

**ANALISIS TINGKAT BAGI HASIL DEPOSITO
MUDILARABAH PADA PERBANKAN SYARIAH
(Studi Kasus PT. BPRS Puduarta Insani Tembung).**

TESIS

Diajukan Untuk Melengkapi Tugas-tugas dan Memenuhi Persyaratan
Untuk Memperoleh Gelar Megister of Art (M.A)
Dalam Program Studi Ekonomi Islam

Oleh

ISMARIKA SARI
09 EKNI 1471



**EKONOMI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN
1431 H / 2011 M**

**KEDUDUKAN HADIS *ÂHÂD* TERHADAP ALQURAN
(Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi)**

TESIS

**Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh
Gelar Magister Agama Dalam Bidang Hukum Islam
Pada Program Pascasarjana LAIN
Sumatera Utara**

Oleh :

SYAFRUDDIN SYAM

NIM : 299 PTA 188



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
M E D A N
2002**

F

**KEDUDUKAN HADIS *ÂHÂD* TERHADAP ALQURAN
(Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi)**

TESIS

**Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh
Gelar Magister Agama Dalam Bidang Hukum Islam
Pada Program Pascasarjana IAIN
Sumatera Utara**



Oleh :

SYAFRUDDIN SYAM

NIM : 299 PTA 188



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA**

M E D A N

2002

2x2.4

*SYA
k
e.1*

ABSTRAKSI

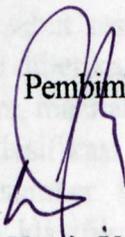
**KEDUDUKAN HADIS *ÂĤÂD* TERHADAP ALQURAN
(STUDI TERHADAP PEMIKIRAN MAZHAB HANAFI)**

Oleh : Syafruddin Syam

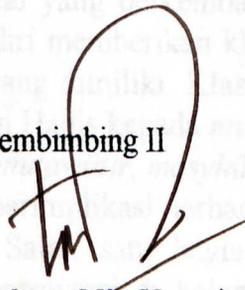
299 PTA 188

dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan
untuk memperoleh gelar Magister Agama
dalam bidang Hukum Islam
pada Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan

Medan, 10 Mei 2002

Pembimbing I


Dr. Nawir Yuslem, M.A.

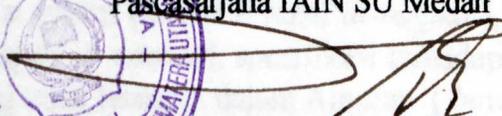
Pembimbing II


Dr. H. Lahmuddin Nasution, M.Ag.



Direktur Program

Pascasarjana IAIN SU Medan


Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A.

ABSTRAKSI

Kedudukan Hadis *Âhâd* Terhadap Alquran

(Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi)

Oleh : Syafruddin Syam / NIM: 299 PTA 188

Alquran dan Hadis sebagai sumber hukum Islam menempati posisi yang cukup signifikan bagi umat Islam. Pembahasan terhadap keduanya melahirkan berbagai kajian dalam studi keislaman. Alquran sendiri yang merupakan sumber hidayah bagi manusia dibahas secara mendalam dalam berbagai aspeknya, dari pendekatan filosofis sampai pendekatan linguistik. Pendekatan linguistik atau kebahasaan itu sendiri berupaya untuk menyoroiti aspek tekstualitas Alquran, baik dari segi kejelasan maupun kesamaran maknanya. Di samping itu studi terhadap tekstualitas Alquran juga menyoroiti kekuatan *dalâlah* baik dari segi *qat'i* maupun *zanni* dari suatu ayat.

Sementara itu, Hadis yang berperan sebagai pemberi penjelasan (*bayân*) terhadap Alquran, tidak luput dari sorotan pemikiran para ulama maupun para pemerhati studi Hadis. Salah satu wacana sentral yang berkembang tentang Hadis adalah persoalan otentisitasnya. Para ulama sendiri memberikan klasifikasi terhadap Hadis tersebut sesuai dengan tingkat validitas yang dimiliki. Klasifikasi tersebut di antaranya diberikan oleh jumbuh dengan membagi Hadis kepada *mutawâtir* dan *âhâd*. Sementara, mazhab Hanafi membaginya kepada *mutawâtir*, *masyhûr*, dan *âhâd*.

Klasifikasi Hadis itu pada gilirannya berimplikasi terhadap kehujahannya sebagai sumber hukum (*maşâdir al-aḥkâm*). Salah satu bagian terpenting dari implikasi klasifikasi tersebut adalah adanya kontroversi di kalangan ulama dalam melihat kedudukan hadis *âhâd* baik dalam kapasitasnya sebagai sumber hukum maupun dalam hubungannya dengan Alquran.

Dalam hubungannya dengan Alquran, setidaknya ada tiga fungsi Hadis yaitu: 1) menguatkan kembali apa yang terdapat dalam Alquran (*bayân li ta'kid*); 2) memberikan penjelasan terhadap Alquran yang terdiri dari: penjelasan makna yang bersifat global (*bayân li tafşil al-mujmal*), pengkualifikasian *naşş* yang mutlak (*bayân li taqyîd al-muṭlaq*), spesifikasi terhadap keumuman Alquran; 3) menetapkan hukum yang tidak terdapat dalam Alquran. (*bayân li tasyrî*).

Menurut Jumbuh ulama, hadis *âhâd* dibenarkan untuk menjalankan kesemua fungsi tersebut. Berbeda dengan mazhab Hanafi, mereka membatasi beberapa peran tersebut terhadap hadis *âhâd*.

Tesis yang berjudul **Kedudukan Hadis *Âhâd* Terhadap Alquran (Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi)** ini bertujuan untuk mengetahui pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âhâd* terhadap Alquran. Secara detail, tujuan tesis ini adalah untuk: mengetahui kedudukan hadis *âhâd* dalam *mentakhşîş* keumuman (*takhşîş al-'âmm*) dan membatasi kemutlakan (*taqyîd al-muṭlaq*) Alquran

menurut mazhab Hanafi; mengetahui kedudukan hadis *âḥâd* dalam menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran menurut mazhab Hanafi; mengetahui pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* dalam *menaskh* Alquran; mengetahui aplikasi konsep yang ada dengan produk hukum yang tetuang dalam mazhab Hanafi; mengetahui signifikansi konsep terhaap reformulasi hokum Islam modern.

Untuk menjelaskan pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* terhadap alquran itu, penelitian ini beranjak dari penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu dengan menelaah beberapa karya dalam mazhab Hanafi sebagai rujukan primer ditambah dengan penelusuran terhadap berbagai sumber bacaan yang berhubungan dengan penelitian dimaksud. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis dan historis mengingat objek penelitian berhubungan dengan pemikiran suatu kelompok dari mazhab fikih yang juga sekaligus memperkenalkan secara historis keberadaan mazhab ini. Dalam penyajian datanya penelitian menggunakan metode deskriptif analisis, seedangkan datanya diolah dengan dengan metode anlisis isi.

Dalam merumuskan pemikirannya tentang kedudukan hadis *âḥâd* terhadap Alquran, mazhab Hanafi beranjak dari konsep ke-*zanni*-an hadis *âḥâd* yang tidak dapat dihadapkan dengan ke-*qaṭ'*-an Alquran. Menurut mazhab Hanafi, teks-teks Alquran memiliki *dalâlah* yang *qaṭ'*. Teks-teks Alquran itu sejak awalnya dipandang tetap berlaku sesuai dengan keadaannya, baik dari segi keumuman, kemutlakan maupun masa keberlakuan hukumnya. Karena ayat-ayat Alquran itu bersifat *qaṭ'*, maka yang mampu mengintervensi baik dalam bentuk *takḥšîš al'âmm*, *taqyîd al-muṭlaq*, maupun *naskh al-ḥukm*, haruslah dengan dalil yang memiliki kualifikasi yang sama, yakni sama-sama bernilai *qaṭ'*.

Mazhab Hanafi memandang hadis *âḥâd* yang berstatus *zanni* tidak sebanding dengan Alquran yang berstatus *qaṭ'*. Oleh karenanya dalam pandangan mereka fungsi Hadis berupa pen-*takḥšîš*-an keumuman, pembatasan kemutlakan maupun pembatalan (*naskh*) hukum Alquran, tidak dapat dilakukan.

Akan tetapi diluar ketiga fungsi tersebut (*takḥšîš al-'âmm*, *taqyîd al-muṭlaq*, dan *naskh al-ḥukm*), hadis *âḥâd* dapat melaksanakan fungsinya terhadap Alquran, termasuk dalam menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran karena menurut mereka, apa yang diijtihâdkan oleh Nabi pada dasarnya juga merupakan wahyu.

Rumusan pemikiran mazhab Hanafi tersebut berimplikasi kepada produk-produk fikihnya, yang kesemuanya dapat dilihat dalam berbagai kitab-kitab fikih mereka. Pemikiran mazhab Hanafi ini cukup perlu dicermati, khususnya dalam rangka menggunakan Hadis yang lebih terjamin akurasinya. Hal ini dapat dipahami melihat mazhab Hanafi sebagai kelompok yang mewakili aliran fikih.

Akan tetapi akhir penelitian ini, masih melihat bahwa hadis *âḥâd* sebagai rujukan yang cukup penting khususnya dalam kontribusinya untuk menjawab berbagai persoalan yang terus berkembang.

KATA PENGANTAR

Bismillâhirrahmânirrahîm

Segala puji dan syukur kepada Allah SWT, karena berkat rahmat dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan tugas penyusunan tesis ini. Salawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW. yang telah melakukan pencerahan dan perbaikan terhadap peradaban umat manusia. Semoga semangat yang dimilikinya masih tetap hadir di kalangan pengikutnya.

Sebagai karya monumental, tesis ini merupakan bagian sejarah tersendiri khususnya dalam perjalanan karir pendidikan penulis. Sebagai seorang hamba yang sadar dengan segala keterbatasan, penulis menyadari bahwa tesis ini memiliki berbagai kekurangan. Keterbatasan literatur, kesederhanaan analisis merupakan sesuatu realitas yang penulis rasakan pada saat penulisan tesis ini. Bagi penulis, hal ini merupakan bagian dari proses penititan karir ilmiah yang membutuhkan penyempurnaan lebih lanjut. Untuk itu kritik dan saran adalah hal yang diharapkan dalam penyempurnaan tesis ini.

Meskipun demikian, penulis telah berupaya menghasilkan yang terbaik dalam penyelesaian tesis ini, dan bagi penulis, karya ini setidaknya akan mampu mengajak diri penulis untuk melakukan penelitian dan survei yang lebih komprehensif pada masa-masa yang akan datang.

Secara jujur diakui bahwa penulisan tesis ini tidak akan selesai tanpa partisipasi dan dukungan berbagai pihak. Untuk itu penulis menghaturkan terima

kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu penulis sehingga tesis ini dapat terselesaikan.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Bapak Dr. Nur Ahmad Fadil Lubis selaku mantan Direktur Program Pascasarjana IAIN SU Medan, yang banyak memberikan kontribusi pemikiran kepada penulis pada saat perkuliahan dan kearifan beliau selaku pimpinan yang sedang menjabat pada waktu itu.

Selanjutnya ucapan terima kasih disampaikan kepada Bapak Dr. Hasyimsyah, selaku Direktur Program Pascasarjana yang telah memberikan sarana dan prasarana sehubungan dengan penyelesaian tesis ini.

Kepada Bapak Dr. Nawir Yuslem MA dan Bapak Dr. H. Lahmuddin M.Ag, selaku pembimbing tesis yang secara teliti dan penuh kesabaran memberikan arahan dan koreksi yang sangat berguna bagi penyelesaian tesis ini, begitu pula kepada Bapak Dosen dan karyawan Program Pascasarjana IAIN SU, penulis ucapkan terima kasih.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Bapak Dr. Abdur Rahman Ritonga M.A, yang telah membantu dalam penyelesaian tesis ini khususnya kesediaan beliau memberikan bahan bacaan berupa karya ilmiahnya yang berhubungan dengan materi penulisan tesis ini.

Ucapan terima kasih secara khusus penulis haturkan kepada Ayahanda tercinta Syamsuddin, dan Ibunda tercinta Ainem atas segala upaya dan do'a yang diberikan kepada penulis. Kepada Ayahanda dan Ibunda, semoga senantiasa diberikan perlindungan, rahmat dan kasih sayang dari Allah SWT. Begitu juga kepada saudara-saudara penulis –Abangda Zulkifli Syam, Zulham Syam, Kakanda

Syamsidar Syam, Abangda Syamsul Bahri Syam, Adinda Amiruddin Syam, dan Adinda Nur Asiyah Syam- serta kepada keponakan tercinta khususnya Anggi Egi Anggraini, penulis ucapkan terima kasih atas segala do'a dan dukungannya selama penulis menyelesaikan studi di Program Pascasarjana IAIN SU ini.

Kepada rekan-rekan di Profetik Institut Medan selaku teman berbagi wawasan penulis ucapkan terima kasih. Begitu juga rekan-rekan di asrama PPs IAIN SU secara khusus Adinda M. Ridwan, Faisal Hamdani M.Ag, M. Yafiz, Nana Wahyuni, Saudara Habib Muhammad, M. Zaki, M. Azhar beserta istri, M. Nasir beserta istri, dan rekan-rekan lainnya yang tidak memungkinkan untuk disebut satu persatu, penulis ucapkan terima kasih.

Ucapan terima kasih disampaikan kepada Adinda Pida Elhop, yang telah memberikan motivasi dan saran serta dukungan morilnya kepada penulis sehubungan dengan penyelesaian tesis ini. Walau dengan penuh tantangan dan perjuangan ia tetap tegar memberikan masukan kepada penulis. Kehadirannya di tengah-tengah penyelesaian studi ini benar-benar berarti bagi penulis. Semoga Allah melimpahkan kebahagiaan kepadanya dan mengabulkan apa yang menjadi suara hatinya. Amin.

Akhirnya kepada Allah SWT. jualah penulis beserah diri. Kepada semua pihak yang telah penulis sebutkan di atas agar diberikan balasan kebaikan oleh Allah SWT. Amin.

Wassalam,
Medan, 3 Mei 2002

Penulis

TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

I. Transliterasi

A. Huruf Konsonan

HURUF ARAB	HURUF LATIN	DIBACA
ا	Tidak dilambangkan	alif
ب	b	ba
ت	t	ta
ث	ś	śa
ج	j	jim
ح	h	ha
خ	kh	kha
د	d	dal
ذ	z	zal
ر	r	ra
ز	z	zai
س	s	sin
ش	sy	syin
ص	ş	şad
ض	đ	dad
ط	ṭ	ṭa
ظ	z	za
ع	,	'ain
غ	ğ	ğain
ف	f	fa
ق	q	qaf
ك	k	kaf
ل	l	lam

م	m	mim
ن	n	nun
و	w	wau
ه	h	ha
ء	‘	hamzah
ي	y	ya

B. Huruf Vokal

Vokal tunggal yang berupa tanda baca atau harakat, transliterasinya adalah:

Fathah	:	(-----)	= a
Kasrah	:	(-----)	= i
Dammah	:	(-----)	= u

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf:

ا	atau	آ	=	â
ي	=	ي	=	î
و	=	و	=	û

Sebagai contoh :

قال	=	qâla
رامى	=	ramâ
قال	=	qîla
يقوم	=	yaqûmu

C. Syaddah (Konsonan Rangkap)

Syaddah atau konsonan rangkap dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah*

Sebagai contoh :

نزل	=	nazzala
-----	---	---------

D. Kata Sandang

Kata sandang yang diikuti baik oleh huruf syamsiyah maupun qomariyah, ditulis sesuai dengan bacaan yang tertulis bukan didasarkan cara membacanya.

Contoh :

القمر = al-qamar
الشمس = al-syams

H. Singkatan

- AS. = *'Alaih al-Salâm*
- hlm. = halaman
- H. = tahun Hijriyah
- HR. = Hadis Riwayat
- M. = tahun Masehi
- Q. = Alquran
- ra. = *radiya Allâh 'anh*
- SAW. = *Şalla Allâh 'Âlaih wa al-Salâm*
- SWT. = *Subhânahu wa Ta'âlâ*
- S. = Surah
- tp. = tanpa penerbit
- t.t. = tanpa tahun
- t.tp = tanpa tempat penerbit
- w. = wafat

Daftar Isi

	Hlm
HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN	ii
ABSTRAKSI	iii
KATA PENGANTAR	V
TRANSLITERASI DAN SINGKATAN	viii
DAFTAR ISI	xi
BAB I : Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Masalah	9
D. Batasan Istilah	11
E. Studi Kepustakaan	13
F. Metodologi Penelitian	14
G. Sistematika Penulisan	16
BAB II: Pengenalan Terhadap Mazhab Hanafi	18
A. Asal Kemunculan Mazhab Hanafi	18
B. Tokoh-Tokoh Sentral Dalam Mazhab Hanafi	23
C. Sumber-Sumber Hukum Dalam Mazhab Hanafi	27
D. Beberapa Karya Monumental Dikalangan Mazhab Hanafi	30
BAB III: Hadis <i>Âḥâd</i> Sebagai Sumber Hukum Dalam Mazhab Hanafi	33
A. Pengertian Hadis <i>Âḥâd</i>	33
B. Kehujahan Hadis <i>Âḥâd</i>	43
BAB IV: Pemikiran Mazhab Hanafi tentang Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> Terhadap Alquran	54
A. Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> dalam Hubungannya dengan Alquran	54
B. Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> dalam <i>Mentakhṣîṣ</i> Keumuman dan Membatasi Kemutlakan Alquran	61
B.1. Pengenalan Umum Terhadap <i>Takhṣîṣ al-‘Âmm</i>	61
B.2. Pengenalan Umum Terhadap <i>Taqyîd al-Muṭlaq</i>	73
B.3. Pandangan Mazhab Hanafi tentang Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> <i>Mentakhṣîṣ</i> Keumuman dan Membatasi Kemutlakan Alquran	81
B.3.a. Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> dalam <i>Mentakhṣîṣ</i> Keumuman Alquran	81
B.3.b. Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> dalam Membatasi Kemutlakan Alquran	90
C. Kedudukan Hadis <i>Âḥâd</i> dalam Menetapkan Hukum (<i>Tasyrî’</i>) yang tidak Terdapat dalam Alquran	94

D. Kedudukan Hadis <i>Âḥād</i> dalam <i>Menaskh</i> Alquran	100
D.1. Pengenalan Umum Terhadap Konsep <i>Naskh</i>	100
D.2. Pandangan Mazhab Hanafi tentang Kedudukan Hadis <i>Âḥād</i> dalam <i>Menaskh</i> Alquran	104
BAB V: Aplikasi Konsep serta Signifikansinya dalam Reformulasi Hukum Islam Modern	108
A. Aplikasi Konsep dengan Produk Hukum dalam Fikih Hanafi	108
B. Signifikansi Konsep Terhadap Reformulasi Hukum Islam Modern	118
BAB VI: Penutup	136
A. Kesimpulan	136
B. Saran-Saran	139
Daftar Bacaan Riwayat Hidup	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran sebagai sumber hukum Islam¹ merupakan sentral dari acuan hidup manusia (QS. 2:2,185; 3:4). Fungsi *al-hudâ* yang dimilikinya menuntut umatnya harus mampu memahaminya secara baik dan benar. Kekeliruan menginterpretasi Alquran akan berimplikasi terhadap kualitas dari sebuah *ijtihâd*². Dalam sejarah pembentukan hukum Islam, munculnya pluralitas pemahaman di kalangan para yuris Islam (*mujtahid*), di antaranya justru berasal dari sumber hukum Islam itu sendiri, di samping penggunaan metode *istinbâṭ* hukum yang berbeda pula.

Dalam Alquran, sorotan terhadap teks-teks yang ada telah memunculkan kajian tersendiri, hal ini terlihat dari munculnya kitab-kitab usul fikih yang dikenal dengan

¹ Hukum Islam adalah terminologi baru dalam khazanah keilmuan Islam. Pada masa-masa awal Islam, istilah hukum Islam dalam bentuk *idâfah* tidak pernah ditemukan dalam karya-karya *fuqahâ'* (yuris Islam), terlebih lagi dalam Alquran dan Hadis. Menurut Noel J. Coulson, istilah hukum Islam diperkirakan mulai digunakan setelah umat Islam mengalami kontak kedua dengan Barat. Dalam kontak kedua itu, dunia Barat sudah lebih maju dari dunia Islam secara umum. Kekaguman terhadap dunia Barat mendorong semangat pembaharuan pemahaman ajaran agama dan mengadakan interpretasi baru terhadap konsep-konsep lama. Ada kemungkinan bahwa sebutan hukum Islam muncul dalam semangat pembaharuan itu, sebagai upaya untuk menjadikan ajaran Islam tentang pranata pengendalian kehidupan masyarakat dapat "dengan mudah" dihadapkan untuk mengimbangi hukum Barat. Lihat. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964, hlm. 149-150. Lihat juga M. Yasir Nasution, *Hukum Islam dan Signifikansinya Dalam Kehidupan Masyarakat Modern*, Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN SU Pada Rapat Senat Terbuka IAIN SU tanggal 7 Januari 1995, hlm. 7.

² *Ijihâd* adalah penerapan kemampuan untuk mendapatkan hukum syara' yang bersifat peraktis (*'amaliyah*) melalui *pengistinbatan* hukum (penggalian hukum). Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fihîl*, Dâr al-Fikr, Beirut, Lebanon, hlm. 250.

aliran mutakallimin, seperti *al-Mu'tamad fi Uşûl al-Fiqh* oleh Abû Husain Muhammad ibn Hasan al-Başrî (w. 463 H), *al-Burhân fi Uşûl al-Fiqh*, oleh Abû al Ma'ali 'Abd Mâlik ibn 'Abdillah al-Juaini al-Syâfi'i yang terkenal dengan Imâm Haramain (w. 478 H), *al-Mustaşfâ fi 'Ilm al-Uşûl*, oleh Abû Hamid al-Çazâlî (w. 505 H/ 111 M), *al-Maḥşûl fi 'Ilm Uşûl al-Fiqh*, oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî al-Syâfi'i (w. 606 H).³

Dalam rangka memahami teks-teks Alquran, dibutuhkan media lain yang juga dipandang sebagai sumber hukum Islam berikutnya, sehingga pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat dipahami dan dimengerti. Sumber lain yang juga diakui oleh Alquran sendiri adalah Hadis, yang memiliki fungsi *al-bayân* (penjelas), (QS. 16:44). Berbeda dengan Alquran yang totalitas muatannya memiliki kualifikasi validitas sumber yang diakui secara *mutawâtir* (*qaṭ'i al-şubûṭ*), terhadap Hadis, para ulama mengklasifikasi kepada *mutawâtir* dan *âḥâd*.⁴

Pembagian ini berimplikasi kepada keabsahan suatu Hadis, baik dalam hubungannya sebagai penjelas dari Alquran maupun eksistensinya sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Alquran. Oleh karenanya, dalam lintasan sejarah Islam terdapat kelompok-kelompok yang memiliki sikap pengingkaran terhadap Hadis.

