belakangan ada semacam gerakan kebangkitan Islam, yang pada dasarnya menyatakan kejemuan terhadap

peradaban materialistik. Gerakan ini menyerukan untuk kembali kepada ajaran Agama. Namun, tidak jarang terjadi kekeliruan berupa mengasosiasikan tradisi Arab sebagai ajaran Islam itu sendiri. Ironisnya, tampilan-tampilan zahir semacam gaya berpakaian dan cara bercakap-cakap yang merupakan tradisi Arab, diyakini sebagai pelaksanaan syariat Islam. Tradisi dan adat istiadat lokal dipaksa mengimitasi tradisi Arab atas nama menjalankan perintah Agama. Faktanya adalah bahwa Islam tidak menghancurkan tradisi lokal, namun memperbaiki dan menyempurnakannya, namun seakan hilang di tengah maraknya kampanye di bawah *tagline* kembali kepada Islam. Ada kealpaan kolektif saat Islam disamakan dengan tradisi orang Arab, padahal Nabi Muhammad justru menghilangkan beberapa tradisi orang Arab semisal menyembelih hewan untuk berhala (*anṣāb*) dan mengambil keputusan untuk bepergian dengan cara spekulatif (*azlām*) yang tidak sejalan dengan nilai kebaikan yang dibawa oleh Islam.⁸⁴

Saat didakwahkan di kota Makkah, Islam memperbaiki tradisi yang berlaku di tengah masyarakat kota Makkah. Tradisi yang dianut dan aktivitas yang dilakukan penduduk Makkah jika dinilai menjunjung tinggi nilai-nilai positif dan mulia, tetap dipertahankan oleh Nabi Muhammad. Di waktu yang sama, Islam menghilangkan tradisi buruk yang ada di kota Makkah. Demikian juga saat Islam didakwahkan di Madinah dan daerah lainnya, seharusnya terwujud akulturasi yang menguatkan budaya dan tradisi lokal dengan nilai-nilai keislaman, bukan meng-arab-kan tradisi-tradisi tersebut yang merupakan kristalisasi dari nilai yang sudah berlaku dalam kurun waktu yang lama dan merupakan gambaran dengan cita-cita

⁸⁴ QS. Al-Māidah ayat 90.

kolektif masyarakatnya sejak dahulu kala. Di sinilah letak nilai universalitas Islam yang adaptif dan kompatibel dengan seluruh masa dan tempat (*ṣāliḥ li kull zamān wa makān*), bahwa dakwah yang dibawa oleh Nabi Muhammad memang untuk seluruh manusia dan berlaku hingga hari Kiamat, bukan khusus untuk orang-orang Arab yang hidup di masa beliau saja.

Ada hadis yang seharusnya dipahami sebagai respons Nabi Muhammad terhadap tradisi lokalistik orang Arab, dan ada hadis yang berlaku universal untuk seluruh manusia di mana pun ia berada. Memahami konsepsi ini dengan baik menjadi sebuah keniscayaan. Kekeliruan memahami konsep ini, akan memicu kekeliruan dalam memahami kandungan hadis.

1. Hadis-hadis tentang Berbusana

Contoh pembedaan antara ajaran Islam dengan tradisi Arab bisa dilihat pada pemahaman kita terhadap konsep berbusana. Hadis mencatat beberapa jenis pakaian yang ada dikenakan oleh bangsa Arab di masa Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*, di antaranya adalah *izār, qamīṣ, sarāwīl, qibbā’, qasīyah, tubbān, ridā’, burnus, ḥibarah, kisā’, ḥullah, qalansuwah, ṣammā’, jubbah*, dan *‘imāmah*.⁸⁵ Penyebutan jenis-jenis pakaian ini dalam hadis sebenarnya merupakan informasi terkait apa yang dipakai oleh Nabi Muhammad dan orang-orang Arab di masa beliau, bukan perintah kepada seluruh umat Islam di mana pun mereka berada untuk mengenakannya sehari-hari.

Nabi Muhammad pernah memerintahkan sahabatnya untuk mengenakan pakaian berwarna putih dan mengafani jenazah dengan kain berwarna putih,

⁸⁵ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 85.

الْبُسْنُو مِنْ ثِيَابِكُمْ الْبَيَاضَ، فَإِنَّهَا مِنْ خَيْرِ ثِيَابِكُمْ، وَكَفَيْتُمْ فِيهَا

مَوْتَاكُمْ⁸⁶

“Kenakanlah pakaian putih karena itu adalah pakaian terbaik kalian. Dan, kafanilah orang mati kalian dengan warna putih.”

Namun di waktu yang sama beliau juga mengenakan pakaian yang berwarna merah (*ḥullah ḥamrā*⁸⁷ dan *burd aḥmar*⁸⁸), hitam (*‘imāmah sawdā*⁸⁹ dan *burdah sawdā*⁹⁰) hijau (*‘alayh burdayn akḥḍarayn*).⁹¹ Pakaian yang dikenakan oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya ada yang berbahan dasar wol, katun, dan lainnya.

Semisal dinyatakan bahwa mengenakan pakaian berwarna putih itu sunah karena mengikuti tradisi Rasulullah dan orang-orang Arab di masa beliau, maka kita tidak bisa mengamalkan hadis yang isinya menyatakan bahwa pakaian Nabi Muhammad berwarna hitam, atau merah, atau hijau. Semisal dinyatakan bahwa yang sunah itu pakaian berwarna hitam, maka hadis-hadis lain yang menceritakan pakaian Nabi Muhammad berwarna putih, atau merah, atau hijau menjadi tidak bisa diamalkan. Jika ada yang mencoba mengenakan pakaian berlapis-lapis supaya ia bisa mengenakan pakaian dengan semua warna

⁸⁶ Abū Dāwud, “Bāb fī al-Bayād” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/90; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Yustaḥabb min al-Akfān” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/319.

⁸⁷ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Rukḥṣah fī al-Thawb al-Aḥmar li al-Rijāl” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/218.

⁸⁸ Abū Dāwud, “Bāb fī al-Rukḥṣah fī Dha.lik” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/94.

⁸⁹ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī al-‘Imāmah al-Sawdā” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/225.

⁹⁰ Abū Dāwud, “Bāb fī al-Sawād” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/95.

⁹¹ Abū Dāwud, “Bāb fī al-Kuḍrah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/91.

yang ada dalam hadis, maka sejatinya ia sudah menciptakan sebuah “bid’ah” di mana Rasulullah tidak pernah mengenakan pakaian berlapis-lapis yang berwarna-warni.

Perlu diingat, bahwa pakaian yang dikenakan oleh Nabi Muhammad, jubah misalnya, dipakai juga oleh kaum kafir Quraish saat itu semisal Abu Jahal dan Abu Lahab. Karena apa yang dipakai oleh Nabi Muhammad merupakan pakaian yang juga biasa dipakai oleh laki-laki dewasa lainnya di Makkah.

Dari sini, bukan meniru tradisi Arab dalam berpakaian yang diinginkan oleh Agama. Namun berpakaian yang sesuai dengan kriteria syariat yang harus dijalankan oleh umat Islam. Secara umum, kriteria berpakaian yang sesuai ajaran Agama adalah pakaian yang menutup aurat, tidak transparan, tidak ketat, tidak menyerupai pakaian yang identik dengan pakaian lawan jenis, tidak menyerupai pakaian yang identik dengan pakaian orang kafir, dan tidak berlebihan untuk mencari popularitas (*shuhrah*).⁹² Agama membebaskan kita dalam berbusana untuk memilih bahan kainnya, berkreasi pada bentuk dan warna pakaiannya, yang memenuhi kriteria-kriteria tersebut, dengan mempertimbangkan kondisi geografis, sosial masyarakat, dan kebutuhan pemakainya.

Tanpa memahami pemisahan antara syariat dan tradisi, kita bisa salah dalam memahami hadis-hadis terkait busana dan pakaian. Salah satu bentuk kesalahpahaman tersebut adalah menganggap satu jenis dan warna pakaian tertentu, semisal jubah berwarna putih, sebagai pakaian yang sesuai syariat Islam, sementara mengenakan pakaian yang berbentuk lain dan berwarna tidak putih dianggap sebagai sebuah dosa dan kesalahan. Membatasi busana yang

⁹² Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 88.

boleh dipakai hanya berdasarkan pemahaman tekstual terhadap hadis bisa menegaskan universalitas Islam yang bisa diamalkan oleh siapa pun, kapan pun, dan di mana pun.

Menariknya, ketika seseorang memaksakan diri untuk berbusana jubah dan sorban selayaknya orang Arab di tempat yang tidak biasa berbusana seperti itu, misalnya di Jogjakarta dan Bali, bisa dianggap sebagai sebuah kekeliruan. Ali Mustafa Yaqub mengutip fatwa ulama-ulama dari Kerajaan Saudi Arabia bahwa berbusana itu merupakan tradisi (*tatba' 'ādāt al-nās*) dan bukan merupakan ibadah (*min al-'ādāt wa lays min al-'ibādāt*) dan kita diperbolehkan berkreativitas (*wa al-amr wāsi'*). Mengenakan pakaian khas orang Arab di tengah masyarakat yang bukan orang Arab dan daerah di luar Arab, bisa masuk dalam kategori *shuhrah* yang dilarang dalam Agama.⁹³

Ketika satu jenis pakaian dianggap sebagai bagian dari melaksanakan sunah Nabi, maka akan muncul banyak kerepotan dalam hidup. Misalnya seorang petani perempuan di sawah harus memakai baju gamis dengan cadar di wajah, pemain bola harus mengenakan sorban di kepalanya, dan pemadam kebakaran mengenakan pakaian gamis berjubah. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa Allah Taala menginginkan kemudahan untuk hamba-Nya bukan kerepotan untuk mereka

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ⁹⁴

“Allah menginginkan kemudahan untuk kalian, dan Dia tidak menginginkan kesukaran untuk kalian.”

Dalam konteks hadis terkait busana, tentu ada yang masuk kategori ajaran Agama, jika ada dalilnya, misalnya hadis yang melarang laki-laki dewasa mengenakan pakaian

⁹³ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 89-93.

⁹⁴ QS. Al-Baqarah ayat 185.

yang berbahan dasar sutera. Adanya beberapa hadis yang memuat sabda Nabi Muhammad melarang sutera bagi laki-laki, dan pemahaman kolektif dari sahabat yang digambarkan dalam hadis menghindari dan membuang pakaian laki-laki yang berbahan dasar sutera.

Hadis-hadis terkait berbusana, tentunya harus dikaji secara komprehensif sehingga bisa disimpulkan apa yang dilarang dan apa yang tidak dilarang. Menggeneralisasi semua hadis tentang pakaian sebagai bagian dari syariat Agama yang memiliki implikasi halal atau haram, dan sunah atau kontra sunah, adalah sama salahnya dengan menganggap hadis-hadis tersebut seluruhnya tidak mengandung syariat.

2. Hadis Tentang Berbuka Puasa Dengan Kurma

Kebiasaan-kebiasaan yang terekam dalam hadis terkait makanan dan minuman, bisa jadi merupakan manifestasi dari ajaran Agama dan bisa jadi merupakan tradisi Arab yang didiamkan oleh Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* karena tradisi tersebut dinilai tidak bertentangan dengan syariat. Hadis-hadis terkait kurma misalnya, baik sebagai pohon maupun makanan, dimaknai oleh sebagian orang sebagai ajaran Agama dan oleh sebagian yang lain sebagai sebuah bentuk tradisi lokalistik orang-orang Arab.

Kurma sebagai makanan di Arab di zaman Nabi Muhammad, merupakan realita empiris. Dengan mudah kita memahami bahwa makanan pokok umat Islam tidak diatur oleh Agama, yang artinya siapa pun boleh memakan kurma atau memakan nasi dan gandum. Tanpa memperpanjang pembahasan, dengan mudah dapat disimpulkan bahwa hadis tentang Nabi Muhammad memakan kurma baik yang mentah maupun olahan, tidak mengandung syariat Agama.

Namun perdebatan muncul pada hadis yang menyatakan Nabi Muhammad memerintahkan umatnya untuk berbuka puasa dengan kurma. Setidaknya ada dua alasan kemunculan perdebatan ini, yaitu adanya kata atau kalimat perintah (*fi'l amr*) dan keterkaitan hadis tersebut dengan pelaksanaan ibadah puasa.

Dalam sebuah hadis dinyatakan perintah atau anjuran berbuka puasa dengan memakan kurma,

إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ صَائِمًا فَلْيُفْطِرْ عَلَى التَّمْرِ⁹⁵

"Jika seorang dari kalian berpuasa, maka berbukalah dengan kurma."

Di hadis yang lain ada informasi bahwa Nabi Muhammad senantiasa berbuka dengan memakan kurma

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُفْطِرُ عَلَى رُطَبَاتٍ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ رُطَبَاتٌ

فَعَلَى تَمْرَاتٍ⁹⁶

"Rasulullah biasa berbuka dengan kurma basah sebelum salat. Jika tidak ada kurma basah, maka beliau berbuka dengan kurma kering."

Bisa jadi berdasarkan kedua hadis ini, berbuka puasa dengan kurma merupakan bagian syariat Agama. Artinya, orang yang berpuasa di mana pun ia berada dan kapan pun, dianjurkan baginya berbuka dengan memakan kurma.

Namun dengan pendekatan tradisi dan lokalitas, kita memahami bahwa Nabi Muhammad mengajarkan umatnya untuk menyegerakan berbuka puasa dengan memakan atau meminum apa pun yang mudah diperoleh. Dalam konteks Arab saat itu, kurma adalah makanan yang mudah diperoleh,

⁹⁵ Abū Dāwud, "Bāb Mā Yuftar 'Alayh" dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/278.

⁹⁶ Abū Dāwud, "Bāb Mā Yuftar 'Alayh" dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/278.

di mana hampir semua orang Arab di masa Nabi Muhammad memiliki pohon kurma atau setidaknya memiliki simpanan kurma sebagai makanan. Dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa rumah yang tidak ada kurmanya, maka seluruh penghuninya merupakan orang-orang yang kelaparan

بَيْتٌ لَا تَمْرٌ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ⁹⁷

“Rumah yang tidak ada kurma di dalamnya, penghuninya merupakan orang-orang yang kelaparan.”

Sementara dalam konteks Indonesia saat ini, makanan dan minuman yang mudah diperoleh untuk berbuka puasa mungkin es teh atau gorengan. Al-Bukhārī menulis bab “berbuka dengan apa pun yang mudah diperoleh baik air ataupun yang lainnya”,⁹⁸ yang memberikan kesan kuat bahwa Nabi Muhammad menghendaki kita berbuka dengan minuman dan makanan yang mudah diperoleh, apa pun itu, tidak terbatas pada kurma saja.

Hadis tentang berbuka dengan kurma dipahami sebagai perintah atau anjuran untuk menyegerakan berbuka puasa dengan sesuatu yang mudah diperoleh, dan kurma mudah diperoleh umat Islam di masa Nabi Muhammad. Sehingga ketika waktu Magrib datang, mereka bisa dengan mudah berbuka puasa mengingat menyediakan kurma merupakan hal yang mudah dan lumrah dilakukan saat itu. Pemaknaan ini didukung oleh banyak hadis yang menganjurkan kita menyegerakan berbuka puasa,

⁹⁷ Muslim, “Bāb fī Idkhāl al-Tamr wa Naḥwīh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/123; Abū Dāwud, “Bāb fī al-Tamr” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/426; Al-Tirmidhī, “Bāb Istihbāb al-Tamr” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/264; Ibn Mājah, “Bāb al-Tamr” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1104.

⁹⁸ Al-Bukhārī, “Bāb Yuftir bi Mā Tayassar ‘Alayh bi al-Mā’ wa Ghayrih” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/691.

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ⁹⁹

“Manusia senantiasa berada dalam kebaikan selama mereka menyegerakan berbuka.”

Nabi Muhammad juga senantiasa menganjurkan kita untuk mempermudah segala hal, bukan mempersulitnya

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا¹⁰⁰

“Permudahlah dan jangan persulit.”

Semisal hadis berbuka dengan kurma dipahami secara universal, maka umat Islam yang tinggal di negara yang tidak memiliki perkebunan kurma akan sulit menjalankan sunah Nabi. Kalaupun ada opsi melakukan impor kurma, maka jumlah kurma yang harus disediakan tentulah sangat banyak (dengan estimasi umat Islam yang berpuasa di seluruh dunia ada 500 juta orang lalu dikalikan 30 hari selama bulan Ramadhan). Semisal pengadaan kurma itu bisa dilakukan, belum tentu juga seluruh umat Islam bisa menikmatinya dengan alasan tidak suka rasanya, atau karena alasan medis di mana seseorang harus menghindari memakan kurma. Dari sini, hadis berbuka puasa dengan kurma harus dipahami sebagai sebuah tradisi orang Arab.

Semakna dengan hadis terkait kurma, hadis-hadis terkait unta baik sebagai bahan makanan, hewan ternak yang wajib ditunaikan zakatnya, hewan yang disembelih sebagai pelaksanaan ibadah kurban, dan kendaraan juga harus dimaknai secara lokalistik yang dikhususkan kepada

⁹⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Ta’jīl al-Iftār” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/692; Muslim, “Bāb Faḍl al-Saḥūr wa Ta’kīd Istihbābih wa Istihbāb Ta’khīrih wa Ta’jīl al-Fiṭr” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/131; Al-Tirmidhī, “Bāb Ta’jīl al-Iftār” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/82; Ibn Mājah, “Bāb Mā Jā’ fi Ta’jīl al-Iftār” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/542.

¹⁰⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Qawl al-Nabī Yassirū wa lā Tu’assirū” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2269; Muslim, “Bāb fī al-Amr bi al-Taysīr wa Tark al-Tanfir” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, V/141.

orang-orang Arab atau bangsa lain yang terbiasa membudidayakan unta.



C

Pendekatan Geografis

Sebagai orang Arab, Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* mengatakan banyak hal dan melakukan aktivitas-aktivitas yang sesuai dengan kondisi geografis daerah tempat di mana beliau tinggal. Hadis-hadis yang memuat sabda dan perbuatan Nabi Muhammad yang terkait dengan geografis Arab dapat dengan mudah dimengerti oleh para sahabat karena mereka berdomisili di tempat yang sama dengan beliau. Namun ketika hadis tersebut didengar atau dibaca oleh orang yang tinggal di daerah lain, pemahamannya bisa keliru.

1. Hadis Tentang Arah Kiblat Dalam Salat

Dalam sebuah hadis Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* pernah menyatakan bahwa kiblat dalam salat adalah arah yang ada di antara timur dan barat,

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ¹⁰¹

“Arah antara barat dan timur adalah kiblat.”

Berdasarkan hadis di atas, kiblat salat berada di arah utara atau selatan. Hadis ini tentunya berlaku bagi Nabi Muhammad dan sahabat beliau yang tinggal di kota Madinah, tidak bisa digeneralisasi bagi seluruh umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Kiblat dalam salat adalah Masjidilharam, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an yang bermakna Ka’bah, Masjidilharam,¹⁰² dan kota Makkah.¹⁰³

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ¹⁰⁴

“Maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam.”

Orang yang melaksanakan salat di dalam Ka’bah boleh menghadap ke dinding Ka’bah bagian mana pun. Orang yang melaksanakan salat di dalam Masjidilharam dan bisa melihat Ka’bah, maka wajib baginya menghadap ke Ka’bah di arah mana pun Ka’bah itu. Pada dua kondisi ini, kiblat salat bisa ada di arah barat, timur, utara, dan selatan.

Orang yang melaksanakan salat di luar Masjidilharam dan bisa melihat Masjidilharam, maka wajib baginya menghadap ke Masjidilharam ke arah yang diduga merupakan letak Ka’bah. Sementara orang yang berada di luar kota Makkah, maka kiblat baginya adalah arah Makkah itu sendiri. Artinya arah kiblat tidak statis, melainkan dinamis sesuai dengan posisi orang yang melaksanakan

¹⁰¹ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Bayn al-Mashriq wa al-Maghrib Qiblah” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, II/17 1.

¹⁰² QS. Al-Isrā’ ayat 1.

¹⁰³ QS. Al-Tawbah ayat 28.

¹⁰⁴ QS. Al-Baqarah ayat 144, 149, dan 150.

salat dan arah Masjidilharam. Hal ini selaras dengan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī,

الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةٌ

لِأَهْلِ الْأَرْضِ فِي مَشَارِقِهَا وَمَغَارِبِهَا مِنْ أُمَّتِي¹⁰⁵

“Ka’bah adalah kiblat bagi ia yang berada di dalam Masjidilharam. Masjidilharam adalah kiblat bagi ia yang berada di Makkah. Dan Makkah (haram) adalah kiblat bagi penduduk bumi baik di barat maupun di timur di antara umatku.”

Tanpa pendekatan geografis, hadis “arah yang ada di antara timur dan barat adalah arah kiblat” akan dipahami secara salah.

2. Hadis Tentang Menghadap Kiblat Saat Buang Air

Serupa dengan hadis arah kiblat, kerancuan akan terjadi saat kita memahami hadis yang memuat perintah menghadap ke timur atau ke barat saat buang air supaya tidak menghadap kiblat atau membelakanginya,

إِذَا آتَيْتُمُ الْعَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ

عَرَبُوا¹⁰⁶

“Apabila kalian membuang hajat, maka jangan menghadap kiblat atau membelakanginya. Tetapi, menghadaplah ke arah timur atau barat.”

¹⁰⁵ Ahmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā* (Mekkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1414 H.), II/9.

¹⁰⁶Al-Bukhārī, “Bāb Qiblah Ahl al-Madīnah wa Ahl al-Shām wa al-Mashriq” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/154; Muslim, “Bāb al-Istiṭābah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/259; Abū Dāwud, “Bāb Karāhiyah Istiqbāl al-Qiblah ‘Ind Qaḍā’ al-Ḥājah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/7; Al-Tirmidhī, “Bāb fī al-Nahy ‘an Istiqbāl al-Qiblah bi Ghāit aw Bawl” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, I/13; Ibn Mājah, “Bāb al-Nahy ‘an istiqbāl al-Qiblah bi al-Ghāit wa al-Bawl” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/115.