³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syari'ah*. Raja Grafindo Persada, cet. I, 1996, hlm. 49.

⁴ Berdasarkan jumlah *râwi*, ada dua bentuk pembagian Hadis. Bentuk pertama terbagi kepada hadis *mutawâtir* dan hadis *âḥâd*, pembagian ini menurut kebanyakan ulama hadis. Bentuk kedua terbagi kepada hadis *mutawâtir*, *masyhûr*, dan *âḥâd*. Pembagian kedua ini merupakan klasifikasi yang dibuat oleh ulama Hanafiyah. M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Bulan Bintang, Jakarta, 1999, hlm. 200. Lihat pula Mahmûd al-Ṭahhân, *Taisir Muşţalâh al-Ḥadîs*, Maktabah al-Ma'ârif, Riyâd, 1987, hlm. 22.

Secara umum ada tiga kategori pengingkaran terhadap Hadis; *pertama*, kelompok yang menolak hadis-hadis Nabi saw. sebagai hujah secara keseluruhan; *kedua*, kelompok yang menolak hadis-hadis Nabi saw. yang kandungannya tidak disebutkan dalam Alquran, baik secara implisit ataupun eksplisit; *ketiga*, kelompok yang hanya menerima hadis-hadis yang *mutawâtir* dan menolak kehujahan hadis *âhâd*.⁵

Di kalangan mazhab jumhur (Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali), Hadis diposisikan sebagai sumber hukum Islam setelah Alquran. Namun terhadap hadis *âhâd*, mereka memberikan kualifikasi tertentu yang harus dipenuhi agar dapat dijadikan sebagai landasan rujukan dalam penetapan suatu hukum.

Dalam kedudukan sebagai sumber kedua setelah Alquran, posisi Hadis begitu signifikan. Karenanya, Hadis dalam berbagai literatur usul fikih dari semua mazhab dibahas secara luas. Sedemikian pentingnya sampai-sampai al-Auza'i -seperti dikutip Yûsuf Qardawi- mengatakan bahwa Alquran lebih membutuhkan Hadis dibandingkan dengan kebutuhan Hadis terhadap Alquran.⁶

Hubungan Hadis terhadap Alquran, sebagaimana dikemukakan oleh Muşţafâ al-Sibâ'î dalam *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, terdapat tiga fungsi mendasar yaitu:

⁵Lihat. Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994, hlm. 225-226.

⁶Yûsuf Qardawi, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah. Ma'âlim Wa Dawâbiç*, edisi Bahasa Indonesia: *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, Pen. Muhammad Baqir, cet. III, Karisma, Jakarta, 1994, hlm. 46. Buku ini juga telah diterbitkan oleh penerbit Mizan dengan judul: *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW, Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*.

1. Menegaskan kembali apa yang terdapat dalam Alquran⁷ (*bayân li ta'kid*). Misalnya hadis yang menerangkan tentang Islam yang dibangun atas lima dasar yang kesemuanya dihimpun menjadi rukun Islam. Hadis tersebut pada dasarnya menguatkan (menggaris bawahi) kembali beberapa ayat Alquran seperti tentang puasa (QS. 2:183), tentang salat dan zakat (QS. 2:43), dan mengenai haji (QS. 3:97).
2. Memberikan penjelasan terhadap Alquran yang terdiri dari: penjelasan makna yang bersifat global (*bayân li tafsiil al-mujmal*),⁸ pengkualifikasian *naşş* yang mutlak⁹ (*bayân li taqyid al-muṭlaq*), spesifikasi terhadap keumuman Alquran (*bayân li takhsis al-âmm*). Beberapa contoh fungsi Hadis pada dimensi ini di antaranya, makna *al-zulm* dalam surat al-An'am ayat 82, diterangkan oleh hadis yang diriwayatkan Aisyah bahwa maknanya adalah *al-syirk*,¹⁰ kemudian dalam persoalan pencurian yang merupakan satu bentuk dari tindak pidana *hudud*.¹¹

⁷ Muşţafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tasyri' al-Islâmiy*, Dâr al-Qaumiyah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, t.t.p, 1966, hlm. 346.

⁸ Lafal *mujmal* adalah lafal yang tidak memberikan petunjuk apapun tentang maksud maknanya, dan sebab kekaburannya adalah pada ungkapan lafal itu sendiri. Lihat 'Abd al-Wahhab Khallâf, *Ilm Uşûl al-Fiqh*, cet. XII, Dâr al-Qalam, t.t.p, 1978, hlm. 173.

⁹ Lafal mutlak (*muṭlaq*) adalah kata yang tidak terkualifikasi atau tidak terbatas penerapannya. Mutlak berbeda dengan lafal *âmm* karena bisa diterapkan kepada salah satu dari beberapa, tidak seluruhnya. Muhammad Hasyim Kamali, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, edisi bahasa Indonesia: *Perinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, Pen. Noor Haidi, cet. I, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1966, hlm. 144.

¹⁰ Muşţafâ al-Sibâ'î, *op. cit.*, hlm. 346.

¹¹ *Hudud* adalah batas-batas ketentuan dari Allah tentang hukuman yang diberikan kepada seseorang yang berbuat dosa atau melanggar hukum. Lihat. M. Mujieb, *et.al*, *Kamus Istilah Fiqh*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994, hlm. 106.

Dalam surat al-Maidah ayat 38, tidak diterakan jumlah harga barang yang dicuri, lalu muncul hadis memberi batasan jumlahnya dengan harga satu dirham.¹²

3. Fungsi yang ketiga yaitu menetapkan hukum yang tidak tertera dalam Alquran (*bayân li tasyrî'*). Seperti larangan menggabungkan antara seorang wanita sekaligus dengan bibinya untuk dijadikan istri.¹³

Formulasi hubungan Hadis terhadap Alquran yang dikembangkan oleh para ulama seperti dikemukakan di atas, tidak terlepas dari kontroversi pendapat dari kalangan mazhab hukum Islam. Hadis *âḥâd* yang merupakan kelompok terbesar dari koleksi Hadis yang tertuang dalam kitab-kitab Hadis yang ada, mendapat sorotan pemikiran khususnya di kalangan para ahli hukum Islam dalam menempatkan peran dan fungsinya terhadap Alquran seperti tersebut di atas. Hal ini berangkat dari kedudukan hadis *âḥâd* yang bersifat *zanni*.

Di antara kontroversi pendapat yang muncul dalam studi ini adalah pendapat mazhab Hanafi yang meletakkan keberadaan hadis *âḥâd* dalam hubungannya dengan Alquran berbeda dengan kecenderungan pendapat umum di kalangan jumhur. Padahal sebagai salah satu mazhab sunni, mazhab Hanafi menjadikan hadis *âḥâd* sebagai sumber hukum Islam meskipun dengan berberapa kualifikasi tertentu. Kontroversi pendapat dari mazhab Hanafi tersebut, di antaranya dapat dilihat dari

¹² Lihat Muḥammad ibn Isma'îl al-Kahlânî (yang terkenal dengan nama al-Ṣan'âni), *Subul al-Salâm*, Juz. I, Maktabah Dahlan, Bandung, t.t., hlm. 22.

¹³ Muṣṭafa al-Sibâ'î, *loc. cit.*

fungsi Hadis dalam pengecualian (*takhsîs*) terhadap Alquran seperti yang diungkapkan dalam kitab *Uşûl al-Sarakhsî* :

واكثر من ان نأخذهم الله يقولون ايضا ان العام الذي لم يثبت
 خصومه بدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد¹⁴

Artinya: Sebagian besar para guru kami berpendapat bahwa sesungguhnya lafal 'amm yang tidak memiliki pentakhsîs yang berkualifikasi *subûl* (*qaṭ'i al-ṣubûl* Pen.), tidak boleh ditakhsîs dengan hadis *âhâd*.

Pendapat senada juga diungkapkan ulama Hanafiyah lainnya yaitu Alâ' al-Dîn

'Abd al-'Azîz al-Bukhârî dalam *Kasyf al-Asrâr*:

العام الذي لم يثبت خصومه (يعني العام من الكتاب والسنة المتواتره
 لم يحتمل المحصور اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
 لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص
 بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي¹⁵

Artinya: Lafal 'amm Alquran dan Sunnah *mutawâtir* yang tidak memiliki pentakhsîs dengan kualifikasi (*qaṭ'i*) *al-ṣubûl* tidak dibolehkan ditakhsîs dengan hadis *âhâd* maupun *qiyâs*, karena keduanya (hadis *âhâd* dan *qiyâs*) itu bersifat *zanni*. Oleh sebab itu tidak boleh mentakhsîs yang *qaṭ'i* dengan kedua dalil tersebut, karena *takhsîs*

¹⁴ Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *Uşûl al-Sarakhsî*, juz I, Dâr al-Ma'ârif, Beirut, Lebanon, 1973, hlm. 122. Menurut Ṭaha Jâbir Fayyâd al-'Ulwani bahwa pemikiran terhadap lafal 'amm yang dipandang memiliki *dalâlah* yang *qaṭ'i* seperti lafal *khaṣṣ* adalah salah satu dari metode *ijtihâd* yang dikembangkan dalam mazhab Hanafi. Lihat. Ṭaha Jabir Fayyâd al-'Ulwani, *Adab al-Ikhtilâf fî al-Islâm*, The International Institute of Islamic Thought, Washington, 1967, hlm. 91-93, sebagaimana dikutip dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2000, hlm. 75.

¹⁵ Imâm 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz ibn Ahmad al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'an Uşûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî*, juz I, Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beirut, Lebanon, t.t., hlm. 294.

itu sendiri merupakan suatu pola *ta'arud* (pertentangan), padahal dalil *zanni* tidak dapat dita'arudkan dengan dalil yang *qaṭ'i*.

Dari pernyataan di atas terdapat sebuah teori hukum Islam yang dikonstruksi oleh para ulama Hanafiyah. Mereka meletakkan *takhṣiṣ* sebagai salah satu apresiasi lain di antaranya adalah ulama Syafi'iyah sebagaimana disebutkan dalam kitab *Mahsul*.¹⁶ Dalam ilmu usul fikih penyelesaian *ta'arud al-adillah* ditempuh melalui dua metode. Kedua metode itu dikemukakan masing-masing oleh ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah. Rangkaian sistematika penyelesaian *ta'arud* menurut ulama Hanafiyah adalah: (1) *Naskh*, (2) *tarjih*, (3) *al-jam'u wa al-Taufiq*, (4) *Tasâquṭ al-dalilain*.¹⁷ Berbeda dengan metode ulama syafi'iyah yang memakai sistematika penyelesaian berupa: (1) *al-Jam'u wa al-Taufiq*, (2) *Tarjih*, (3) *Naskh*, (4) *Tasâquṭ al-Dalilain*.¹⁸

Bila merujuk kepada pendapat Hanafiyah di atas yang menyebutkan bahwa tidak boleh menta'arudkan yang *qaṭ'i* dengan yang *zanni*, maka bagaimana pula dengan kedudukan hadis *âḥâd* dalam *menaskh* Alquran, karena metode *naskh*

¹⁶ 'Alî Ḥasballâh mendefenisikan *ta'arud* dengan "terjadinya pertentangan hukum yang dikandung satu dalil dengan hukum yang dikandung dalil lainnya, yang kedua dalil tersebut berada dalam satu derajat". 'Alî Ḥasballâh, *Uṣûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, Dâr al-Ma'ârif, Mesir, 1971, hlm. 334. Berbeda dengan Kamal ibn al-Humam (w. 861 H) dan al-Taftazani (w. 792 H), keduanya ahli fikih Hanafi, mendefenisikan *ta'arud* dengan "pertentangan dua dalil yang tidak memungkinkan dilakukan kompromi antara keduanya". Lihat Sa'd al-Dîn Mas'ûd ibn Umar al-Taftazani, *Syarh al-Talwîh 'alâ al-Tauḍîh*, jilid II, Dâr al-Baz, Makkah al-Mukarramah, t.t., hlm. 103. Lihat pula Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*, cet. I, Logos, Jakarta, 1996, hlm. 173.

¹⁷ Lihat Zakiy al-Dîn Sya'ban, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî*, Dâr al-Ta'lif, Mesir, 1961, hlm. 303.

¹⁸ Abû Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazâlî, *al-Mustaṣfâ Fî 'Ilm al-Uṣûl*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1983, hlm. 138.

merupakan salah satu bahkan langkah pertama dalam penyelesaian *ta'ârud* dalam metode Hanafiyah.

Pemikiran mazhab Hanafi di atas berbeda dengan pendapat di kalangan ulama lain di antaranya adalah ulama Syâfi'iyah, sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Maḥṣûl*¹⁹:

20 . . . **يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا . . .**

Artinya: Boleh mentakhṣiṣ Alquran dengan hadis *âḥâd* menurut kami.

Perbedaan pandangan yang dikemukakan di atas, adalah signifikan untuk diadakan penelaahan dan penelitian lebih jauh dalam mencari penjelasan yang komprehensif sekaligus sebagai kontribusi akademis khususnya dalam pembangunan hukum Islam ke depan, mengingat relasi Hadis terhadap Alquran begitu urgen sebagaimana dikemukakan di atas. Karena itu penulis mengajukan sebuah penelitian yang berjudul: **Kedudukan Hadis *Âḥâd* Terhadap Alquran (Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi).**

¹⁹ Kitab *al-Maḥṣûl* merupakan kitab yang memuat kandungan materi dua kitab usul fikih yang populer yaitu: *al-Mu'tamad* karya al-Baṣri dan *al-Mustasfâ* karya al-Ḡazâlî. *Al-Maḥṣûl* karya al-Râzî ini pada gilirannya menjadi sumber pengaruh yang besar bagi para penulis belakangan mengenai usul. Lihat. Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's*, edisi bahasa Indonesia: *Filsafat Hukum Islam: Studi Tentang Hidup dan Pemikiran al-Syathibi*, Pen. Ahsin Muhamad, Cet. I, Pustaka, Bandung, 1996, hlm. 168.

²⁰ Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn Ḥusain al-Râzî, *al-Maḥṣûl fi Uṣûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988, hlm. 432

B. Perumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang telah disampaikan terdahulu, maka yang menjadi permasalahan pokok adalah : *Bagaimana Kedudukan Hadis Âḥâd terhadap Alquran dalam Pemikiran Mazhab Hanafi*. Permasalahan pokok tersebut akan lebih jelas bila diberikan rincian permasalahan selanjutnya yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana kedudukan hadis *âḥâd* dalam *mentakhṣîṣ* keumuman (*takhṣîṣ al-âmm*) dan membatasi kemutlakan (*taqyîd al-muṭlaq*) dari Alquran menurut mazhab Hanafi?
2. Bagaimana kedudukan hadis *âḥâd* dalam menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran menurut mazhab Hanafi?
3. Bagaimana pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* dalam *menaskh* Alquran?
4. Bagaimana aplikasi konsep yang ada dengan produk hukum yang tertuang dalam fikih mazhab Hanafi ?
5. Bagaimana signifikansi konsep terhadap reformulasi hukum Islam modern?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini secara umum dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui pemikiran Mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* terhadap Alquran. Secara detail penelitian ini ditujukan untuk :

- a. Mengetahui kedudukan hadis *âḥâd* dalam mentakhsîs keumuman (*takhsîs al-'âmm*) dan membatasi kemutlakan (*taqyîd al-muṭlaq*) dari Alquran menurut mazhab Hanafi.
- b. Mengetahui kedudukan hadis *âḥâd* dalam menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran menurut mazhab Hanafi.
- c. Mengetahui pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* dalam *menaskh* Alquran.
- d. Mengetahui aplikasi konsep yang ada dengan produk hukum yang tertuang dalam fikih mazhab Hanafi.
- e. Mengetahui signifikansi konsep terhadap reformulasi hukum Islam modern.

2. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini secara formal, berguna untuk memenuhi salah satu syarat dalam mencapai gelar Magister Agama (M.Ag) pada Program Pascasarjana IAIN SU Medan. Selain itu, penelitian ini diharapkan berguna bagi para pengkaji Hukum Islam khususnya bagi mereka yang mendalami studi usul fikih, mengingat disiplin ilmu ini menempati posisi landasan metodologis dalam pembangunan Hukum Islam. Meskipun kajian ini tidak secara langsung berhubungan dengan pembentukan Hukum Islam khususnya di era modern, namun penelitian ini berguna untuk dapat menyumbangkan sebuah informasi tentang kerangka teoritis dari metodologi yang telah pernah dikembangkan oleh para pendahulu di bidang Hukum Islam. Mazhab Hanafi yang merupakan salah satu dari mazhab sunni serta memiliki sumbangan terhadap landasan kehidupan beragama baik aspek ibadah maupun muamalah,

tentunya telah banyak melahirkan berbagai diktum hukum Islam. Dari berbagai metodologi *ijtihâd* yang dikembangkan dalam mazhab ini, kelihatannya analisis tersendiri mengenai peran hadis *âhâd* terhadap Alquran sebagai salah satu dari kerangka berfikir dalam menformulasikan fikih-fikihnya, secara spesifik tidak begitu antusias dibahas oleh para pemerhati hukum Islam khususnya pada era belakangan ini. Setidaknya penelitian ini dapat mengisi ruang yang secara spesifik belum dianalisis oleh para pengkaji awal di bidang ini sekaligus pada gilirannya mampu memberikan telaah kritis terhadap warisan khazanah keislaman di bidang Hukum Islam.

D. Batasan Istilah

Untuk memudahkan dalam memahami beberapa istilah kunci dari penelitian ini, maka perlu disampaikan beberapa batasan istilah, yaitu sebagai berikut:

1. Kedudukan.

Pengertian kedudukan dalam penelitian ini adalah adalah keberadaan dari hadis *âhâd* tentang peran dan fungsinya dalam hubungannya dengan Alquran. Kedudukan dalam penelitian ini bukan dimaksudkan untuk pengertian tingkatan ataupun martabat dari hadis *âhâd* sebagai sumber hukum. Kedudukan dalam penelitian ini ditujukan dalam pengertian untuk melihat keberadaan hadis *âhâd* sebagai *bayân* dari Alquran.

2. Hadis *Âhâd*.

Dalam merumuskan pengertian hadis *âhâd*, terdapat pengertian yang cukup beragam yang diungkapkan oleh para ulama baik di kalangan para ahli

tentunya telah banyak melahirkan berbagai diktum hukum Islam. Dari berbagai metodologi *ijtihâd* yang dikembangkan dalam mazhab ini, kelihatannya analisis tersendiri mengenai peran hadis *âhâd* terhadap Alquran sebagai salah satu dari kerangka berfikir dalam menformulasikan fikih-fikihnya, secara spesifik tidak begitu antusias dibahas oleh para pemerhati hukum Islam khususnya pada era belakangan ini. Setidaknya penelitian ini dapat mengisi ruang yang secara spesifik belum dianalisis oleh para pengkaji awal di bidang ini sekaligus pada gilirannya mampu memberikan telaah kritis terhadap warisan khazanah keislaman di bidang Hukum Islam.

D. Batasan Istilah

Untuk memudahkan dalam memahami beberapa istilah kunci dari penelitian ini, maka perlu disampaikan beberapa batasan istilah, yaitu sebagai berikut:

1. Kedudukan.

Pengertian kedudukan dalam penelitian ini adalah adalah keberadaan dari hadis *âhâd* tentang peran dan fungsinya dalam hubungannya dengan Alquran. Kedudukan dalam penelitian ini bukan dimaksudkan untuk pengertian tingkatan ataupun martabat dari hadis *âhâd* sebagai sumber hukum. Kedudukan dalam penelitian ini ditujukan dalam pengertian untuk melihat keberadaan hadis *âhâd* sebagai *bayân* dari Alquran.

2. Hadis *Âhâd*.

Dalam merumuskan pengertian hadis *âhâd*, terdapat pengertian yang cukup beragam yang diungkapkan oleh para ulama baik di kalangan para ahli

Hadis maupun para ulama hukum Islam. Oleh karenanya dalam penelitian ini istilah hadis *âḥād* dibatasi pengertiannya sebagai suatu hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang *perawi* yang tidak sampai kepada batasan hadis *mutawâtir*. Beberapa istilah yang sering dikaitkan pengertiannya dengan istilah hadis, seperti: *sunnah*, *khobar*, *âsar*, dalam pengertian teknisnya, digunakan dengan pengertian yang sama.

3. Alquran.

Alquran yang dimaksudkan adalah kitab suci umat Islam yang berisi firman Allah yang bersifat mu'jizat, yang disampaikan kepada Nabi saw. dengan berbahasa Arab, diturunkan secara berangsur-angsur melalui perantara malaikat Jibril, tertulis dalam mushaf-mushaf, yang diawali dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas, serta dipandang beribadah bagi orang yang membacanya.

4. Pemikiran.

Pemikiran dalam penelitian ini diartikan sebagai ide-ide, gagasan-gagasan serta proses berpikir yang dituangkan oleh mazhab Hanafi dalam berbagai literatur mereka tentang kedudukan hadis *âḥād* terhadap Alquran.

5. Mazhab Hanafi

Adapun yang dimaksud mazhab Hanafi di sini adalah nama suatu aliran hukum dalam mazhab hukum Islam. Mazhab ini didirikan oleh seorang tokoh yang bernama Abû Hanîfah dengan nama lengkap al-Nu'man ibn Sâbit ibn Zu'î (80-150H).

E. Studi Kepustakaan

Hasil penelusuran sementara yang dilakukan penulis terhadap karya-karya ulama yang berhubungan dengan pemikiran mazhab Hanafi, menunjukkan bahwa mereka hanya memberikan uraian yang masih bersifat global. Seorang ulama seperti Muhammad Abû Zahrah misalnya, telah menulis buku yang berjudul *Abû Ḥanîfah Hayâtuḥ wa 'Aşruh wa Arâ'uh wa Fiqhuh*, Dâr al-Fikr Kairo, 1991. Dalam bukunya tersebut beliau telah memberikan informasi yang berhubungan dengan riwayat hidup Abû Ḥanîfah dan beberapa konsep dasar dari ijtihadnya secara umum.

Husein Khalâf al-Jabûrî juga ada menuangkan pemikiran salah seorang tokoh dari kalangan Mazhab Hanafi yang bernama Imam al-Karkhi dalam sebuah bukunya yang berjudul *Aqwâl al-Uşuliyah li al-Imâm al-Karkhî*, al-Safa, Makkah al-Mukarramah, 1989. Walau dengan sebuah eksplorasi terhadap berbagai sumber, mengingat belum ada pembahasan sebelumnya, al-Jabûrî terlihat juga hanya memberikan uraian yang bersifat umum. Penelitian lain yang pernah ada juga adalah disertasi A. Rahman Ritonga yang berjudul *Pemikiran Fikih Abu Hanifah: Studi Tentang Fungsi Hadis Ahâd dalam Memahami Ayat-Ayat hukum Sebagaimana diungkapkan oleh Para Murid dan Pengikutnya*. Disertasi ini ditulis dalam rangka penyelesaian Program Doktorat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1996. Penelitian ini telah menjabarkan bagaimana pemikiran Abû Ḥanîfah termasuk dalam hal ini yang menjadi garis besar dari pemikiran mazhab Hanafi mengenai relasi hadis *âḥâd* dengan Alquran. Akan tetapi dalam pembahasannya, tidak semua fungsi hadis *âḥâd* -sebagaimana yang telah

dikembangkan oleh para ulama- dijelaskan dalam penelitian tersebut. Penelitian itu juga tidak memberikan ruang analisis baik kritik internal dari pemikiran tersebut maupun dalam hubungannya terhadap kepentingan hukum Islam di era modern saat ini. Di samping itu penelitian tersebut juga tidak menghubungkan antara literatur usul fikih Hanafi dengan kitab fikih atau penafsiran ayat hukum seperti yang tertuang dalam tafsir ayat hukum yang dimiliki oleh mazhab Hanafi, sebagai upaya melihat sejauh mana konsep tersebut diaplikasikan.

Kajian ini secara umum juga banyak tersebar dalam beberapa literatur usul fikih, namun pembahasan yang dilakukan merupakan informasi yang bersifat deskriptif dan sepintas.

F. Metode Penelitian

Sentral ataupun fokus dari penelitian ini adalah penelusuran terhadap pemikiran suatu mazhab dalam hukum Islam, yaitu mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âhâd* terhadap Alquran. Jika dilihat dari peta keilmuannya, maka kajian ini berada dalam wilayah keilmuan syariah sebagai *mayor*-nya, dan ilmu usul fikih sebagai *minor*-nya. Dalam pembahasannya, penelitian ini akan menelusuri secara historis tentang keberadaan mazhab Hanafi dari pertumbuhan serta perkembangannya hingga menjadi sebuah mazhab fikih yang besar. Oleh karena itu penelitian ini menggunakan pendekatan historis (*historical approach*). Di samping menggunakan pendekatan historis, penelitian ini juga didekati dengan pendekatan filosofis (*philosophical approach*). Filsafat pada dasarnya mencari sesuatu yang

mendasar, asas dan inti yang terdapat di balik yang bersifat lahiriah.²¹ Pendekatan filosofis ini digunakan mengingat penelitian ini berupaya menjabarkan pemikiran mazhab Hanafi tentang hubungan dua sumber ajaran Islam yaitu Alquran dan Hadis-secara khusus hadis *âḥād*. Dalam merumuskan pemikiran tersebut, tentunya mazhab Hanafi memiliki pemikiran-pemikiran yang mendasar, asasi dan menjadi inti dari konsepnya.

Penelitian ini memiliki corak kepustakaan (*library research*), sehingga datanya diambil dari bahan-bahan tertulis dalam kitab usul fikih dan fikih yang termasuk dalam bingkai mazhab Hanafi. Sebagai data primer digunakan kitab *Uṣūl al-Sarakhsī* dan *al-Muḥarrar fī Uṣūl al-Fiqh* keduanya karya Imām al-Sarakhsī. Selain itu kitab *Kasyf al-Asrār* karya 'Alā' al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī yang merupakan kitab syarahan dari kitab *Uṣūl al-Bazdawī* karya Imam al-Bazdawī. Kitab lain yang dirujuk dari mazhab ini adalah kitab tafsir ayat hukum yang berjudul *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ, di bidang fikihnya di antaranya seperti kitab *Ḥāsyiyah Radd al-Muḥtār*, karya Ibn 'Ābidīn.

Sebagai rujukan pendukung, digunakan karya Muḥammad Abū Zahrah yang berjudul *Abū Ḥanīfah: Ḥayātuh wa Aṣruh wa Arā'uh wa Fiqhuh*, serta beberapa literatur yang berhubungan dengan kajian ini baik yang tertuang dalam kitab-kitab usul fikih maupun kitab-kitab Hadis.

²¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1998, hlm. 42-43.

Dalam penyajiannya, peneliti akan menggunakan metode deskriptif yaitu dengan menuangkan dan menjabarkan mengenai kerangka dasar dari pemikiran mazhab Hanafi, dalam menganalisa data, peneliti akan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), yaitu dengan menganalisa makna yang terkandung dalam keseluruhan pemikiran mazhab Hanafi mengenai kedudukan hadis *āḥād* terhadap Alquran. Upaya tersebut dilakukan dengan langkah-langkah: Menginventarisir dasar-dasar pemikiran mazhab Hanafi, mendeskripsikan data-data yang terkait, mengidentifikasi serta memadukan konsep-konsep yang digunakan, setelah itu diadakan eksplorasi terhadap aplikasi konsep tersebut dalam berbagai produk hukum yang berasal dari pemikiran itu.²²

G. Sistematika Penulisan

Penulisan laporan penelitian ini dibagi ke dalam 6 (enam) bab, dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama: merupakan pendahuluan. Bab ini berisi disain penelitian, yang menjelaskan latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, batasan istilah, studi kepustakaan, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

²² Lihat. Klaous Krippendorf, *Content Analysis*, edisi bahasa Indonesia: *Analisis Isi*, Pen. Farid Wajidi, Rajawali Press, Jakarta, 1991, hlm. 15.

Bab kedua: merupakan pengenalan terhadap mazhab Hanafi yang akan menguraikan tentang asal kemunculan mazhab Hanafi, sumber-sumber hukum dalam mazhab Hanafi serta beberapa karya monumental di kalangan mazhab Hanafi.

Bab ketiga: membahas mengenai hadis *âḥâd* sebagai sumber hukum dalam mazhab Hanafi, yang akan menguraikan pengertian hadis *âḥâd*, dan kehujahan hadis *âḥâd*.

Bab keempat, membahas pemikiran mazhab Hanafi tentang kedudukan hadis *âḥâd* terhadap Alquran, yang akan menguraikan kedudukan hadis *âḥâd* dalam *mentakhṣiṣ* keumuman dan membatasi kemutlakan Alquran, kedudukan hadis *âḥâd* dalam menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran, dan kedudukan hadis *âḥâd* dalam *menaskh* Alquran.

Bab kelima: merupakan bab analisa yang membahas mengenai aplikasi konsep dan signifikansinya dalam reformulasi hukum Islam modern, yang akan menguraikan: aplikasi konsep dengan produk hukum dalam mazhab Hanafi, serta signifikansi konsep terhadap reformulasi hukum Islam modern.

Bab keenam: merupakan bab penutup. Pada bab ini peneliti menarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban dari permasalahan penting. Selain itu memberikan saran-saran penelitian yang dianggap penting sehubungan dengan penyelesaian tesis ini.

BAB II

PENGENALAN TERHADAP MAZHAB HANAFI

A. Asal Kemunculan Mazhab Hanafi.

Sebagai salah satu mazhab hukum Islam¹, mazhab Hanafi merupakan hasil sebuah konstruksi pemikiran dari seorang tokoh yang ahli dalam hukum Islam dan selanjutnya mengalami pengembangan oleh para pengikutnya. Oleh karenanya pengenalan terhadap mazhab Hanafi terlebih dahulu diawali dengan pengenalan terhadap tokoh pendiri dari mazhab ini.

¹Dalam Islam terdapat empat mazhab fikih yang populer yaitu; Mazhab Hanafi dengan pendirinya Nu'man ibn Sâbit yang lebih dikenal dengan nama Abû Ḥanîfah (80-150 H), Mazhab Maliki didirikan oleh Malik ibn Anas yang dikenal dengan Imâm Mâlik (93-179 H), Mazhab Syâfi'i yang didirikan oleh Muhammad ibn Idris al-Syâfi'i yang populer dengan nama Imâm Syâfi'i (150-204 H), Mazhab Hambali dengan pendiri Imâm Ahmad ibn Ḥanbal (164-241 H). Masing-masing imam merumuskan metodologi hukumnya, sehingga terlihat dengan jelas perbedaan antara satu imam dengan imam lainnya dalam perumusan hukum-hukumnya. Perbedaan metodologi serta karakter hukum dari masing-masing mereka tidak terlepas dari proses awal pembentukan hukum Islam sejak era awal khususnya pada masa sahabat yang telah bertebaran diberbagai kawasan Islam yang tentunya mengalami perbedaan sosio historis daerahnya, sampai pada pada era tabi'in. Di zaman tabi'in misalnya kompleksitas hukum terjadi di berbagai daerah. Di Madinah muncul berbagai fatwa dengan berbagai persoalan baru, sebagaimana yang diungkapkan oleh Sa'id ibn Musayyab. Di Kûfah muncul 'Alqamah ibn Waqas, al-Lais, dan Ibrâhîm al-Nakha'i. Di Baṣrah muncul pula mujtahid di kalangan tabi'in seperti Hasan al-Baṣrî. Titik tolak para ulama tersebut dalam menetapkan hukum dapat berbeda: yang satu melihat dari sudut maslahat, sementara yang lain melihat dari sudut *qiyâs*. Ulama di Irak dikenal dengan penggunaan *ra'yu*, mereka berusaha mencari *'illat* dalam berbagai kasus yang mereka hadapi, dengan *'illat* tersebut mereka melakukan analogi yurisprudensi terhadap hukum yang memiliki sandaran *naṣṣ*-nya. Sementara ulama di Madinah banyak menggunakan hadis-hadis Nabi karena pelacakan terhadap hadis di daerah ini relatif lebih mudah. Di sinilah mulai terjadi polarisasi di kalangan yuris Islam dalam perumusan hukumnya. Akibatnya, muncul dua kelompok aliran hukum yaitu: *Madrasah al-Ra'yi (ahl al-Ra'yi)*, *Madrasah al-Ḥadîs (ahl al-Ḥadîs)*. Penamaan ini mengisyaratkan berbedanya metode yang digunakan dalam penggalian dan perumusan hukum. Keempat tokoh dari pendiri mazhab hukum Islam di atas sebagai generasi berikutnya, tidak terlepas dari pengaruh aliran hukum yang ada tersebut. Lih. Muḥammad Ma'rûf al-Dawalibi, *al-Madkhal ilâ 'Ilm al-Uṣûl al-Fiqh*. Universitas Damaskus, Damskus, cet. III, 1378 H/1959 M, hlm. 93. Lihat pula. Muḥammad Adîb al-Şâlih, *Maṣâdir al-Tasyrî' al-Islâmî*, al-Maṭba'ah al-Ta'âwuniyah, Damaskus, cet. I, 1967, hlm. 30. Lihat pula. Nasroen Harun, *Ushul Fiqh*, cet. I, Logos, 1996, hlm. 8-9.



Mazhab ini didirikan oleh seorang yang bernama Abû Ḥanîfah,² dengan nama lengkapnya adalah al-Nu'man ibn Sâbit ibn Zuta al-Taimi (80-150 H). Abû Ḥanîfah berasal dari keturunan Persia dan lahir di kota Kufah tahun 80 H./ 700 M. Ia hidup selama 52 tahun, dan secara politik ia hidup dalam dua generasi. Ia lahir pada zaman Dinasti Umayyah tepatnya pada masa Khalifah 'Abd al-Mâlik ibn Marwan sedang berkuasa dan ia meninggal pada masa Dinasti Abbasiyah.

Kakeknya bernama al-Zuta (Zuta) Penduduk asli Kabul. Kakeknya ini pernah ditawan dalam suatu peperangan dan dibawa ke Kufah sebagai budak. Kemudian ia dibebaskan dan menerima Islam sebagai agamanya serta hidup di bawah perlindungan Bani Taimullah. Ayahnya, Sâbit, merupakan pedagang sutera di Kota Kufah, dan Abû Ḥanîfah sendiri berdagang sutera dan tercatat sebagai pedagang yang berhasil. Menurut suatu riwayat, ia merupakan orang yang pertama kali memiliki pengetahuan tentang cara membuat batu ubin. Benteng-benteng di Kota Bagdad pada

² Ada beberapa riwayat yang menerangkan mengapa beliau diberi nama Abû Ḥanîfah padahal sesungguhnya beliau bernama al-Nu'man. Beberapa riwayat ada menyatakan bahwa al-Nu'man (nama sesungguhnya) memiliki beberapa orang putra. Salah seorang diantaranya bernama Ḥanîfah, dari sini ia kemudian dipanggil dengan Abû Ḥanîfah (Bapak dari Ḥanîfah). Riwayat lain menjelaskan bahwa al-Nu'man sangat rajin ibadah dan taat mengerjakan kewajiban kepada Allah. Dalam bahasa Arab taat kepada agama disebut dengan *hanîf*. Dari sini selanjutnya ia disebut dengan Abû Ḥanîfah. Riwayat lain mengatakan bahwa ia sangat akrab dengan tinta/pena. Dalam bahasa Irak kata tinta disebut dengan *hanifah*. Oleh karena kecintaannya kepada tinta, ia dipanggil dengan Abû Ḥanîfah (Bapak tinta). Keterangan-keterangan tersebut menunjukkan bahwa nama Abû Ḥanîfah merupakan *kunyah* yang diberikan kepadanya. Pemberian *kunyah* itu menunjukkan tentang keberadaannya sebagai seorang mujtahid yang memiliki kedalaman ilmu pengetahuan serta ketakwaan kepada Allah. Para ahli sejarah yang menulis tentang nasabnya selalu menyebut tentang bapaknya yang pergi bersamanya menziarahi Ali ibn Abi Talib. Kepada Ali, Bapaknya meminta agar anak dan cucunya didoakan agar dilimpahi keberkahan oleh Allah. Doa itu, menurut ahli sejarah dikabulkan Allah dengan munculnya Abû Ḥanîfah sebagai ulama besar di Irak. Lihat. Muḥammad Abû Zahrah, *Târikh Mazâhib al-Islâmiyah*, Dâr al- Fikr al-'Arabiyy, Kairo, t.th, hlm, 130-131.

masa pemerintahan al-Mansûr, seluruh dindingnya terbuat dari batu ubin yang dibuat oleh Abû Hanîfah.³

Namun hasil bisnisnya tersebut lebih banyak dipergunakan untuk pengembangan keilmuan, membantu kehidupan para gurunya, fakir miskin dan orang lain yang membutuhkan pertolongannya. Imam Abû Yusuf- salah seorang muridnya- pernah mengatakan, "Abû Hanîfah adalah seorang yang sangat dermawan, dan tidak ada padanya sifat loba, menimbun kekayaan atau mementingkan diri sendiri".⁴

Sejak kanak-kanak Abû Hanîfah gemar mempelajari ilmu pengetahuan. Kondisi keluarganya yang mapan dalam perekonomian sangat mendukung karir keilmuannya. Sebagai pedagang ia termasuk pedagang yang jujur dan sebagai murid, ia termasuk murid. Ia dibesarkan dan dididik di kota kelahirannya. Pendidikannya dimulai dengan mempelajari bacaan Alquran, Hadis, Nahu, puisi, sastra dan sampai pada mempelajari filsafat. Sesudah itu meningkat mempelajari ilmu kalam sehingga memiliki keahlian dan kemampuan dalam berpolemik di bidang ini. Setelah jenuh mempelajari filsafat dan ilmu kalam, selanjutnya ia mempelajari fikih. Di Kufah, ia mempelajari fikih Hammad ibn Abî Sulaimân murid Ibrâhîm al-Nakha'î. Ibrahm al-Nakha'î sendiri adalah murid dari 'Alqamah ibn Qais dan al-Qadi Syuraih, dua pemuka hukum yang terkenal di Kufah dari golongan tabiin.⁵ Pada masa mudanya, masih ada di antara

³ Harun Nasution (Ketua tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Djambatan, Jakarta, 1992, hlm. 37.

⁴ *Ibid.*

⁵ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, cet. III, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994, hlm. 48

sahabat Rasulullah yang hidup, seperti Anas ibn Mâlik, 'Abdullâh ibn Hâris, 'Abdullâh ibn 'Auf dan lain-lain, bahkan ia bertemu dengan mereka.

Keluasan ilmunya menjadikan dirinya berada dalam posisi yang signifikan dalam pandangan para pemimpin yang sedang berkuasa pada waktu itu. Pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah, ketika itu Yazîd ibn 'Umar ibn Hubairah menjabat sebagai gubernur di Irak, Abû Hanîfah pernah ditawarkan untuk menjadi hakim di Kufah atau bendaharawan negara, namun jabatan tersebut ditolaknya, akibatnya ia ditangkap dan dipenjarakan, bahkan dicambuk. Namun atas pertolongan juru cambuk, ia berhasil meloloskan diri dari penjara dan pindah ke Mekah, ia tinggal di sana selama enam tahun (130-136 H). Setelah pemerintahan Umayyah berakhir, ia kembali ke Kufah dan menyambut kekuasaan Abbasiyah dengan gembira. Tidak berbeda dengan pemerintahan Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah juga melakukan kebijakan yang cenderung tidak adil dalam kebijakan politiknya. Pada era ini terjadi kekerasan terhadap Ahl al-Bait, seperti tindakan yang dilakukan oleh al-Mansur terhadap al-Nafs al-Zakiyah pada tahun 145 H. Abû Hanîfah tampil mengeritik Abbasiyah. Ia mengeritik pula para hakim dan mufti pemerintah. Ketika diminta oleh al-Manşûr untuk menjadi hakim di pengadilan, ia menolak. Akhirnya ia dipenjarakan dan dicambuk. Menurut Imâm Nawâwî ia wafat dalam tahanan pada tahun 150 H dan jenazahnya dimakamkan di pemakaman al-Khaizaran, di sebelah timur kota Bagdad.⁶

⁶ Muḥammad Abû Zahrah, *Târikh Mazâhib al-Islâmiyah*, op. cit., hlm. 166-167.

Kondisi Abû Hanîfah yang hidup dan dibesarkan di Kufah yang secara geografis cukup jauh dari Mekah dan Madinah, -teritorial awal perjalanan Islam yang menyimpan warisan khazanah keislaman khususnya mengenai sunnah ataupun hadis Nabi saw.-, berimplikasi kepada corak pemikirannya. Upaya untuk dapat berhubungan langsung dengan Hadis Nabi saw. mengalami kendala. Dalam pertumbuhan dan perkembangan mazhabnya mengalami suatu kesulitan karena jauhnya hubungan dengan penduduk Mekah dan Madinah sehingga tidak mengherankan kalau pemikiran mazhabnya lebih banyak menggunakan *al-ra'yu* dan *qiyâs*.

Abû Hanîfah dalam sejarahnya tidak membukukan fatwa-fatwa dan *ijtihâd-ijtihâdnya* mengenai hukum Islam. Sungguhpun demikian buah pemikiran dan mazhabnya dapat diketahui melalui buku-buku yang ditulis oleh para muridnya. Murid-muridnya yang termasyhur dan banyak menulis buku berdasarkan pemikirannya adalah Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ibrâhîm al-Anşârî (113- 182 H), dan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibânî (132- 189 H).⁷

Abû Hanîfah dan mazhabnya mempunyai pengaruh besar dalam dunia Islam, khususnya umat Islam yang beraliran sunni. Pengaruh tersebut dapat dilihat dari banyaknya muridnya dan pengikut dan penganut mazhabnya. Di antara muridnya adalah seperti disebutkan di atas, para pengikutnya antara lain banyak di Irak, Turki, Asia Tengah, Pakistan, India, Tunisia, Turkistan, Syiria, Mesir dan Libanon. Selain itu pada masa Dinasti Abbasiyah, mazhab ini merupakan mazhab yang banyak dianut

⁷ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, hlm. 449.

oleh umat Islam dan lebih-lebih lagi bagi para penguasa negara pada waktu itu. Pada masa Kerajaan Usmani, mazhab ini merupakan mazhab resmi dari negara. Sekarang para penganut mazhab Hanafi ini masih tetap termasuk golongan mayoritas dari umat Islam di samping Mazhab Syâfi'î.⁸

B. Tokoh-Tokoh Sentral Dalam Mazhab Hanafi

Dalam perjalanan historisnya, Mazhab Hanafi mengalami proses yang cukup panjang dan tentunya seiring dengan keterlibatan para tokoh ulama. Pengenalan terhadap para tokoh dimaksud diawali dari proses awal karir keilmuan Abû Hanîfah sebagai pendiri mazhab ini, yaitu melihat siapa para gurunya berikutnya para muridnya yang pada gilirannya memiliki peran dalam pembentukan dan pengembangan dari mazhab ini.