Dengan pendekatan geografis, hadis ini dipahami sebagai larangan menghadap atau membelakangi kiblat saat buang air di mana pun arah kiblat itu, bukan perintah menghadap ke timur atau ke barat saat buang air. Artinya, semisal ada orang di Indonesia melakukan buang air, maka ia tidak menghadap ke barat atau ke timur walaupun hadis memerintahkannya untuk menghadap ke barat atau ke timur. Karena tujuan dari hadis ini adalah memuliakan kiblat, bukan memuliakan salah satu arah mata angin.

Dalam konteks Indonesia yang berada di timur Masjidilharam, maka kiblat dalam salat adalah ke arah barat, dan umat Islam dilarang buang air di tempat terbuka ke arah barat karena menghadap kiblat atau ke arah timur sebab membelakangi kiblat. Sementara untuk negara dan daerah lain yang berada di selatan atau utara Masjidilharam, maka arah yang mereka jadikan kiblat menyesuaikan posisi geografis mereka masing-masing.



D

Pendekatan *Sabab Wurūd*

Hadis sebagai ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*, terkadang memiliki keterkaitan dengan sebuah peristiwa atau fenomena yang terjadi di masa beliau masih hidup di dunia. Tidak jarang Nabi Muhammad merespons apa-apa yang disaksikannya sendiri dan menanggapi informasi yang disampaikan oleh sahabat kepada beliau. Peristiwa yang melatarbelakangi sabda dan perbuatan Nabi Muhammad dalam korpus ilmu hadis disebut *sabab wurūd*.

Hadis yang memiliki *sabab wurūd*, bisa jadi berlaku khusus sekali saja yaitu saat Nabi Muhammad menyabdakan atau melakukannya, dan bisa jadi berlaku universal sampai hari Kiamat. Dari sini muncul dua kaidah yaitu: Pertama berbunyi *al-‘ibrah bi khusuṣ al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz*.

Kedua berbunyi *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab*.

Ada hadis yang secara khusus ditujukan oleh Nabi Muhammad kepada seseorang atau satu kelompok, sehingga tidak bisa diamalkan oleh orang lain dan kelompok lain. Ada juga hadis yang berlaku umum dan tidak bisa diberlakukan, hanya berlaku untuk satu orang atau satu golongan saja, walaupun orang atau golongan tersebut merupakan penyebab hadis itu ada.

Tanpa mengetahui *sabab wurūd*, ada hadis yang kandungannya (*murād ḥadīth*) tidak bisa dimengerti sama sekali. Demikian menurut Ali Mustafa Yaqub.¹⁰⁷ Tanpa *sabab wurūd*, hadis bisa dimengerti kandungannya namun memunculkan kontradiksi dan pemahaman yang keliru.

1. Hadis Tentang Orang Durhaka Yang Menopang Agama

Contoh hadis yang harus dipahami dengan *sabab wurūd* adalah sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa ṣallam* bahwa Islam akan menjadi kokoh sebab adanya orang yang durhaka,

وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ¹⁰⁸

“Sungguh Allah menguatkan agama ini dengan seorang yang durhaka.”

¹⁰⁷ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah* (Jakarta: Maktabah Darussunnah, 2016), 109.

¹⁰⁸ Al-Bukhārī, “Bāb Inn Allāh Yuayyid al-Dīn bi al-Rajul al-Fājir” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1114; Muslim, “Bāb Ghilaz Taḥrīm Qatl al-Insān Nafsah...” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/73.

Bagaimana mungkin Agama Allah menjadi kokoh sebab ada orang yang durhaka, sementara kedurhakaan merupakan sikap dan perbuatan yang dilarang oleh-Nya¹⁰⁹

وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ¹¹⁰

“Sungguh kedurhakaan mengantarkan pada neraka.”

Dengan membaca secara utuh dari hadis ini, dan memaknainya sesuai *sabab wurūd*-nya, pemahaman atas hadis ini tidak akan menjadi salah.

Dalam perang Khaybar,¹¹¹ ada orang yang kafir yang mengaku beragama Islam (*mimman yud'ā bi al-Islām*) yang disebut oleh Nabi Muhammad akan masuk Neraka (*hādḥā min ahl al-nār*). Orang itu ikut dalam pasukan Nabi Muhammad dan berperang dengan sangat gigih hingga mendapatkan banyak sekali luka. Para sahabat menyampaikan kekaguman mereka pada sosok laki-laki tersebut terutama atas keberaniannya dalam menghadapi pasukan lawan. Peperangan ini dimenangi oleh Nabi Muhammad.

Ada kabar bahwa laki-laki tersebut tewas dalam peperangan, yang artinya ia mati syahid. Sehingga para sahabat kebingungan dengan apa yang mereka saksikan bahwa ada orang yang mati syahid namun oleh Nabi Muhammad dinyatakan bahwa laki-laki itu malah masuk

¹⁰⁹ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 110-111.

¹¹⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Qawl Allāh Ta’ālā Yā Ayyuhā al-Ladhīn Āmanū ittaqū Allāh wa Kūnū Ma’a al-Ṣādiqīn” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2261; Muslim, “Bāb Qubḥ al-Kadhib wa Ḥusn al-Ṣidq wa Faḍliḥ” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/29; Abū Dāwūd, “Bāb fī al-Tashdīd fī al-Kadhib” dalam *Sunan Abī Dāwūd*, IV/454; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Ṣidq wa al-Kadhib” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/347; Ibn Mājah, “Bāb Ijtināb al-Bida’ wa al-Jadal” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/18.

¹¹¹ Dalam riwayat Muslim disebutkan perang Ḥunayn, sementara di dalam riwayat al-Bukhārī disebut perang Khaybar.

Neraka. Nabi Muhammad bersikukuh menyatakan bahwa laki-laki itu masuk Neraka. Tidak lama kemudian, ada berita bahwa laki-laki tersebut belum tewas, melainkan dalam kondisi yang sangat mengenaskan akibat banyaknya luka yang ia dapatkan. Di malam harinya, laki-laki tersebut melakukan bunuh diri.

Ada dua opsi penjelasan mengapa laki-laki tersebut dinyatakan masuk Neraka. Pertama, ia memang bukan orang yang beriman, sehingga apa pun kebaikan yang diperbuatnya tidak akan dicatat oleh Allah.¹¹² Kedua, maksud dari “masuk Neraka” adalah bahwa ia melakukan dosa besar yaitu bunuh diri.¹¹³ Opsi kedua ini bisa dilihat dari judul bab “al-‘Amal bi al-Khawātīm”¹¹⁴ yang ditulis al-Bukhārī saat meriwayatkan hadis ini untuk ketiga kalinya, di mana amal ibadah seseorang akan ditentukan oleh perbuatan yang dilakukannya menjelang kematian, dan judul bab “Bāb Ghilaz Tahrīm Qatl al-Insān Nafsah”¹¹⁵ yang ditulis oleh Muslim, yang artinya bahwa bunuh diri merupakan dosa besar yang jika tidak ampuni oleh Allah bisa menyebabkan seseorang masuk Neraka.

Jika hadis ini dipahami terpisah dari *sabab wurūdnya*, maka akan muncul kesimpulan bahwa Agama mendukung kedurhakaan dan orang-orang yang durhaka adalah penyebab Agama menjadi kokoh. Dalam konteks hadis ini, kemenangan yang diperoleh kaum Muslimin dalam perang, dihasilkan oleh kegigihan orang yang durhaka yang berada di dalam barisan pasukan mereka, bukan anugerah dari Allah Taala dan kegigihan pasukan muslimin.

¹¹² QS. Al-An‘ām ayat 88, dan al-Zumar ayat 65.

¹¹³ QS. Al-Nisā’ ayat 29.

¹¹⁴ Al-Bukhārī, “Bāb al-‘Amal bi al-Khawātīm” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/2436.

¹¹⁵ Muslim, “Bāb Ghilaz Tahrīm Qatl al-Insān Nafsah...” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/73.

2. Hadis Tentang Berpuasa Saat di Perjalanan

Pemahaman hadis berdasarkan *sabab wurūd* digunakan pada sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa ṣallam* yang menyatakan bahwa berpuasa saat bepergian sama sekali bukan merupakan kebaikan,

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ¹¹⁶

“Berpuasa saat dalam perjalanan bukanlah suatu kebaikan.”

Tanpa dipahami dengan *sabab wurūd*-nya, hadis ini akan memunculkan kerancuan di mana berpuasa saat seseorang dalam perjalanan dianggap bukan kebaikan, sementara Al-Qur’an menyatakan bahwa berpuasa tetaplah lebih baik bagi orang yang sakit atau dalam perjalanan walaupun mereka diperbolehkan untuk berbuka

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ¹¹⁷

“Dan berpuasalah karena itu adalah kebaikan untuk kalian.”

Ada riwayat yang menyatakan bahwa hadis ini dilatarbelakangi oleh seorang laki-laki yang nampak kepayahan dan sangat lemah akibat berpuasa padahal ia dalam perjalanan (*ajhadah al-ṣawm*).¹¹⁸ Nabi Muhammad merespons kondisi laki-laki tersebut dengan menyatakan bahwa berbuka puasa merupakan dispensasi bagi orang yang dalam perjalanan, dan kita dianjurkan mengambil dispensasi itu

¹¹⁶ Abū Dāwud, “Bāb Ikhtiyār al-Fitr” dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/291; Al-Nasāī, “Bāb Mā Yukrah min al-Ṣiyām fī al-Safar” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/174; Ibn Mājah, “Bāb Mā Jā’ fī al-Iftār fī al-Safar” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/532.

¹¹⁷ QS. Al-Baqarah ayat 184.

¹¹⁸ Al-Nasāī, “Bāb al-‘Illah allatī min Ajlihā Qīl Dhalik...” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/175.

عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَقْبَلُوهَا¹¹⁹

“Kalian telah mendapatkan keringanan dari Allah ‘Azza wa Jalla maka ambillah keringanan itu.”

Al-Qur’an dengan tegas menyatakan bahwa orang yang sakit atau dalam perjalanan, diperbolehkan berbuka puasa,¹²⁰ dan jika dianggap darurat ia bahkan diperintahkan untuk berbuka puasa.

Sabda Nabi Muhammad bahwa Agama akan kokoh karena ditopang oleh orang yang durhaka dan berpuasa saat bepergian bukan merupakan sebuah kebaikan, harus dipahami dengan *sabab wurūd*-nya. Hadis ini hanya berlaku bagi orang yang dimaksudkan dalam hadis, bukan semua umat Islam. Artinya, kita tetap dilarang durhaka walaupun dilakukan atas nama menopang Agama, dan kita tetap diberikan pilihan untuk berpuasa atau berbuka saat dalam perjalanan.

3. Hadis Tentang Anak Yang Terlahir dari Perzinahan

Kesalahpahaman yang muncul akibat tidak menggunakan *sabab wurūd* terjadi pada hadis yang menetapkan status anak yang terlahir di luar pernikahan atau anak zina. Dalam beberapa riwayat, anak zina mendapatkan label buruk dan dianggap layak untuk diperlakukan dengan buruk. Misalnya dalam hadis riwayat Maymūnah bint Sa’d disebutkan bahwa sepasang sandal yang digunakan untuk berjihad lebih utama dibandingkan memerdekakan anak zina yang menjadi budak.¹²¹ Dalam

¹¹⁹ Al-Nasāī, “Dhikr al-Ikhtilāf ‘Alā ‘Alī bin al-Mubārak” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/176.

¹²⁰ QS. Al-Baqarah ayat 184-185

¹²¹ Hadis ini diwayatkan oleh Ibn Mājah, dan di dalam sanadnya ada perawi bernama Abū Yazīd yang merupakan perawi yang sangat dhaif.

hadis riwayat Abū Hurayrah dinyatakan bahwa anak zina lebih buruk dibandingkan orang tuanya yang berzina,

وَلَدُ الزَّانَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ¹²²

“Anak hasil zina adalah yang terburuk di antara mereka bertiga.”

Polemik yang muncul adalah konsekuensi buruk yang diterima oleh seorang anak akibat maksiat yang dilakukan oleh kedua orang tuanya. Ada dua hal fundamental yang perlu diingat, yaitu *pertama* bahwa seseorang tidak menanggung dosa dari kesalahan yang dilakukan oleh orang lain, yang oleh Al-Qur’an dibantah berkali-kali dengan tegas

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى¹²³

“Seseorang tidak menanggung tanggungan orang lain.”

Kedua bahwa anak terlahir dalam kondisi fitrah tanpa dosa (*yūlad ‘alā al-fiṭrah*).¹²⁴

Polemik yang ada akan hilang ketika kita mengetahui *sabab wurūd* hadis tersebut. Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* sering dicaci dan difitnah oleh orang-orang kafir dan munafik. Saat diberitahu bahwa di antara para pencaci Nabi Muhammad ada sosok munafik yang terlahir dari hasil zina, Nabi Muhammad menyatakan bahwa orang

Ibn Mājah, “Bāb ‘Itq Walad al-Zinā” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/846.

¹²² Abū Dāwud, “Bāb fī ‘Itq Walad al-Zinā” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/52.

¹²³ QS. Al-An’ām ayat 164; Al-Isra ayat 15; Fāṭir ayat 18; Al-Zumar ayat 7; Al-Najm ayat 38.

¹²⁴ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Qīl fī Awlād al-Mushrikīn” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/465; Muslim, “Bāb Ma’nā Kull Mawlūd Yūlad ‘alā al-Fiṭrah wa Ḥukm Mawt Aṭfāl al-Kuffār wa Aṭfāl al-Muslimīn” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/52; Abū Dāwud, “Bāb fī Dharārī al-Mushrikīn” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/366.

tersebut lebih buruk dari pada kedua orang tuanya yang berzina.¹²⁵ Artinya, hadis ini hanya berlaku pada orang tersebut, yang dinilai sangat buruk akibat kemunafikannya dan cacinya terhadap Nabi Muhammad. Semisal dirinya bukan anak zina, penilaian buruk atas orang ini tetap berlaku, akibat dari dosa dan maksiat yang dilakukannya sendiri bukan akibat dari maksiat yang dilakukan oleh kedua orang tuanya.

Dengan *sabab wurūd*, kekeliruan dalam menilai anak zina menjadi hilang. Dirinya tetap terlahir dalam kondisi fitrah. Al-Qur'an mencontohkan bahwa ada anak yang menjadi sosok manusia yang sangat mulia, yaitu Nabi Ibrahim, walaupun ayahnya merupakan seorang penyembah berhala.¹²⁶ Banyak juga sahabat Nabi yang mendapat kemuliaan walaupun orang tua mereka merupakan orang-orang yang menjadi musuh Islam dan kaum muslimin, misalnya 'Ikrimah bin Abī Jahl (w. 13 H.).¹²⁷

4. Hadis Tentang Sifat Rahmat dari Manusia

Di antara hadis yang memiliki *sabab wurūd* (*khuṣūṣ sabab*), namun ia berlaku untuk seluruh umat Islam (*'umūm*

¹²⁵ Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-'Azīim Ābādī, *'Awn al-Ma'būd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1415 H.), X/360.

¹²⁶ QS. Maryam ayat 42-45.

¹²⁷ 'Ikrimah merupakan tokoh terhormat saat masih menjadi pemuka kafir Quraish dan setelah masuk Islam. Bersama ayahnya, 'Ikrimah dikenal sangat memusuhi Nabi Muhammad. Saat Fatḥ Makkah, 'Ikrimah masuk Islam, dan disambut nabi dengan panggilan "al-rākib al-muhājir" atau penunggang kuda (pahlawan perang) yang berhijrah. 'Ikrimah kemudian menjadi sosok yang sangat soleh dan teladan atas keberaniannya dalam berjihad. 'Ikrimah tewas dalam perang Yarmuk di usia 62 tahun.

Yūsuf bin 'Abdillāh (Ibn 'Abd al-Barr), *al-Istī'āb fī Ma'rifah al-Aṣḥāb* (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), cet. I, III/1043; Khayr al-Dīn bin Maḥmūd al-Ziriklī, *al-A'lām* (Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), cet. XV, IV/244.

al-lafz), adalah sabda Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bahwa orang yang tidak menyayangi orang lain, maka dirinya tidak akan disayangi oleh siapa pun

مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ¹²⁸

“Orang yang tidak menyayangi, ia tidak akan disayangi.”

Sabab wurūd hadis ini adalah al-Aqra’ bin Hābis menyaksikan Nabi Muhammad mencium cucu beliau. Al-Aqra’ merasa heran, dan menyatakan bahwa dirinya memiliki sepuluh anak namun tidak satu pun di antara mereka yang dicium olehnya. Nabi Muhammad merespons pernyataan al-Aqra’ dengan sabda beliau di atas.

Jika hadis ini dipahami hanya terikat pada *sabab wurūd*-nya (yaitu *al-‘ibrah bi khusūṣ sabab*), maka perintah yang terkandung dalam hadis hanya ditujukan kepada al-Aqra’ supaya dirinya menyayangi anak-anaknya. Sementara orang lain tidak perlu mengamalkan hadis ini. Pemahaman ini tentu tidak tepat. Hal ini secara tersirat (implisit) dinyatakan oleh al-Bukhārī yang berulang kali meriwayatkan hadis ini, dengan menuliskan judul bab “sayang kepada anak”¹²⁹ dan “sayang kepada seluruh manusia juga kepada hewan ternak.”¹³⁰

Pemaknaan hadis di atas secara universal untuk seluruh manusia, walaupun *sabab wurūd*-nya tertuju hanya pada satu orang, selaras dengan makna hadis yang lain, yaitu

¹²⁸ Al-Bukhārī, “Bāb Raḥmah al-Walad wa Taqbīlih wa Mu’ānaqatih” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2235; Muslim, “Bāb Raḥmatih al-Ṣibyān wa al-‘Iyāl wa Tawāḍu’ih wa Faḍl Dhālik” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VII/77; Abū Dāwud, “Bāb fi Qublah al-Rajul Waladah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/523; Al-Tirmidhī, “Bāb Raḥmah al-Walad” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/318.

¹²⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Raḥmah al-Walad wa Taqbīlih wa Mu’ānaqatih” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2235.

¹³⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Raḥmah al-Nās wa al-Bahāim” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2239.

bahwa orang yang tidak merahmati orang lain, maka dirinya tidak akan dirahmati oleh Allah

مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللَّهُ¹³¹

“Orang yang tidak menyayangi manusia, maka dia tidak disayang Allah.”

Orang-orang yang memiliki sifat rahmat akan mendapat rahmat dari Allah Yang Maha Rahmat

الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ¹³²

“Orang-orang yang penyayang, mereka disayang oleh Yang Maha Penyayang.”

Dengan tegas Nabi Muhammad menyatakan bahwa rahmat merupakan sifat yang pasti ada dalam hati hamba-hamba Allah, dan Dia hanya merahmati hamba yang bersifat rahmat kepada orang (makhluk) lain

هَذَا رَحْمَةٌ يَجْعَلُهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ

الرُّحَمَاءُ¹³³

“Ini adalah rahmat yang Allah berikan kepada hati para hamba-Nya. Dan Allah hanya menyayangi di antara para hamba-Nya yang penyayang.”

Sabda Nabi Muhammad yang di dalam hadis ditujukan kepada al-Aqra’, harus dimaknai secara universal,

¹³¹ Muslim, “Bāb Raḥmatih al-Ṣibyān wa l-‘Iyāl wa Tawāḍu‘ih wa Faḍl Dhālik” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VII/77; Al-Tirmidhī, “Bāb Raḥmah al-Muslimīn” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/323.

¹³² Abū Dāwud, “Bāb fi Raḥmah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/440; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fi Raḥmah al-Muslimīn” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/323.

¹³³ Al-Nasāī, “Bāb al-Iḥtisāb wa al-Ṣabr ‘Ind Nuzūl al-Muṣībah” dalam *Sunan al-Nasāī*, IV/21.

serta berlaku untuk siapa pun tanpa batasan waktu dan tempat.¹³⁴

¹³⁴ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. 56.



E

Pendekatan *'Illah fī al-Ḥadīth*

Dalam ilmu hadis ada istilah *'illah* atau *'illat*. Saat membicarakan tema autentisitas hadis, *'illah* dipahami sebagai cacat yang tersamar atau tidak tampak yang menjadi penyebab kedaifan sebuah hadis, di mana secara kasat mata hadis tersebut tidak mengandung cacat sama sekali sehingga tanpa diteliti secara mendalam akan terjadi kesalahan di mana hadis daif tersebut dianggap sahih (*ma'a ann al-zāhir al-salamah minhā*). Perlu kajian mendalam untuk bisa mengungkap cacat atau penyebab kedaifan yang tidak kasat mata ini.

Sementara saat mendiskusikan tema otoritas hadis, *'illah* diartikan sebagai penyebab atau alasan (*ratio legis*) sebuah perbuatan dihukumi wajib, haram, sunah, makruh,

atau mubah. Selama 'illah ini ada, sebuah perbuatan akan mendapat satu penilaian hukum tertentu, dan jika 'illah ini hilang maka hukum tersebut akan berubah. Dalam Usul Fiqh ada kaidah populer yang bunyinya *al-ḥukm yadūr ma' illatih wujūdan/thubūtan wa 'adaman*.¹³⁵

1. Hadis Tentang Meminum dari Wadah Tertentu

'Illah hadis ada yang dinyatakan secara lugas (eksplisit) dalam teks hadis yang dinamai 'illah *manṣūṣah*, dan ada yang tersirat (implisit) yang dinamai 'illah *mustanbaṭah*. Bisa jadi sebuah hadis memiliki 'illah *manṣūṣah* dan 'illah *mustanbaṭah* sekaligus. Contohnya adalah 'illah keharaman khamr yang *manṣūṣah* yaitu memabukkan (*iskār*).¹³⁶ Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menyatakan bahwa semua makanan dan minuman yang memabukkan disebut sebagai khamr,

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ¹³⁷

"Setiap yang memabukkan adalah khamr."

Dalam hadis lain dinyatakan bahwa semua yang memabukkan saat dikonsumsi hukumnya haram,

¹³⁵ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqāinī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān* (Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī), ttp., tth., I/409; Ṣāliḥ bin Muḥammad al-Asmarī, *Majmu'ah al-Fawā'id al-Bahīyah 'Alā Manzūmah al-Qawā'id al-Bahīyah* (Dār al-Ṣumay'ī, 1420 H.), ttp., I/112; Zakariyyā bin Ghulām Qādir al-Bākistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth* (Dār al-Kharrāz, 1423 H.), ttp., I/65.