Abû Hanîfah tergolong pada generasi tabi'in, yaitu masa setelah generasi sahabat. Pada zamannya terdapat ulama yang tergolong sahabat yang masih hidup, yaitu: (1) Anas ibn Mâlik di Baṣrah; (2) 'Abdullâh ibn Ubai di Kufah; (3) Sahl ibn Sa'd al-Sa'îdi di Madinah.⁹

Abû Hanîfah belajar fikih dari ulama beraliran Irak (*ahl al-ra'yi*), ia dianggap representasi dari para ulama yang tergolong kepada *ahl al-ra'yi*. Oleh karenanya dipandang perlu untuk mengetahui siapa guru-gurunya dan juga para muridnya. Aliran Irak, atau *ahl al-ra'yi* pada generasi sahabat dipelopori oleh Ali ibn Abi Talib dan 'Abdullâh ibn Mas'ûd. Di antara murid kedua sahabat Nabi itu adalah Syuraih

⁸ *Ibid.*

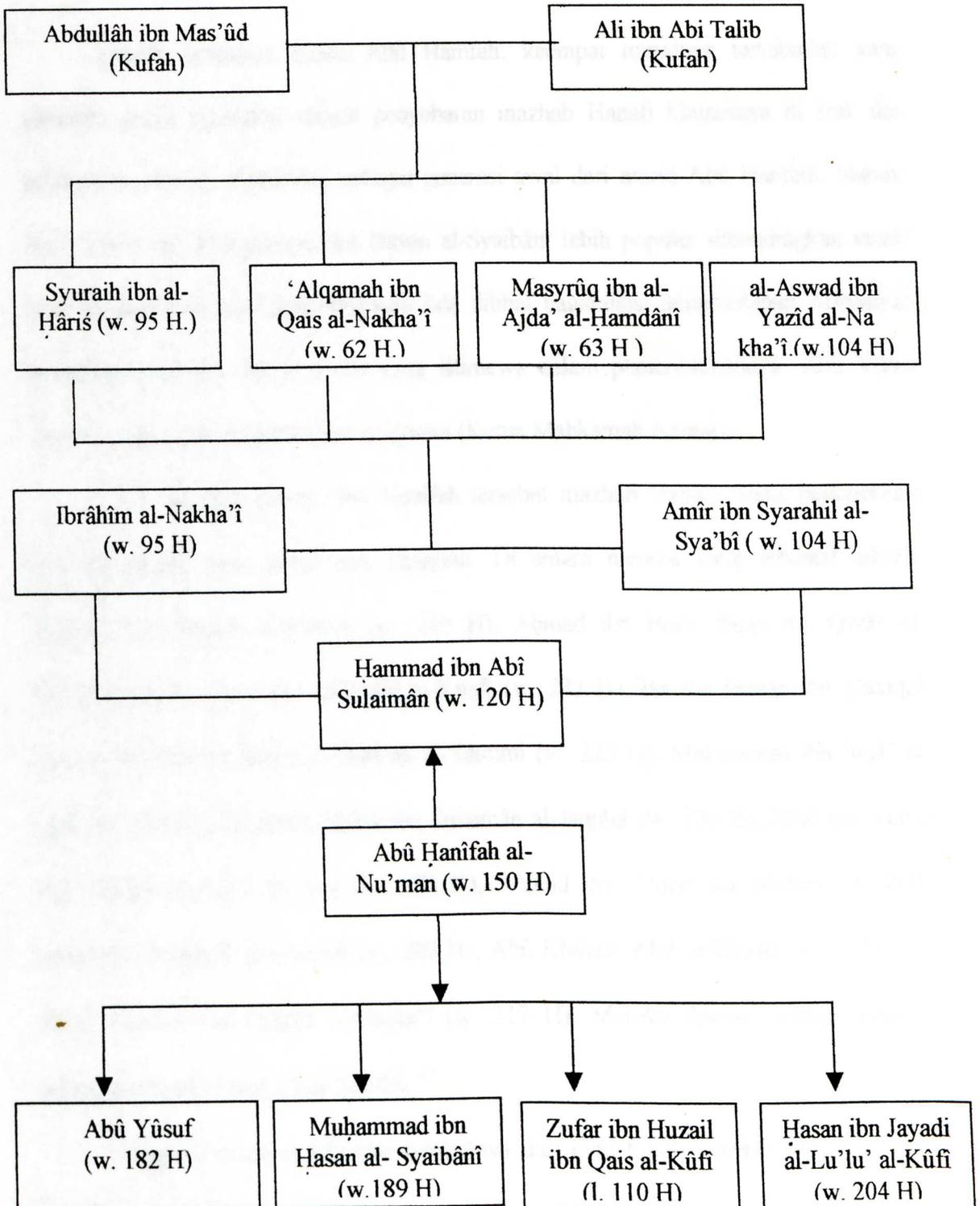
⁹ Muḥammad Sya'ban Isma'îl, *al-Tasyrî' al-Islâmiy: Maṣâdiruh wa Aṭwâruh*, Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, 1985, hlm. 312.

ibn al-Hâris (w. 95 H), 'Alqamah ibn Qais al-Nakha'î (w. 62 H), Masyrûq ibn al-Ajda' al-Hamdânî (w. 63 H), dan al-Aswad ibn Yazîd al-Nakha'î (w. 104 H). Melalui keempat orang murid sahabat itu memunculkan sejumlah murid pula di antaranya, Ibrâhîm al-Nakha'î (w. 95 H) dan Amîr ibn Syarahil al-Sya'bî (w.104 H), dan dari keduanya muncul salah seorang murid yang bernama Hammad ibn Sulaimân dan darinya muncul seorang murid bernama Abû Hanîfah al-Nu'man- pendiri mazhab Hanafi-. Selanjutnya Abû Hanîfah memiliki murid yang sekaligus sahabatnya yaitu: Abû Yûsuf (w. 182 H), Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibânî (122-198 H), Zufar ibn Huzail ibn Qais al-Kûfi (1.110 H), dan Hasan ibn Jayadi al-Lu'lu' al-Kûfi (w.204 H).¹⁰

Para murid Abû Hanîfah tersebut merupakan orang-orang yang aktif dan kreatif serta memiliki ide dan pemikiran yang cemerlang. Hal itu ditandai dengan beberapa karya dan karir mereka. Abû Yûsuf misalnya memiliki kitab yang terkenal dengan judul *al-Kharâj fî Nizâm al-Amwâl wa al-Darâ'ib*. Kitab ini ditulis sesuai dengan kebutuhan zaman itu, dari sinilah Mazhab Hanafi tersebar luas, karena kitab ini dijadikan rujukan oleh penguasa dan hakim dalam menyelesaikan kasus kenegaraan. Selain Abû Yûsuf, terdapat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibânî dengan sejumlah karya yang memuat fatwa-fatwa gurunya -Imam Abû Hanîfah-, seperti: *al-Mabsûṭ al-Ziyâdah*, *al-Jâmi'*, *al-Kabîr*, *al-Şagîr*, *al-Jâmi'*, *al-Siyâr al-Aşgar*, *al-Siyâr al-Akbar*. Untuk memahami struktur para ulama yang berhubungan dengan keberadaan Mazhab Hanafi tersebut dapat dilihat dalam skema pada halaman berikut:

¹⁰ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2000, hlm. 74.

Skema Ulama Dalam Mazhab Hanafi¹¹



¹¹ Disarikan dari Jaih Mubarak, *Ibid* serta A.Rahman Ritonga, *Pemikiran fikih Abu Hanifah: Studi Tentang Fungsi Hadis Ahâd dalam Memahami Ayat-Ayat Hukum Sebagaimana Diungkapkan Oleh Para Murid dan Pengikutnya*, Disertasi Doktor, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996, hlm. 63-66.

Setelah wafatnya Imam Abû Ḥanîfah, keempat muridnya tersebutlah yang memiliki peran signifikan dalam penyebaran mazhab Hanafi khususnya di Irak dan sekitarnya. Mereka dipandang sebagai generasi awal dari murid Abû Ḥanîfah. Namun Abû Yûsuf dan Muḥammad Ibn Ḥasan al-Syaibânî lebih populer dibandingkan murid yang lainnya. Hal ini dapat dipahami bila dilihat bagaimana pemerintahan Abbasiyah meletakkan mereka dalam posisi yang istimewa dalam pemerintahannya. Abû Yûsuf misalnya, diangkat menjadi *Qādi al-Quḍat* (Ketua Mahkamah Agung).

Dari keempat murid Abû Ḥanîfah tersebut mazhab Hanafi terus berkembang dan melahirkan para murid dan pengikut. Di antara mereka yang terkenal adalah: Ibrahim ibn Rustam al-Marwi (w. 210 H), Aḥmad ibn Hafs, Bisyr ibn Ḡiyâs al-Marîsî (w.228), Bisyr ibn al-Walîd al-Kindî (w. 273 H), 'Isa ibn Ḥabân ibn Ṣadaqah (w.221 H), Muḥammad ibn Simâ'ah al-Tamimî (w. 223 H), Muḥammad ibn Sujâ' al-Ṣaljî (w. 276 H), Sulaimân Mûsâ ibn Sulaimân al-Jaujânî (w. 200 H), Hilâl ibn Yahya ibn Muslim al-Ra'yi al-Baṣr (w. 380 H), Aḥmad ibn 'Umar ibn Muhair (w. 260), Bakâ ibn Quṭaibah ibn As'ad (w. 209 H), Abû Khâzim 'Abd al-Ḥamîd (w. 292), Abû Sa'ûd Aḥmad ibn Ḥusain al-Barda'î (w. 317 H). Mereka disebut sebagai generasi kedua dari murid Imâm Abû Ḥanîfah.¹²

Pengikut ataupun generasi berikutnya dari para tokoh mazhab Hanafi adalah : Abû Ḥasan al-Karâkhî (w.340 H), Abû Bakr al-Râzî (w.380 H) yang dikenal dengan Al-Jaṣṣâs, Abû Zaid al-Dabbûsî (w.430 H), Fakhr al-Islâm al-Bazdawî (w.483 H),

¹² Muḥammad al-Khuḍari Bik, *Târikh Tasyrî' al-Islâmî*, cet. V, Maṭba'ah al-Istiqamah, Kairo, 1939, hlm. 200-202.

Syams al-A'immah al-Sarakhsî (w. 483 H) dan Kamâl al-Dîn ibn al-Humâm (w.860 H).¹³

Dari para ulama di atas muncul berbagai karya ilmiah yang saat ini banyak ditemukan baik dalam bidang fikih maupun usul fikih.

C. Sumber- Sumber Hukum Dalam Mazhab Hanafi

Jika ditelusuri kembali bagaimana riwayat pertumbuhan mazhab Hanafi ini, maka akan dapat diketahui bagaimana model hukum yang dirumuskan. Corak *ahl al-ra'yi* (kelompok rasionalis) yang menjadi latar belakang dari segi sosio historisnya, menjadikan mazhab ini tidak hanya membatasi sumber *ijtihâdnya* kepada yang bersifat *naqliyah* akan tetapi pertimbangan rasio serta kemaslahatan manusia baik yang bersifat universal maupun lokal turut dijadikan landasan.

Dalam melakukan *pengistinbâtan* hukum, mazhab ini melandaskan kepada tiga jenis sumber hukum yaitu: *pertama*, sumber-sumber *naqliyah*; *kedua* sumber-sumber *ijtihâdiyah*; *ketiga* *Al-'Urf*. Sumber-sumber *naqliyah* dimaksud adalah: Alquran, Hadis (Sunnah), *Ijma'*, dan Fatwa Sahabat. Adapun sumber-sumber *ijtihâdiyah* yaitu dengan menggunakan *Qiyâs* dan *Istihsân*. Sumber terakhir adalah *'Urf*, yang merupakan kebiasaan umum masyarakat baik yang berupa lisan maupun perbuatan yang tidak bertentangan dengan *naşş*.

Sebagai sebuah mazhab hukum yang dikenal sebagai representasi mazhab rasionalis (*ahl al-ra'yi*), tentunya mazhab ini begitu banyak menggunakan aspek rasional dan logika dalam penetapan hukumnya. Akan tetapi bukanlah berarti mereka meletakkan porsi akal di atas wahyu. Penggunaan sumber hukum tetap diawali dari

¹³ Muhammad Abû Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*, Dâr al-Fikr al-'Ârabi, Mesir, 1958, hlm. 23.

sumber-sumber yang bersifat *naqliyah*. Namun dalam sumber yang masih diragukan validitas sumbernya (seperti hadis *âḥād*), mereka begitu hati-hati dalam menggunakannya. Mungkin karena penggunaan hadis yang begitu ketat tersebut, maka terlihat bahwa banyak hadis yang tidak masuk kualifikasi mereka, tidak dijadikan rujukan bahkan mereka lebih mendahulukan konsep universalisme ayat Alquran, dan kondisi seperti ini mengakibatkan pandangan bahwa mazhab Hanafi menggunakan Hadis dalam volume yang relatif sedikit. Kondisi ini dapat dipahami jika dilihat rangkaian jaringan keulamaan yang ada dalam mazhab Hanafi, tepatnya para ulama yang mewarnai pemikiran dari tokoh pendiri mazhab Hanafi ini. Mereka memiliki kecenderungan kelonggaran dan bersandar atas penalaran, *qiyâs*, penelitian tentang tujuan-tujuan hukum dan alasan-alasanya, sebagai dasar *ijtihâd*.

Menurut Ṭaha Jâbir Fayyâd al-‘Ulwani sebagaimana dikutip oleh Jaih Mubarak, bahwa metode *ijtihâd* yang dikembangkan dalam mazhab Hanafi terbagi dua yaitu metode pokok dan metode tambahan.¹⁴

Metode pokok dalam penetapan hukum mereka, dapat dipahami dengan melihat pernyataan Abû Hanîfah seperti yang dikutip oleh Muḥammad Abû Zahrah:

إِنِّي أَخَذْتُ بِكِتَابِ اللَّهِ إِذَا وَجَدْتُهُ، فَمَا لَمْ أَجِدْهُ فِيهِ أَخَذْتُ بِسُنَّةِ
رَسُولِ اللَّهِ وَالْأَثَارِ الصَّاحِحِ عَنْهُ الَّتِي تَلَبَّثْتُ فِي أَيْدِي الثَّقَاتِ، فَإِنْ لَمْ
أَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذْتُ بِقَوْلِ
أَصْحَابِهِ مَنْ شَأْنُتُ وَأَدْعُ مَنْ شَأْنُتُ ثُمَّ لَمْ أَخْرَجْ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَى قَوْلِ
غَيْرِهِمْ فَأَئِذْ أَنْتَهَى الْأَمْرُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَالشَّعْبِيِّ وَالْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ
وَسَعِيدِ بْنِ مَسْعُودٍ فَعَلِيٌّ إِنْ أَحْتَمَدَ كَمَا أَحْتَمَدُوا

¹⁴ Lihat Ṭaha Jâbir Fayyâd al-‘Ulwani, *Adab al-Ikhtilâf fi al-Islâm*, The International Institute of Islamic Thought, Washington, 1987, hlm. 91. Pendapat ini dikutip oleh Jaih Mubarak, *op. cit.*, hlm. 75.

Artinya: (Dalam menetapkan hukum) “aku (Abû Hanîfah) merujuk kepada Alquran apabila aku mendapatkannya, apabila tidak ada dalam Alquran, aku merujuk kepada Sunnah (Hadis) Rasulullah saw. dan asâr yang *ṣahîh* yang diriwayatkan oleh *perâwi* yang *ṣiqah*. Apabila aku tidak mendapatkannya dalam Alquran dan Sunnah Rasulullah saw. aku merujuk kepada qaul sahabat yang aku sukai dan meninggalkan pendapat mereka yang tidak aku sukai, aku tidak akan berpindah dari pendapat yang satu kepada pendapat yang lain. Apabila masalahnya telah sampai kepada Ibrâhîm, al-Sya’bi, al-Hasan, Ibn Sîrîn, dan Sa’îd Ibn al-Musayyab, maka aku berijtihad sebagaimana mereka berijtihad”.¹⁵

Bila dilihat dari ungkapan di atas maka Alquran dan sunnah serta pendapat sahabat tetap prioritas untuk didahulukan. Oleh karenanya kelirulah kalau ada anggapan bahwa mazhab Hanafi lebih mendahulukan pertimbangan nalar ataupun rasio dalam proses penetapan hukumnya dengan meninggalkan Hadis, sehingga bisa dikesankan bahwa mazhab ini menetapkan hukum berdasarkan hawa nafsu.

Sedangkan metode kedua, yang bersifat tambahan, yaitu *ijtihad* yang menggunakan kaedah-kaedah antara lain: (1) bahwa *dalâlah* lafal umum bersifat *qaṭ’i* seperti lafal *khaṣṣ*; (2) bahwa pendapat sahabat yang “tidak sejalan” dengan pendapat umum adalah bersifat khusus (kasuistis); (3) banyaknya yang meriwayatkan tidak berarti lebih kuat (*râjih*); (4) adanya penolakan terhadap *mafhum* (makna tersirat) *syaraṭ* dan *ṣifat*; (5) apabila perbuatan rawi menyalahi riwayatnya maka didahulukan perbuatannya, bukan riwayatnya; (6) mendahulukan *qiyâs jali* atas hadis *âhâd* yang

¹⁵ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah: Ḥayâtuḥ , wa ‘Aṣruḥ Arâ’uḥ wa Fiqḥuḥ* , Dâr al- Fikr, Kairo, 1991, hlm.207.

dipertentangkan; (7) menggunakan *istihsân* dan meninggalkan *qiyâs* apabila diperlukan.¹⁶

D. Beberapa Karya Monumental Di Kalangan Mazhab Hanafi

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa Abû Ḥanîfah tidaklah menulis kitab, namun terdapat beberapa “risalah” kecil yang dinisbahkan kepadanya, seperti risalah yang diberi nama *al-Fiqh al-Akbar*, dan *al-‘Âlim wa al-Muta’allim*.

Dalam bidang fikih, karya-karya monumental yang ada dalam mazhab Hanafi dibedakan kepada tiga bagian :

(1) *al-Uşûl*, (2) *al-Nawâdir*, dan (3) *al-Fatâwa*. *Al-Uşûl* adalah masalah-masalah yang termasuk kepada *Zâhir al-Riwâyah*, yaitu pendapat-pendapat yang diriwayatkan dari Abû Ḥanîfah dan sahabatnya yang sekaligus muridnya, seperti Abû Yûsuf, Muḥammad ibn Hasan dan al-Zufar. Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibânî telah mengumpulkan pendapat-pendapat tersebut yang kemudian disusun dalam kitab yang bernilai tinggi, *Zâhir al-Riwâyah*.

Kitab-kitab yang tergolong kepada *Zâhir al-Riwâyah* ada enam buah, yaitu:

(1) *Al-Mabsûṭ* atau *al-Aşl*, (2) *Al-Jâmi’ al-Kabîr*, (3) *Al-Jâmi’ al-Şagîr*, (4) *Al-Siyâr al-Kabîr*, (5) *Al-Şiyar al-Şagîr*, (6) *al-Ziyâdât*. Keenam kitab ini kemudian disusun oleh Hâkim al-Syâhid menjadi satu kitab yang diberi nama *al-Kâfi*. Kitab ini

¹⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Kitâb al-Fiqh al-Hanafî*, Jilid 1, hlm. 187.

¹⁸ Jah Mubarak, op. cit., hlm. 27.

¹⁶ Al-‘Ulwani, op. cit., hlm. 91-93

selanjutnya diberi *syarah* (komentar) oleh Syams al-Dîn al-Sarakhsî dan dikenal dengan nama *al-Mabsûṭ* (30 jilid).¹⁷

Kasyf Al-nawâdir adalah pendapat-pendapat yang diriwayatkan dari Abû Hanîfah dan sahabatnya yang tidak terdapat dalam kitab yang termasuk *zâhir al-riwâyah*. Adapun kitab-kitab terkenal yang tidak termasuk *al-nawâdir* adalah *al-Kaisaniyyât*, *al-Ruqayyât*, *al-Haruniyyât* dan *al-Jurjaniyyât*.¹⁸

Al-fatâwa adalah pendapat-pendapat para pengikut Abû Hanîfah yang tidak diriwayatkan dari Abû Hanîfah, seperti kitab *al-Nawâzil* karya Abi al-Lais al-Samarqandi. Kitab-kitab *fatâwa* Hanafiyyah yang terkenal adalah; (1) *al-fatâwa al-Khâniyyât* oleh Qadi Khan, (2) *al-fatâwa al-Khairiyah*, (3) *al-fatâwa al-Bazziyah*, (4) *al-fatâwa al-Hamidiyyah*.

Kitab-kitab terkenal susunan ulama Hanafiyyah *Mutaakhirîn* di antaranya adalah *Jâmi' al-Fuṣṣulain*, *Darar al-Hukkâm*, *Multaqa al-Akhhbâr*, *Majmû' al-Anṣâr*, dan *Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durar al-Muhtâr*, yang terkenal dengan istilah *Hâsiyah ibn 'Âbidîn*.

Selain kitab-kitab fikih, dalam mazhab Hanafi terdapat pula kitab-kitab yang berhubungan dengan kitab-kitab usul fikih dan *qawâ'id fiqhiyah*. Kitab-kitab usul fikih yang ada di antaranya, *Uṣûl al-Fiqh* karya Abû Zaid al-Dabbûsî (w.430 H), *Uṣûl*

¹⁷ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah: Hayâtuh, wa 'Aṣrüh Arâ'uh wa Fiqhuh*, *op. cit.*, hlm. 187.

¹⁸ Jaih Mubarak, *op. cit.*, hlm. 77.

¹⁸ Rachmat Djatnika, dalam Tjun Sumardjan (editor), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Rosdakarya, Bandung, 1991, hlm. 10.

Fiqh karya Fakhr al-Islâm al-Bazdawî (w.430 H), kitab ini belakangan diberi sarah (komentar) oleh Ala' al-Dîn Abd al-'Azîz al-Bukhârî dengan kitab yang bernama *Kasyf al-Asrâr*, *Uşûl al-Fiqh* karya al-Nasafi (w,790 H), dan syarahnya *Misykât al-Anwâr*.¹⁹ *Uşûl al-Fiqh* atau juga disebut *Uşûl al-Jaşşâs* karya Abû Bakar al-Râzî yang dikenal dengan al-Jaşşâs. Kitab *Uşûl al-Sarakhsî* karya Syams al-A'immah al-Sarakhsî.

Selain kitab-kitab fikih dan usul fikih ulama Hanafiyah fikih juga membangun kaidah-kaidah yang kemudian disusun dalam kitab tersendiri. Di antara kitab *qawâ'id al-fiqh* mazhab Hanafi adalah:

1. *Uşûl al-Karkhî* karya Imam al-Karkhî (w.340 H).
2. *Ta'sîs al-Nazar* karya Abû Zaid al-Dabbûsî (w. 430 H).
3. *Al-Asybâh wa al-Nazâ'ir* karya ibn Nujaim (w. 970 H).
4. *Majâmi' al-Ĥaqâ'iq* karya Abû Sa'id al-Khadami (w. 1176 H).
5. *Majallah al-Ahkâm al-'Adliyah* (Turki Usmani, 1292 H).
6. *Al-Fawâ'id al-Bahiyah fî al-Qawâ'id wa al-Fawâ'id* karya ibn Hamzah (w. 305 H).²⁰

Demikianlah beberapa karya-karya monumental yang terdapat dalam mazhab Hanafi yang dapat dijadikan rujukan untuk meneliti pemikiran-pemikiran yang tertuang dalam mazhab Hanafi.

¹⁹ Rachmat Djatnika, dalam Tjun Sumardjan (editor), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Rosdakarya, Bandung, 1991, hlm.10.

²⁰ Lihat. 'Alî Ahmad al-Nadawi, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyah: Maşhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Taṭawwuruhâ, Dirâsatuhâ, Mu'allifatuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Taṭbiqatuhâ*, Dâr al-Qalam, Damaskus, 1994, hlm. 162-186.

BAB III

HADIS *ÂHÂD* SEBAGAI SUMBER HUKUM DALAM MAZHAB HANAFI

A. Pengertian Hadis *Âhâd*

Sebelum menjelaskan apa yang dimaksud dengan hadis *âhâd*, terlebih dahulu akan dijelaskan beberapa istilah yang berkaitan dengan term Hadis itu sendiri. Selain term Hadis ada beberapa istilah lain yang digunakan oleh para ulama hadis yang mempunyai makna yang sama dengan hadis yaitu: *sunnah*, *khobar*, *âsar*.

Hadis secara etimologi bermakna riwayat, pesan atau berita yang berisi cerita-cerita faktual tentang suatu kejadian.¹ Kata ini banyak terdapat dalam Alquran yang jumlahnya 23 kali², ia bermakna riwayat ataupun kesan. Tidak ada satupun pada contoh-contoh tersebut istilah hadis dipakai dalam pengertian teknisnya, yaitu perkataan yang bersifat terbatas dari Nabi.³

Sementara itu *sunnah* secara etimologi bermakna, jalan yang ditempuh dan dipelihara (secara normatif), yang merupakan perilaku yang dilakukan berulang-ulang.⁴ Makna harfiah *sunnah* tersebut dapat dilihat pada surah al-Ahzab ayat 62 yaitu :

سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا

¹ Muhammad Hashim Kamali, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, edisi bahasa Indonesia: *Perinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, Pen. Noorhaidi, cet. I, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hlm. 58.

² Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Mu'jâm Mufahras li Alfâz al-Qur'an*, Maktabah Dahlan, t.t., hlm. 247-248.

³ Muhammad Hashim Kamali, *loc. cit.*

⁴ Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Tauzî' wa al- Islâmiyyah, 1993, hlm. 165.

Artinya: Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah.⁵

Dua istilah lainnya yaitu *khobar* dan *âsar*, yang sering dipakai sebagai alternatif untuk menyebut Hadis. Secara harfiah *khobar* bermakna berita atau laporan, dan *âsar* berarti pengaruh, bekas, atau dampak.⁶

Pada tataran ini, Şubhî al-Şâlih -dalam bukunya '*Ulûm al-Hadîs wa Muştalâhuh*- mengemukakan, kalau kita memakai pendapat dominan di kalangan para ahli Hadis terutama dari angkatan baru, maka kita akan mengetahui bahwa sesungguhnya Hadis dan Sunnah itu memiliki arti yang sama. Sunnah dan Hadis berkaitan dengan ucapan, perbuatan atau pengakuan Nabi saw. Namun jika keduanya dikembalikan kepada akar kesejarahannya, ternyata terdapat perbedaan antara keduanya dalam penggunaannya.⁷

Para pemikir belakangan banyak yang menguraikan perbedaan itu dengan pendekatan intrinsik dan substantif terhadap kedua istilah tersebut. Nurcholis Madjid termasuk salah seorang yang mencoba menjelaskan perbedaan tersebut, menurutnya Sunnah lebih luas dari pada Hadis, walaupun antara Sunnah dan

⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Gema Risalah Press, Bandung, 1992, hlm. 59.

⁶ Muhammad Hashim Kamali, *op. cit.*, hlm. 59.

⁷ Şubhî al-Şâlih, '*Ulûm al-Hadîs wa Muştalâhuh*, Dâr al-'Ilm al-Malâyin, Beirut, 1977, hlm. 2. Adanya perbedaan makna istilah Sunnah dan Hadis dapat pula dicari dalam karya al-Zarqani *Syarh al-Muwatta'*. Dalam kitab itu diistilahkan bahwa Abdur Rahman al-Mahdi (w. 198 H) diriwayatkan telah berkata: "Sufyan al-Şaurî adalah imam Hadis dan bukan imam dalam Sunnah, sedangkan Imâm Auza'iy adalah imam dalam Sunnah dan bukan dalam hal Hadis, tetapi Imâm Mâlik adalah imam keduanya (Hadis dan Sunnah), Abû Yûsuf juga digelar sebagai ahli Sunnah sekaligus ahli Hadis. Lihat Abû Nu'aim al-Isfahany, *Hilyah al-Auliyâ'*, jilid VI, Dâr al-Miştaryah, Kairo, 1936, hlm. 332. Lihat pula. Al-Zarqany, *Syarh al-Zarqany 'ala al-Muwatta'*, Jilid I, Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyyah, Beirut, 1990, hlm. 4.

Hadis terbentang garis kontinuitas yang tidak terputus, namun mencampur adukkan antara keduanya tidak dapat dibenarkan.⁸

Jika disebutkan oleh Nabi bahwa sunnah merupakan pedoman kedua setelah kitab suci bagi kaum muslim dalam memahami agama, maka sesungguhnya Nabi hanya mengatakan sesuatu yang logis. Maksudnya, dalam memahami agama dan melaksanakannya, orang Islam tentu pertama-tama harus melihat apa yang ada dalam Kitab Suci, kemudian, kedua, harus mencari contoh bagaimana Nabi sendiri memahami dan melaksanakannya. Sebab, Nabi-lah sebagai utusan Tuhan, yang secara logis paling paham akan apa yang dipesankan Tuhan pada manusia melalui beliau, juga yang paling tahu bagaimana melaksanakannya. Pengertian lain yang menyalahi itu musthail diterima. Pemahaman Nabi terhadap pesan atau wahyu Allah itu, dan teladan beliau dalam melaksanakannya membentuk "tradisi" atau "sunnah" kenabian (*al-sunnah al-nabawiyah*). Sedangkan Hadis merupakan bentuk reportase atau penuturan tentang apa yang disebutkan Nabi atau yang dijalankan dalam peraktek, atau tindakan orang lain yang "didiamkan" beliau (yang dapat diartikan sebagai "pembenaran"). Itulah makna asal kata hadis yang sekarang ini didefenisikan dengan batasan yang lebih luas dan komprehensif. Namun demikian, tidak berarti bahwa Hadis dengan sendirinya mencakup seluruh Sunnah. Jika Sunnah merupakan keseluruhan perilaku Nabi, maka kita dapat mengetahuinya dari

⁸ Nurcholis Madjid, *Pergeseran Pengertian "Sunnah ke Hadits": Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah*, dalam Budi Munawar Rachman, (editor), *Kontestualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. I, Paramadina, Jakarta, 1994, hlm. 209.

sumber-sumber yang selama ini tidak dimasukkan sebagai kitab Hadis, seperti kitab-kitab *sīrah* atau biografi Nabi.⁹

Akan tetapi, terlepas dari studi kritis untuk membedakan masing-masing istilah tersebut, di sini penulis mengemukakan pemahaman istilah yang sering dikemukakan oleh para ulama yaitu, menggunakan masing-masing istilah tersebut dalam satu makna,¹⁰ yaitu merupakan pemberitaan dari Nabi saw. berupa ucapan, perbuatan maupun pengakuannya.

Secara terminologi, seperti yang diungkapkan oleh Wahbah al-Zuhailī, pengertian Hadis yaitu :

¹¹ كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير

Artinya: Segala sesuatu yang berasal dari Rasulullah saw. berupa perkataan, perbuatan, ataupun *taqrīr* (pengakuan).

Selanjutnya, di kalangan ulama *uṣūl* telah membagi Hadis kepada hadis *mutawâtir* dan hadis *âḥâd*. Sementara itu dalam mazhab Hanafi, membagi Hadis kepada hadis *mutawâtir*, hadis *masyhûr*, dan hadis *âḥâd*.¹² Pembagian ini berdasarkan aspek kuantitas (jumlah) perawi yang meriwayatkan sebuah Hadis.

Hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang banyak, yang secara adat (biasa)-nya, mustahil mereka sepakat untuk

⁹*Ibid*, hlm. 210.

¹⁰ Hasbi as-Shidieqy menyejajarkan makna Sunnah dengan Hadis dalam satu pengertian, Lihat. Hasbi as-Sidieqy, *Pengantar Hukum Islam*, jilid. I, cet. VI, Bulan Bintang, Jakarta, 1980, hlm. 193.

¹¹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmiy*, Juz I, cet. I, Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, Beirut, Lebanon, 1986, hlm. 450.

¹² Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, Dâr al-Fikr, Beirut, 1988, hlm. 213.

berdusta.¹³ Sedangkan hadis *masyhûr* adalah Hadis yang pada *tabaqât* atau lapisan (generasi) kedua dan seterusnya diriwayatkan oleh sekelompok orang yang tidak ada prasangka bahwa mereka akan sepakat untuk berdusta.¹⁴

Namun kebanyakan para ulama memasukkan hadis *masyhûr* tersebut kepada bagian dari hadis *âhâd*, sehingga pengelompokan itu hanya dibagi kepada dua saja yaitu; hadis *mutawâtir* dan hadis *âhâd*.¹⁵

Hadis *âhâd* secara etimologi merupakan gabungan dari dua kata yaitu hadis dan *âhâd*. Kata *hadîs* secara bahasa, seperti telah dikemukakan sebelumnya, berarti riwayat, pesan, ataupun berita.¹⁶ Sedangkan kata *âhâd* secara bahasa merupakan bentuk jamak (*plural*) dari kata *wâhid* yang berarti satu atau satu suku dari sesuatu.¹⁷

Secara terminologi hadis *âhâd* adalah:

مارواه الواحد أو الإثنان فأكثر مالم تتوفر فيه شروط
المشهور أو المتواتر¹⁸

Artinya: Hadis yang diriwayatkan oleh seorang, dua, atau lebih yang tidak sampai kepada terpenuhinya persyaratan hadis *masyhûr* atau hadis *mutawâtir*.

¹³ Wahbah al-Zuhailî, *op. cit.*, hlm. 451.

¹⁴ *Ibid.* hlm. 453.

¹⁵ Hasbi as-Shidieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jili I, Bulan Bintang, Jakarta, 1958, hlm. 56.

¹⁶ Untuk makna ini lihat. Q.S. 93: 8.

¹⁷ Hasbi as-Shidieqy, *op. cit.*, hlm. 66.

¹⁸ Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, Dâr al-Fikr, 1975, hlm. 301.

Dalam pengertian lain disebutkan bahwa hadis *âḥâd* adalah:

ما لم يجمع فيه شروط التواتر

Artinya: Hadis yang tidak berkumpul padanya syarat-syarat *mutawâtir*.¹⁹

'Abd al-Karîm Zaidân memberikan pengertian bahwa hadis *âḥâd* adalah :

مارواه عدد لا يبلغ حد التواتر، لا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين²⁰

Artinya: Hadis (Sunnah) yang diriwayatkan dari Nabi saw oleh sejumlah orang yang tidak mencapai batas hadis *mutawâtir*, baik pada generasi sahabat maupun *tabi'in*.

Menurutnya hadis *âḥâd* bukanlah merupakan hadis *mutawâtir* dan bukan pula hadis *masyhûr* sebagaimana pembagian hadis menurut ulama *Hanafiyah*, ataupun bukan merupakan hadis *mutawâtir* (saja) menurut pembagian selain *Hanafiyah*.²¹

Rumusan senada juga dikemukakan oleh al-Âmidî yaitu :

22 خبر الأحاد ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر

Artinya: Hadis *âḥâd* adalah satu hadis dari beberapa macam hadis, yang tidak sampai kepada batasan *mutawâtir*.

Mazhab Hanafi, seperti dikemukakan di atas, membedakan antara hadis *âḥâd* dengan hadis *masyhûr*. Padahal di kalangan jumbuh memasukkan hadis *masyhûr* kepada hadis *âḥâd*, karenanya menurut jumbuh hadis *âḥâd* dibagi kepada tiga yaitu: hadis *masyhûr*, hadis 'azîz, dan hadis *garîb*.

¹⁹ *Maḥmûd al-Ṭahhân, Taisir Muṣṭalâḥ al-Ḥadîs*, Maktabah al-Ma'ârif, Riyâd, 1987, hlm. 22.

²⁰ 'Abd al-Karîm Zaidân, *op. cit.*, hlm. 174.

²¹ *Ibid.*

²² Saif al-Dîn Abî al-Ḥasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muḥammad al-Âmidî, *al-Iḥkâm fi Uṣûl al-Aḥkâm*, Jilid I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, t.t, hlm. 274.

Sementara mazhab Hanafi meletakkan hadis *masyhûr* lebih tinggi dari hadis *âḥâd*. Hadis *masyhûr* dalam mazhab Hanafi adalah hadis yang pada awalnya diriwayatkan secara *âḥâd*, kemudian setelah itu diriwayatkan secara *tawâtur* (diriwayatkan oleh sekelompok orang dari sekelompok lainnya yang tidak mungkin sepakat berdusta).²³ Sebagaimana dikutip oleh al-Syaukânî mereka (Hanafiyah) mendefenisikan hadis *masyhûr* sebagai hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang yang tidak sampai kepada tingkat *mutawâtir*, kemudian pada masa tabi'in baru diriwayatkan oleh sejumlah orang yang setingkat dengan *mutawâtir*.²⁴

Sebagai contoh hadis *masyhûr* ialah hadis mengenai niat yaitu:

عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى²⁵

Artinya: Dari Umar ra. bahwa Nabi saw. bersabda: Sesungguhnya amal itu tergantung kepada niat dan setiap orang memperoleh apa yang ia niatkan.

Hadis di atas diriwayatkan dari Umar ibn Khatab oleh 'Alqamah ibn Abi Waqas (w. 70 H), dari beliau ini kemudian diriwayatkan oleh Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Taimî (seorang tabi'in), dari beliau diriwayatkan oleh Yahya ibn al-Anṣârî (l. 144 H), dan dari beliau inilah kemudian diriwayatkan oleh sejumlah perâwi yang menjadikannya tersebar dan masyhur.²⁶

²³ Abû Bakr Muḥammad ibn Ahmad ibn Abî al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Dâr al-Ma'ârif, Beirut Lebanon, 1973, hlm. 299.

²⁴ Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl, li tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣûl*, Dâr al-Fikr, t.th., hlm. 44.

²⁵ Imâm Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, jilid I, Muṣṭafâ al-Bâbi al-Ḥalabi, Mesir, 1924, hlm. 223.

Hadis *masyhûr* dalam mazhab Hanafi merupakan ilmu yang diyakini kebenarannya (*'ilm al-yaqîn*). Akan tetapi tidak setingkat dengan yang dihasilkan hadis *mutawâtir*. Kalau kebenaran yang diperoleh dari hadis *mutawâtir*, bersifat *qaṭ'i al-wurûd* dari sahabat, dan *qaṭ'i al-ṣubûd* dari Nabi saw. maka hadis *masyhûr* hanya bersifat *qaṭ'i al-wurûd* dari sahabat yang meriwayatkannya, sedangkan kepastiannya sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi saw. masih diragukan (*ẓann*). Artinya, Hadis itu secara meyakinkan dan pasti diriwayatkan oleh orang banyak dari sahabat, tetapi kebenarannya sebagai yang bersumber dari Nabi saw. tidak dapat dipastikan. Dengan demikian, tingkat kebenaran hadis *masyhûr* menurut mazhab Hanafi bersifat *ẓanni al-qawiy* (dugaan yang kuat) yang mendekati kepada tingkat yang yakin. Oleh karenanya ia memandang kedudukannya sebagai sumber hukum dan hujjah.²⁷

Jumhur, meskipun mereka membagi Hadis kepada *mutawâtir* dan *âḥâd*, mengakui adanya hadis *masyhûr*, akan tetapi tidak sebagai hadis yang berdiri sendiri. Mazhab Hanafi mendefinisikan hadis *âḥâd* sebagai berita yang diriwayatkan oleh seorang atau dua orang atau lebih, asal tidak mencapai ke tingkat *masyhûr* dan *mutawâtir*, dengan kata lain bahwa hadis *âḥâd* ialah setiap hadis yang tidak termasuk dalam kategori hadis *mutawâtir* dan *masyhûr*.²⁸

²⁶ Şubhî al-Şâlih, *op.cit.*, hlm. 150. Hasbi Ash Shiddieqy menyebutkan bahwa hadis mengenai niat tersebut pada awalnya diterima dengan *sanad* yang *garîb*, *masyhûr* akhirnya, namun hadis ini digolongkan kepada *mutawâtir ma'nawi*. Lihat M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Bulan Bintang, Jakarta, 1999, hlm. 202.

²⁷ Al-Sarakhsî, *op.cit.*, hlm. 392.

²⁸ Lihat. Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr'alâ Syarh Uṣûl al-Bazdawî*, Jilid II, Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.th. hlm. 370.

Pengertian ini tidak berbeda dengan pengertian yang difahami dalam mazhab Syāfi'ī, seperti diungkapkan oleh Muḥammad Abū Zahrah dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh*-nya bahwa hadis *āḥād* adalah Hadis yang diriwayatkan oleh seorang, dua orang atau lebih sedikit dan belum mencapai tingkat *masyhūr* ataupun *mutawātir*.²⁹

Dengan demikian sesungguhnya antara mazhab Hanafi dan Syāfi'ī (yang dikategorikan golongan jumbuh), mempunyai persepsi yang sama mengenai hadis *āḥād*. Hanya saja dalam jumbuh secara kualitatif hadis *āḥād* dibagi kepada *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *da'if*,³⁰ suatu pembagian yang tidak dikenal dalam mazhab Hanafi. Keadaan yang sering ditemukan dalam berbagai literatur mazhab Hanafi khususnya di bidang usul fikih, bahwa ada hadis *āḥād* yang dianggap sah atau *maqbul* dan ada hadis *āḥād* yang dipandang tidak sah atau *mardūd* bila tidak memenuhi kriteria mereka.³¹

Secara umum, mazhab Hanafi membagi kebenaran hasil yang diterima dari sebuah hadis kepada tiga tingkatan: tingkat *'ilm al-yaqîn* (yang diyakini/pasti kebenarannya), tingkat *ṭuma'ninah al-qulūb* (hati merasa tenang menerimanya), tingkat *'ilm al-zann* (yang masih diragukan kebenarannya).³² Menurut al-Nasafi

²⁹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr al-'Arabi, t.tp, t.th, hlm. 108.

³⁰ Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung *sanadnya* melalui periwatan orang yang *'adil* lagi *dabit* dari orang yang *'adil* lagi *dabit*, tidak memiliki *syaz* (kejangalan) ataupun *'illat* (cacat). Hadis *ḥasan* merupakan hadis yang bersambung *sanadnya* yang diriwayatkan perawi yang lebih rendah *kedabitannya* tanpa *syaz* dan tanpa *'illat*. Hadis *da'if* adalah hadis yang tidak mencapai kualifikasi *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*. Lihat: Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *op. cit.*, hlm. 304 dan 331. Lihat pula, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *op.cit.* hlm. 149.

³¹ Hal ini dapat dilihat dalam beberapa kitab usul fikih mereka seperti; *Uṣūl al-Sarakhsī* karya Imām al-Sarakhsī, *Kasyf al-Asrār* karya 'Ala' al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī.

³² Lihat. A. Rahman Ritonga, *Pemikiran Fikih Abū Hanifah: Studi Tentang Fungsi Hadis Āḥād dalam Memahami Ayat-Ayat Hukum Sebagaimana Diungkapkan oleh Para Murid dan*

(ulama Hanafiyah) dalam kitab *Syarh Kasyf al-Asrâr* mengklasifikasikan kebenaran yang dihasilkan oleh Hadis, kepada tiga tingkatan:

1. Hadis yang kebersambungannya sampai kepada Nabi tidak mengandung keraguan (*syubhat*).
2. Hadis yang kebersambungannya sampai kepada Nabi mengandung keraguan dari segi redaksi (*şûrah*)-nya tidak pada maknanya.
3. Hadis yang kebersambungannya sampai kepada Nabi mengandung keraguan dari segi redaksi dan maknanya.³³

Bentuk yang pertama menurut al-Nasafi disebut hadis *mutawâtir*, bentuk kedua disebut hadis *masyhûr*, dan bentuk ketiga disebut hadis *âhâd*.

Kebersambungan hadis *âhâd* sampai kepada nabi mengandung syubhat dari segi redaksi maupun dari segi maknanya. Adanya *syubhat* dari segi redaksi disebabkan karena kebersambungan (*ittişal*)-nya sampai kepada Nabi tidak sampai kepada tingkat yang pasti, sedangkan syubhat dari segi maknanya karena umat Islam sejak dahulu (generasi *tabi'in*) telah menerima dan mengamalkan kandungannya.³⁴

Bagi kalangan mazhab Hanafi, pembagian kepada tiga bagian (*mutawâtir*, *masyhûr*, dan *âhâd*) itu bermuara kepada status keabsahan jenis masing-masing kualifikasi hadis tersebut. Tetapi bila ditarik kepada status hakikinya sebagai

benang merah yang bisa menghubungkan antara mazhab Hanafi dan jumhur

Pengikutnya. Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996, hlm. 82-83.

³³ Hâfiz al-Dîn al-Nasafi, *Kasyf al-Asrâr Syarh 'Ala al-Manâr*, Jilid II, Dâr al Kutub, al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1986, hlm. 5.

³⁴ A. Rahman. *Ibid*.

adalah hadis *masyhûr* sesungguhnya tidaklah melahirkan keyakinan terhadap kepastian seperti kekuatan hadis *mutawâtir* dan hal ini diakui oleh jumbuh dan mazhab Hanafi. Sehingga dari sekian banyak rumusan tentang pengertian dari hadis *âhâd* maupun hadis *masyhûr* cukup beragam, bahkan Ibn al-Şalâh -salah seorang ulama Hadis- menyamakan pengertian antara hadis *masyhûr* dan hadis *'azîz*.³⁵ (yang sesungguhnya merupakan kualifikasi kedua dalam hadis *âhâd* setelah hadis *masyhûr* menurut versi klasifikasi jumbuh). Bahkan jika dilihat alur fikir yang berkembang dalam mazhab Hanafi tersebut dengan meletakkan hadis *masyhûr* sejajar dengan tingkatan *tuma'ninah al-Qulûb*, mengesankan pemisahan antara hadis *masyhûr* dengan hadis *âhâd* lebih bersifat psikologis dari pada yuridisnya.

Namun karena Hadis merupakan rujukan dalam pengistinbâtan hukum, maka pembedaan tersebut melahirkan perbedaan status Hadis, yang oleh mazhab Hanafi meletakkan hadis *âhâd* (tidak termasuk hadis *masyhûr*) harus memenuhi kualifikasi tersendiri untuk dijadikan sumber hukum.