¹³⁶ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 61.

¹³⁷ Muslim, "Bāb Bayān Ann Kull Muskir Khamr wa Ann Kull Khamr Ḥarām..." dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/99; Abū Dāwud, "Bāb al-Nahy 'an al-Muskir" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/368; Al-Tirmidhī, "Bāb Mā Jā' fī Shāriba al-Khamr" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/290; Al-Nasāī, "Bāb Ithbāt Ism al-Khamr li Kull Muskir Min al-Ashribah" dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/297; Ibn Mājah, "Bāb Kull Muskir Ḥarām" dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1124.

كُلُّ شَرَابٍ أَسْكِرَ فَهُوَ حَرَامٌ¹³⁸

“Setiap minuman yang memabukkan adalah haram.”

Materi apapun yang dikonsumsi oleh manusia, baik dimakan, diminum, dihisap, maupun disuntikkan, ketika ia menyebabkan mabuk maka materi tersebut dinamai khamr dan haram hukum mengonsumsinya. Secara lugas dinyatakan bahwa mabuk adalah ‘illah dari keharaman khamr.

Muncul pertanyaan, semisal ada orang yang telah terbiasa mengonsumsi khamr sehingga ia tidak lagi mabuk saat mengonsumsinya. Apakah khamr masih haram baginya? Secara lugas Al-Qur’an menyebut khamr sebagai *rijs* yang wajib di jauhi (*rijs fajtanibūh*),¹³⁹ sehingga walaupun khamr tidak lagi memabukkan bagi orang yang sudah terbiasa mengonsumsinya atau bagi orang yang mencicipinya sedikit saja, hukumnya tetap haram. Dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa apa yang memabukkan jika dikonsumsi dengan banyak, maka mengonsumsinya sedikit saja (sehingga tidak memabukkan) tetap dihukumi haram

مَا أَسْكِرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ¹⁴⁰

¹³⁸ Al-Bukhārī, “Bāb al-Khamr Min al-‘Asal” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2121; Muslim, “Bāb Bayān Ann Kull Muskir Khamr wa Ann Kull Khamr Ḥarām...” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/99; Abū Dāwud, “Bāb al-Nahy ‘an al-Muskir” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/368; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ Kull Muskir Ḥarām” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/291; Al-Nasāī, “Bāb Taḥrīm Kull Sharāb Askar” dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/297; Ibn Mājah, “Bāb Kull Muskir Ḥarām” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1123.

¹³⁹ QS. Al-Māidah ayat 90.

¹⁴⁰ Abū Dāwud, “Bāb al-Nahy ‘an al-Muskir” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/368; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ Mā Askar Kathīruh fa Qalīlul Ḥarām” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/292; Al-Nasāī, “Bāb Taḥrīm Kull Sharāb Askar Kathīruh” dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/300; Ibn Mājah, “Bāb Mā Askar Kathīruh fa Qalīlul Ḥarām” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1125.

“Apa yang dalam kadar banyak memabukkan, maka dalam kadar sedikit pun ia haram.”

Dari sini bisa disimpulkan bahwa keharaman khamr juga didasari oleh *‘illah mustanbaṭah*, yang dinyatakan secara tersirat (implisit), yaitu kesehatan. Bisa jadi meminum sedikit khamr tidak memabukkan, namun pasti akan menimbulkan kerusakan pada tubuh manusia atau pikirannya.

Meminum perasan buah (*nabīdh*) hukumnya halal. Namun jika perasan buah itu sudah melewati proses tertentu hingga ia bisa memabukkan, maka hukumnya haram. Demikian juga tape atau jamur hukumnya halal untuk dimakan, namun ada tape dan jamur tertentu yang mengandung materi yang bisa memabukkan, sehingga memakan tape dan jamur tersebut menjadi haram hukumnya.

Hukum halal bisa berubah menjadi haram jika ada *‘illah* keharaman. Di waktu yang sama, hukum haram semisal mengonsumsi khamr, bisa menjadi halal ketika ada *‘illah* halalnya, yaitu kondisi darurat

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ¹⁴¹

“Maka seseorang yang dalam keadaan darurat, bukan karena menginginkan dan tidak berlebihan.”

Disebutkan bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa ṣallam* mengharamkan umat Islam mengonsumsi

¹⁴¹ QS. Al-Baqarah ayat 173; Al-An’ām ayat 145; Al-Naḥl ayat 115.

minuman yang berasal dari wadah tertentu, yaitu *al-ḥantam*, *al-muzaffat*, *al-naqīr*,¹⁴² *al-dubbā'*,¹⁴³ dan *al-muqayyar*¹⁴⁴

لَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَاءِ وَلَا فِي الْمُرْفَتِ وَلَا فِي النَّعِيرِ¹⁴⁵

"Jangan minum dari wadah-wadah ... yang biasa digunakan untuk menyimpan khamr."

'Illah dari keharaman meminum dari wadah-wadah tersebut adalah bahwa orang Arab di masa Nabi Muhammad terbiasa menyimpan khamr di dalamnya. Karenanya, semisal wadah-wadah tersebut digunakan untuk menyimpan minuman yang halal, maka larangan ini menjadi hilang. Kaum Anṣar menyampaikan keberatan mereka terhadap larangan penggunaan wadah-wadah ini, dan menyatakan bahwa mereka tidak menggunakannya untuk membuat atau menyimpan khamr. Nabi Muhammad menanggapi dengan menyatakan bahwa jika tidak ada khamr, maka penggunaan wadahnya tidak haram

لَمَّا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنِ الْأَوْعِيَةِ قَالَتِ الْأَنْصَارُ إِنَّهُ لَا بُدَّ لَنَا قَالَ فَلَا

إِدْنٌ¹⁴⁶

¹⁴² Muslim, "Bāb al-Nahy 'an al-Intibādh fī al-Muzaffat wa al-Dubbā' wa al-Ḥantam wa al-Naqīr wa Bayān Annah Mansūkh wa Annah al-Yawm Ḥalāl Mā lam Yaṣīr Muskiran" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/92;

¹⁴³ Al-Bukhārī, "Bāb Adā' al-Khams Min al-Īmān" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/29; Muslim, "Bāb al-Nahy 'an al-Intibādh fī al-Muzaffat wa al-Dubbā' wa al-Ḥantam wa al-Naqīr wa Bayān Annah Mansūkh wa Annah al-Yawm Ḥalāl Mā lam Yaṣīr Muskiran" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/93; Abū Dāwud, "Bāb al-Aw'iyah" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/380; Al-Nasāī, "al-Jarr al-Akhḍar" dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/304.

¹⁴⁴ Muslim, "Bāb al-Nahy 'n al-Intibādh fī al-Muzaffat wa al-Dubbā' wa al-Ḥantam wa al-Naqīr wa Bayān Annah Mansūkh wa Annah al-Yawm Ḥalāl Mā lam Yaṣīr Muskiran" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/93.

¹⁴⁵ Abū Dāwud, "Bāb al-Aw'iyah" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/382.

¹⁴⁶ Abū Dāwud, "Bāb al-Aw'iyah" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/382.

"Ketika Rasulullah melarang..., orang-orang Anṣār berkata, "kami tidak bisa tidak menggunakannya." Rasul bersabda, "kalau begitu, ya silakan.""

Keberatan yang sama juga dinyatakan oleh seorang sahabat yang berasal dari pedesaan, dan Nabi Muhammad menegaskan bahwa umatnya boleh meminum apapun dari wadah-wadah tersebut selama minuman yang ada di dalamnya memang halal untuk dikonsumsi

فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ إِنَّهُ لَا بُدَّ لَنَا فَقَالَ اشْرَبُوا مَا حَلَ¹⁴⁷

"Maka seorang Arab pedalaman berkata, "kami tidak bisa tidak menggunakannya." Maka Nabi bersabda, "minumlah apa yang halal.""

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa wadah tidak menjadi penyebab haram atau halalnya sebuah minuman. Hukum halal dan haram mengonsumsi sesuatu disebabkan minuman tersebut merupakan khamr atau bukan khamr

هَمَيْتُكُمْ عَنِ الظُّرُوفِ وَإِنَّ ظَرْفًا لَا يُجِلُّ شَيْئًا وَلَا يُحْرِمُهُ وَكُلُّ مُسْكِرٍ

خَمْرٌ¹⁴⁸

"Aku telah melarang kalian dari beberapa wadah. Sungguh wadah tidak menghalalkan sesuatu dan tidak mengharamkan sesuatu. Setiap yang memabukkan adalah khamr."

Nabi Muhammad menegaskan kebolehan mengonsumsi minuman dalam semua wadah, termasuk wadah yang dinyatakan oleh beliau bahwa hukumnya haram untuk digunakan, selama isinya bukan khamr

¹⁴⁷ Abū Dāwud, "Bāb al-Aw'iyah" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/383.

¹⁴⁸ Muslim, "Bāb al-Nahy 'an al-Intibādh fī al-Muzaffat wa al-Dubbā' wa al-Ḥantam wa al-Naqīr wa Bayān Annah Mansūkh wa Annah al-Yawm Ḥalāl Mā lam Yaṣir Muskiran" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/98.

وَهَيْئَتِكُمْ عَنِ الْأَشْرِبَةِ أَنْ تَشْرَبُوا إِلَّا فِي ظُرُوفِ الْأَيْدِمِ فَاشْرَبُوا فِي كُلِّ
وَعَاءٍ غَيْرِ أَنْ لَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا¹⁴⁹

“Aku telah melarang kalian dari beberapa minuman untuk kalian minum kecuali di wadah-wadah ... maka minumlah di setiap wadah. Hanya saja, jangan minum yang memabukkan.”

Tanpa mengetahui ‘illah hadis, keharaman minuman akan ditentukan oleh wadah, bukan oleh materi minuman yang ada dalam wadah itu. Hal ini tentu merupakan pemahaman yang salah.

2. Hadis Tentang *Ibrād*

Al-Qur’an menyatakan bahwa salat harus dilaksanakan pada waktunya (*kitāban mawqūtan*),

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا¹⁵⁰

“Sungguh salat untuk orang-orang beriman adalah ketentuan yang terdapat waktunya.”

Dalam sebuah hadis dijelaskan bahwa waktu pelaksanaan salat *Zuhur* adalah setelah tergelincirnya matahari (*zālat al-shams*) hingga menjelang waktu *Aṣar* (*qarīban min waqt al-‘aṣr*).¹⁵¹ Umat Islam bisa melaksanakan salat di awal waktu, tengah atau akhirnya. Namun ada hadis yang menyebutkan bahwa melaksanakan salat di awal waktu merupakan amal yang paling utama

أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا¹⁵²

¹⁴⁹ Abū Dāwud, “Bāb al-Aw’iyah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/382.

¹⁵⁰ QS. Al-Nisā Ayat 103.

¹⁵¹ Muslim, “Bāb Awqāt al-Ṣalawāt al-Khams” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/106.

¹⁵² Abū Dāwud, “Bāb fi al-Muḥāfaz}ah ‘ala Waqt al-Ṣalawāt” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/163.

“Amal apa yang paling utama? Nabi bersabda, “salat di awal waktunya”.”

Kecuali pada pelaksanaan salat Isya yang baiknya dilaksanakan di waktu menjelang tengah malam.

لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لِأَمْرُهُمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ¹⁵³

“Andai tidak memberatkan umatku, sungguh aku akan sangat menganjurkan mereka untuk mengakhirkan salat Isya.”

أَنْ يُؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلَى ثُلْثِ اللَّيْلِ أَوْ نِصْفِهِ¹⁵⁴

“Hendaklah mereka mengakhirkan salat Isya sampai sepertiga atau tengah malam.”

Bisa jadi, salat Isya akan lebih khusyu’ jika dilaksanakan di tengah malam. Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* pernah mencoba melakukannya bersama para sahabat, namun hal ini memberatkan mereka, di mana mereka malah tertidur

أَخَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ ثُمَّ صَلَّى

ثُمَّ قَالَ قَدْ صَلَّى النَّاسُ وَنَامُوا أَمَا إِنَّكُمْ فِي صَلَاةٍ مَا أَنْتُمْ بِمُؤَمِّمِيهَا¹⁵⁵

“Nabi mengakhirkan salat Isya sampai tengah malam, kemudian salat, kemudian beliau bersabda, “orang-orang sudah salat dan tidur. Adapun kalian tetap dalam salat selama kalian menunggunya.”

¹⁵³ Al-Nasāī, “Bāb Mā Yustaḥabb min Ta’khīr al-‘Ishā” dalam *Sunan al-Nasāī*, I/266.

¹⁵⁴ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī Ta’khīr Ṣalāh al-‘Ishā’ al-Ākhirah” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, I/310.

¹⁵⁵ Al-Bukhārī, “Bāb Waqt al-‘Ishā’ ilā Niṣf al-Layl” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/209; Muslim, “Bāb Waqt al-‘Ishā’ wa Ta’khīrihā” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/116; Al-Nasāī, “Bāb Ākhir Waqt al-‘Ishā” dalam *Sunan al-Nasāī*, I/268; Ibn Mājah, Bāb Waqt Ṣalāh al-Maghrib” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/226.

Demi memberikan kemudahan kepada umatnya, Nabi Muhammad tidak mengakhirkan pelaksanaan salat Ishā'

وَلَوْلَا ضَعْفُ الضَّعِيفِ وَسَقَمُ السَّقِيمِ لَأَمَرْتُ بِهَذِهِ الصَّلَاةِ أَنْ تُؤَخَّرَ

إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ¹⁵⁶

“Andai bukan karena lemahnya orang yang lemah dan sakitnya orang yang sakit, aku pasti sangat menganjurkan untuk mengakhirkan salat Isya ini sampai tengah malam.”

Nabi Muhammad pernah memerintahkan sahabatnya untuk melaksanakan salat Zuhur tidak di awal waktu, melainkan mengakhirkannya sedikit di mana ketika itu cuaca sedang sangat panas,

أَبْرِدُوا بِالظُّهْرِ¹⁵⁷

“Dinginkanlah dengan salat Zuhur.”

Perintah mengakhirkan salat Zuhur ini ada 'illah-nya, yaitu cuaca yang sangat panas. Sehingga jika cuaca panas ini hilang, semisal seseorang melaksanakan salat Zuhur di daerah yang cuacanya sejuk, atau di dalam masjid, atau di dalam ruangan yang ada pendingin ruangan (*air conditioner*), maka perintah Nabi Muhammad untuk menunda pelaksanaan salat Zuhur tidak berlaku.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Al-Nasāī, “Bāb Ākhir Waqt al-‘Ishā’” dalam *Sunan al-Nasāī*, I/268

¹⁵⁷ Al-Bukhārī, “Bāb al-Ibrād bi al-Zuhr fī Shiddah al-Ḥarr” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/199; Al-Nasāī, “Bāb al-Ibrād bi al-Zuhr Idhā Ishtadd al-Ḥarr” dalam *Sunan al-Nasāī*, I/249; Ibn Mājah, Bāb al-Ibrād bi al-Zuhr fī Shiddah al-Ḥarr” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/223.

¹⁵⁸ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 62.

3. Hadis Tentang *Isbāl*

Saat membicarakan hadis tentang *isbāl*, yaitu mengenakan celana atau sarung melewati mata kaki, sebagian orang tidak memahaminya berdasarkan ‘illah hadisnya. Hasilnya adalah pemahaman yang keliru bahwa *isbāl* merupakan dosa besar yang mana pelakunya layak untuk dihukum di Neraka. Belakangan *isbāl* menjadi identitas kelompok atau komunitas orang yang mengklaim diri mereka sebagai orang-orang yang berkomitmen dengan pelaksanaan sunnah Nabi.

Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bersabda bahwa pakaian atau kain yang dikenakan oleh laki-laki jika memanjang melewati mata kaki, maka pelakunya akan dihukum di Neraka,

مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَفِي النَّارِ¹⁵⁹

“Kain sarung yang berada di bawah dua mata kaki, maka ia di Neraka.”

Dengan membaca hadis-hadis lain, kita dapati bahwa keharaman *isbāl* memiliki alasan atau ‘illah, yaitu sombong (*khuyalā’*, *baṭaran*, dan *makhīlah*). Nabi Muhammad bersabda,

لَا يَنْظُرُ اللَّهُ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ¹⁶⁰

“Allah tidak akan memandangi (maksudnya memberi rahmat) orang yang menggeret pakaiannya (celana atau kain) dengan tujuan menyombongkan diri.”

¹⁵⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Asfal Min al-Ka’bayn fa Huw fī al-Nār” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2182; Al-Nasāī, “Bāb Mā Taḥta al-Ka’bayn Min al-Izār” dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/207.

¹⁶⁰ Al-Bukhārī, “Kitāb al-Libās” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2181; Muslim, “Bāb Taḥrīm Jarr al-Thawb wa Bayān Ḥadd Mā Yajūz Irkhāuh Ilayh wa Mā Yustahabb” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/146; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fī Karāhiya Jarr al-Izār” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/223.

Abū Bakar yang terkadang mengenakan celana dan kain yang tidak disengaja melewati mata kaki, merasa perlu untuk memastikan keharaman *isbāl*. Nabi Muhammad menyatakan bahwa Abu Bakar melakukan *isbāl* bukan dengan dasar kesombongan diri, sehingga tidak terkena dosa sebagaimana yang disabdakan oleh beliau

لَسْتَ بِمَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ حِيَلًا¹⁶¹

"Engkau tidak termasuk orang yang melakukannya karena sombong."

Dengan memahami 'illah pada hadis *isbāl*, kita akan selamat dari kekeliruan pemahaman. Bahwa Nabi Muhammad tidak memaksakan satu jenis berpakaian, yaitu celana atau kain yang menutup kaki hingga betis namun tidak melewati mata kaki bagi laki-laki, namun mengajarkan kemuliaan akhlak, yaitu tidak sombong.

Pemahaman bahwa 'illah dari keharaman *isbāl* adalah sikap menyombongkan diri, didukung oleh banyak ayat Al-Qur'an dan hadis. Orang-orang yang sombong dinilai buruk oleh Al-Qur'an, termasuk Iblis dihukum oleh Allah saat menyombongkan dirinya atas Nabi Adam (*abā wa istakbar*) [Iblis enggan dan sombong merasa besar].¹⁶² Nabi Muhammad pernah menyatakan bahwa kesombongan walaupun sedikit bisa menghalangi orang masuk ke Surga ز

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ¹⁶³

¹⁶¹ Al-Bukhārī, "Bāb Man Jarr Izārah Min Ghayr Khuyalā" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2181; Abū Dāwud, "Bāb Mā Jā' fī Isbāl al-Izār" dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/99. Al-Nasāī, "Isbāl al-Izār" dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/208.

¹⁶² QS. Al-Baqarah ayat 34; Ṭāhā ayat 116.

¹⁶³ Muslim, "Bāb Taḥrīm al-Kibr wa Bayānih" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/65; Al-Tirmidhī, "Bāb Mā Jā' fī al-Kibr" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/361; Abū Dāwud, "Bāb Mā Jā' fī al-Kibr" dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/102.

“Tidak akan masuk surga, orang yang di dalam hatinya masih ada kesombongan walau sedikit saja.”

Jika kesombongan dipahami sebagai *‘illah hadis*, maka siapapun yang bersikap sombong dengan pakaiannya, akan dianggap melakukan dosa.¹⁶⁴ Bisa jadi, sikap sombong ini ada pada orang yang *isbāl* atau menggeret (memanjangkan) pakaiannya sebab kebiasaan yang berlaku di tempatnya bahwa hanya orang kaya yang berpakaian seperti itu, sementara orang miskin akan mengenakan celana di atas mata kaki. Sebaliknya, bisa jadi kesombongan ada pada orang yang memakai celana atau kain di atas mata kakinya, yang merasa hanya dirinya yang melaksanakan sunnah Nabi Muhammad dan orang lain di matanya adalah pendosa.

Ada banyak ayat Al-Qur’an dan hadis yang menegaskan bahwa Allah Maha Pengasih dan Penyayang, sehingga mustahil bagi-Nya menghukum hamba-Nya dengan hukuman yang sangat berat hanya dikarenakan ia mengenakan pakaian yang melewati mata kakinya, sementara orang yang durhaka yang telanjang atau tidak berpakaian malah tidak diancam dengan hukuman seberat hukuman yang diberikan kepada pelaku *isbāl*.

4. Hadis Tentang Memakan Bawang

Dalam konteks memakan bawang, Ibn ‘Umar meriwayatkan hadis bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* melarang orang yang memakan bawang (*thawm*) untuk salat berjamaah di masjid atau mushala,

¹⁶⁴ Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*, 147.

مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ يَعْنِي الثَّوْمَ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا¹⁶⁵

“Orang yang makan dari tumbuhan ini, bawang maksudnya, maka jangan mendekat masjid kami.”

Hal senada juga diriwayatkan oleh Jābir (... *fa lā yaḡshānā fī masājidanā*)¹⁶⁶ dan Anas bin Mālik (...*lā yuṣalliyann ma’anā*).¹⁶⁷ Bukan sekedar dilarang mengikuti salat berjamaah di masjid, orang yang memakan bawang diminta mengucilkan dirinya di rumah (*falya’tazilnā aw qāl falya’tazil masjidanā walyaq’ud fī baytih*).¹⁶⁸

Zahir hadis-hadis tersebut, sebagaimana yang dipahami oleh sebagian orang, mengesankan bahwa bawang merupakan makanan terlarang. Abū Sa’īd menceritakan bahwa saat Rasulullah melarang orang yang makan bawang mendatangi tempat salat berjamaah, beberapa orang mengira bahwa bawang telah diharamkan (*ḥurrimat ḥurrimat*). Ibn ‘Umar juga menguatkan persangkaan pelanggaran ini

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى يَوْمَ حَيْبَرَ عَنْ أَكْلِ الثَّوْمِ وَعَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ¹⁶⁹

“Sungguh Rasulullah melarang pada hari Khaybar dari makan bawang dan daging keledai piaraan.”