B. Kehujahan Hadis *Âhâd*

Dalam pandangan jumbuh, hadis *âhâd* adalah hadis yang tidak memberikan pengetahuan yang meyakinkan. Namun menurut pendapat dari Imâm Ahmad ibn

³⁵ Sebagian ulama Hadis ada yang tidak menjelaskan perbedaan secara sempurna antara hadis *'azîz* dan hadis *masyhûr*. Ibn al-Şalâh dengan mengikuti pendapat Ibnu Mandah menamai hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang *râwi* dengan nama *'azîz* dan *masyhûr*. Lihat. Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulûm al-Hadis*, edisi bahasa Indonesia 'Ulumul Hadis, Pen. Mujiyo, Kemaja Rosdakarya, Bandung, 1994, hlm. 212.

Hanbal dan beberapa ulama yang lain berpendapat bahwa hadis *âḥâd* dapat memberikan pengetahuan yang meyakinkan.³⁶

Beberapa ulama kelompok Rafidah al-Fasani menolaknya dengan dasar analogi yang mereka tarik dari dalil.³⁷ Orang-orang yang sepenuhnya menerima hadis *âḥâd* adalah seperti mazhab Zâhirî, yang berpendapat bahwa apabila Nabi ingin menyampaikan suatu ketentuan maka beliau tidak mesti mengundang seluruh penduduk Madinah untuk datang. Namun demikian, jumhur sepakat bahwa hadis *âḥâd* dapat menjadi dasar bagi ketentuan hukum, asalkan diriwayatkan oleh *perâwi* yang dapat dipercaya dan isi riwayatnya tidak bertentangan dengan nalar.³⁸

Banyak ulama yang berpendapat bahwa hadis *âḥâd* hanya memberikan pengetahuan yang bersifat *ẓanni*, namun dapat dijadikan dasar dalam beramal. Apabila ada dalil pendukung yang relevan dan isinya tidak bertentangan, maka berbuat atas dasar hadis *âḥâd* hukumnya wajib.³⁹

Tetapi menurut jumhur ulama, hadis *âḥâd* tidak dapat dijadikan dasar akidah. Landasan dalam hal keimanan harus ditemukan dari dalil yang *qaṭ'i* (pasti).⁴⁰ Ketentuan ini dapat dipahami dengan melihat apa yang diungkapkan oleh Alquran dalam surah al-Najm ayat 28 :

³⁶ Al-Syaukânî, *op. cit.*, hlm. 48.

³⁷ Mengenai argumentasi mereka secara rinci sekaligus sanggahan terhadap pendapat mereka dapat dilihat dalam 'Abd al-Karîm Zaidân, *op. cit.*, hlm. 169-170.

³⁸ Al-Âmidî, *op. cit.*, Juz. I, hlm. 161.

³⁹ Al-Syaukânî, *op. cit.*, hlm. 47.

⁴⁰ Muḥammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 109.

ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن لا يغني عن الحوشيا

Artinya: Dan mereka tidak mempunyai suatu pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan, sedangkan sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran.⁴¹

Tidak digunakannya hadis *âḥâd* sebagai landasan akidah, karena hadis *âḥâd* bersifat persangkaan, tidak menentukan kebenaran. Menurut jumhur ulama dari empat mazhab sunni, berbuat atas dasar hadis *âḥâd* hukumnya wajib.⁴² Oleh karena itu, dalam soal-soal hukum yang bersifat praktis (*‘amaliyah*), hadis *âḥâd* yang *ẓanni* yang cukup kuat, bisa dijadikan dasar bagi penetapan hukum. Hanya dalam persoalan keimanan sajalah dalil persangkaan tidak dapat dijadikan sandaran kebenaran. Namun demikian, menurut jumhur ulama, hadis *âḥâd* hanya dapat dijadikan sebagai dasar dari kewajiban, apabila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. *Perâwi* adalah orang yang memiliki kecakapan hukum, yang berarti bahwa riwayat yang disampaikan oleh anak kecil atau orang gila usia berapapun tidaklah bisa diterima. Namun bagi anak-anak yang *mumayyiz* (mampu membedakan yang hak dan yang batil), dapat diterima riwayatnya pada saat menerima riwayat (*taḥammul*). Karena ulama sepakat menerima Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Zubair, Nu'man ibn Basyîr, serta Anas ibn Mâlik. Ibnu Zubair lahir tahun pertama Hijriyah, sedangkan Nu'man ibn Basyîr lahir 18 bulan (satu tahun

⁴¹ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 873.

⁴² 'Abd al-Karîm Zaidân, *op. cit.*, hlm. 175.

enam bulan) dari Hijriah, dan Anas ibn Mālik ketika menerima riwayat dari Rasulullah ia berusia sepuluh tahun.⁴³

2. *Perâwi* hadis *âḥâd* adalah seorang muslim, yang berarti riwayat dari orang yang non Muslim tidaklah bisa diterima. Namun demikian, *perâwi* harus memenuhi syarat ini hanya pada saat meriwayatkan hadis (*al-adâ'*) dan tidak pada saat menerimanya (*al-taḥammul*). Karena terdapat beberapa contoh hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat yang diterimanya sebelum menjadi muslim, misalnya tindakan-tindakan Nabi sebelum mereka masuk Islam.⁴⁴
3. *Perâwi* haruslah orang adil (*'adl*) pada waktu meriwayatkan Hadis. Ketentuan minimal dari syarat ini adalah bahwa *perâwi* itu tidak senantiasa melakukan dosa-dosa kecil, atau tidak dikenal sebagai orang yang sering melakukan perbuatan-perbuatan yang dapat merendahkan martabatnya, seperti makan di tempat-tempat umum, berkumpul dengan orang-orang yang mempunyai reputasi yang jelek dan gemar membuat humor yang kotor-kotor. Sekalipun ulama sepakat tentang ketentuan karakter adil, tetapi terdapat perbedaan dalam memberikan pengertian yang tepat atau depenitif tentang adil. Dalam mazhab Hanafi, seorang muslim yang bukan pelaku dosa besar (*fâsiq*) dianggap adil. Menurut ulama Syâfi'iyah keadilan *perâwi* adalah keharusan menjauhi dosa besar dan dusta, serta takut dalam melakukan perbuatan-perbuatan maksiat. Bagi ulama Maliki, seperti Ibnu Ḥâjib, berpandangan bahwa keadilan (*'adâlah*) menunjuk kepada kesalehan, ketaatan kepada kewajiban-kewajiban

⁴³ Muḥammad al-Khuḍarî Bik, *op. cit.*, hlm. 215-216.

⁴⁴ *Ibid.*

agama dan perilaku terpuji. Selain itu, terdapat beberapa ketidaksepakatan di kalangan ulama tentang defenisi dan perbedaan antara dosa besar dan kecil.⁴⁵

6. *Perâwi* Hadis adalah orang yang memiliki ingatan yang kuat agar riwayatnya dapat dipercaya. Jika diketahui sering melakukan kekeliruan, maka riwayatnya tidak akan diterima. Kekuatan hapalan (*kedabiţan*) adalah kemampuan seseorang untuk mendengarkan suatu ungkapan, memahami makna ungkapan tersebut sebagaimana yang dimaksudkan pembicara dan kemudian menyimpannya dalam hapalan serta melakukan semua tindakan pencegahan yang diperlukan untuk menjaga akurasinya.⁴⁶
7. *Perâwi* tidak terlibat dalam penyimpangan (*tadlis*) Hadis, baik pada *matan* (materi atau teks hadis) maupun mata rantai perawinya (*isnâd*). Penyimpangan *matan* terdiri dari penambahan unsur-unsur yang tidak ada dalam perkataan Nabi atau pengulangan materi aslinya sehingga menyimpangkan maknanya dan menyesatkan pendengarnya. *Tadlis isnâd* terjadi karena dikacaukannya nama-nama dan identitas para *perâwi*.⁴⁷
8. *Perâwi* hadis *âhâd*, harus bertemu dan mendengar hadis itu langsung dari sumbernya. Kandungan Hadis tidak boleh asing (*syaz*) dalam pengertian bahwa ia sesuai dengan norma-norma dari Alquran yang telah mapan dan prinsip-prinsip syariah. Selain itu, riwayat harus bebas dari kesalahan-kesalahan yang tidak kentara, seperti mengubah kata “*ab*” menjadi “*ibn*”

⁴⁵ Kajian lebih mendetail berkenaan dengan persyaratan hadis *âhâd* dapat dilihat dalam beberapa kitab di antaranya *Irsyâd al-Fuĥûl* karya al-Syaukânî, hlm. 48-52, juga dalam *Uşûl al-Fiqh* karya Muĥammad Abû Zahrah, hlm. 109-112. Sementara itu untuk pengertian ’adil dalam mazhab Syâfi’î, Lihat. Abî al-Ĥusain Muĥammad ibn ’Alî ibn al-Ṭayyib al-Başrî al-Mu’tazilî, *Kitâb al-Mu’tamad fi Uşûl al-Fiqh*, juz II, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1965, hlm. 616-618.

⁴⁶ Al-Syaukânî, *Ibid.*, hlm. 52.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 55.

atau kata-kata lainnya semacam itu yang bentuknya mirip tetapi artinya berbeda.⁴⁸

Imâm Abû Hanîfah, Syâfi'i dan Aḥmad ibn Ḥanbal memakai hadis *âḥâd* apabila memenuhi kriteria di atas. Namun mazhab Hanafi menambahkan beberapa persyaratan lain, salah satunya bahwa perbuatan *perâwinya* tidak bertentangan dengan kata-katanya. Atas dasar persyaratan ini, mazhab Hanafi tidak memakai hadis yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah mengenai keharusan membasuh dengan air tujuh kali dan salah satunya harus disertai debu bersih, terhadap bejana yang dijilat oleh seekor anjing.⁴⁹ Menurut mereka bahwa Abû Hurairah sendiri tidak bertindak atas dasar hadis ini. Maka riwayat ini dianggap lemah.⁵⁰

Sebaliknya jumhur berpendapat bahwa ketidaksesuaian antara perbuatan dan riwayat seseorang *perâwi* bisa disebabkan oleh kelalaian atau beberapa faktor lain yang tidak diketahui. Ketidaksesuaian itu semata, tidaklah cukup menjadi alasan untuk menggugurkan validitas riwayat tersebut.⁵¹

Ulama Hanafiyyah mensyaratkan juga bahwa materi hadis *âḥâd* bukan merupakan jenis pengetahuan yang seharusnya diketahui oleh orang banyak.⁵² Apabila terdapat informasi melalui hadis *âḥâd* tentang perkataan dan perbuatan Nabi saw. yang mestinya diketahui oleh ratusan atau bahkan ribuan orang, tetapi hanya satu atau dua orang saja yang meriwayatkannya, maka hadis seperti itu tidak dapat dipercaya. Misalnya hadis :

⁴⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 110.

⁴⁹ Lihat. Imâm Muḥammad ibn Isma'îl al-Kahlânî (yang terkenal dengan nama al-Ṣan'anî), *Subul al-Salâm*, Juz. I, Maktabah Dahlan, Bandung, t.t., hlm. 22.

⁵⁰ Muḥammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 109.

⁵¹ Hashim Kamali, *op. cit.*, hlm. 94.

⁵² Lihat. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Alî ibn Yûsuf al-Sairâzî al-Fairûz Abâdî al-Syâfi'i, *al-Luma'fi Uṣûl al-Fiqh*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, Cet. I, 1985, hlm. 73.

من مس ذكره فليتوضأ⁵³

Artinya: Orang yang menyentuh organ seksualnya harus kembali berwudu.

Hadis ini tidak diterima oleh ulama-ulama dalam mazhab Hanafi. Mereka menjelaskan, jika hadis ini *ṣahīh*, maka mestinya ia menjadi peraktek yang mapan di kalangan umat Islam, padahal kenyataannya tidak. Oleh karenanya, hadis ini tidak dapat dipercaya. Namun demikian jumbuh berpandangan tidak demikian, dengan alasan bahwa orang-orang yang menyaksikan atau melihat suatu peristiwa tidaklah mesti melaporkannya.⁵⁴

Kualifikasi terakhir dalam penerimaan hadis *âḥād*, dalam mazhab Hanafi adalah, jika *perâwi* bukan seorang *fâqih* (ahli fikih), maka riwayatnya hanya bisa diterima jika tidak bertentangan dengan *qiyâs* dan tidak bertentangan dengan kaedah-kaedah⁵⁵ umum syari'at Islam, namun jika *perâwi* hadis merupakan seorang ahli fikih maka riwayatnya didahulukan dari pada *qiyâs* ataupun kaedah-kaedah umum tersebut.⁵⁶ Alasan mereka, karena hadis-hadis yang diriwayatkan para sahabat dan *tabi'in* tersebut mayoritas melalui maknanya saja. Artinya, para *perâwi* hadis hanya menyampaikan maksud dari sabda Rasulullah, jarang sekali mereka menyampaikan kandungan hadis itu sesuai dengan ungkapan asli yang diucapkan Rasulullah. Oleh sebab itu, kemungkinan terjadinya perubahan makna

⁵³ Al-Şan'ânî, *op. cit.*, hlm. 67.

⁵⁴ Muhammad Hashim Kamali, *op. cit.*, hlm. 94.

⁵⁵ Kaedah adalah hokum-hukum yang bersifat *kulli* (menyeluruh) yang dijadikan jalan untuk terciptanya masing-masing hukum *juz'i*. Lihat Muslih Usman, *Kaedah-Kaedah Usuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman dasar dalam Pembentukan Hukum Islam*, Cet. I Raja Grafindo, Jakarta, 1996, hlm. 3. Lihat pula. Ahmad Muḥammad al-Syâfi'î, *Uşul Fiqh Islami*, Iskandariyah Mu'assasah Şaqâfah al-Jama'iyah, 1983, hlm. 4.

⁵⁶ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Ḥanîfah: Ḥayâtuh wa 'Aşruh Arâ'uh wa Fiqhuh*, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, Lebanon, 1973, hlm. 321-338.

dari *perâwi* yang bukan ahli fikih sangat besar, sehingga yang disampaikan tidak utuh. Para *perâwi* hadis yang tidak ahli fikih menurut mereka antara lain adalah: Abû Hurairah, Anas ibn Mâlik, Salman al-Fârisî, dan Bilal ibn Rabah. Dalam menjelaskan kriteria ini mereka menyebutkan contoh hadis *al-Taşriyah* (mengikat payu dara hewan ternak betina sehingga susunya menumpuk dan peminatnya akan menganggap bahwa hewan itu banyak susu) yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah. Dalam hadis itu dikatakan :

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن
شاء أمسك وإن شاء ردها أصاعاً من تمر⁵⁷

Artinya: Dari Abû Hurairah ra. Nabi saw. bersabda: janganlah kamu sengaja menghentikan pemerah susu (*al-taşriyah*) unta dan kambing, maka siapa yang membelinya, setelah pemerah susunya, ia berhak memilih antara menerima hewan itu apa adanya dan jika ia menghendaki mengembalikannya (dengan disertakan) segantang (2,6 kg) kurma.

Tidak diterimanya hadis di atas dalam mazhab Hanafi, dikarenakan hadis tersebut diriwayatkan oleh Abû Hurairah yang dipandang tidak masuk dalam kualifikasi ahli fikih, selain itu hadis tersebut bertentangan dengan kaedah umum yang mengatakan setiap kerugian yang diderita seseorang harus diganti sama atau senilai dengan kerugian tersebut. Hadis tersebut mengatakan bahwa susu yang telah diambil pembeli diganti dengan kurma. Ini bertentangan dengan kaedah umum dan *qiyâs*, karena kurma tidak sama dengan susu unta ataupun kambing.

⁵⁷ Abû Daud, *Sunan Abî Daud*, Jilid III, Muşţafâ al-Bâbi al-Halabî wa Aulâduh, Mesir, cet. I, 1952, hlm. 242.

Selain itu susu yang telah diperas oleh si pembeli sesungguhnya telah menjadi milik si pembeli dan tidak perlu diganti, berdasarkan kaedah "al-Kharaj bi al-damân" (hak atas suatu penghasilan harus sesuai dengan kompensasi).⁵⁸ Akan tetapi, ketentuan ulama Hanafiyyah itu dibantah banyak ulama, karena banyak sekali hukum-hukum fikih yang mereka tetapkan dilandaskan kepada hadis *âhâd* dan bertentangan dengan kaedah umum atau *qiyâs*. Zakiy al-Dîn Sya'ban,⁵⁹ ahli usul fikih dari Mesir, mengemukakan contoh ketidak konsistenan ulama Hanafiyyah dengan perinsip mereka tersebut. Misalnya sabda Rasulullah, yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah :

عن أبو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نسي وهو صائم فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه⁶⁰

Artinya: Dari Abû Hurairah ra. Rasulullah saw. bersabda: " Siapa yang makan atau minum karena lupa, bahwa ia sedang berpuasa, hendaklah ia menyempurnakan puasanya, karena sesungguhnya Allah telah memberinya makan dan minum.

Ulama Hanafiyyah menerima hadis ini, bahkan Imâm Abû Hanîfah sendiri mengatakan, "kalaulah bukan karena hadis ini, saya akan mengamalkan *qiyâs*".⁶¹ Berkaitan dengan kondisi *perâwi* hadis tersebut terdapat beberapa persyaratan

⁵⁸ Al-Sarakhsî, Jilid I, *op. cit.*, hlm. 314. Lihat pula Nasroen Harun, *Ushul Fiqh*, Logos, Jakarta, cet.I, 1987, hlm. 46.

⁵⁹ Zakiy al-Dîn Sya'ban, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmi*, Dâr al-Ta'lif, Mesir, 1961, hlm. 69-72.

⁶⁰ Imâm Muslim, , jilid II, *op. cit.*, 35.

⁶¹ Menurut Abû Zahrah untuk kriteria keharusan *râwi* haruslah seorang ahli fikih dimunculkan oleh 'Isa ibn Ibbân, salah seorang murid Abû Hanîfah, dan kemudian diikuti oleh pengikutnya, jadi tidak dimulai pada masa Imâm Abû Hanîfah, Lihat. Muḥammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 280.

yang dikembangkan dalam mazhab Hanafi, seperti yang diungkapkan oleh al-Bazdawî, yaitu :

1. *Perâwi* telah dikenal di kalangan ulama sebagai ahli Hadis
2. Bersifat adil.
3. Memiliki kemampuan hapalan (*dabîf*)
4. Ahli fikih jika hadisnya berkaitan dengan hukum dan bertentangan dengan hadis *âhâd* lain dan *qiyâs*.⁶²

Sementara itu mazhab Malik memakai hadis *âhâd* dengan syarat tidak bertentangan dengan praktek penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madinah*). Mereka menganggap praktek yang lazim dari penduduk Madinah sebagai lebih representatif dari pada riwayat dari satu atau dua orang. Menurut mereka praktek penduduk Madinah sama nilainya dengan hadis *mutawâtir*.⁶³ Praktek masyarakat Madinah, menurut mereka, merupakan amalan yang dilaksanakan sejak zaman Rasulullah saw. sampai ke zamannya. Oleh sebab itu, amalan masyarakat Madinah lebih didahulukan dari hadis *âhâd* yang hanya diriwayatkan oleh beberapa orang saja.

Imâm Mâlik mengatakan tidak sesuainya suatu hadis dengan amal penduduk Madinah menandakan bahwa hadis itu adalah palsu. Misalnya, mereka mengatakan dalam jual beli tidak ada *khiyâr al-majlis* (hak pilih untuk melangsungkan jual beli atau tidak selama kedua pihak masih dalam tempat berjual beli), karena hadis yang membicarakan masalah *khiyâr al-majlis* itu bersifat *âhâd* dan bertentangan dengan praktek yang berkembang dalam

⁶² Al-Bukhârî, *op. cit.*, hlm. 727.

⁶³ Abd al-Karîm Zaidân, *op.cit.*, hlm. 178.

masyarakat Madinah. Berikutnya persoalan salam dalam salat, menurut hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal dikatakan bahwa Rasulullah mengakhiri salatnya dengan membaca *assalâmu 'alaikum warahmatullâh*, ke kanan dan ke kiri. Imâm Mâlik menetapkan bahwa membaca salam itu cukup sekali yaitu ketika menghadap ke kanan. Ia tidak mengakui bahwa hadis itu adalah sabda Rasulullah saw., karena tidak sesuai dengan yang dipraktikkan penduduk Madinah.⁶⁴

Demikianlah seputar penjelasan tentang kedudukan hadis *âhâd* sebagai sumber hukum Islam, dari aspek pengertian, kejujahan, maupun kriteria yang munculkan oleh para ulama, khususnya dalam mazhab Hanafi, dalam menerima hadis *âhâd*. Terlihat bahwa keragaman pandangan para ulama begitu jelas dalam merumuskan konsep hadis *âhâd* sebagai sumber hukum. Oleh karenanya keragaman fikih mereka juga dapat dimengerti jika dilihat perbedaan mereka dalam memandang sumber hukum Islam itu sendiri, yang dalam hal ini adalah hadis *âhâd*.

⁶⁴ Nasrun Haroen. *op. cit.*, hlm. 43.

BAB IV

PEMIKIRAN MAZHAB HANAFI TENTANG
KEDUDUKAN HADIS *ÂHÂD* TERHADAP ALQURAN

Sebelum dijelaskan bagaimana posisi hadis *âhâd* terhadap Alquran dalam pandangan mazhab Hanafi, adalah signifikan untuk disampaikan terlebih dahulu bagaimana para ulama secara umum melihat relasi antara Hadis dengan Alquran.

A. Kedudukan Hadis *Âhâd* Dalam Hubungannya Dengan Alquran.

Para ulama sepakat bahwa Hadis merupakan sumber syari'ah dan ketentuan mengenai halal dan haram.¹ Tetapi di sisi lain harus diakui bahwa terdapat perbedaan yang sangat menonjol antara Alquran dan Hadis atau secara khusus hadis *âhâd*. Dari segi redaksi, diyakini bahwa Alquran dating dari Allah swt. Malaikat Jibril hanya sekedar menyampaikan kepada Nabi, dan demikian seterusnya dari generasi ke generasi. Redaksi Alquran tersebut dapat dipastikan tidak mengalami perubahan, karena sejak diterimanya oleh Nabi, ia ditulis dan dihapal oleh sekian banyak sahabat dan kemudian disampaikan secara *mutawâtir* oleh sejumlah orang yang menurut adat mustahil akan sepakat berbohong. Atas dasar inilah maka Alquran menjadi *qat'i al-
subûat*.²

Kondisi tersebut berbeda dengan hadis *âhâd* yang umumnya disampaikan oleh orang perorang, disamping itu diakui pula oleh ulama Hadis bahwa hadis-hadis yang

¹Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq min 'Ilm al-Uşûl*, Dâr al-Fikr, t.t., hlm. 33

²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Cet. XII, Mizan, Bandung, 1996, hlm. 122.

ada sekarang hanya berdasarkan hafalan para sahabat dan tabiin. Hal ini menjadikan hadis *âḥād* dari segi otentisitasnya bersifat *ẓanni al-wurūd*.³ Namun, tidak berarti terdapat keraguan terhadap keabsahan hadis *âḥād* karena banyak faktor, baik pada diri Nabi maupun sahabat beliau, di samping kondisi sosial masyarakat ketika itu yang saling mendukung, sehingga menghantarkan generasi berikut untuk merasa tenang dan yakin akan terpeliharanya hadis-hadis Nabi. Kondisi itu dapat dipahami dengan melihat begitu banyaknya persyaratan yang diberikan oleh para ulama dalam menerima hadis *âḥād* sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab terdahulu.