Namun, larangan memakan bawang memiliki ‘illah, yaitu aroma menyengat yang keluar dari mulut akibat

¹⁶⁵ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Thawm al-Nayyi’ wa al-Baṣal wa al-Kurrāth” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/292; Abū Dāwud, “Bāb fī Akl al-Thawm” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/425.

¹⁶⁶ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Thawm al-Nayyi’ wa al-Baṣal wa al-Kurrāth” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/292.

¹⁶⁷ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Thawm al-Nayyi’ wa al-Baṣal wa al-Kurrāth” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/293.

¹⁶⁸ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Jā’ fī al-Thawm al-Nayyi’ wa al-Baṣal wa al-Kurrāth” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/292.

¹⁶⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Ghazwah Khaybar” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/1543;

memakan bawang bisa mengganggu kenyamanan dan kekhusyu'an orang lain yang sedang melaksanakan salat berjamaah (...*wa lā yu'dhiyannā bi riḥ al-thawm*).¹⁷⁰

Hal ini dijelaskan dalam periwayatan lain dari Ibn 'Umar yang menegaskan bahwa larangan mendekati masjid berlaku sampai aroma bawangnya hilang (*ḥattā yadḥab riḥuhā*).¹⁷¹ Semisal 'illah aroma menyengat ini hilang, yaitu dengan cara mengolah bawang terlebih dahulu, maka larangan memakan bawang menjadi hilang. Jābir menjelaskan hadis yang diriwayatkannya dengan tambahan kata *al-mumtinah* yang artinya bawang mentah yang belum dimasak.¹⁷²

Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menjelaskan bahwa orang yang memakan bawang bisa jadi berdiam diri sendirian di rumahnya. Namun jika makanannya memunculkan aroma yang tidak enak dan menyengat, larangan ini tetap berlaku. Sebab 'illah hadis memang adanya aroma menyengat, bukan sekedar gangguan yang dirasakan oleh orang yang berada di masjid akibat aroma tersebut. Karena bisa jadi orang-orang yang berada di masjid tersebut sudah terbiasa dengan aroma menyengat. Nabi Muhammad menerangkan bahwa ada makhluk lain yang bisa merasa terganggu,

فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَأْذَى مِمَّا يَتَأْذَى مِنْهُ الْإِنْسُ¹⁷³

¹⁷⁰ Muslim, "Bāb Nahy Man Akal Thawman aw Baṣalan aw Kurrāthan aw Naḥwahā 'an Ḥuḍūr al-Masjid" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/79.

¹⁷¹ Muslim, "Bāb Nahy Man Akal Thawman aw Baṣalan aw Kurrāthan aw Naḥwahā 'an Ḥuḍūr al-Masjid" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/79.

¹⁷² Muslim, "Bāb Nahy Man Akal Thawman aw Baṣalan aw Kurrāthan aw Naḥwahā 'an Ḥuḍūr al-Masjid" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/79.

¹⁷³ Muslim, "Bāb Nahy Man Akal Thawman aw Baṣalan aw Kurrāthan aw Naḥwahā 'an Ḥuḍūr al-Masjid" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/79.

“Sungguh malaikat tersakiti juga dari apa yang menyakiti manusia.”

Tampaknya, dengan larangan mengonsumsi makanan yang berbau menyengat, Nabi Muhammad mengajarkan kita pentingnya kebersihan, etika, estetika, *tepo seliro* (sikap pengertian), dan akhlak yang mulia.

Berdasarkan *illah* hadis, dapat disimpulkan bahwa bawang tidak haram dimakan, dan juga tidak makruh, selama tidak menimbulkan aroma yang menyengat. Di waktu yang sama, dapat dinyatakan bahwa semua makanan yang menimbulkan aroma menyengat, misalnya jengkol dan pete yang tidak diolah terlebih dahulu, dilarang untuk dimakan oleh seseorang yang akan melaksanakan salat berjamaah. Jabir mengisahkan bahwa Rasulullah pernah diberikan satu panci (*qidr*) yang berisi sayuran (*khaḍirāt min buqūl*) yang ada aroma menyengatnya. Rasulullah tidak berkenan memakan sayuran tersebut.¹⁷⁴ Rasulullah memberikan tips untuk menghilangkan aroma menyengat dari bawang,

إِنْ كُنْتُمْ لَا بُدَّ مِنْ أَكْلِهَا فَأَمِئْتُوهُمَا طَبْحَانَ¹⁷⁵

“jika kalian memang harus memakannya, maka hilangkanlah aroma menyengatnya dengan dimasak.”

Kehalalan memakan bawang yang tidak menimbulkan aroma menyengat dinyatakan secara lugas oleh Rasulullah

¹⁷⁴ Muslim, “Bāb Nahy Man Akal Thawman aw Baṣalan aw Kurrāthan aw Naḥwahā ‘an Ḥuḍūr al-Masjid” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/80; Abū Dāwud, “Bāb fī Akl al-Thawm” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/424.

¹⁷⁵ Abū Dāwud, “Bāb fī Akl al-Thawm” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/425.

كُلُّهُ وَمَنْ أَكَلَهُ مِنْكُمْ فَلَا يَفْرَبْ هَذَا الْمَسْجِدَ حَتَّى يَذْهَبَ رِيحُهُ

مِنْهُ¹⁷⁶

“Makanlah bawang itu. Orang yang memakannya, janganlah mendekat masjid ini sampai baunya hilang.”

‘Āishah mengisahkan bahwa menjelang wafat, Rasulullah memakan makanan yang ada bawangnya (*inna ākhir ṭa’ām akalāh Rasūlullāh ṭa’ām fih baṣal*)¹⁷⁷ yang tidak mengeluarkan aroma yang menyengat, sehingga anggapan bawang adalah makanan terlarang menjadi ternegasikan.

Tanpa pendekatan ‘illah hadis, bawang akan dihukumi haram sama seperti halnya daging babi.¹⁷⁸ Selanjutnya, akan muncul banyak kerepotan bagi umat Islam di mana mereka dilarang secara totalitas untuk memanfaatkan bawang, padahal bawang merupakan bumbu dasar dalam masakan, juga bisa jadi merupakan obat alternatif dan terapi kesehatan bagi orang yang terkena penyakit tertentu.

¹⁷⁶ Abū Dāwud, “Bāb fī Akl al-Thawm” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/424.

¹⁷⁷ Abū Dāwud, “Bāb fī Akl al-Thawm” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/426.

¹⁷⁸ QS. Al-Baqarah ayat 173, al-Māidah ayat 3, dan al-Naḥl ayat 115.



F

Pendekatan *Jam' al-Riwāyāt*

Sebuah hadis memberikan informasi kepada kita terkait perbuatan dan perkataan Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam*. Sebagai makhluk sosial, tentunya Nabi Muhammad melakukan banyak aktivitas dan mengatakan banyak hal di tiap harinya. Namun, tidak semua perbuatan dan perkataan beliau diinformasikan ke kita. Misalnya dalam bab berpakaian, tentunya Nabi Muhammad mengenakan pakaian setiap hari. Namun hadis tidak merekam seluruh pakaian yang dikenakan Nabi Muhammad selama hidupnya secara detail. Tentunya diperlukan ratusan ribu hadis, bisa jadi jutaan, jika kita harus meriwayatkan apa saja yang dipakai oleh Nabi Muhammad setiap harinya. Hadis tentang busana, baik yang berupa ucapan Nabi

Muhammad ataupun informasi sahabat tentang apa yang beliau kenakan, walaupun jumlah periwayatannya tidak banyak, namun cukup untuk memberikan kita penjelasan tentang kriteria dan pedoman berbusana yang baik yang sesuai dengan kemuliaan budi pekerti dan sesuai syariat Islam.

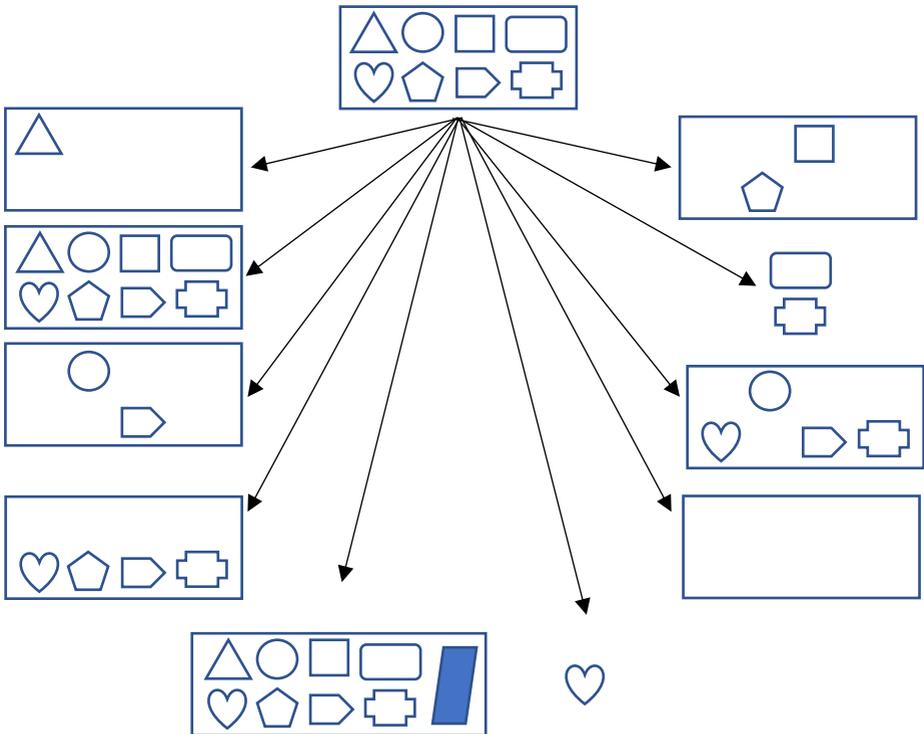
Hal yang sama juga berlaku pada hal-hal yang terkait makanan dan minuman. Diperlukan hadis yang sangat banyak jika kita harus meriwayatkan apa saja yang dimakan oleh Nabi Muhammad dan apa saja yang beliau minum setiap harinya mengingat beliau menjalankan fungsinya sebagai Nabi selama hampir 23 tahun. Jenis-jenis makanan juga ada banyak, bisa dibilang tidak terhingga, baik yang ada di zaman Nabi Muhammad maupun yang muncul belakangan, dan yang ada di daerah di luar Arab. Faktanya, hadis-hadis tentang makanan dan minuman (*kitāb al-aṭ'imah wa al-ashribah*) tidak terlalu banyak, namun cukup untuk dijadikan pedoman hidup dan memberikan gambaran universal terkait apa yang boleh dikonsumsi oleh umat Islam dan apa yang tidak boleh.

Pedoman yang berasal dari hadis Nabi Muhammad terkait makanan dan minuman sudah lengkap, komprehensif, dan dapat diamalkan oleh seluruh umat Islam di manapun mereka berada dan kapanpun, walaupun secara kuantitas jumlah hadis-hadis tersebut relatif sangat sedikit.

Mengingat bahwa periwayatan hadis merupakan penggalan dari “sejarah” Nabi Muhammad, maka ada sahabat yang merekam satu atau dua sabda beliau kemudian meriwayatkannya dalam bentuk hadis, dan ada sahabat yang memiliki banyak periwayatan hadis. Bisa jadi, di satu waktu Nabi Muhammad menyatakan sesuatu, namun yang diriwayatkan oleh sahabat hanya sebagiannya saja. Contohnya khutbah Jumat dan khutbah Idul Fitri yang secara rutin disampaikan oleh Nabi Muhammad, di mana

periwiyatan yang sampai ke kita tidaklah utuh dimulai dari rukun hamdalah pada khutbah pertama hingga rukun doa pada khutbah kedua. Para sahabat hanya merekam bagian dari khutbah yang disampaikan, yang dianggapnya penting untuk disampaikan lagi kepada generasi setelah mereka, atau sekedar informasi pakaian apa yang dikenakan oleh Nabi Muhammad saat menyampaikan khutbah, dan gambaran posisi beliau saat berdiri menyampaikan khutbah.

Berikut adalah ilustrasi, di mana pada satu waktu Nabi Muhammad menyampaikan sabdanya di hadapan para sahabat.



Keterangan:

Skema menggambarkan varian periwiyatan yang didasari oleh satu peristiwa

Kita asumsikan ada periwayatan satu hadis dengan 10 ragam redaksional matan. Ada sahabat yang meriwayatkannya secara lengkap, dan ada yang meriwayatkan sebagiannya saja. Bisa jadi, ada sahabat yang tidak meriwayatkan apa yang didengarnya dari Nabi Muhammad, tapi ia mengisahkan pakaian apa yang beliau kenakan atau hewan apa yang beliau kendarai. Tidak menutup kemungkinan sebuah hadis diriwayatkan dengan ada tambahan dari perawi hadis, baik disengaja sebagai penjelasan atas kata atau kalimat dalam matan hadis, maupun yang tidak disengaja akibat ada perawi dalam sanad yang tidak *ḍabt*.

Mengingat bahwa sebuah sabda atau perbuatan dari Nabi Muhammad tidak teriwayatkan secara utuh, bisa jadi ada konteks hadis yang hilang atau *sabab wurūd* yang tertinggal sehingga kandungan hadisnya menimbulkan kontradiksi atau tidak bisa dipahami secara benar. Dari sini, mengkaji seluruh periwayatan terkait satu hadis menjadi hal yang sangat penting. Mengkaji satu hadis dari seluruh sanad atau jalur periwayatannya disebut *jam' al-riwāyat*. Sependek pengetahuan penulis, *jam' al-riwāyāt* merupakan cara terpenting dalam aktivitas memahami hadis. Dengan menggunakan *jam' al-riwāyāt*, *llah* hadis bisa terkuak, *sabab wurūd* dapat diketahui, sisipan yang ada dalam matan hadis bisa terdeteksi, dan banyak sekali kontroversi yang ada dalam hadis atau perselisihan pendapat yang bisa diselesaikan.

Berikut adalah cara kerja dari *jam' al-riwāyāt*:

Pertama, lacak keberadaan riwayat-riwayat dari hadis yang diteliti dengan menggunakan *takhrīj*.

Kedua, pastikan bahwa riwayat-riwayat yang teliti merupakan hadis yang sama, bukan hadis yang berbeda. Bisa jadi ada dua atau lebih periwatan hadis tentang dua

tema tertentu yang berbeda, namun sebenarnya merupakan satu hadis.

Di waktu yang sama, ada riwayat-riwayat yang memiliki kemiripan tema dan diduga sebagai satu hadis, namun sebenarnya merupakan hadis yang berbeda yang disabdakan atau dilakukan oleh Nabi Muhammad di waktu-waktu yang berbeda. Misalnya hadis yang memuat jawaban Nabi Muhammad saat ditanya amal perbuatan yang paling utama dalam ajaran Islam (*ayy al-a'māl afḍal*). Umm Farwah meriwayatkan jawaban dari Nabi Muhammad bahwa amal yang paling utama adalah salat di awal waktu (*al-Ṣalāh fī awwal waqtiḥā*)¹⁷⁹ atau salat pada waktunya (*al-ṣalāh 'alā waqtiḥā*),¹⁸⁰ mirip dengan riwayat dari Ibn Mas'ūd (*al-ṣalāh li waqtiḥā*¹⁸¹/*al-ṣalāh li miqātiḥā*¹⁸²). 'Abdullāh al-Khath'amī meriwayatkan bahwa jawaban dari Nabi Muhammad adalah melaksanakan salat dalam durasi yang lama (*tūl al-qiyām*).¹⁸³ Abū Bakr meriwayatkan bahwa jawaban Nabi Muhammad adalah ihram (haji dan umrah) dan menyembelih kurban (*al-'ajj wa al-thajj*).¹⁸⁴ Abū Hurayrah meriwayatkan bahwa jawaban Nabi Muhammad adalah keimanan kepada Allah dan kepada Rasul-Nya (*īmān billāh*

¹⁷⁹ Abū Dāwud, "Bāb fī al-Muḥāfaẓah 'alā Waqt al-Ṣalawāt" dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/163.

¹⁸⁰ Al-Tirmidhī, "Bāb Mā Jā' fī al-Waqt al-Awwal Min al-Faḍl" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, I/319.

¹⁸¹ Al-Bukhārī, "Bāb wa Sammā al-Nabiy al-Ṣalāh 'Amalan" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/2740.

¹⁸² Al-Tirmidhī, Al-Tirmidhī, "Bāb Minh" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/310

¹⁸³ Abū Dāwud, "Bāb fī Iftitāḥ Ṣalāh al-Layl bi Rak'atayn" dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/508.

¹⁸⁴ Ibn Mājah, "Bāb Raf' al-Ṣawt bi al-Talbīyah" dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/975.

*wa rasūlih*¹⁸⁵/ *al-īmān billāh wa rasūlih*),¹⁸⁶ mirip dengan riwayat dari Abū Dharr yaitu keimanan kepada Allah (*al-īmān billāh*)¹⁸⁷ dan ‘Abdullāh al-Khath’amī yaitu keimanan yang tidak ada keraguan sedikitpun di dalamnya (*īmān lā shakk fih*).¹⁸⁸

Jawaban-jawaban bervariasi yang diberikan oleh Nabi Muhammad terhadap satu pertanyaan dikarenakan beliau menjawab dengan mempertimbangkan sosok orang yang bertanya, atau bahwa ada banyak amal yang dianggap terbaik tergantung beberapa hal, misalnya di hari-hari biasa melaksanakan salat di awal waktu merupakan perbuatan utama. Namun di bulan Dzulhijjah pelaksanaan ihram merupakan perbuatan utama bagi yang sedang berkehendak untuk haji, atau menyembelih hewan kurban merupakan perbuatan utama bagi yang sedang tidak melaksanakan ihram. Keutamaan salat dan ihram, tentunya diperoleh oleh orang yang beriman, karenanya hal yang paling utama bagi orang kafir adalah beriman.

Ketiga, memastikan kesahihan riwayat-riwayat hadis tersebut. Semisal ada riwayat yang kualitasnya shahih dan ada riwayat yang *mawḍū’*, maka objek riwayat yang shahih saja yang digunakan. Karena pada dasarnya, riwayat yang *mawḍū’* diduga kuat merupakan kebohongan dan tidak berasal dari Nabi Muhammad dan tidak sah dinisbahkan kepada beliau.

¹⁸⁵ Al-Bukhārī, “Bāb Faḍl al-Ḥajj al-Mabrūr” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/553; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ Ayy al-A’māl Afḍal” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, \ IV/185.

¹⁸⁶ Al-Nasāī, “Dhikr Afḍal al-A’māl” dalam *Sunan al-Nasāī*, VIII/93.

¹⁸⁷ Muslim, “Bāb Kawn al-Īmān billāh Ta’ālā min Afḍal al-A’māl” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, I/62.

¹⁸⁸ Al-Nasāī, “Juḥd al-Muqill” dalam *Sunan al-Nasāī*, V/58.

Keempat, analisis redaksional riwayat-riwayat yang diteliti. Bisa jadi di satu riwayat ada *sabab wurūd* hadis, dan di riwayat lainnya tidak ada. Bisa jadi konteks hadis dijelaskan dalam salah satu riwayat, sementara riwayat lainnya tidak. Demikian seterusnya.

Kelima, analisis hadis bersama dengan hadis lain yang memiliki kesamaan tema.

Cara kerja *jam' al-riwāyāt* di atas diaplikasikan dalam memahami hadis yang secara zahir memuat kontroversi, misalnya hadis tentang hukum menangisi orang yang meninggal dunia, qunut dalam salat Shubuh, dan sikap orang yang beriman saat terjadi pandemi. Jumlah hadis yang masuk kategori ini relatif sedikit. Kebanyakan hadis bisa dipahami tanpa *jam' al-riwāyāt*.

Berikut adalah contoh aplikasi *jam' al-riwāyāt*:

1. Hadis Tentang Larangan Menangisi Orang Yang Meninggal Dunia

Dalam sebuah hadis diriwayatkan bahwa Ṣuhayb menjenguk 'Umar bin al-Khaṭṭāb yang sedang sakit parah menjelang wafatnya. Melihat Ṣuhayb menangisi kondisi dirinya, 'Umar mengingatkan hadis yang menyatakan bahwa menangisi orang yang mati bisa menjadi sebab orang mati tersebut mendapat siksaan dari Allah,

إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ¹⁸⁹

“Sungguh mayat itu diazab bersama dengan tangisan keluarganya.”

Hadis ini shahih, dan populer di kalangan masyarakat, di mana menangis karena ada orang meninggal

¹⁸⁹Al-Bukhārī, “Kitāb al-Libās” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2181; Muslim, “Bāb Tahrim Jarr al-Thawb wa Bayān Ḥadd mā Yajūz Irkhāuh Ilayh wa Mā Yustahabb” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/146; Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā’ fi Karāhiya Jarr al-Izār” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/223.

dunia merupakan hal yang manusiawi. Kontroversi yang muncul seputar hadis ini adalah boleh atau tidaknya menangisi orang yang meninggal dunia dan orang akan mendapatkan siksaan akibat perbuatan orang lain. Perlu kita ingat bahwa ajaran Islam tidak mungkin bertentangan dengan sisi kodrati manusia.

Al-Qur'an beberapa kali menyebut kata "menangis" dengan menggunakan kata *bukā'* beserta derivasinya dan kata *dam'* yang secara harfiah dimaknai sebagai air mata. Dalam Al-Qur'an kedua kata itu berkonotasi positif dan menerangkan sifat dari manusia yang baik dan mulia

وَيَجْرُونَ لِأَلْدَقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ حُشُوعًا¹⁹⁰

"Mereka menyungkurkan wajah seraya menangis dan ia (Al-Qur'an) menambah kekhusyukan mereka."

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا¹⁹¹

"Maka, biarkanlah mereka tertawa sedikit (di dunia) dan menangis yang banyak (di akhirat)."

تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ¹⁹²

"mata mereka bercucuran air mata."

Dari sini muncul kontradiksi di mana menangis dinilai oleh Al-Qur'an sebagai perbuatan baik, namun oleh hadis malah dilarang untuk dilakukan. Di banyak tempat, ada larangan tegas untuk menangis di samping jenazah berdasarkan pemahaman masyarakatnya terhadap hadis di atas.