Dalam kedudukan sebagai sumber syari'at, para ulama menempatkan Hadis dalam urutan kedua setelah Alquran. Karena itu pembahasan tentang Hadis, sebagai dasar serta dalil bagi hukum-hukum syariat dilakukan secara luas dalam semua kitab usul fikih dari semua mazhab.⁴

Sedemikian pentingnya sampai-sampai al-Auza'i mengatakan bahwa Alquran lebih membutuhkan Sunnah (Hadis) dibandingkan dengan kebutuhan Sunnah terhadap Alquran.⁵

Hubungan Hadis terhadap Alquran secara umum dapat dilihat dari pesan yang tersimpul dalam firman Allah pada surah al-Nahl ayat 44:

³ *Ibid.*

⁴ Yûsuf Qardawi, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah, Ma'âlim Waḍawâbiḥ*, edisi bahasa Indonesia: *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, Pen. Muhammad Baqir, cet. III, Karisma, Jakarta, 1994, hlm. 46. Buku ini juga telah diterbitkan oleh penerbit Mizan dengan judul : *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW: antara pemahaman Tekstual dan Kontekstual*.

⁵ Muṣṭafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Dâr al-Qaumiyah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr., t.t.p., 1966, hlm. 353.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ ...

Artinya: ... dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka...⁶

Dalam ayat tersebut terdapat sebuah pesan dasar Allah kepada Nabi Muhammad saw. yaitu untuk memberikan penjelasan terhadap Alquran. Muhammad Nâsir al-Albânî dalam menjelaskan makna ayat tersebut, beliau mengaitkannya terhadap tugas Nabi sebagai pemberi penjelasan (*mubayyin*), bahwa ayat tersebut mengandung pengertian:

1. Dalam upaya menjelaskan lafal dari redaksi Alquran terdapat kewajiban Nabi mentransformasikan pemahaman kepada umat manusia, hal ini senada dengan apa yang dimaksud oleh surah al-Maidah ayat 67 :

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ

Artinya: Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.⁷

2. Adanya kewajiban menjelaskan lafal dan redaksi atau ayat Alquran yang dibutuhkan umat, menunjukkan bahwa kebanyakan ayat Alquran bersifat global atau umum, serta bersifat mutlak. Untuk itulah Hadis hadir menjelaskan

⁶ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Gema Risalah Press, Bandung, 1992, hlm. 408.

⁷ *Ibid.* hlm. 172.

keglobalan Alquran (*tabyîn al-mujmal*), menspesifikasi keumuman (*takhṣiṣ al-âmm*), serta membatasi kemutlakannya (*taqyîd al-muṭlaq*).⁸

Dalam hubungannya dengan Alquran, ada dua fungsi hadis *âḥâd* yang tidak diperselisihkan secara umum yaitu *bayân al-ta'kid* dan *bayân al-tafsîr*. Yang pertama, sekedar menguatkan kembali apa-apa yang terdapat dalam Alquran, sedangkan yang kedua adalah memperjelas, merinci, membatasi kemutlakan makna dari ayat-ayat Alquran.⁹

Seperti diungkapkan oleh 'Alî Hasballâh dalam *Uṣûl al-Tasyrî' al-Islâmiy* demikian pula yang dituangkan oleh Muṣṭafâ al-Sibâ'î dalam *al-Sunnah wa Makâmuthâ fi Tasyrî' al-Islâmiy*, ada tiga fungsi hadis (secara integral juga hadis *âḥâd*) terhadap Alquran yaitu:

1. Menguatkan (*mu'akkid*) ataupun melegitimasi (*muṭâbiq*) kembali apa yang telah tertuang dalam Alquran. Karenanya suatu formulasi hukum diderivasi dari dua sumber yaitu Alquran selaku peletak dasar (*muṣbit*) dan Sunnah (Hadis) selaku yang memberi penegasan kembali (*mu'ayyid*). Di antara contoh yang dapat disebutkan berkaitan dengan hal ini adalah, adanya sekian banyak hadis yang menunjukkan kewajiban salat, zakat, puasa dan haji, serta adanya keharaman

⁸ Lihat Muḥammad Nâṣir al-Albânî, *Manzilâh al-Sunnah fi al-Islâm*, Rasâ'il Da'wah al-Salafiyah, t.t., hlm. 4-5.

⁹ M. Quraish Shihab, *op.cit.*, hlm. 122.

syirik, kesaksian palsu, membunuh jiwa (tanpa alasan yang legal), dan durhaka kepada kedua orang tua.¹⁰ Kesemua ketentuan itu telah ada dalam Alquran.¹¹

2. Memberikan penjelasan (*bayân*) terhadap Alquran. Hadis merupakan rujukan yang paling otoritatif dalam memberikan penjelasan terhadap Alquran. Sehubungan dengan ini ada ungkapan Umar yang menyebutkan bahwa akan datang sekelompok orang yang memperdebatkan persoalan ketidakjelasan (pemahaman terhadap) Alquran. Maka selesaikanlah dengan menggunakan Sunnah (Hadis), karena sesungguhnya para pakar Sunnah-lah yang lebih mengetahui Alquran.¹² Hadis memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengungkap apa yang dimaksud oleh Alquran, serta menghilangkan kontroversi dan ketidakjelasan yang terkadang terjadi dalam memahami Alquran.¹³ Terdapat tiga jenis penjelasan yang diberikan Hadis terhadap Alquran yaitu: memberikan penjelasan makna Alquran yang bersifat global (*tabyîn tafşîl al-mujmal*), mengkualifikasi *naşş* yang bersifat *muţlaq* (*taqyîd al-muţlaq*) dan menspesifikasi keumuman Alquran (*takhşîş al-‘amm*). Beberapa contoh fungsi Hadis ini diantaranya adalah, ketika menerangkan makna *al-zûlm* dalam surat al-An’am ayat 82, menurut hadis yang diriwayatkan Aisyah bahwa maknanya adalah *al-*

¹⁰ ‘Alî Hasballâh, *Uşûl al-Tasyrî’ al-Islâmiy*, cet. II, Dâr al-Ma’ârif, Mesir, 1959, hlm. 40

¹¹ Diantaranya adalah tentang kewajiban puasa Q.S. 2:183, shalat dan zakat Q.S. 2:43, haji Q.S. 3: 97, larangan syirik Q.S. 22: 26, 4: 36, 6: 151, kesaksian palsu Q.S.25:72, membunuh Q.S. 6:151, 17:33, 17:31, durhaka kepada orang tua Q.S. 17: 23-24.

¹² ‘Alî Hasballâh, *loc.cit.*

¹³ *Ibid.*

syirk,¹⁴ kemudian dalam kasus pencurian yang merupakan salah satu tindak pidana *hudûd*.¹⁵ Dalam surat al-Maidah ayat 38 diterangkan ketentuan tindak pidana pencurian, namun tidak dijelaskan berapa batasan minimal harga barang yang dicuri, lalu terdapat hadis yang memberikan batasan jumlah dengan harga seperempat dinar.¹⁶

3. Fungsi ketiga yaitu menetapkan hukum yang tidak tertera di dalam Alquran, seperti larangan menggabung antara seorang wanita sekaligus dengan bibinya untuk dijadikan istri.¹⁷

Dari beberapa fungsi hadis *âhâd* yang telah dikembangkan para ulama di atas, tidak kesemuanya disepakati oleh para ulama. Mengingat status hadis *âhâd* yang dari segi *wurûdnya* bersifat *zanni*, terdapat pendapat yang kontroversial di kalangan ulama berkaitan dengan kedudukan hadis *âhâd* terhadap Alquran. Salah satu studi yang akan dikaji lebih jauh adalah pemikiran Mazhab Hanafi dalam hubungannya terhadap fungsi hadis *âhâd* seperti telah dikemukakan di atas yang dalam hal ini memiliki perbedaan pemikiran yang cukup mendasar dengan pemikiran yang terdapat di kalangan jumbuh ulama. Dalam fungsi yang pertama, tidak muncul perdebatan, karena kedudukan hadis *âhâd* hanyalah sekedar memberi penegasan kembali, tidak

¹⁴ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *op. cit.*, hlm. 346.

¹⁵ *Hudûd* adalah batas-batas ketentuan dari Allah tentang hukuman yang diberikan seseorang yang berbuat dosa atau melanggar hukum. Lihat M. Abdul Mujieb, *et. al*, *Kamus Istilah Fiqh*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994, hlm. 106.

¹⁶ Lihat Imâm Muḥammad ibn Isma'îl al-Kahlânî (yang terkenal dengan al-San'ânî), *Subul al-Salâm*, Juz IV, Maktabah Dahlan, Bandung, t.t., hlm. 20

¹⁷ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *loc. cit.*

memunculkan sesuatu yang baru. Berbeda dengan fungsi kedua dan ketiga, hadis *âhâd* dipandang memunculkan sesuatu yang baru yang secara redaksional maupun cakupan makna mengandung muatan yang tidak identik. Sebagian ulama berpendapat bahwa fungsi itu merupakan peran *bayân* Hadis terhadap Alquran, dan pendapat ini yang berkembang di kalangan Jumhur. Berbeda dengan Mazhab Hanafi, mereka menganggap peran *bayân tafsîr* yaitu fungsi kedua, tepatnya dalam hal *takhîṣ al-âmm* dan *taqyîd al-muṭlaq*, sebagai fenomena *ta'ârud* (pertentangan) antara hadis *âhâd* terhadap Alquran.¹⁸ Terhadap *tabyîn al-mujmal* (penjelasan terhadap ayat yang masih bermakna global) ulama Hanafiyyah membolehkan hadis *âhâd* untuk memberikan peran *bayân*-nya. Menurut Hanafiyyah terhadap jenis *bayân* ini tidak musti dengan dalil yang *qat'i* namun dapat juga dengan dalil yang *zanni*¹⁹ termasuk hadis *âhâd*, karena jenis *bayân* ini tidak ada mengandung unsur perubahan, penukaran ataupun pengurangan makna ayat, karenanya untuk bidang ini tidak dibahas secara khusus. Sedangkan terhadap fungsi ketiga yaitu *bayân tasyrî'* perlu dijelaskan mengingat fungsi jenis ini sebagai fungsi tersendiri dari Hadis, yang berhubungan dengan kemandirian Hadis dari Alquran sebagai sumber hukum. Selain dari peran yang telah dikemukakan tersebut, eksistensi hadis *âhâd* untuk memberikan penjelasan berupa pembatalan hukum dalam Alquran, yang dikenal dengan istilah *naskh* merupakan penelaahan yang harus dikaji lebih lanjut. Oleh

¹⁸ Imâm 'Alâ'uddin 'Abd al-'Azîz ibn Aḥmad al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr 'an Uṣûl Fakh al-Islâm al-Bazdawî*, Juz. I, Dâr al-Kitâb al-'Arabi, Beirut, Lebanon, t.t., hlm. 294.

¹⁹ Amîr Bâd Syah, II, *op. cit.*, hlm. 177.

karenanya pembahasan selanjutnya adalah penelusuran terhadap pemikiran mazhab Hanafi mengenai kedudukan hadis *âḥâd* dalam: mentakhshîs keumuman dan membatasi kemutlakan Alquran, menetapkan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran dan *menaskh* Alquran.

B. Kedudukan Hadis *Âḥâd* Dalam Mentakhshîs Keumumam dan Membatasi Kemutlakan Alquran

Ada dua variabel yang menjadi topik pembahasan dari sub bab di atas, bila dikaitkan dengan kedudukan hadis *âḥâd* terhadap Alquran yaitu: mentakhshîs keumuman (*takhshîs al-âmm*) dan membatasi kemutlakan (*taqyîd al-muṭlaq*) Alquran. Untuk itu dijelaskan terlebih dahulu pengertian kedua terminologi tersebut.

B.1. Pengenalan Umum Terhadap *Takhshîs al-Âmm*.

Takhshîs al-âmm merupakan bentuk *idhâfah* (gabungan) yang berasal dari kata *takhshîs* dan *al-âmm*. Kata *takhshîs* secara etimologi merupakan *maṣdar* yang diderivasi dari kata: *khaṣṣa-yukhaṣṣisu-takhshîsan*, yang bermakna mengkhususkan, menentukan²⁰ atau bersendiri (*infarada*).²¹

Sedangkan kata *al-âmm* merupakan *isim fâ'il* dari kata: *'amma-ya'ummu-âmmān*, yang berarti semua atau seluruhnya (*jamî'an*).²² Dalam pengertian lain, secara bahasa kata *al-âmm* berarti mencakup sesuatu yang berbilang (*syumûl amr li*

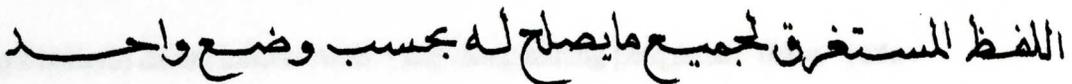
²⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Pondok Pesantren Al-Munawwir, Yogyakarta, 1989, hlm. 371.

²¹ Lois al-Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, cet. XXXIV, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, Lebanon, 1986, hlm. 180

²² *Ibid.* hlm. 528

muta'addid).²³ Kalau begitu secara etimologi kata *Takhṣiṣ al-'âmm* berarti mengkhususkan sebahagian dari suatu keseluruhan.

Kata *al-'âmm* secara terminologi adalah:

24 

Artinya: Lafal yang menunjukkan pada jumlah yang banyak, (dan) satuan yang termasuk dalam pengertiannya dalam satu makna yang berlaku.

Sebagai contoh ialah lafal *rijâl*. Lafal tersebut adalah lafal 'âmm, sebab mencakup seluruh satuan (*afrâd*) yang dikandung oleh lafal tersebut sesuai dengan maknanya. Pengertian satu makna yang berlaku (dalam defenisi di atas) ialah lafal itu bukan lafal *musytarak*. Ia tidak mengandung arti lain yang bisa menggantikan maknanya. Lafal *musytarak* adalah suatu lafal yang menunjukkan arti yang banyak yang berbeda dan berdiri sendiri. Sebagai contoh, lafal 'ain, kata ini bisa berarti mata sebagai benda, juga berarti mata hati, bisa juga berarti mata air yang mengalir.²⁵ Sementara itu di kalangan mazhab Hanafi defenisi lafal 'âmm adalah: "setiap lafal yang mengandung pengertian jama' baik menggunakan isim ataupun lafal."²⁶ Berupa

²³ Wahbah al-Zuhailî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, cet. I, Dâr al-Fikr al-Ma'âsir, Beirut, Lebanon, 1986, hlm.243.

²⁴ Fakhr al-Dîn ibn Muḥammad ibn Ḥusain al-Râzî, *al-Maḥṣûl fi Uṣûl al-Fiqh*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, lebanon, 1988, hlm. 353. Lihat pula . Wahbah al-Zuhali, *Ibid*. hlm. 244.

²⁵ Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.t, t.tp. hlm. 156-157.

²⁶ Abû Bakr ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, Lebanon, hlm. 180.

lafal adalah seperti kata *rijâl* sedangkan dalam bentuk *isim* adalah seperti *isim mauṣûl*, yang menunjukkan makna jamak begitu pula *isim syarat*.²⁷

Menurut penelitian para ulama usul fikih terdapat beberapa jenis ungkapan (gaya bahasa) dalam bahasa Arab yang mengandung pengertian *'âmm*, yaitu :

- a. Lafal jamak (*plural*) yang dima'rifahkan dengan *alif lam istigrâqiyah*.²⁸

Contohnya firman Allah pada surat al-Baqarah ayat 228 :

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

Artinya: "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru"..."²⁹

Kata "*al-muṭallaqât*" adalah lafal *jama'* yang di dalamnya masuk *alif lam istigrâqiyah*. Tunjukannya adalah mencakup kepada semua wanita yang dicerai oleh suami, tidak dibatasi apakah wanita tersebut dicerai dalam kondisi telah *dukhûl* atau belum, atau telah *dukhûl* tetapi tidak hamil ataupun hamil.

- b. Lafal jamak yang dima'rifahkan dengan *id'âfah*.

Salah satu cara mema'rifahkan *isim nakirah* adalah dengan mengidâfahkannya dengan *isim ma'rifah*, seperti firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 11, yaitu :

²⁷ Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 157.

²⁸ *Alif lam istigrâqiyah* adalah *alif lam* yang tunjukannya mencakup semua satuan (*afrâd*) yang terkandung dalam kalimat tersebut, lihat. Muhammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Bary, *al-Kawâkib al-Duriyah*, Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir, t. t., Juz. I, hlm. 65.

²⁹ Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Gema Risalah Press, Bandung, 1992, hlm. 55.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ...

Artinya: "Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu yaitu bagian satu orang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan."³⁰

Kata "awlâd" adalah lafal jamak yang diid'âfahkan kepada damir "kum". maknanya mencakup semua satuan yang terkandung dalam lafal "awlâd" tersebut yaitu baik laki-laki maupun perempuan.³¹

c. *Isim Syarat* seperti kata "man".

Misalnya firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 185, yaitu :

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...

Artinya: Karena itu barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka (wajib baginya berpuasa) sebanyak hari-hari yang ditinggalkan itu, pada hari yang lain...³²

Kata "man" dalam ayat tersebut tunjukannya adalah umum mencakup semua orang yang mempersaksikan (melihat) bulan (sebagai tanda masuknya Ramadan), baik perempuan maupun laki-laki, anak-anak maupun dewasa.³³

³⁰ Ibid. hlm. 116.

³¹ M. Umar et.al., *Fiqh Usul Fiqh*, Jilid II, Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Islam, Jakarta, 1984/1985, hlm. 273.

³² Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 45.

³³ A. Muin. et.al., *Usul Fiqih II*, Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Islam, Jakarta, 19886, hlm. 10.

d. *Isim Istifhâm*.³⁴

Contoh *Isim Istifhâm* dapat dilihat dalam surat al-Baqarah ayat 245 yaitu :

من الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضع له أضعافاً كثيرة

Artinya: “Siapa yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan memperlipatgandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak”.³⁵

Kata “*man*” artinya “siapa” menunjukkan kepada umum, siapa saja yang membelanjakan hartanya di jalan Allah baik laki-laki maupun perempuan, anak-anak maupun dewasa, merdeka atau budak, pahalanya akan dilipat gandakan.³⁶

e. Lafal *mufrad* (kata benda tunggal) yang dima'rifahkan dengan *alif lam istigrâqiyah*.

Seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 275:

واحلّ الله البيع وحرم الربو...

Artinya: “Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”³⁷

³⁴ *Isim istifhâm* adalah *isim* yang digunakan untuk bertanya, mencela, atau menidakkan. *Istifhâm* terbagi kepada *istifhâm li al-taqrîr* dan *istifhâm li al-inkari*. Lihat. Abû Hisyâm, *al-Sujâ'î 'Alâ al-Qatar*, Dâr al-'Ulûm, Singapore, t.t., hlm. 18-19.

³⁵ Departemen Agama RI, *op.cit.*, hlm. 60.

³⁶ M. Umar. *et. al.*, *op. cit.*, hlm. 272.

³⁷ Departemen Agama RI. *op.cit.*, hlm. 69.

Alif lam istigrâqiyah yang ada pada kata “*al-bai*” dan *al-ribâ*” menunjukkan umum, dengan demikian yang dihalalkan adalah semua bentuk jual beli dan yang diharamkan adalah semua bentuk *ribâ*, sama saja apakah *ribâ fadl*, *ribâ nasi’ah* ataupun *ribâ yad*.³⁸

f. *Isim Nakirah* dalam *şigat nafiy* (negatif), atau *syarat*.

Seperti pada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 236:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُواهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً

Artinya: “Tidak ada dosa jika kamu menceraikan istri-istrimu, sebelum kamu bersetubuh dengan mereka atau sebelum kamu menentukan maharnya”.³⁹

Lafal “*lâ junâh*” artinya tidak berdosa, tidak ditentukan dosa apakah dosa besar atau dosa kecil bagi orang menceraikan istrinya sebelum *dukhûl* atau sebelum ditentukan maharnya. Keumuman maknanya karena kata “*junâh*” yang merupakan bentuk *isim nakirah* didahului oleh oleh *lâ nafiy*.⁴⁰

g. *Isim Mauşûl*⁴¹ (kata sambung).

Misalnya kata “*allazîna*” dalam surat al-Baqarah ayat 275, yaitu:

³⁸ A. Muin. et. al. *op. cit.*, hlm. 9.

³⁹ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 58

⁴⁰ A. Muin. et. al. *op. cit.*, hlm. 11

⁴¹ *Isim mauşûl* adalah *isim* yang harus mempunyai *şilah* dan ‘*â’id*. *Isim maşûl* terbagi dua yaitu: *naşş* dan *musytarak*. *Naşş* adalah *isim* yang tidak dipakai kepada makna lain. *Musytarak* ialah lafal yang mengandung dua makna atau lebih. Muhammad ibn Ahmad ibn Abdul Barry, *op. cit.*, hlm. 57-58.

الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذين يتخبطه الشيطان من المس

Artinya: "Orang-orang yang memakan (mengambil) riba tidak dapat

dan mencakup berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan karena terkena penyakit gila..."⁴²

Kata "allazîna" adalah *isim maşûl* yang artinya adalah "orang-orang yang". Kata ini menunjukkan kepada umum, dan tunjukannya mengandung makna semua orang yang ada dalam lafal tersebut.⁴³

h. *Isim jenis yang dima'rifahkan dengan alif lam.*

Isim jenis adalah *isim* yang tidak memiliki *mufrad*.⁴⁴

Contohnya hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal dari

Sa'îd al-Khudrî:

عن ابي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الماء طهور لا ينجسه⁴⁵

Artinya: Dari Sa'îd al-Khudrî, berkata ia: "Telah bersabda Rasulullah saw.: "Semua air itu suci tidak ada yang menajiskannya".