Selanjutnya, Al-Qur'an secara tegas menegaskan dosa warisan dan bahwa orang tidak akan disiksa akibat

¹⁹⁰ QS. Al-Isrā' ayat 109.

¹⁹¹ QS. Al-Tawbah ayat 82.

¹⁹² QS. Al-Māidah ayat 83; Al-Tawbah ayat 92.

perbuatan dan perkataan orang lain. Bahkan penegasan itu berulang sebanyak lima kali dalam al-Qur'an.

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ¹⁹³

“Seseorang tidak akan memikul beban dosa orang lain.”

Dalam konteks menangisi mayat, didapati bahwa hadisnya termaktub dalam kitab-kitab hadis populer, dan kualitas hadisnya shahih. Seluruh periwayatan yang ada mengisahkan satu kejadian yang sama. Sehingga tahapan yang perlu dilakukan adalah analisis redaksional dari riwayat-riwayat yang ada, lalu analisis kandungan hadis dengan hadis-hadis lain yang memiliki tema yang sama.

Berikut adalah variasi riwayat hadisnya dengan redaksi matan

إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

“Sesungguhnya orang yang meninggal dunia disiksa di kuburnya sebab tangisan dari keluarganya atas kematiannya.”

Dalam satu riwayat dinyatakan bahwa hadis ini berasal dari Ibn 'Umar dengan status *marfū'* kepada Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam*, yang dikomentari oleh 'Āishah bahwa orang yang meninggal tersebut disiksa semata-mata akibat dari dosa yang dilakukannya selama hidup, walaupun keluarganya menangisi atas kematiannya

إِنَّهُ يُعَذَّبُ بِخَطِيئَتِهِ أَوْ بِذَنْبِهِ وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونَ عَلَيْهِ الْآنَ¹⁹⁴

Dalam riwayat yang lain, Ibn 'Umar menyatakan bahwa ia mendengar hadis ini dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb saat

¹⁹³ QS. Al-An'ām ayat 164; Al-Isrā' ayat 15; Fāṭir ayat 18; Al-Zumar ayat 7; Al-Najm ayat 38.

¹⁹⁴ Al-Bukhārī, “Bāb Qatl Abī Jahl” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/1462; Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu'adhhab bi Bukā' Ahlih 'Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/44.

melarang putrinya yang bernama Ḥafṣah menangisi kondisi ayahnya yang sakit parah menjelang wafat

مَهْلًا يَا بِنِيَّةُ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ

أَهْلِهِ عَلَيْهِ 195

“Jangan begitu, wahai putriku, tidakkah engkau mengetahui bahwa Rasulullah pernah bersabda, ‘Sungguh mayat itu diazab bersama dengan tangisan keluarganya’.”

Ibn ‘Umar menyatakan hadis ini di kesempatan yang lain saat dirinya mendengar ada orang di dalam sebuah rumah menangisi orang yang meninggal dunia (*fa idhā ṣawṭ min al-dār*).¹⁹⁶

Sumber hadis ini adalah ‘Umar yang benar-benar mendengar sabda Nabi Muhammad, bahwa ada orang yang meninggal dunia mendapat siksaan di kuburnya, saat keluarga dari orang tersebut menangisi kematiannya. ‘Umar memahami hubungan kausalitas pada sabda Nabi antara frasa “mayat disiksa” dengan frasa “keluarganya menangisinya”. Menurutny, tangisan keluarga merupakan penyebab (kausal) dari siksaan di kubur.

Apa yang didengar oleh ‘Umar ini kemudian diriwayatkan kepada anaknya yang bernama ‘Abdullāh bin ‘Umar. Apa yang dipahami oleh ‘Umar, dipahami sama persis oleh anaknya, yang bisa dilihat dari larangannya kepada ‘Amr bin ‘Uthmān yang menangisi kematian saudarinya (putri dari ‘Uthmān bin ‘Affān) dengan mengutip hadis ini,

¹⁹⁵ Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/41.

¹⁹⁶ Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/42.

أَلَا تَنْهَىٰ عَنِ الْبُكَاءِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيَعْدَبُ بِبُكَاءِ

أَهْلِهِ عَلَيْهِ 197

Tidakkah engkau melarang untuk menangis? Karena Rasulullah bersabda, “Sungguh mayat itu diazab bersama dengan tangisan keluarganya”.

Namun, ‘Umar salah dalam memahami apa yang didengarnya dari Nabi Muhammad, yang oleh ‘Āishah dinyatakan bahwa siapapun bisa salah saat mendengarkan periwayatan hadis (*wa lākin al-sam’ yukhtī*).¹⁹⁸ ‘Āishah yakin dengan pendapatnya dengan alasan bahwa tidak mungkin Nabi Muhammad menyampaikan sabda yang bertentangan dengan ayat Al-Qur’an (*wallāh mā qāl Rasūlullāh qatṭ*), yaitu frasa *wa lā tazir wāzīrah wizr ukhrā*. Ibn Abī Mulaykah bersumpah bahwa ‘Ibn ‘Umar sama sekali tidak membantah apa yang dinyatakan oleh ‘Āishah (*fa wallāh mā qāl Ibn ‘Umar qatṭ*).¹⁹⁹

‘Āishah memberikan penjelasan tambahan bahwa Nabi Muhammad menyampaikan sabdanya saat ada jenazah orang Yahudi yang digotong melewati beliau,

إِنَّمَا مَرَّتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ جِنَازَةٌ يَهُودِيٍّ وَهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهِ 200

Artinya, penyebab siksaan adalah keyahudian jenazah, bukan tangisan keluarganya. Orang yang menolak

¹⁹⁷ Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/43.

¹⁹⁸ Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/43.

¹⁹⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Qawl al-Nabiy Yu’adhhab al-Mayyit bi Ba’ḍ Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/432; Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/43.

²⁰⁰ Muslim, “Bāb al-Mayyit Yu’adhhab bi Bukā’ Ahlih ‘Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, III/44. Abū Dāwud, “Bāb fī al-Nawḥ” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/163.

agama Islam, akan mendapat siksaan setelah kematiannya, baik kematiannya ditangisi oleh keluarganya maupun tidak.

Menangisi orang yang meninggal dunia merupakan hal yang wajar. Nabi Muhammad bersama beberapa sahabatnya menjenguk Sa'd bin 'Ubādah yang sedang dalam sakaratul maut. Beliau menangis, dan para sahabatnya ikut menangis. Beliau bersabda,

أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ وَلَكِنْ

يُعَذِّبُ بِهَذَا وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ²⁰¹

“Tidakkah kalian mendengar bahwa Allah tidak akan menyiksa sebab adanya tetesan air mata atau kesedihan hati, namun menyiksa karena ini.” Rasulullah memberi isyarat pada lisannya. Maksudnya adalah karena lisan yang meratap secara berlebihan.

Nabi Muhammad dengan tegas melarang berlebihan dalam meratap orang yang meninggal dunia (*nahānā 'an al-niyāḥah*),²⁰² yang biasanya disertai mencakari wajah, mengumpat, merobek pakaian, dan menjambak rambut (*an lā nakhmish wajhan wa lā nad'ū waylan wa lā nashuqq jayban wa an lā nanshur sha'ran*).²⁰³

Jika hadis ini dipahami tanpa menggunakan *jam' al-riwāyāt*, maka akan terjadi pemahaman yang salah, yaitu keharaman menangisi orang yang meninggal dunia. Menurut al-Tirmidhī, ada sebagian ulama yang mengharamkan menangisi orang yang meninggal dunia (*wa qad karih qawm min ahl al-'ilm al-bukā' 'alā al-mayyit*), semisal Ibn al-Mubārak yang menyatakan bahwa jika ketika hidup seseorang sudah melarang keluarganya untuk

²⁰¹ Al-Bukhārī, “Bāb al-Bukā' 'Ind al-Marīd' Ahlih 'Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/439.

²⁰² Abū Dāwud, “Bāb fi al-Nawḥ” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/162.

²⁰³ Abū Dāwud, “Bāb fi al-Nawḥ” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/163.

menangisi kematiannya, maka mudah-mudahan ia tidak akan disiksa jika ternyata mereka tetap menangis,²⁰⁴ (namun jika ia tidak melarang, maka tangisan keluarganya akan menjadi penyebab siksaan atas dirinya). Kesalahan ini akan hilang jika kita melakukan *jam' al-riwāyāt*.

Pemahaman bahwa menangisi orang mati merupakan sebuah perbuatan yang dilarang dan bisa menyebabkan orang yang mati tersebut disiksa, tertolak oleh teladan yang berasal dari Nabi Muhammad. Saat puteri beliau yang bernama Umm Kulthūm wafat, beliau meneteskan air mata (*'aynāhu tadma'ān*) saat Abū Ṭalḥah memasukkan jenazahnya ke liang kubur.²⁰⁵ Waktu cucu beliau dalam kondisi sakaratul maut, Nabi Muhammad juga meneteskan air mata (*fa fāḍat 'aynāh*). Saat ditanya oleh Sa'd, Nabi Muhammad mengatakan,

هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ وَإِنَّمَا يَرَحِمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ

الرَّحِمَاءِ²⁰⁶

“Ini (tangisan Nabi) merupakan bentuk kasih sayang yang dijadikan Allah dalam hati hamba-Nya. Sungguh Allah mengasihi para hamba-Nya yang memiliki sifat asih.”

2. Hadis Tentang Qunut dalam Salat Shubuh

Jam' al-riwāyāt digunakan untuk mengakhiri perdebatan seputar qunut dalam salat Shubuh. Salah satu penyebab munculnya perdebatan ini adalah pembacaan atas teks hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasāī dari Abū Mālik

²⁰⁴Al-Tirmidhī, “Bāb Karāhīyah al-Bukā' 'Ala al-Mayyit” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, III/362.

²⁰⁵ Al-Bukhārī, “Bāb Qawḥ al-Nabīy Yu'adhhab al-Mayyit bi Ba'd Bukā' Ahlih 'Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/432.

²⁰⁶ Al-Bukhārī, “Bāb Qawḥ al-Nabīy Yu'adhhab al-Mayyit bi Ba'd Bukā' Ahlih 'Alayh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/431.

al-Ashja'ī, bahwa ayahnya menyatakan dirinya pernah salat berjamaah dengan Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam*, juga khalifah sesudah beliau yaitu Abū Bakr, 'Umar dan 'Uthmān di mana seluruhnya tidak membaca qunut dalam salat Shubuh. Dengan tegas ia nyatakan bahwa qunut dalam salat Shubuh merupakan bid'ah,

يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِبْدَاعٌ²⁰⁷

“Wahai anakku sayang, qunut itu bid'ah.”

Dalam riwayat al-Tirmidhī ada tambahan keterangan bahwa ayah dari Abū Mālik juga berjamaah dengan 'Alī bin Abū Ṭālib tanpa qunut.²⁰⁸

Menariknya, al-Nasāī menyajikan bab-bab dalam kitab *Sunan*-nya dengan corak perdebatan fiqh yang sangat kuat. Salah satu kekhasan *Sunan al-Nasāī* adalah penamaan satu bab, lalu setelahnya ada bab yang dinamai dengan “versi lain” dari bab tersebut (*naw' ākhar*). Keunikan lain dari kitab ini adalah adanya sebuah bab yang memuat hadis dengan penjelasan suatu hukum yang lugas, namun ada hadis lain yang menyatakan hukum kebalikan dari hukum tersebut sebagai sebuah bentuk dispensasi yang dimuat dalam bab yang diberi nama “bab dispensasi” (*al-rukḥṣah fī...*). Hal ini bisa jadi dilakukan untuk memberikan informasi kepada pembaca bahwa ulama memiliki perbedaan pendapat pada satu masalah dan masing-masing pendapat tersebut memiliki dalil berupa hadis.

Dalam konteks qunut di dalam salat Shubuh, al-Nasāī menuliskan bab *tark al-qunūt* yang memuat hadis bahwa qunut dalam salat Shubuh merupakan bid'ah, namun sebelumnya ia menuliskan bab *al-qunūt ba'd al-rukū'*, dan

²⁰⁷ Al-Nasāī, “Tark al-Qunūt” dalam *Sunan al-Nasāī*, II/204.

²⁰⁸ Al-Tirmidhī, “Bāb Mā Jā' fī Tark al-Qunūt” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, II/251.

bab *al-qunūt fī ṣalāh al-ṣubḥ*.²⁰⁹Nampaknya perdebatan sunnah atau tidaknya qunut di dalam salat Shubuh sudah mengemuka di masa awal (abad 1-3 H.).

Dengan hanya menggunakan satu hadis, kesimpulan yang muncul adalah qunut dalam salat Shubuh merupakan sebuah bid'ah. Hal ini tentunya memunculkan pertanyaan, karena sebagian ulama menyatakan qunut dalam salat Shubuh merupakan sunnah, dan tentunya mereka memiliki dalil yang juga berasal dari hadis.

Dengan *jam' al-riwāyāt*, hadis-hadis seputar qunut dalam shalah Shubuh diinventarisasi, lalu diklasifikasi dan di analisis. Di sini, para peneliti hadis berijtihad.

Ada orang yang mengungkapkan rasa penasarannya, dan bertanya apakah Nabi Muhammad berqunut dalam dalam salat. Anas bin Mālik menyatakan bahwa Nabi Muhammad benar-benar berqunut (*qad kān al-qunūt*). Saat ditanya waktu Nabi Muhammad berqunut, Anas menjawab sebelum ruku' (*qablah*), dan orang yang meriwayatkan qunut itu setelah ruku' adalah keliru (*kadhab*).

Hadis merekam bahwa Nabi Muhammad berqunut setelah ruku' (*ba'd al-rukū'*) selama sebulan melaknati kaum musyrikin yang mengkhianati perjanjian damai yang sudah disepakati oleh antara mereka dengan Nabi Muhammad,²¹⁰di mana mereka membunuh 70 orang guru Al-Qur'an yang diutus oleh beliau.²¹¹ Dalam riwayat lain disebutkan bahwa kaum yang dilaknati oleh Nabi

²⁰⁹ Al-Nasāī, "Tark al-Qunūt" dalam *Sunan al-Nasāī*, II/200-204.

²¹⁰ Al-Bukhārī, "Bāb al-Qunūt Qabl al-Rukū' wa Ba'dah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/340, dan "Bāb Ghazwah al-Rajī' wa Ri'l wa Dhakwān wa Bi'r Ma'ūnah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/1503.

²¹¹ Al-Bukhārī, "Bāb Du'ā' al-Imām 'Alā Man Nakath 'Ahdan" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1156.

Muhammad adalah kabilah Ri'l, Dhakwān,²¹²Uṣayyah, dan Banī Laḥyān.²¹³ Qunut yang dibaca oleh Nabi Muhammad ini bukan hanya di salat Shubuh, tetapi juga di salat Maghrib (*kān al-qunūt fī al-maghrib wa al-fajr*)²¹⁴ dan 'Isya' (*fī al-rak'ah al-ākhirah min ṣalāh al-'ishā' al-ākhirah*).²¹⁵ Abū Hurayrah yang pernah menyatakan bahwa ia melaksanakan salat sangat mirip dengan salatnya Nabi Muhammad, berqunut di salat Zhuhur, Isya' dan Shubuh.²¹⁶ Ibn 'Abbās menegaskan bahwa Nabi Muhammad berqunut di lima salat maktubah.²¹⁷

Berdasarkan hadis-hadis di atas, bisa disimpulkan bahwa dalam kondisi bencana atau diserang oleh musuh, umat Islam disunnahkan berqunut dalam semua salat maktubah. Muslim bin al-Ḥajjāj meriwayatkan hadis-hadis dalam bab yang dinamainya "Sunnah berqunut di semua salat maktubah saat terjadi bencana".²¹⁸ Dalam konteks qunut nazilah, bisa dipastikan bahwa ulama sepakat menghukuminya sunnah, tentunya termasuk dalam salat Shubuh.

²¹² Al-Bukhārī, "Bāb al-Qunūt Qabl al-Rukū' wa Ba'dah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/340.

²¹³ Al-Bukhārī, "Bāb Ghazwah al-Rajī' wa Ri'l wa Dhakwān wa Bi'r Ma'ūnah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, IV/1498; Muslim, "Bāb Istiḥbāb al-Qunūt fī Jamī' al-Ṣalāh Idhā Nazalat Nāzilah" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/135.

²¹⁴ Al-Bukhārī, "Bāb al-Qunūt Qabl al-Rukū' wa Ba'dah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/340; Muslim, "Bāb Istiḥbāb al-Qunūt fī Jamī' al-Ṣalāh idhā Nazalat Nāzilah" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/137.

²¹⁵ Al-Bukhārī, "Bāb al-Du'ā' 'Alā al-Mushrikīn" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2348.

²¹⁶ Muslim, "Bāb Istiḥbāb al-Qunūt fī Jamī' al-Ṣalāh idhā Nazalat Nāzilah" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/135.

²¹⁷ Abū Dāwūd, "Bāb al-Qunūt fī al-Ṣalawāt" dalam *Sunan Abī Dāwūd*, I/541.

²¹⁸ Muslim, "Bāb Istiḥbāb al-Qunūt fī Jamī' al-Ṣalāh Idhā Nazalat Nāzilah" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/134.

Ada juga riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad berqunut pada salat Witr (*qanat ya'inī fī al-witr qabl al-rukū'*).²¹⁹ Saat menjadi imam salat sunnah, Ubayy bin Ka'b berqunut di setengah kedua bulan Ramadhan (*wa kān yaqnut fī al-nisf al-ākhir min ramadān*).²²⁰ Walaupun zahirnya hadis ini tidak relevan dengan tema diskusi qunut dalam salat Shubuh, namun hadis ini dianggap relevan untuk membatalkan pendapat bahwa Nabi Muhammad hanya melakukan qunut nazilah.

Perdebatan yang muncul adalah hukum qunut yang rutin dibaca tiap salat Shubuh, bukan qunut nazilah. Al-Tirmidhī menyatakan bahwa kebanyakan ulama (*akthar ahl al-'ilm*) memilih tidak berqunut. Sufyān al-Thawrī menyatakan bahwa qunut di salat Fajar (Shubuh) adalah baik (*ḥasan*), dan tidak qunut juga baik, namun dirinya memilih untuk tidak berqunut.²²¹

Ulama yang berpendapat qunut dalam salat Shubuh tidak sunnah (bahkan merupakan bid'ah), berdalil dengan hadis Abū Mālik sebagaimana telah disebutkan di atas.

Sementara ulama yang berpendapat bahwa qunut hukumnya sunnah di salat Shubuh, berdalil dengan hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad berhenti berqunut nazilah setelah satu bulan, namun setelah itu beliau sesekali berqunut dalam salat Shubuh. Diriwayatkan dari Anas bin Mālik, bahwa,

²¹⁹ Abū Dāwud, "Bāb al-Qunūt fī al-Witr" dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/537.

²²⁰ Abū Dāwud, "Bāb al-Qunūt fī al-Witr" dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/538.

²²¹ Al-Tirmidhī, "Bāb Mā Jā' fī Tark al-Qunūt" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, II/252.

مَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ يَثْبُتُ فِي الْفَجْرِ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا²²²

“*Rasulullah senantiasa berqunut di salat Shubuh hingga wafat.*”

Anas bin Mālik ditanya apakah Nabi Muhammad berqunut di dalam salat Shubuh, belum menjawab: Iya. Saat ditanya lagi kapan waktu Nabi Muhammad berqunut, ia menjawab setelah ruku' dengan durasi yang sebentar (*ba'd al-rukū' yasīran*).²²³ Dalam hadis riwayat Abū 'Uthmān disebutkan bahwa Abū Bakr dan 'Umar berqunut juga di salat Shubuh (*qanatā fī salāh al-ṣubh*).²²⁴

Untuk menjelaskan diskursus qunut di salat Shubuh, hadis-hadis di atas dianalisis. Pendekatan geografis juga dipakai, setidaknya untuk mengetahui bahwa Madinah itu daerah yang luas, sehingga banyak shababat Nabi yang tinggal jauh dari rumah beliau, dan mereka tentunya tidak bisa salat berjamaah setiap waktu, utamanya Shubuh, bersama Nabi Muhammad.

Ada dugaan kuat bahwa ayah dari Abū Mālik termasuk orang yang tinggal berjauhan dari rumah Nabi Muhammad dan jarang salat berjamaah bersama beliau. Saat

²²²Alī bin 'Umar al-Dāruqūṭinī, “Bāb Ṣifah al-Qunūt wa Bayān Mawdi'ih” dalam *Sunan al-Dāruqūṭinī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966), II/39.

Al-Haythamī mengatakan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal dan al-Bazzār dengan perawi hadis yang seluruhnya thiqat (*wa rijāluh thiqāt*).

'Alī bin Abī Bakr al-Haythamī, *Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id* (Beirut: Dār al-Fikr, 1422 H.), II/ 331.

²²³ Al-Bukhārī, “Bāb al-Qunūt Qabl al-Rukū' wa Ba'dah” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/340; Muslim, “Bāb Istiḥbāb al-Qunūt fī Jamī' al-Ṣalāh Idhā Nazalat Nāzilah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/136; Al-Dāruqūṭinī, “Bāb Ṣifah al-Qunūt wa Bayān Mawdi'ih” dalam *Sunan al-Dāruqūṭinī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966), II/33.

²²⁴ Al-Dāruqūṭinī, “Bāb Ṣifah al-Qunūt wa Bayān Mawdi'ih” dalam *Sunan al-Dāruqūṭinī*, II/33.

dirinya berjamaah salat Shubuh, Nabi Muhammad tidak berqunut. Hal ini kemudian disampaikan kepada anaknya.

Hal yang berbeda terjadi kepada Anas bin Mālik yang menjadi pelayan Nabi Muhammad selama bertahun-tahun. Ia tinggal berdekatan dengan Nabi Muhammad dan kecintaannya terhadap ajaran Agama Islam membuat dirinya berkomitmen untuk selalu salat berjamaah bersama Nabi Muhammad termasuk pada salat Shubuh.

Adanya pertanyaan yang diajukan kepada Anas seputar apakah Nabi Muhammad berqunut saat Salat Shubuh, membuktikan beberapa hal: Pertama, di masa awal sudah ada perdebatan seputar ada atau tidaknya qunut di salat Shubuh. Kedua, bahwa Nabi Muhammad berqunut di salat Shubuh namun sangat jarang sekali sehingga kebanyakan sahabat tidak mengetahuinya. Ketiga, adanya pertanyaan lanjutan apakah qunut dibaca sebelum ruku' atau setelah ruku', menguatkan dugaan bahwa qunut benar-benar jarang dibaca oleh Nabi Muhammad. Sebab jika Nabi Muhammad rutin berqunut di salat Shubuh, atau setidaknya lumayan sering, maka para sahabat secara otomatis akan mengikutinya dan menjadikannya sunnah (tradisi). Namun karena qunut dilakukan sangat jarang, maka banyak yang tidak tahu kapan qunut itu dibaca pada salat Shubuh.

Tentunya selain Anas, ada sahabat lain yang mengetahui bahwa Nabi Muhammad berqunut di salat Shubuh, namun mereka tidak meriwayatkan hadis tersebut. Seandainya mereka meriwayatkan hadis tentang Nabi Muhammad berqunut di salat Shubuh, mereka tetap tidak berqunut karena meneladani beliau yang lebih sering melaksanakan salat Shubuh tanpa qunut.

Dari analisis di atas, bisa disimpulkan bahwa qunut bukan bagian dari salat Shubuh (sebagai rukun salat), namun juga bukan merupakan bid'ah yang haram dilakukan. Sesekali Nabi Muhammad berqunut dalam salat Shubuh,

menunjukkan bahwa qunut tersebut hukumnya boleh. Tidak salah rasanya jika ada yang menilai qunut itu sunnah dibaca dalam salat Shubuh, sebab Nabi Muhammad pernah mencontohkannya. Dalam bahasa yang lebih sederhana, orang yang berqunut dalam salat Shubuh dinilai mengikuti sunnah Nabi, dan orang yang tidak berqunut dalam salat Shubuh juga dinilai mengikuti sunnah Nabi.

3. Sikap Orang Yang Beriman Saat Terjadi Pandemi

Musibah dan bencana merupakan bagian dari sunnatullah.²²⁵ Semua manusia akan merasakan ketidaknyaman hidup berupa rasa takut, rasa lapar, kurang harta, dan kematian, yang mana semuanya harus dijalani dengan sabar.²²⁶

Sejarah mencatat beberapa kali terjadi pandemi, baik yang berskala global maupun lokal. Di masa sahabat Nabi, pernah terjadi pandemi “Amwās”.²²⁷ Dalam konteks kekinian, umat Islam pernah mengalami pandemi Flu Burung dan Covid-19. Ada banyak kesedihan dan kesengsaraan dalam pandemi. Ada sikap yang salah misalnya pesimistis dan putus asa pada diri manusia, serta anggapan keliru bahwa pandemi merupakan bentuk kemurkaan Allah Ta’ala kepada manusia. Tidak jarang pandemi dikaitkan dengan *khurāfāt* dan klenik.

Pandemi memang merupakan kondisi yang tidak menyenangkan. Ketidaknyamanan dirasakan bagi orang-orang yang sakit, baik dirinya kemudian meninggal maupun sembuh, keluarga orang yang terkena pandemi, dan tenaga

²²⁵QS. Luqmān ayat 17.

²²⁶ QS. Al-Baqarah ayat 155

²²⁷ Ibn Mājah, “Bāb Mirāt hal-Walā’ dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/912.

kesehatan. Bukan sekedar ketidaknyaman pada tubuh, pandemi juga memunculkan masalah sosial dan ekonomi. Ada banyak orang kehilangan mata pencarian, atau berkurang pendapatannya.

Nabi Muhammad menyatakan,

الطَّاعُونَ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ²²⁸

“Wabah menjadikan pahala syahid bagi setiap muslim yang wafat.”

Sementara orang yang bersabar menjalani pandemi, akan mendapat pahala yang besar atas kesabarannya, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’an:

إِنَّمَا يُؤْتَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ²²⁹

“Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang disempurnakan pahalanya tanpa perhitungan.”

Ketika terjadi pandemi, maka Nabi Muhammad melarang umatnya untuk memasuki daerah yang terdampak pandemi, atau keluar dari daerah tersebut untuk menuju daerah yang belum terdampak pandemi. Dalam konteks kekinian, hal ini bisa diartikan sebagai perintah lockdown atau pembatasan mobilitas masyarakat. Hal ini dimaksudkan untuk memutus penularan penyakit,

إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تُقَدِّمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهِ فَلَا

تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ²³⁰

“Apabila kalian mendengar ada wabah di suatu daerah, jangan datang ke daerah itu. Dan apabila wabah terjadi di

²²⁸ Al-Bukhārī, “al-Shahādah Sab’ Siwā al-Qatl” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/ 1041.

²²⁹ QS. Al-Zumar ayat 10.

²³⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Mā Yudhkar fī al-Ṭā’ūn” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/ 2164.

daerah yang kamu tempati, jangan keluar karena takut pada wabah itu.”

Dengan mengumpulkan hadis-hadis dalam satu tema, misalnya tema pandemi, sikap umat Islam akan lebih rasional dan penuh optimisme.



G

Pendekatan *Maqāṣid Sunnah*

Seseorang bisa menyatakan sesuatu dengan ungkapan yang lugas, dan maksud dari ungkapannya bisa dimengerti dengan mudah oleh siapapun yang mendengarnya. Terkadang maksud yang dikehendaknya tidak seperti apa yang tersurat dalam ungkapannya tersebut, namun lagi-lagi, orang-orang yang mengenalnya bisa menangkap maksud yang sebenarnya dia kehendaki.

Kalimat perintah (*fi'l al-amr*) misalnya, secara lugas mengandung maksud agar seseorang melakukan apa yang diperintahkan kepadanya. Namun, kalimat perintah tidak melulu berimplikasi wajib dilakukan (*wujūb al-ma'mūr bih*). Jika ada indikasi kuat (*qarīnah*), bisa jadi sebuah perintah bermakna anjuran (*nadb*) dan kebolehan (*ibāḥah*), atau

bahkan bermakna sarkastik, menyindir, yang artinya perintah melaksanakan kebalikan dari apa yang disampaikan.²³¹ Hal yang sama juga berlaku pada kalimat larangan (*fi'l nahy*) yang tidak melulu bermakna keharaman melakukan suatu perbuatan.²³²

Seseorang juga bisa berbuat sesuatu yang secara kasat mata terlihat bertentangan dengan apa yang dia katakan atau prinsip yang ia yakini. Orang yang mengenalnya dengan baik, akan dengan mudah memahami perbuatan tersebut, sementara orang yang tidak mengenalnya akan menduga adanya sikap plin-plan dan inkonsistensi.

Keadaan ini bisa terjadi pada hadis, di mana Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menyabdakan sesuatu namun apa yang dimaksud oleh beliau tidak bisa ditangkap dengan benar oleh orang-orang yang tidak intens membaca hadis, sebab mereka tidak mengenal dengan baik sosok dan pribadi beliau. Secara umum, apa yang dinyatakan oleh Nabi Muhammad dan yang diperbuat oleh beliau bisa dipahami oleh sahabat-sahabat beliau. Namun kita bisa tidak memahaminya sebab kita tidak mengenal beliau dengan baik.

Dalam definisi yang sederhana, mengetahui maksud dari hadis dengan melihat sosok dan pribadi Nabi Muhammad disebut *maqāṣid sunnah*. Dengan *maqāṣid sunnah*, bisa jadi maksud dari hadis adalah kebalikan dari apa yang tersurat dalam matan hadis.

Ada beberapa hadis yang harus dipahami dengan pendekatan *maqāṣid sunnah*, di antaranya adalah anjuran untuk haji berulang kali, bentuk-bentuk transaksi ekonomi,

²³¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damascus: Dār al-Fikr, 1997), 211.

²³² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, 215.

anjuran perempuan melaksanakan salat berjamaah di masjid, dan larangan menjual budak perempuan yang sudah melahirkan anak majikannya (*umm al-walad*).

1. Hadis Tentang Haji Berulang

Saat haji disyariatkan, al-Aqra' bin Ḥābis bertanya apakah kewajiban melaksanakan haji berlaku sekali atau berkali-kali. Pertanyaan ini muncul dari pemahaman frasa “man istaṭā'a ilayh sabīlan”²³³ yang bisa diartikan bahwa haji wajib dilaksanakan oleh siapapun yang memiliki kemampuan untuk melaksanakannya. Jika pada tahun ini seseorang mampu melaksanakan haji, maka wajib baginya melaksanakan haji. Jika ada tahun berikutnya orang tersebut memiliki kemampuan untuk berhaji, maka apakah dirinya tetap wajib melaksanakan haji?

Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* menjawab bahwa kewajiban haji atas setiap muslim adalah sekali (untuk menggugurkan kewajiban), dan jika dilakukan berulang maka hukum haji kedua dan seterusnya adalah sunnah,

بَلْ مَرَّةً وَاحِدَةً فَمَنْ زَادَ فَهُوَ تَطَوُّعٌ²³⁴

“Wajib haji itu hanya sekali. Orang yang menambah, maka dia telah melakukan tatawwu' (sunnah).”

Kondisi saat hadis ini disabdakan tentu berbeda jauh dengan kondisi sekarang. Nabi Muhammad menyatakan haji berulang sebagai sebuah perbuatan yang hukumnya sunnah, dengan maksud memotivasi umat Islam untuk berhaji dan memakmurkan masjidil haram. Walaupun ada orang-orang yang berulang kali menunaikannya, haji tetap bisa diselenggarakan dengan lancar dan baik.

²³³ QS. Ālu 'Imrān ayat 97.

²³⁴ Abū Dāwud, “Bāb Farḍ al-Ḥajj” dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/70.

Secara umum, tujuan dari pelaksanaan haji adalah untuk beribadah kepada Allah Ta'ala, mengingat-Nya (*fadhkurūllāh*²³⁵ dan *wa yadhkurūsmallāh*²³⁶), dan mendatangi al-mash'ar al-ḥarām. Selama tujuan ini tercapai, maka haji berulang dihukumi sunnah.

Dengan berjalannya waktu, jumlah umat Islam bertambah. Kompleksivitas dan kerumitan pelaksanaan haji juga bertambah. Bukan sekedar dari jazirah Arab, orang yang menunaikan haji juga datang dari pelbagai negara yang jauh dari negara Saudi Arabia. Maka, anjuran untuk melaksanakan haji berkali-kali memunculkan banyak madharat, dan tujuan dari haji akan hilang.

Dengan membolehkan orang menunaikan haji berulang kali, akan terjadi ledakan jumlah pendaftar haji. Kuota yang tersedia setiap tahunnya, akan diisi oleh orang yang sudah melaksanakan haji, sementara orang yang belum menunaikan haji mau tidak mau harus ke daftar tunggu (*waiting list*). Berdasarkan rilis yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, durasi waktu tunggu untuk melaksanakan haji di Indonesia di tahun 2021 rata-ratanya adalah 48,93 tahun. Waktu tunggu untuk berhaji yang tercepat adalah 17 tahun (kabupaten Mahakam Ulu) dan yang terlama adalah 97 tahun (kabupaten Bantaeng).²³⁷

Semakin lama, daftar tunggu semakin panjang dan waktu tunggu semakin lama. Secara *common sense*, mereka yang mendapat kesempatan dan diprioritaskan untuk berhaji berulang kali adalah orang kaya dan pejabat publik. Sehingga tujuan haji hanya bisa dinikmati oleh sebagian

²³⁵ QS. Al-Baqarah ayat 198, 200 dan 203.

²³⁶ QS. Al-Ḥajj ayat 28.

²³⁷ <https://haji.kemenag.go.id/v4/waiting-list> diakses pada 1 Agustus 2022

orang sementara orang lain yang miskin atau bukan pejabat dan kerabat dari pejabat menjadi terhalang untuk menunaikan haji.

Dengan membolehkan orang menunaikan haji berulang kali, bisa jadi orang lain yang sudah memenuhi syarat untuk berhaji tidak bisa menunaikannya akibat kematian yang datang saat dirinya menunggu waktu keberangkatan. Jika pemaknaan zahir hadis ini dipakai, maka tujuan dari haji hanya bisa digapai oleh sebagian orang saja. Padahal haji adalah ibadah yang seharusnya ditunaikan oleh seluruh umat Islam yang telah memenuhi syarat wajibnya.

Dengan membolehkan haji berulang, tujuan yang dikehendaki oleh Nabi Muhammad tidak bisa tercapai. Sebaliknya, dengan menggunakan pemahaman *maqāṣid sunnah*, tujuan pensyariaan haji bisa tercapai. Sehingga bisa disimpulkan bakwa makna hadis di atas adalah bahwa setiap orang wajib berhaji, dan jika ada madharat dan hak sebagian umat Islam yang terampas, maka haji berulang hukumnya zalim. Pemaknaan ini memang terbalik dengan redaksional matan, namun selaras dengan sosok dan kepribadian Nabi Muhammad yang ingin ajaran Islam diamalkan oleh seluruh umat Islam dan tidak ada madharat yang menimpa seorangpun dari mereka.

Larangan untuk berhaji berulang tentu tidak berlaku bagi orang yang memiliki kepentingan semisal petugas haji, pembimbing haji dan petugas kesehatan yang ditugaskan oleh pemerintah untuk membantu jamaah haji dan mengupayakan supaya rangkaian manasik haji berjalan dengan lancar.

2. Hadis-hadis Tentang Transaksi Ekonomi

Pendekatan *maqāṣid sunnah* akan sangat berguna saat kita memahami hadis-hadis tentang transaksi ekonomi

(*kitāb al-buyū*). Ada banyak hadis tentang ajaran dari Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* kepada umatnya dalam melakukan transaksi ekonomi. Ada banyak jenis transaksi dan istilah ekonomi yang disebutkan dalam hadis. Dengan berjalannya waktu, jenis transaksi dan istilah ekonomi itu berkembang, berubah atau bahkan punah. Di masa modern, jenis dan istilah transaksi ekonomi bertambah banyak. Jika hanya berpatokan pada zahir hadis, maka kita hanya bisa mengajarkan transaksi ekonomi primitif yang sudah punah, dan tidak bisa menjawab pertanyaan seputar problematika ekonomi yang ada sekarang.

Tanpa *maqāṣid sunnah*, kita akan repot menerjemahkan kata, nama benda, istilah, dan bentuk-bentuk yang ada dalam aktivitas ekonomi yang terjadi di masa Nabi Muhammad. Bagi peneliti hadis yang tidak memiliki basis keilmuan ekonomi, atau tidak menjadi pelaku bisnis, hal ini akan sangat menyulitkan. Analoginya adalah sarjana mesin yang mengetahui banyak istilah terkait mesin dan alat-alat permesinan yang tidak dipahami oleh orang awam. Seseorang yang memiliki pekerjaan sebagai barista kopi, akan mengetahui jenis-jenis kopi, nama alat-alat pengolah kopi, cara-cara penyajian kopi, dan racikan-racikan yang digunakan bersama sajian kopi, dan seterusnya, yang mana semua hal ini tidak diketahui oleh orang biasa. Guru bela diri akan banyak menamai pukulan-pukulan, tendangan, dan gerakan-gerakan dalam bela diri baik yang digunakan untuk menyerang maupun bertahan yang dalam pemahaman orang biasa semuanya dianggap sama saja. Seorang guru besar ilmu kedokteran, yang tidak pernah belajar ilmu bela diri akan kebingungan menjelaskan teknik-teknik (jurus) bela diri, walaupun ia seorang guru besar dan dokter spesialis.

Namun dengan *maqāṣid sunnah*, kita tidak perlu mengetahui nama mesin atau alat yang digunakan oleh montir saat memperbaiki kendaraan kita, sebab kita tahu bahwa montir tersebut bertujuan untuk memastikan mesin bisa beroperasi dengan baik, atau bisa dibetulkan saat terjadi kerusakan. Dengan *maqāṣid sunnah*, tanpa mengetahui apapun jenis kopi yang diolah, apapun alat yang digunakan untuk memasak kopi, bagaimanapun cara kopi itu disajikan, dan apapun racikan yang ditambahkan ke dalam kopi, kita tahu bahwa seorang barista memiliki keinginan untuk menyajikan kopi se enak mungkin dan sebaik mungkin. Dengan *maqāṣid sunnah*, tanpa menjadi anggota perguruan bela diri manapun kita paham bahwa apapun teknik dan jurus yang digunakan yang kita tidak kenal namanya, seorang petarung memiliki tujuan untuk mengalahkan lawan yang dihadapinya.

Dengan *maqāṣid sunnah*, tanpa menjadi sarjana ilmu ekonomi dan bisnis kita bisa memahami hadis-hadis dalam *kitab al-buyū'*. Dengan *maqāṣid sunnah*, kita memahami bahwa Nabi Muhammad tidak mengekang umatnya dalam satu atau dua bentuk kegiatan ekonomi tertentu. Namun beliau mengajarkan nilai-nilai universal yang harus ada dalam setiap kegiatan ekonomi sehingga hukumnya menjadi halal. Bisa saja nilai-nilai tersebut kita sebut MAGHRIB yang merupakan akronim dari *maysir, gharar, haram, dan riba*. Artinya apapun kegiatan ekonominya, bagaimanapun caranya kegiatan itu dilakukan, walaupun kita tidak mengetahui detail-detailnya, selama tidak ada unsur spekulatif, tipuan dan manipulasi, riba, dan terkait barang yang diharamkan, maka hukumnya halal. Konsep MAGHRIB ini diterapkan pada seluruh transaksi ekonomi baik yang sudah ada di masa Nabi Muhammad, atau baru ada setelah masa beliau.

3. Hadis Tentang Perempuan Melaksanakan Salat Berjamaah di Masjid

Salah satu ungkapan yang menggambarkan pendekatan *maqāṣid sunnah* adalah *law adrak al-Nabiyy* yang artinya kalaulah Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* menyaksikan kondisi tertentu ada di masa sekarang, maka beliau akan memberikan perintah dan teladan yang berbeda dari apa yang telah beliau ajarkan dan sabdakan saat beliau masih hidup. Contoh dari ungkapan ini adalah hadis tentang kebolehan perempuan salat berjamaah di masjid.

Sebelum Islam didakwahkan, perempuan tidak mendapatkan haknya secara proporsional. Budaya Arab bisa disebut menghalangi perempuan beraktivitas di luar rumah. Beberapa aturan yang ada saat itu dengan ekstrim menggambarkan hal ini, misalnya perempuan tidak mendapat warisan malahan justru menjadi bagian dari harta yang diwariskan, perempuan tidak memperoleh mimbar akademik baik sebagai orang yang belajar maupun sebagai orang yang mengajar, dan perempuan kehilangan hak-hak sosiopolitiknya.

Dengan *maqāṣid sunnah* kita tahu bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* berdakwah dengan membawa misi kesetaraan yang memuliakan perempuan. Nabi Muhammad menegaskan bahwa perempuan mendapatkan jatah warisan, dan mereka layak menjadi rujukan dalam fatwa keagamaan. Nabi Muhammad tidak melarang perempuan terlibat dalam aktivitas kemasyarakatan, dan mereka didengarkan aspirasinya bahkan diperbolehkan berdebat dengan beliau.²³⁸ Oleh Nabi Muhammad, perempuan diperbolehkan mengikuti salat berjamaah di masjid,

²³⁸ QS. Al-Mujādilah ayat 1.

“Jangan halangi para hamba perempuan Allah untuk datang ke masjid-masjid Allah.”

Hak dasar perempuan untuk beragama dipulihkan tanpa diskriminasi setelah sebelumnya dikunci rapat atas nama adat dan tradisi bangsa Arab yang sangat patriarkh. Ibn ‘Umar mengajarkan anaknya (*ibn lah*) hadis bahwa Nabi Muhammad memerintahkan para laki-laki untuk mengizinkan perempuan ke masjid di malam hari إِذْنُوا لِلنِّسَاءِ

إِلَى الْمَسَاجِدِ بِاللَّيْلِ (*i’dhanū li al-nisā’ ilā al-masājid bi al-layl*).

Namun anaknya membantah dan mengatakan bahwa dirinya tidak akan memberi izin. Ibn ‘Umar marah dan menghardiknya dengan mempertanyakan alasan ia tidak memberi izin padahal Nabi Muhammad memberikan izin.²⁴⁰

Namun ‘Āishah menyatakan dengan ungkapan “law adraka” bahwa jika Nabi Muhammad masih hidup dan melihat perempuan-perempuan muslimah tidak menjaga etika dan kehormatannya saat menuju masjid, maka beliau pasti akan melarang mereka ke masjid.

²³⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Hal ‘alā Man lam Yashhad al-Jumu’ah Ghul min al-Nisā’ wa al-Ṣibyān wa Ghayrihim” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/305; Muslim, “Bāb Khurūj al-Nisā’ ilā al-Masājid Idhā lam Yatarattab ‘Alayh Fitnah wa Annahā Lā Takhruj Muṭayyabah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/32; Abū Dāwud, “Bāb Mā Jā’ fī Khurūj al-Nisā’ ilā al-Masjid” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/222.

²⁴⁰ Muslim, “Bāb Khurūj al-Nisā’ ilā Al-Masājid Idhā lam Yatarattab ‘alayh fitnah wa Annahā lā Takhruj Muṭayyabah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, II/32; Abū Dāwud, “Bāb Mā Jā’ fī Khurūj al-Nisā’ ilā al-Masjid” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/222.

لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ مَا أَحَدَتْ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ كَمَا مُبِعَتْ نِسَاءُ بَنِي

إِسْرَائِيلَ²⁴¹

Nampaknya Nabi Muhammad menghendaki semua umat Islam dapat beribadah di masjid, termasuk perempuan. Beliau juga menghendaki ibadah di masjid berjalan dengan baik dan khusyu'. Jika kehadiran perempuan-perempuan di masjid tidak meniadakan kehendak ini, maka mereka diperbolehkan beribadah ke masjid. Namun 'Aishah melihat bahwa perempuan di masanya berangkat ke masjid dengan berpakaian yang berlebihan, berdandan, memakai parfum, dan mengenakan aksesoris yang bisa mengganggu kekhusyu'an salat jamaah laki-laki. Bisa jadi ada 'ujub dan riya' di kalangan perempuan. Sehingga, menurut 'Aishah, jika Nabi Muhammad menyaksikan hal ini, perempuan akan kembali dilarang ke masjid hingga mereka bisa memperbaiki penampilan dan niat mereka dalam beribadah. Dari mana kita tahu bahwa ini kehendak Nabi Muhammad? Dari pengenalan kita terhadap sosok dan kepribadian beliau, yang kita sebut sebagai *maqāṣid sunnah*.

4. Hadis Tentang *Umm al-Walad*

Pendekatan *maqāṣid sunnah* digunakan saat memahami hadis jual beli budak *umm al-walad*. Jābir bin 'Abdullāh menyatakan bahwa para sahabat diperbolehkan menjual *umm al-waladi* di masa Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* dan Khalifah Abu Bakar, namun mereka dilarang saat khilafah diemban oleh 'Umar bin al-Khaṭṭāb,

²⁴¹Al-Bukhārī, "Bāb Intizjār al-Nās Qiyām al-Imām al-'Ālim" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/296; Abū Dāwud, "Bāb al-Tashdīd fī Dhālik" dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/223.

بِعْنَا أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ وَأَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ

هَنَا فَأَنْتَهَيْنَا²⁴²

“Dahulu kami bertansaksi jual-beli budak umm al-walad pada masa Rasulullah dan Abu Bakar. Ketika di masa Umar, dia melarang kami, maka kami berhenti melakukannya.”

Ada dua hal penting yang perlu disepakati sebelum mengkaji kandungan hadis *umm al-walad*, yaitu hukum menjual atau membeli budak dan kepatuhan kolektif sahabat Nabi terhadap ijtihad ‘Umar yang secara zahir bertentangan dengan apa yang sudah berlaku di masa Nabi Muhammad dan Khalifah Abū Bakr.

Tidak bisa dibantah bahwa perbudakan merupakan realitas sejarah. Sebelum Nabi Muhammad berdakwah, perbudakan sudah ada di banyak tempat bukan hanya di jazirah Arab. Hingga beberapa abad setelah Nabi Muhammad wafat, perbudakan masih ada. Budak bisa diperjualbelikan, dan budak perempuan boleh digauli oleh satu majikan laki-laki. Sebagai Agama yang lengkap dan sempurna, Islam memberikan pedoman dan aturan terkait perbudakan, termasuk dalam hal jual beli budak.

Dengan membaca ayat-ayat Al-Qur’an dan hadis, kita dapati bahwa Islam memiliki misi untuk memuliakan manusia dan menghilangkan perbudakan. Al-Qur’an menjadikan pembebasan budak (*tahrīr raqabah*) sebagai hukuman atas beberapa kesalahan.²⁴³ Al-Qur’an mengharuskan majikan menerima permohonan penebusan diri yang diajukan oleh budaknya,²⁴⁴ dan menjadikan zakat sebagai salah satu instrumen ekonomi yang digunakan

²⁴² Abū Dāwud, “Bāb fī ‘Itq Ummahāt al-Awlad” dalam *Sunan Abī Dāwud*, IV/47.

²⁴³ QS. Al-Nisā ayat 92; Al-Māidah ayat 89; Al-Mujādilah ayat 3.

²⁴⁴ QS. Al-Nūr ayat 33.

untuk membayar penebusan tersebut.²⁴⁵ Membebaskan budak tanpa tebusan merupakan bentuk kebaikan yang mendapat apresiasi tinggi dari Al-Qur'an.²⁴⁶

Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* secara aktif melakukan advokasi untuk menghilangkan perbudakan, melalui banyak sabda-sabda beliau, salah satunya bahwa orang yang memerdekakan budak perempuan lalu menikahinya akan mendapat ganjaran dua pahala (*fa lahu ajrān*).²⁴⁷

Dengan melihat misi menghilangkan perbudakan yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis, kita bisa memahami bahwa apapun yang disabdakan dan dilakukan oleh Nabi Muhammad terkait perbudakan, pasti tujuan dan target yang hendak dicapai adalah pemerdekaan budak.

Bahwa jual beli budak *umm al-walad* di masa Nabi Muhammad dan Khalifah Abū Bakr bukan merupakan ajaran yang berasal dari Islam, melainkan tradisi yang sudah ada sebelumnya, dan oleh Islam diberikan aturan-aturan yang membawa kebaikan dan kemashlahatan.

Bisa jadi, Khalifah 'Umar memandang bahwa misi pembebasan budak akan lebih cepat tercapai jika *umm al-walad* tidak diperjualbelikan. Logikanya sederhana, *umm al-walad* adalah budak yang melahirkan anak dari majikannya. Pada diri anak ada darah budak yaitu ibunya dan darah orang yang merdeka yaitu ayahnya. Menilai anak ikut status

²⁴⁵ QS. Al-Tawbah ayat 60.

²⁴⁶ QS. Al-Baqarah ayat 177; Al-Balad ayat 13.

²⁴⁷ Al-Bukhārī, "Bāb Ta'lim al-Rajul Amatah wa Ahlah" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I/48; Muslim, "Bāb Faḍīlah I'tāqīhi Amatah Thumma Yatazawwajahā" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV/146; Abū Dāwud, "Bāb fi al-Rajul Yu'tiq Amatah Thumm Yatazawwajahā" dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/177; Al-Nasāī, "Bāb 'Itq al-Rajul Jāriyatah Thumm Yatazawwajahā" dalam *Sunan al-Nasāī*, VI/115; Ibn Mājah, "Bāb al-Rajul Yu'tiq Amah Thumm Yatazawwajahā" dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/629.

ayah, adalah sejalan dengan misi Islam. Maka anak dari *umm al-walad* statusnya merdeka, dan ibunya ikut merdeka sebab tidak mungkin orang merdeka terlahir dari rahim budak. Bukankah kambing akan melahirkan kambing dan ayam menetas telur ayam? Maka anak yang berstatus merdeka pasti terlahir dari rahim ibu yang statusnya juga merdeka.

Keputusan Khalifah 'Umar untuk melarang penjualan *umm al-walad* menjadi relevan dan masuk akal, sebab *umm al-walad* mendapat status merdeka saat dirinya melahirkan anak dari majikannya, dan ketersesuaian dengan misi Islam untuk menghilangkan perbudakan. Khalifah 'Umar tidak menyalahi ajaran Nabi Muhammad dan ijtihad Khalifah Abū Bakr, melainkan menjelaskan ajaran Nabi Muhammad dan menyampaikan ajaran yang belum tersampaikan secara tersurat dan lugas.

Apa yang diputuskan oleh 'Umar ditaati oleh seluruh sahabat (*fantahaynā*). Ini artinya ada pemahaman yang sama di antara para sahabat bahwa perbudakan memang harus dihapuskan, dan melarang jual-beli *umm al-walad* sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran Nabi Muhammad.

Jika Nabi Muhammad masih hidup saat keadaan sudah memungkinkan untuk tidak memperjualbelikan *umm al-walad*, larangan ini akan dinyatakan sendiri oleh beliau bukan oleh 'Umar. Dari mana kita mendapatkan kesimpulan ini? Dari *maqāṣid sunnah*.

5. Hadis Tentang Membunuh Hewan

Sebagai orang yang hidup di masa yang jauh dari masa Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam*, kita harus banyak menelaah ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, dan riwayat-riwayat dari sahabat Nabi terkait sosok, kepribadian dan sifat Nabi Muhammad, sebelum menggunakan pendekatan *maqāṣid sunnah*.

Al-Qur'an memperkenalkan Nabi Muhammad sebagai sosok dan pribadi penyayang (*bi al-mu'minīn raūf raḥīm*)²⁴⁸ dan menghendaki umatnya untuk menjadi orang-orang yang penyayang (*ruḥamā' baynahum*).²⁴⁹ Al-Qur'an menegaskan bahwa sari pati dan inti dari ajaran Islam yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad adalah kasih sayang (*wa mā arsalnāk illā raḥmah li al-'alamīn*).²⁵⁰ Al-Qur'an sendiri beberapa kali menegaskan bahwa wahyu yang diterima oleh beliau mengandung petunjuk dan kasih sayang (*wa raḥmah li al-mu'minīn*).²⁵¹ Dari sini, seharusnya semua ajaran dan teladan dari Nabi Muhammad yang terkodifikasi dalam hadis dipahami sebagai sebuah manifestasi yang universal dari konsep kasih sayang.

Tentunya di hadis ada ajaran tentang jihad dan perang, yang zahirnya merupakan bentuk kekerasan yang berpotensi memunculkan kematian dan kehancuran. Namun, dalam jihad yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan diajarkan kepada umatnya ada kasih sayang.

Jika umat Islam tidak membela diri saat diserang oleh kaum kafir, maka kerusakan besar akan terjadi. Dengan peperangan dan jihad, kematian dan kerusakan bisa diminimalisasi hanya terhadap laki-laki dewasa dan hanya yang berada di medan peperangan. Sementara jika jihad tidak disyariatkan, maka kematian akan menimpa anak-anak, perempuan non kombatan, orang cacat (difabilitas), dan orang dalam usia renta yang tidak memiliki kemampuan untuk membela diri. Kehancuran juga bukan lagi di medan pertempuran tapi akan melebar hingga rumah dan

²⁴⁸ QS. Al-Tawbah ayat 128.

²⁴⁹ QS. Al-Faḥ ayat 29.

²⁵⁰ QS. Al-Anbiyā' ayat 107.

²⁵¹ QS. Yūnus ayat 57; Al-Isrā' ayat 82; Al-Naml ayat 77.

pemukiman warga sipil, tempat ibadah, fasilitas umum, bangunan-bangunan dan lahan perkebunan.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۗ الَّذِينَ أُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ 252

(39) Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka. (40) (Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya, tanpa alasan yang benar hanya karena mereka berkata, "Tuhan kami adalah Allah." Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobokkan biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sungguh, Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.

Atas nama kasih sayang, Nabi Muhammad *ṣallallāh ‘alayh wa ṣallam* mengatur tata cara dan etika dalam jihad dan peperangan, termasuk sikap manusiawi saat memperlakukan musuh yang kalah dalam pertempuran. Kitab-kitab hadis primer (*maṣādir aṣṣūliyah*) bisa dipastikan memuat Kitāb Jihād atau setidaknya Bāb Jihād. Motivasi jihad yang dimiliki umat Islam setelah membaca hadis-hadis tentang jihad bisa membuat musuh takut, yang pada akhirnya mengurungkan keinginan dan membatalkan niat mereka untuk berperang dan menyerang umat Islam. Kondisi aman dan tenteram tanpa peperangan, tentu merupakan bentuk nyata dari rahmat dan kasih sayang.

Konsep kasih sayang yang diajarkan oleh Nabi Muhammad, bukan hanya diterapkan kepada manusia,

252 QS. Al-Ḥajj ayat 39-40.

namun juga kepada hewan. Dalam hadis ada anjuran sekaligus larangan membunuh hewan. Hal ini juga merupakan manivestasi dari kasih sayang. Nabi Muhammad memerintahkan umatnya untuk mematikan hewan-hewan yang membahayakan manusia. 'Āishah meriwayatkan hadis bahwa Nabi Muhammad memerintahkan umatnya membunuh *hid'ah*, *ghurāb* (burung gagak), *fa'rah* (tikus), *kalb 'aqūr* (anjing buas),²⁵³ *'aqrab* (kalajengking), dan *ḥayyah* (ular) yang dianggap sebagai hewan yang fasiq²⁵⁴ dan kafir.²⁵⁵ Bahkan, dikarenakan bisa dan racun yang sangat membahayakan manusia, ular dan kalajengking boleh dibunuh oleh orang yang sedang melaksanakan salat²⁵⁶ dan orang yang berada di tanah haram.²⁵⁷

Kebolehan membunuh tidak terbatas pada hewan-hewan yang disebutkan dalam hadis saja, namun seluruh hewan yang memiliki karakteristik yang sama, yaitu berbisa atau beracun, tidak bisa dijinakkan, membahayakan orang dengan gigitan maupun cakaran, merusak barang dan properti, serta menyebarkan racun dan pandemi penyakit. Kebolehan membunuh beberapa jenis hewan merupakan bagian dari kasih sayang yang diajarkan oleh Islam kepada manusia, sehingga mereka terselamatkan dari sakit ataupun

²⁵³ Muslim “Bāb Mā Yundab li al-Muḥrim wa Ghayrih Qatluh min al-Dawābb fi al-Ḥill wa al-Ḥaram” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV/17.

²⁵⁴ Muslim “Bāb Mā Yundab li al-Muḥrim wa Ghayrih Qatluh min al-Dawābb fi al-Ḥill wa al-Ḥaram” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, IV/17; Ibn Mājah, “Bāb Mā Yaqtul al-Muḥrim” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1031.

²⁵⁵ Muslim “Bāb Qatl al-Ḥayyāt wa Ghayrihā” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VII/41.

²⁵⁶ Abū Dāwud, “Bāb al-‘Amal fi al-Ṣalāh” dalam *Sunan Abī Dāwud*, I/346; Al-Tirmidhī, “Bāb Jā’ fi Qatl al-Ḥayyah wa al-‘Aqrab fi al-Ṣalāh” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, II/231; Ibn Mājah, “Bāb Jā’ fi Qatl al-Ḥayyah wa al-‘Aqrab fi al-Ṣalāh” dalam *Sunan Ibn Mājah*, I/394.

²⁵⁷ Abū Dāwud, “Bāb Mā Yaqtul al-Muḥrim min al-Dawābb” dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/107.

kematian. Namun demikian, Nabi Muhammad memerintahkan kita untuk membunuh atau menyembelih hewan dengan cara yang baik (*ihsān*).²⁵⁸

Dengan memahami sosok dan pribadi Nabi Muhammad, kita bisa memahami dengan benar maksud dari apa yang beliau sabdakan atau perbuat. Dalam konteks hewan, Nabi Muhammad pernah menyebut ada perempuan masuk Neraka akibat kematian seekor kucing,

دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هَرَّةٍ²⁵⁹

“Seorang perempuan masuk neraka akibat kematian seekor kucing.”

Zahir hadis menyatakan bahwa membunuh atau perbuatan apapun yang menyebabkan kematian pada kucing bisa membuat seseorang masuk Neraka. Ada juga anggapan bahwa kucing termasuk hewan yang paling mulia dan memelihara kucing hukumnya sunnah sebagai identitas diri bagi orang-orang yang menjadi pengikut Nabi Muhammad. Namun, hal ini tentunya berlebihan dan bertentangan dengan karakter Islam yang intinya adalah kasih sayang. Kucing mendapat perlakuan baik sama seperti hewan-hewan lainnya. Kematian kucing yang diakibatkan oleh manusia terjadi karena disengaja dan tidak disengaja.

²⁵⁸ Muslim “Bāb al-Amr bi Iḥsān al-Dhabḥ wa al-Qatl wa Tahdīd al-Syafrāh” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/72; Abū Dāwud, “Bāb fī al-Nahy an Tuṣbar al-Bahāim wa al-Rifq bi al-Dhabīḥah” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/58; Al-Tirmidhī, “Bāb Jā’ fī al-Nahy ‘an al-Muthlah” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/22; Al-Nasāi, “al-Amr bi Iḥdād al-Shafrāh” dalam *Sunan al-Nasāi*, VII/227; Ibn Mājah, “Bāb Idhā Dhabaḥtum fa Aḥsinū al-Dhibḥ” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1058.

²⁵⁹ Al-Bukhārī, “Bāb Khams min al-Dawābb Fawāsiq Yuqṭaln fī al-Ḥaram” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1204; Muslim “Bāb Sa’ah Raḥmatillāh Ta’ālā wa Annahā Sabaqat Ghaḍabah” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VIII/98; Ibn Mājah, “Bāb Dhikr al-Tawbah” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1421.

Dalam konteks pemahaman hadis yang benar, manusia disiksa di Neraka akibat kematian kucing mati tidak bisa dianggap sebagai bentuk dari kasih sayang Allah dan visi rahmat dari Nabi Muhammad.

Matan hadis menyebutkan alasan perempuan dihukum dengan Neraka adalah sebab dirinya mengurung kucing tanpa diberi makan hingga mati kelaparan. Lagi-lagi, bukan sekedar mengurung kucing yang jadi alasan hukuman yang sangat berat, namun sifat buruk dan perbuatan jahat yang dimiliki perempuan ini yang digambarkan dengan rasa tega membiarkan seekor kucing mati kelaparan di dalam sangkar. Orang yang sengaja membiarkan binatang sekarat dalam waktu sehari-hari di rumahnya, sangat mungkin merupakan sosok manusia yang jahat kepada keluarganya, tetangganya, dan orang-orang yang ada di sekitarnya. Perempuan ini dihukum masuk Neraka akibat perbuatan jahat dan akhlak buruk yang digambarkan sebagai sosok manusia yang tega membunuh kucing secara perlahan dengan cara dibiarkan kelaparan selama sehari-hari atau mungkin berminggu-minggu.

Jika sekedar menjadi sebab kematian kucing seseorang dihukum di Neraka, maka pertanyaan yang muncul adalah: Ke mana pahala salat yang dikerjakannya? Ke mana pahala puasa yang dijalannya? Dengan menggunakan *maqāṣid sunnah*, kita pahami bahwa perempuan ini memiliki banyak dosa dan kejahatan, juga pahala. Namun akhlak buruk menjerumuskannya ke Neraka.

Sebagai pembanding atas hadis “kucing” di atas, Abū Hurayrah meriwayatkan apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, bahwa ada seorang laki-laki yang kehausan lalu mengambil air di sumur (*fa nazal bi’ran*). Setelah merasa cukup minum, ia melihat ada anjing yang kehausan namun tidak bisa mengambil sendiri air di sumur. Laki-laki tadi mengambilkannya air dan meminumkannya untuk anjing

tersebut. Atas perbuatannya, laki-laki tersebut diampuni dosanya oleh Allah.²⁶⁰ Dalam riwayat lain, Abū Hurayrah menyampaikan hadis bahwa ada perempuan yang berprofesi sebagai pezina (pekerja seks komersil) memberikan minum kepada anjing yang sangat kehausan, dan dirinya mendapatkan ampunan dari Allah sebab rasa kasihan yang dimilikinya.²⁶¹

Ampunan dari Allah Ta'ala diberikan kepada orang-orang yang memiliki sifat dan sikap rahmat. Bukan sekedar memberi minum hewan. Jika seseorang memiliki sifat sayang kepada hewan, tentunya sifatnya sayangnya akan sangat besar terhadap sesama manusia. Allah Ta'ala merahmati orang yang merahmati orang lain, dan salah satu bentuk rahmat Allah adalah Dia memberikan ampunan.

Dengan *maqāsid sunnah*, dipahami bahwa seluruh hewan layak untuk mendapatkan kasih sayang, bukan hanya kucing atau anjing. Ketika ada hewan membahayakan manusia, maka hewan tersebut boleh dibunuh atau disembelih, sebagai bentuk kasih sayang terhadap manusia, dengan cara yang baik sebagai bentuk kasih sayang kepada hewan.

6. Hadis-hadis Tentang Makan dan Minum

Dengan konsep *maqāsid sunnah*, yaitu bahwa Nabi Muhammad *ṣallallāh 'alayh wa sallam* adalah sosok manusia yang penuh rahmat dan mengajarkan umatnya untuk memiliki sifat dan sikap rahmat, banyak hadis yang memuat

²⁶⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Faḍl Saqy al-Mā” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/833; Muslim, “Bāb Faḍl Sāqiy al-Bahāim al-Muḥtaramah wa Iṭ'āmihā” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VII/44; Abū Dāwud, “Bāb Mā Yu'mar Bih Min al-Qiyām 'ala al-Dwābb wa al-Bahāim” dalam *Sunan Abī Dāwud*, II/329.

²⁶¹ Al-Bukhārī, “Bāb Idhā Waqa' al-Dhubāb fi Sharāb Aḥadikum Falyaghmish fa Inna fi Iḥḍan Janahayh Dā' wa fi al-Ukhrā Shifā'” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, III/1266.

perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*), bisa dipahami lebih tepat. Misalnya dalam bab makan dan minum (*aṭ'imah wa ashribah*), perintah dan larangan yang ada dalam hadis dipahami sebagai sebuah anjuran bukan wajib dan haram. Dasar logikanya adalah bahwa hukum makan dan minum adalah mubah, karenanya hal-hal yang terkait makan dan minum hukumnya juga mubah. Tentunya hal ini tidak bisa digeneralisasi, di mana dalam konteks makan dan minum tetap ada hukum haram ketika ada dalil yang secara lugas menyatakan demikian, misalnya memakan bangkai dan daging babi,²⁶² meminum khamr,²⁶³ dan mengonsumsi makanan atau minuman yang diperoleh cara batil²⁶⁴ semisal mencuri.²⁶⁵

Cara makan, waktu makan, cara penyajian makanan, dan seterusnya seharusnya tidak bisa memunculkan dosa, kecuali jika ada aturan Allah yang dilanggar dan hak manusia yang terampas, sebab hal tersebut merupakan pelanggaran terhadap larangan Allah Taala.²⁶⁶

Beberapa sahabat semisal Ibn 'Abbās dan Anas bin Mālik meriwayatkan hadis, bahwa Nabi Muhammad memerintahkan umatnya untuk menjilati jari sebanyak tiga kali setelah makan,

حَتَّى يَلْعُقَهَا²⁶⁷

²⁶² QS. Al-Baqarah ayat 173; Al-Māidah ayat 3; Al-Naḥl ayat 115.

²⁶³ QS. Al-Māidah ayat 90-91.

²⁶⁴ QS. Al-Baqarah ayat 188; Al-Nisā' ayat 29.

²⁶⁵ QS. Al-Mumtaḥanah ayat 12.

²⁶⁶ QS. Al-Baqarah ayat 172; Al-Māidah ayat 3; Al-An'am ayat 145; Al-Naḥl ayat 115.

²⁶⁷ Al-Bukhārī, "Bāb La'q al-Aṣābi' wa Maṣṣihā Qabl an Tamsaḥ bi al-Mandīl" dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2077; Muslim, "Bāb Istihbāb La'q al-Aṣābi' wa al-Qaṣ'ah wa Akl al-Luqmah al-Sāqīṭah Ba'd Maṣḥ Mā Yuṣībuhā Min Adhan wa Karāhah Maṣḥ al-Yad Qabl la'qihā" dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/113-115.

“Sampai ia menjilatinya.”

Perintah ini dipahami sebagai etika untuk tidak membiarkan makanan terbuang sia-sia karena akan menjadi mubazir.²⁶⁸ Semisal ada orang yang makan dan tidak menjilati tangannya, maka dia tidak berdosa. Perintah menjilati jari tentunya tidak berlaku bagi orang yang makan dengan menggunakan sendok atau alat makan lainnya (garpu dan sumpit), sebab makanan tidak ada yang menempel di jari tangannya.

Dalam sebuah hadis diceritakan bahwa Nabi Muhammad memerintahkan ‘Umar bin Abī Salamah²⁶⁹ yang masih kecil (*kunt ghulāman fī hujr Rasūlullāh*) dan hendak makan,

سَمِّ اللَّهَ وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ²⁷⁰

“Sebutlah nama Allah, makanlah dengan tangan kananmu dan makanlah apa yang ada didekatmu.”

Perintah Nabi Muhammad dalam hadis ini, walaupun menggunakan ungkapan perintah, dipahami sebagai anjuran dalam konteks etika makan (*ta’dīb*).²⁷¹ Muslim bin al-Ḥajjāj menyebut hadis di atas dalam “bāb ādāb al-ṭa’am” yang artinya etika makan dan minum. Bisa disimpulkan

²⁶⁸ QS. Al-Isrā’ ayat 27.

²⁶⁹ ‘Umar merupakan anak dari Ummu Salamah yang merupakan Ummul Mukminin. Beliau tinggal bersama Nabi Muhammad sebab menjadi anak tiri beliau (*rabibuh*).

Al-Bukhārī, “Bāb al-Akl Mimmā Yalīh” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2056.

²⁷⁰ Al-Bukhārī, “Bāb al-Tasmīyah ‘alā al-Ṭa’ām” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, V/2056; Muslim, “Bāb Ādāb al-Ṭa’ām wa al-Sharāb” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/109; Abū Dāwud, “Bāb al-Akl bi al-Yamīn” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/410; Al-Tirmidhī, “Bāb al-Tasmīyah ‘alā al-Ṭa’ām” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/288; Ibn Mājah, “Bāb al-Akl bi al-Yamīn” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1087.

²⁷¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, 211.

bahwa orang yang lupa memulai makan dengan membaca basmalah, atau orang kidal dan orang yang tidak memiliki tangan kanan lalu makan dengan menggunakan tangan kiri, tidak berdosa. Karena yang dilanggar adalah etika, maka sanksinya bukan dosa tetapi penilaian tidak patut atau tidak pantas saja.

Walaupun ada banyak hadis yang redaksinya memuat larangan makan dan minum dengan tangan kiri (*wa lā ya'kul bi shimālih*²⁷²/ *fa inn al-shayṭān ya'kul bi shimālih*²⁷³), namun seluruhnya dipahami sebagai sebuah anjuran atas nama etika, bukan larangan yang berimplikasi dosa. Dengan melihat sosok Nabi Muhammad dan *maqāṣid sunnah* dalam ajaran yang diajarkannya, kita memaklumi bahwa ajaran tentang etika makan harus disampaikan berulang kali supaya umat Islam bisa menjadikannya tradisi kolektif (sunnah) dan watak diri.

Ada hadis yang dengan lugas menyatakan,

هِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَتَنَفَّسَ فِي الْإِنَاءِ أَوْ يُنْفَخَ فِيهِ²⁷⁴

“Rasulullah melarang bernafas di wadah dan meniup (makanan dan minuman) yang ada di dalamnya.”

Sebagian orang memahami larangan ini sebagai sebuah keharaman, di mana orang yang meniup makanan dan minuman akan mendapat dosa, atau setidaknya dianggap menyalahi sunnah Nabi Muhammad. Namun, dengan mengenali misi rahmat yang diajarkan oleh Al-

²⁷² Muslim, “Bāb al-Nahy ‘an Ishtimāl al-Ṣammā’ wa al-Iḥtibā’ fī Thawb Wāḥid” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/154.

²⁷³ Muslim, “Bāb Ādāb al-Ta’ām wa al-Sharāb” dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, VI/109; Abū Dāwud, “Bāb al-Akl bi al-Yamīn” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/410; Al-Tirmidhī, “Bāb al-Nahy ‘an al-Akl wa al-Sharāb bi al-Shimāl” dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/ 258; Ibn Mājah, “Bāb al-Akl bi al-Yamīn” dalam *Sunan Ibn Mājah*, II/1087.

²⁷⁴ Abū Dāwud, “Bāb fī al-Nafkh fī al-Sharāb wa al-tanaffus fih” dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/392.

Qur'an dan watak Nabi Muhammad yang penyayang, larangan ini tidak bisa dipahami sebagai bentuk dosa apalagi status menyalahi sunnah. Larangan meniup makanan dan minuman dianggap sebagai sebuah etika dalam makan dan minum terutama saat bersama orang lain. Bisa jadi, makanan dan minuman yang telah ditiup menyebabkan orang lain merasa jijik dan enggan untuk ikut mengonsumsinya. Dalam hadis lain dinyatakan bahwa Nabi Muhammad pernah meniup minuman sebanyak tiga kali (*kān idhā sharib tanaffas thalathan*)²⁷⁵ dan dua kali (*tanaffas marratayn*),²⁷⁶ yang kemungkinan besar dilakukan pada makanan beliau yang tidak dimakan bersama orang lain.

Pemaknaan hadis dengan *maqāsid sunnah* juga diterapkan pada hadis tentang berpakaian, tidur, dan berkendara. Nabi Muhammad tidak mewajibkan kita mengenakan pakaian tertentu dengan model dan warna tertentu. Nabi Muhammad tidak melarang kita tidur tengkurap atau telentang dalam konteks gaya tidur tersebut hukumnya haram. Nabi Muhammad membebaskan kita memilih kendaraan, tanpa ancaman dosa. Walaupun redaksional hadis menggunakan kata perintah dan larangan, namun tidak ada implikasi pahala atau dosa karena hadisnya dipahami sebagai ajaran tentang etika dan kepatutan. Sosok dan watak pribadi Nabi Muhammad tak terbantahkan, bahwa beliau adalah orang yang penuh rahmat dan kasih sayang, bukan pemaarah dan orang yang mengancam umatnya dengan siksaan di Neraka hanya dikarenakan hal-hal sepele.

²⁷⁵ Abū Dāwud, "Bāb fi al-Sāqī Matā Yashrab" dalam *Sunan Abī Dāwud*, III/392.

²⁷⁶ Al-Tirmidhī, "BābMā Dhukir min al-Shurb bi Nafsayn" dalam *Sunan al-Tirmidhī*, IV/303.

Dengan *maqāṣid sunnah*, ajaran Islam akan terlihat jelas mengandung rahmat, dengan asas memberi kemudahan bukan menyulitkan, mengandung fleksibilitas, dan bersifat universal.

7. Tafsir *Maqāṣidī*

Al-Qur'an dan hadis merupakan dua entitas yang tidak bisa dipisahkan. Untuk menafsirkan Al-Qur'an, kita perlu metode dan pendekatan sebagaimana hal yang sama juga kita lakukan dalam pemahaman hadis.

Dalam aplikasinya, *maqāṣid sunnah* memiliki padanan dalam korpus tafsir, yaitu tafsir *maqāṣidī*. Secara aplikatif, tafsir *maqāṣidī* dapat didefinisikan sebagai menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan satu tema besar sebagai bingkai penafsirannya. Ibarat melihat dengan mengenakan kacamata berwarna kuning, seseorang akan mendapati nuansa kuning pada setiap benda yang dilihatnya. Semisal lensa kaca mata tersebut diganti dengan yang berwarna biru, maka benda-benda yang dilihatnya akan terpapar warna biru.²⁷⁷ Tafsir *maqāṣidī* bukan tafsir yang bercorak *maqāshid sharī'ah*, melainkan sebuah metodologi penafsiran selayaknya metode *tahlīlī* dan *mawḍū'ī*, dengan cara kerja sebuah *maqra'* (satu ayat atau beberapa ayat atau satu surah) ditentukan satu *maqāṣid* misalnya keadilan, maka seluruh ayat ditafsirkan dalam perspektif keadilan walaupun ayat-ayat tersebut tidak secara eksplisit membicarakan konsep keadilan.

Tanpa menggunakan pendekatan *maqāṣid* dan *maqāṣidī*, ada beberapa ajaran Al-Qur'an dan hadis yang bisa dipahami salah, misalnya konsep *qiṣāṣ*.

²⁷⁷Andi Rahman, *Tafsir Maqashidi Surah Yasin* (Tangerang Selatan: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019), 75.

Al-Qur'an dan hadis menerangkan bahwa pembunuhan berencana (*qatl al-'amd*) hukumannya adalah *qiṣās*. Artinya pelaku pembunuhan akan dibunuh, dengan konsep umumnya adalah satu nyawa dibayar dengan satu nyawa (*al-nafs bi al-nafs*).²⁷⁸

Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa tujuan dari *qiṣās* adalah untuk menjaga keberlangsungan kehidupan.²⁷⁹ Rasionalisasinya adalah bahwa dengan adanya hukuman berat, seseorang akan mengurungkan niatnya untuk membunuh. Ketika manusia tidak saling membunuh, maka keberlangsungan hidup mereka akan terjaga. *Qiṣās* bukan ditujukan sekedar membunuh pelaku pembunuhan, yang justru akan menambah jumlah orang yang tewas.

Permasalahan yang muncul adalah jika pelaku pembunuhan ada dua orang atau lebih. Tanpa pendekatan tafsir *maqāṣidī* dan *maqāṣid sunnah*, para pelaku pembunuhan tidak bisa dihukum *qiṣās*. Hal ini dikarenakan konsep dasar hukuman terhadap pembunuh adalah satu nyawa dibayar dengan satu nyawa, bukan satu nyawa dibayar dengan beberapa nyawa. Jika *qiṣās* tidak diterapkan, maka tujuan menjaga keberlangsungan kehidupan manusia tidak akan tercapai. Pembunuhan justru akan merajalela, di mana orang yang ingin melakukan pembunuhan akan mengajak orang lain menemaninya sehingga *qiṣās* tidak bisa diterapkan. Sangat mungkin, jumlah pembunuhan akan meningkat dan keberlangsungan hidup manusia akan terancam.

Dengan dasar tafsir *maqāṣidi* dan *maqāṣid sunnah*, kita memahami ijthad Khalifah 'Umar yang melaksanakan *qiṣās* terhadap orang-orang yang melakukan pembunuhan

²⁷⁸ QS. Al-Baqarah ayat 178; Al-Māidah ayat 45.

²⁷⁹ QS. Al-Baqarah ayat 179.

terhadap satu orang. Al-Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya menulis bab “Idhā Aṣāb Qawm Min Rajul Hal Yu’āqab aw Yuqtaṣṣ minhum Kulluhum”²⁸⁰ yang artinya “jika sekelompok orang membunuh satu orang, apakah mereka semua di-*qiṣās*?”. Khalifah ‘Umar pernah dikritik atas keputusannya ini, namun dirinya bersikukuh dengan menyatakan bahwa jika ada dua orang atau lebih membunuh satu orang, maka seluruh pelakunya harus dihukum walaupun jumlah mereka sangat banyak (*law ishtarak fihā ahl al-Ṣan’ā’ laqataltuhum*).²⁸¹ Al-Bukhārī meriwayatkan bahwa al-Sha’bī pernah menghukum potong tangan seseorang yang didakwa mencuri berdasarkan persaksian dua orang. Kedua saksi tersebut kemudian menyatakan bahwa mereka keliru dalam persaksiannya (*qālā akhta’nā*). Al-Sha’bī menghukum keduanya dengan membayar *diyāt* (denda) dan menyatakan semisal keduanya sengaja membuat persaksian palsu yang mengakibatkan orang terpotong tangannya, maka keduanya akan di-*qiṣās* dengan cara yang sama, yaitu dipotong tangan (*law ‘alimtu annakumā ta’ammadtuma laqata’tu*).²⁸²

Tanpa pendekatan tafsir *maqāṣidī* dan *maqāṣid sunnah*, tujuan meminimalisasi atau menghilangkan pembunuhan tidak akan tercapai. Kondisinya justru berlaku kebalikan, yaitu maraknya pembunuhan, di mana orang yang ingin membunuh akan mengajak satu orang supaya ia terhindar dari hukuman *qiṣās*. Pembunuhan merupakan dosa besar dan maraknya pembunuhan merupakan kondisi

²⁸⁰ Al-Bukhārī, “Bāb Idhā Aṣāb Qawm Min Rajul Hal Yu’āqab aw Yuqtaṣṣ Minhum Kulluhum” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/2526.

²⁸¹ Al-Bukhārī, “Bāb Idhā Aṣāb Qawm Min Rajul Hal Yu’āqab aw Yuqtaṣṣ Minhum Kulluhum” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/2526.

²⁸² Al-Bukhārī, “Bāb Idhā Aṣāb Qawm Min Rajul Hal Yu’āqab aw Yuqtaṣṣ Minhum Kulluhum” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, VI/2526.

sosial yang sangat memprihatinkan, yang mana kondisi ini jelas ditolak oleh Al-Qur'an dan hadis.



PENUTUP

Hadis, disepakati sebagai sumber utama dalam ajaran Islam. Hadis harus diamalkan dengan benar, karenanya ia harus dipahami dengan benar. Kesalahan dalam memahami hadis, akan mengakibatkan kesalahan dalam mengamalkan ajaran Islam. Karenanya, mengetahui pendekatan-pendekatan dalam memahami hadis menjadi penting.

Buku ini diharapkan memberikan gambaran bagaimana hadis dipahami. Buku ini tentu tidak memberikan ulasan secara lengkap, dan bisa jadi penyajiannya kurang pas, atau kesimpulannya salah. Karenanya kritik dan saran dari semua pihak, akan diterima dengan rasa bahagia.

Ada harapan besar, bahwa buku ini akan membawa banyak manfaat dan kebaikan, juga diapresiasi sebagai bentuk khidmah kepada Nabi Muhammad dan sunnah beliau. *Allahumma taqabbal*

ضاعف الله على الحبيب محمد دائم صلواته وسلامه

Daftar Pustaka

- Ābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-'Azīm. *'Awn al-Ma'būd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1415 H.
- Al-Asmarī, Ṣāliḥ bin Muḥammad. *Majmu'ah al-Fawā'id al-Bahīyah 'Alā Manzūmah al-Qawā'id al-Bahīyah*. Dār al-Ṣumay'ī. 1420 H., ttp.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 1379 H.
- , *Taqrīb al-Tahdhīb*. Ttp. Tth
- Al-Baghawī, Al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Dār Ṭaybah, 1997. Ttp.
- Al-Baghdādī, Aḥmad bin 'Alī al-Khaṭīb. *Al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*. Damām: Dār Ibn al-Jawzī. 1417 H.
- , *Naṣīḥah Ahl al-Ḥadīth*. Zarqā': Maktabah al-Manār. 1408 H.
- Al-Bākistānī, Zakariyyā bin Ghulām Qādir. *Min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*. Dār al-Kharrāz. 1423 H. Ttp.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Isma'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāḥ. 1422 H.
- Al-Dāruquṭīnī, Alī bin 'Umar. *Sunan al-Dāruquṭīnī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 1966.
- Al-Dhahabī. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Muassasah al-Risālah. 1985.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf bin 'Abdillāh. *Al-Istī'āb fī Ma'rifah al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jīl. 1992.
- Ibn 'Asākir, Alī bin al-Ḥasan. *Tārīkh Dimasyq*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995.
- Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. Tth.
- Ibn Kathīr, Ismā'il bin 'Umar. *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azhīm*. Dār Ṭaybah. 1999. T.tp

- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. *Wafayāt al-A'yān wa Abnā Abnā al-Zamān*. Beirut: Dār Sādir. 1994.
- Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr. Tth.
- 'Imrān, Aḥmad. *Al-Qirāah al-Mu'āshirah li al-Qur'ān fī al-Mizān*. Beirut: Dār al-Nafāis. 1995.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang. 2009.
- Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad. *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1983.
- Al-Maqdisī, 'Abdurrahmān bin Ismā'īl. *Mukhtaṣar al-Muammal fī al-Radd Ilā al-Amr al-Awwal*. Kuwait: Maktabah al-Saḥwah al-Islāmiyah. 1403 H.
- Al-Munāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. *Fayḍ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1994.
- , *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987).
- Rahman, Andi. *Tafsir Maqashidi Surah Yasin*. Tangerang Selatan: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2019.
- , *Uji Autentisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya terhadap Syariat Islam*. Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah. 2022
- , "Asinominitas dalam Pembacaan Kritis Atas Buku Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah Karya M. Syahrur" dalam jurnal *Esensia*. Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2016. vol. 17. No. 2.
- Shahrūr, M. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah*. Beirut: Shirkah al-Maṭbū'ah li al-Tawzī' wa al-Nashr. 2000.
- Al-Suyūṭī, Abdurrahmān bin Abī Bakr. *Tārīkh al-Khulafā'*. Kairo: Maktabah al-Sa'adah. 1952.
- Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Al-Nasāī. *Sunan al-Nasāī*. Aleppo: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah. 1406 H.

- Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. *Sharḥ al-Nawawī alā Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1392 H.
- Al-Sijistani, Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. Tth.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān*. Beirut: Muassasah al-Risālah. 2000.
- Al-Tirmidhī, Muḥamad bin 'Isa. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. Tth.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*. Jakarta: Maktabah Darussunnah. 2016.
- Al-Zarqāinī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*. Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī. Ttp. Tth
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd. *Al-A'lām*. Dār al-'Ilm li al-Malāyīn. 2002. Tth.
- haji.kemenag.go.id

Profil Penulis



Andi Rahman bin Abdul Kohar memiliki sanad Al-Qur'an dan hadis yang bersambung hingga Nabi Muhammad, juga sanad ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Sekitar 25 tahun belajar di pesantren, Ia telah menulis buku di antaranya: *Risalah fi 'Ilm al-'Arudh* (2003), *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah untuk Siswa Sekolah Menengah* (2009), *Mari Meneliti 1* (2009), *Mari Meneliti 2* (2009), *Modul Khutbah Jumat* (2009), *Canda Santri Humor yang Halalan Thayyiban* (2010), *Metode Mudah Baca Al-Quran level Intermediate* (dkk, 2011), *Metode Mudah Baca Al-Quran level Advance* (dkk, 2011), *Paket Mudah Baca Al-Qur'an Level Bisa Baca* (2011), *Paket Mudah Baca Al-Qur'an Level Lancar Baca* (2011), *Berdoa Ala Rasulullah* (2012), *Argumentasi Otoritas Sunnah dan Bantahan terhadap Inkar Sunnah* (2014), *Mafaza Metode Cepat Belajar Baca Al-Qur'an* (2017), *Tafsir Maqashidi Surah Yasin* (2019), *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (2022), *Dinamika dalam Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* (dkk, 2022), *Uji Autentisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya terhadap Syariat Islam* (2022), *Doa, Dzikir dan Bacaan Sehari-hari Orang yang Beriman* (2022). Tulisannya yang diterbitkan dalam bentuk jurnal di antaranya: "Kajian Atas Riwayat-riwayat Dalam Tafsir Depag RI" (Jurnal *Al-Burhan*, 2009), "Mempertanyakan Konsep al-Naskh Dalam Alquran" (Jurnal *Studi Al-Qur'an*, 2009), "Arus Utama Diskursus Hadis" (Jurnal *Al-Burhan*, 2010), "معايير التقوى" (Jurnal *Studi Al-Qur'an*, 2010), "Modus Sukses Kepemimpinan Dalam Islam" (Jurnal *Mumtaz*, 2011), "Pendidikan Berbasis Moralitas Menurut KH Hasyim

Asy'ari" (Jurnal *Al-Burhan*, 2012), "Konsep Imamah Menurut Shi'ah", (Jurnal *QUHAS*, 2012). "Hadis dan Politik Sektarian: Analisis Basis Argumentasi (QUHAS, 2013), "Kritik Matan Hadis: Kajian Atas Status Orang Tua Rasulullah di Akhirat", (Jurnal *Mumtaz*, 2013), *المنهاج في فهم الآيات المختلف في ظاهرها* (Jurnal *Yudisia*, 2015), "Komodifikasi Agama: Sebuah Kajian Tafsir Fenomenologis", (Jurnal *Hermeneutik*, 2016), "Pengenalan atas Takhrij Hadis", (Jurnal *Riwayah*, 2016), "Relasi Antara Muslim dengan Non Muslim", (Jurnal *Kordinat*, 2016), "Asinominitas Dalam Pembacaan Kritis Atas Buku al-Kitab wa Al-Quran Qiraah Mu'ashirah Karya M Shahrur", (Jurnal *Esensia*, 2016), "Kepemimpinan Perempuan: Analisis Hadis Riwayat Abi Bakrah", (Jurnal *Ushuluna*, 2018). Ada juga belasan prolog, epilog, kata pengantar yang telah ditulisnya.

Sejak tahun 1997 hingga kini telah mengajar di pesantren, Andi juga aktif mengajar di masyarakat, menyampaikan khutbah dan ceramah keagamaan, menjadi narasumber di lebih dari 100 seminar berskala nasional dan internasional, serta mengisi acara di televisi dan radio. Rihlah ilmiahnya dilakukan di beberapa negara di antaranya Saudi Arabia, Oman, dan Malaysia. Sejak tahun 1997 Andi menjadi instruktur Ilmu 'Arudl, Ceruk Ilmu, Khutbah Jumat, Terjemah Al-Qur'an Kata Perkata, Penulisan Karya Ilmiah untuk Guru-guru di Sekolah Dasar dan Menengah, Penulisan Karya Ilmiah pada Perguruan Tinggi, Cara Cepat Belajar Al-Qur'an, dan Program Pengabdian Kepada Masyarakat.

Andi bersyukur memiliki keluarga yang sangat baik, dan guru-guru yang sangat saleh. Ia berharap bisa berbahagia di dunia dan Akhirat, dan memberikan banyak kemanfaatan untuk umat manusia.