Kata "al-mâ'" adalah *isim jenis* yang *dima'rifahkan* dengan *alif lam*.

Dengan demikian hadis itu menunjukkan bahwa semua air itu suci.⁴⁶

⁴² Departemen Agama RI. *op.cit.*, hlm. 69.

⁴³ M. Umar *et. al.*, *op. cit.*, hlm. 247.

⁴⁴ Muşţafâ Sa'îd al-Khan, *Asâr al-Ikhtilâf fi Qawâ'id al-Uşûliyah fi al-Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, al-Risâlah, Kairo, 1972, hlm. 197.

⁴⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Dâr al-Fikr, Beirut, t.t., Juz. II, hlm. 233.

i. Lafal *kullu* dan *jami'a*

Masing-masing lafal tersebut menunjukkan pengertian yang umum dan mencakup segala makna yang terkandung dalam lafal *mudâf* dan *mudâf ilaihnya*, seperti:

1. Lafal *kullu*, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abû Daud:

عن ابى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه⁴⁷

Artinya: Dari Abû Hurairah ra. Bahwa Rasulullah saw. bersabda:

“Setiap orang dilahirkan dalam keadaan suci, maka ayah dan ibunya lah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani ataupun Majusi”.

Kata “*kullu maulûd*” adalah terdiri dari *mudâf* dan *mudâf ilaih*, yang menunjukkan pengertian umum, sehingga tunjukannya berarti semua anak yang lahir, baik dari orang Keristen, Yahudi, ataupun Majusi adalah suci.

2) Lafal *jami'a*, seperti dalam firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat

29:

هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا...

⁴⁶ Air terbagi tujuh macam, yaitu: air laut, air sumur, air mata air, air embun, air salju, air hujan, dan air sungai. Lihat Ibrâhîm al-Bajûri, *al-Bajûri*, Juz. II, Menara Kudus, Indonesia, t.t., hlm. 26.

⁴⁷ Abû Daud Sulaimân ibn 'As'as, *Sunan Abû Dâud*, Juz II, Muşţafâ al-Bâbi al-Halabî, Mesir, 1952, hlm. 16.

i. Lafal *kullu* dan *jamî'a*

Masing-masing lafal tersebut menunjukkan pengertian yang umum dan mencakup segala makna yang terkandung dalam lafal *mudâf* dan *mudâf ilaihnya*, seperti:

1. Lafal *kullu*, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abû Daud:

عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه⁴⁷

Artinya: Dari Abû Hurairah ra. Bahwa Rasulullah saw. bersabda:

“Setiap orang dilahirkan dalam keadaan suci, maka ayah dan ibunya yang menjadikannya Yahudi, Nasrani ataupun Majusi”.

Kata “*kullu maulûd*” adalah terdiri dari *mudâf* dan *mudâf ilaih*, yang menunjukkan pengertian umum, sehingga tunjukannya berarti semua anak yang lahir, baik dari orang Keristen, Yahudi, ataupun Majusi adalah suci.

2) Lafal *jamî'a*, seperti dalam firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat

29: هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا...

⁴⁶ Air terbagi tujuh macam, yaitu: air laut, air sumur, air mata air, air embun, air salju, air hujan, dan air sungai. Lihat Ibrâhîm al-Bajûri, *al-Bajûri*, Juz. II, Menara Kudus, Indonesia, t.t., hlm. 26.

⁴⁷ Abû Daud Sulaimân ibn 'As'as, *Sunan Abû Dâud*, Juz II, Muşţafâ al-Bâbi al-Halabî, Mesir, 1952, hlm. 16.

Artinya: Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi semua untuk kamu...⁴⁸

Dari kedua Kata "*jami'a*" menunjukkan kepada umum, sehingga ayat itu menjelaskan bahwa semua yang ada dalam jagad raya ini diperuntukkan bagi manusia.

j. *Isim nakīrah* yang disifati dengan sifat umum.⁴⁹

Seperti dalam firman Allah surat al-Baqarah ayat 221:

ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم

Artinya: " Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang yang musyrik walaupun dia menarik hatimu ..."⁵⁰

Kata "*abd mu'min*" sebagaimana yang terdapat dalam ayat tersebut, menunjukkan umum tidak dibatasi bagaimana kondisi dan status budaknya bersifat permanen atau temporal .

Selanjutnya adalah bagaimana pengertian dari *takhṣîṣ al-'âmm* itu sendiri. Jumhur mendefenisikan *takhṣîṣ al-'âmm* yaitu: membatasi lafal '*âmm* kepada sebagian satuan-satuan (*afrâd*) nya.⁵¹ Berbeda dengan defenisi yang dikemukakan dalam mazhab Hanafi yaitu: membatasi lafal '*âmm* kepada sebagian satuan-satuan

⁴⁸ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 13.

⁴⁹ 'Alī Hasballāh, *op. cit.*, hlm. 188

⁵⁰ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 54

⁵¹ Zakaria al-Anṣārī, *Ġāyah al-Wuṣūl*, Syirkah al-Ma'ârif, Bandung, t.t., hlm. 75.

(*afrâd*) nya dengan dalil yang *mustaqil* (berdiri sendiri) *muqtarin* (bersamaan masa turunnya dengan yang ditakhshîs).⁵²

Dari kedua jenis pengertian tersebut terlihat bahwa defenisi yang dikemukakan oleh ulama Hanafiyyah lebih terbatas dibandingkan dengan defenisi yang ada dalam kalangan jumbuh ulama. Perbedaannya adalah terdapat pada dalil yang mentakhshîs. Dalam pandangan Hanafiyyah dalil yang mentakhshîs haruslah *mustaqil* yaitu, dalil tersebut bukan merupakan bagian dari kalimat yang tercakup dalam lafal 'âmm. Selain *mustaqil*, dalil tersebut itu juga harus *muqtarin* (bersamaan) dengan lafal 'âmm yang ditakhshîs, dengan pengertian bahwa lafal 'âmm tersebut belum pernah diberlakukan hukumnya secara 'âmm sebelum adanya mukhshîs (pentakhshîs)⁵³.

Sebagai contoh dari ketentuan *takhshîs* menurut Hanafiyyah tersebut adalah :

Firman Allah pada surah al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

Artinya: "...Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba..."⁵⁴

Kata "*al-bai*" adalah umum pada setiap transaksi termasuk didalamnya *ribâ*.

Tetapi keumuman yang terdapat lafal "*al-bai*" itu ditakhshîs dengan kalam *mustaqil*

⁵² Muhammad Adib Şalih, *Tafsîr al-Nuṣûṣ fi Fiqh al-Islâmiy*, cet. I, Maktabah Jâmi'ah, Damaskus, 1964, hlm. 561. Lihat pula. Al-Bukhârî, *Kasyfal-Asrâr*, hlm. 306.

⁵³ Muḥammad Salâm Madkûr, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmi*, Cet.I, Dâr al-Nahḍah al-'Arabiyah, Kairo, 1976 hlm. 227.

⁵⁴ Departemen Agama RI, *op. cit.* hlm. 69.

muqtarin, yaitu “*ḥarrama al-ribâ*”. Setelah adanya *takhṣîṣ* tersebut *ribâ* tidak termasuk lagi dalam keumuman “*al-bai*”.⁵⁵

Sementara jumbuh tidak mempersoalkan apakah dalil tersebut *mustaqil muqtarin* ataupun tidak. Berdasarkan perbedaan itu maka, dalil yang dapat *mentakhṣîṣ* dalam mazhab Hanafi adalah:

1. Akal
2. ‘*Urf* atau adat istiadat
3. *Naṣ* yang terpisah dari lafal ‘*âmm* tetapi datangnya bersamaan dengannya.⁵⁶

Adapun contoh *mentakhṣîṣ* keumuman Alquran dengan akal adalah seperti dalam firman Allah surah al-Ra’d ayat 16 :

الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار

Artinya: “Allah adalah pencipta segala sesuatu dan dialah Tuhan yang Maha Esa dan Maha Perkasa.”⁵⁷

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah pencipta segala sesuatunya, termasuk diri-Nya sendiri. Di sini akal tidak dapat menerima kalau Allah mencipta diri-Nya sendiri.⁵⁸ Dengan demikian, di dalam keumuman ayat tersebut tidak termasuk meniptakan diri-Nya sendiri. Ayat tersebut *ditakhṣîṣ* dengan akal.

⁵⁵ A. Muin, *et. al.*, *op. cit.*, hlm. 82.

⁵⁶ Muḥammad Adib Ṣaliḥ, *loc. cit.*

⁵⁷ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 371.

⁵⁸ A. Muin, *et. al.*, *op. cit.*, hlm. 23.

B.2. Dalam hal pentakhshîsan dengan menggunakan dalil 'urf, sebagai contoh dapat dilihat pada surah al-Baqarah ayat 233 yaitu:

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة

Artinya: "Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan."⁵⁹

Dalam masyarakat Quraisy, para wanita yang bangsawan biasanya tidak menyusui anaknya. Tradisi tersebut mentakhshîs keumuman *naşş* yang mewajibkan ibu menyusui anak-anaknya. Begitulah pendapat yang terdapat di kalangan mazhan Hanafi dan kebanyakan mazhab Maliki. Namun berbeda dengan mazhab syafi'i, Hanbali, dan sebagian dari mazhab Maliki yang menolak tradisi perbuatan sebagai pentakhshîs terhadap keumuman *naşş*.⁶⁰

Adapun contoh *naşş* yang terpisah dari lafal 'âmm (*munfaşil*) tetapi datang bersamaan (*muqtarin*) dengannya sebagai dalil pentakhshîs, dapat dilihat dalam contoh pada surah al-Baqarah ayat 275 yang telah disebutkan di atas, sewaktu menjelaskan pandangan ulama Hanafiyyah tentang *takhshîs*.

Demikian pengenalan umum terhadap term *takhshîs al-'âmm*, berikut dijelaskan tinjauan terhadap variabel kedua yaitu pembatasan kemutlakan Alquran yang dikenal dengan istilah *taqyîd al-muţlaq*.

⁵⁹ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 57.

⁶⁰ Ahmad Qorib, *Ushul Fiqh II*, cet. II, Nimas Multima, Jakarta, 1997, hlm. 85.



B.2. Pengenalan Umum terhadap *Taqyîd al-Muṭlaq*.

Membatasi kemutlakan dalam bahasa usul fikih dikenal dengan istilah *taqyîd al-muṭlaq*. Ada dua kata yang tergabung di dalam istilah tersebut yaitu kata *taqyîd* dan kata *muṭlaq*. Kata *taqyîd* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata *qayyada- yuqayyidu -taqyîdan*, yang berarti, mengikat, membatasi, atau merintang. ⁶¹ Sedangkan kata *muṭlaq* berasal dari kata *aṭlaqa* yang berarti melepaskan atau membebaskan. ⁶² Secara sederhana lafal mutlak dapat diartikan sebagai lafal yang terbatas. Dalam mengungkapkan pengertian lafal mutlak, para ahli usul fikih mengungkapkan dengan berbagai redaksi, al-Âmidî misalnya, mendefenisikan lafal mutlak dengan: ⁶³ "Lafal yang menunjukkan atas suatu pengertian yang menyeluruh pada jenisnya."

Abî Yahya Zakariya al-Anṣârî dalam *Ġāyah al-Wuṣûl* mendefenisikan lafal mutlak: ⁶⁴ "Lafal yang menunjukkan arti yang sebenarnya dengan tanpa dibatasi oleh sesuatu yang lain." Wahbah al-Zuhailî memasukkan lafal mutlak termasuk kepada pembagian lafal *khaṣ* ditinjau dari segi *sigatnya* di samping lafal *muqayyad*, *amr* dan *nahy*. ⁶⁵

Dalam rumusan lain disebutkan bahwa lafal mutlak adalah lafal yang menunjuk kepada makna yang satu yang mencakup kepada semua jenisnya dengan

⁶¹ Louis al-Ma'luf, *op. cit.*, hlm. 665.

⁶² *Ibid.* hlm. 470.

⁶³ Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muḥammad al-Âmidî, *al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*, Dâr al-Fikr li Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', Jilid II, 1981, hlm. 162.

⁶⁴ Al-Anṣârî, *op. cit.*, hlm. 82.

⁶⁵ Wahbah al-Zuhailî, *op. cit.*, hlm. 207

tanpa ada yang membatasinya.⁶⁶ Dalam mazhab Hanafi lafal mutlak merupakan lafal yang ditujukan untuk suatu zat bukan kepada suatu sifat.⁶⁷ Abû Zahrah menerangkan bahwa lafal mutlak merupakan lafal yang menunjuk kepada hakikatnya tanpa ada batasannya.⁶⁸

Dengan demikian, lafal mutlak hanya menghendaki makna hakikat. Makna hakikat itu hanya satu. Tetapi satu yang mana, di antara satuan-satuan yang dicakupnya dan dipandang sebagai makna hakikat tidak ada penjelasan. Semua satuan yang dicakupnya memiliki hak yang sama menjadi makna hakikat. Akan tetapi bila ditentukan satu dari sekian banyak satuannya, maka dengan sendirinya satuan yang lain keluar dari cakupan lafal tersebut. Sebelum dibatasi, lafal mutlak mencakup semua satuan yang dijangkau oleh hukum yang dikandungnya. Hanya saja keumuman yang dicakup lafal mutlak, tidak sama dengan yang dicakup oleh lafal 'âmm. Keumuman lafal 'âmm bersifat *syumûli*, semua satuan yang ada dalam teks dijangkau oleh hukum tanpa kecuali, sedangkan keumuman lafal mutlak bersifat *badalîy*, artinya lafal tersebut mencakup semua satuannya tetapi yang dijangkau oleh hukumnya hanya satu.⁶⁹

⁶⁶ 'Ali Hasballâh, *op. cit.*, hlm 225.

⁶⁷ Al-Bukhârî, jilid II, *op. cit.*, hlm. 286.

⁶⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 170.

⁶⁹ A. Rahman Ritonga, *Pemikiran Fikih Abu Hanifah: Studi tentang Fungsi Hadis Ahad dalam Memahami Ayat-Ayat Hukum Sebagaimana Diungkapkan oleh Para Murid dan Pengikutnya*, Disertasi Doktor, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996, hlm. 178.

Ketentuan hukum terhadap tiga kemungkinan dari lafal mutlak dan *muqayyad* tersebut adalah :

- a. Adapun lafal *muṭlaq lâ muqayyid lahu* (mutlak yang tidak mempunyai lafal *muqayyid*), tetap pada kemutlakannya, dan difahami secara umum. Seperti lafal “*wa ummahâtu nisâ'ikum*” dalam firman Allah surat al-Nisa' ayat 23. Lafal ayat tersebut secara mutlak mengharamkan seseorang mengawini ibu istrinya (mertua). Kemutlakan ini mencakup apakah dia sudah bercampur dengan istrinya ataukah belum tidak terdapat batasan *dukhûl* seperti menikahi anak tiri yang dijelaskan dalam ayat yang sama.
- b. Lafal *muqayyad lâ muṭlaqa lahu* (*muqayyad* yang tidak mempunyai mutlak). Ia harus tetap diberlakukan dalam *kemuqayyadannya* dan difahami secara khusus sesuai pada *kemuqayyadannya*. Tidak boleh membatalkan *qaid* yang ada kecuali ada dalil yang membatalkannya. Sebagai contoh kewajiban berpuasa karena *kifârah zihar* yang diatur dalam surat al-Mujadalah ayat 3-4. Kata *Ṣiyâm* diiringi dengan kata *mutatabi'aini min qabli an yatamâssa* (berturut-turut dan sebelum keduanya bercampur). Kata *Ṣiyâm* dalam ayat ini adalah *muqayyad* (dibatasi) dengan harus berturut-turut dan sebelum bercampur. Sehingga dianggap tidak sah jika puasa dilaksanakan secara terpisah-pisah, begitu juga tidak sah jika dilakukan setelah bercampur meskipun berturut-turut.
- c. Lafal *muṭlaq lahu muqayyid* (lafal mutlak yang mempunyai *muqayyid*). Jika di dalam *naṣṣ* terdapat lafal mutlak sedangkan ditempat lain disebutkan *muqayyad*, maka dalam hal ini terdapat dua pola yang ditempuh oleh ulama usul fikih yaitu:

pertama, membawa lafal mutlak kepada *muqayyad* (*haml al-muṭlaq 'alâ al-muqayyad*), kedua, lafal mutlak tidak dibawa kepada lafal *muqayyad* (*lâ yahmil al-muṭlaq 'alâ al-muqayyad*). Untuk point pertama (*haml al-muṭlaq 'alâ al-muqayyad*) dalam hal ini terdapat beberapa ketentuan:

1. Jika ketentuan hukum sama dan sebab penetapannya juga sama, ulama sepakat pengertian lafal mutlak disesuaikan dengan lafal *muqayyad*, misalnya dalam surat al-Maidah ayat 3 :

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...

Artinya: Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah dan daging babi...⁷⁴

Darah yang disebutkan dalam ayat di atas bersifat mutlak akan tetapi, pengertian darah yang bersifat mutlak itu disesuaikan dengan pengertian darah yang *muqayyad* dalam firman Allah pada surat al-An'am ayat 145:

قل لا أجد في ما أحيى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير...

Artinya: Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya kecuali kalau makanan itu, bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi..."⁷⁵

⁷⁴ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 157.

⁷⁵ *Ibid*, hlm. 212-213.

Hukum dalam kedua ayat itu sama-sama haram, dan sebab penetapan haramnya juga sama yaitu darah, maka dalam kondisi seperti ini, lafal yang mutlak dibawa kepada lafal yang *muqayyad*. Dengan demikian, darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir, adapun hati dan limpa tidak diharamkan karena tidak termasuk darah yang mengalir.⁷⁶

2. Jika ketentuan hukum yang terdapat dalam *naşş* sama, sedangkan sebab penetapan hukumnya berbeda antara lafal mutlak dan *muqayyad*, maka dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Mazhab Hanafi begitu pula dalam mazhab Maliki, berpandangan bahwa lafal mutlak tidak dapat dibawa kepada lafal *muqayyad*, sedangkan mazhab Syâfi'î dan Hanbali berpendapat bahwa lafal mutlak dibawa kepada lafal *muqayyad*.⁷⁷

Contoh berbeda dari segi sebab tetapi dari segi hukum sama adalah firman Allah berkenaan dengan memerdekakan budak yaitu pada surat al-Mujadilah ayat 3:

والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة من قبل أن يتماسا...

Artinya : "Orang-orang yang menzihar istri mereka, kemudian mereka

hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan maka

⁷⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *op. cit.*, hlm. 171.

⁷⁷ Zakīy al-Dīn Sya'ban, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmy*, Mansyūrāt Jami'āt Qariyuni, Bangazi, Libya, 1989, hlm. 308-309.

(wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur...⁷⁸

Dalam ayat lain yaitu pada surat al-Nisa' ayat 92 disebutkan:

ومن قتل مؤمنا خطأ فحرير رقبة مؤمنة

Artinya : "dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman..."⁷⁹

Dari kedua ayat tersebut dapat dilihat bahwa ketentuan hukumnya sama, yaitu kewajiban memerdekakan budak, tetapi sebab yang menimbulkan hukum itu berbeda, pada ayat pertama (yang lafalnya mutlak) sebabnya adalah kasus *kifârah zihâr*, sedangkan pada ayat kedua (yang lafalnya *muqayyad*) sebabnya adalah kasus pembunuhan yang tidak sengaja. Maka dalam hal ini ulama berbeda pendapat dalam menentukan penggunaan lafalnya sebagaimana yang telah diungkapkan di atas.

Sedangkan terhadap point kedua (*lâ yahmil al-muṭlaq 'alâ al-muqayyad*), dalam menghadapi hal ini ada dua hal yang harus diperhatikan :

1. Jika ketentuan hukumnya berbeda, dan sebab yang menimbulkan hukum juga berbeda, maka lafal mutlak tidak dapat dibawa kepada lafal *muqayyad*. Penerapannya adalah ketentuan hukum dan sebab pada lafal mutlak dan *muqayyad* yang berbeda tersebut, berlaku pada masing-masing

⁷⁸ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 909.

⁷⁹ *Ibid*, hlm. 135.

tempatnyanya. Ketentuan hukum mutlak berlaku berdasarkan kemutlakannya, sedangkan lafal *muqayyad* berlaku berdasarkan *kemuqayyadannya*, karena keduanya tidak memiliki hubungan sama sekali.⁸⁰ Sebagai contoh pengertian tangan dalam surat al-Maidah ayat 38 yang menggunakan lafal mutlak dengan pengertian tangan yang diberi batasan yaitu ampai siku dalam surat al-Maidah ayat 6. Hukum dalam kedua ayat tersebut berbeda. Pada ayat pertama disebutkan secara mutlak keharusan memotong tangan. Pada ayat kedua, yang *muqayyad* hukumnya adalah keharusan membasuh tangan. Sebab yang melatarbelakangi hukum itu juga berbeda; pada ayat pertama tentang sanksi hukum terhadap pencuri sedangkan pada ayat kedua tentang berwudu' untuk melaksanakan salat.

2. Jika ketentuan hukumnya adalah berbeda, sedangkan sebab hukumnya sama, maka dalam hal ini terdapat perbedaan ulama. Menurut ulama Hanafiyyah lafal mutlak tidak dapat dibawa kepada pengertian lafal *muqayyad*, artinya lafal mutlak dipahami secara mutlak, sedangkan lafal *muqayyad* dipahami berdasarkan tuntutan *qaidnya*. Sementara itu selain ulama Hanafiyyah berpandangan bahwa lafal mutlak dibawa kepada lafal *muqayyad*.⁸¹ Sebagai contoh, pengertian tangan dalam ketentuan wudu' dan tayamum dalam surat al-Maidah ayat 6. Pada ungkapan pertama

⁸⁰ 'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Uṣûl al-Fiqh*, Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyah, Kairo, 1993, hlm. 281.

⁸¹ Zakîy al-Dîn Sya'ban, *op. cit.*, hlm. 308- 309.

dijelaskan keharusan mencuci tangan sampai siku, lafal ini adalah dalam bentuk *muqayyad*, sedangkan pada ungkapan kedua dalam ayat yang sama terdapat perintah menyapu tangan dengan tanpa batasan sampai mana, lafal ini bersifat mutlak. Hukum dalam lafal yang mutlak yaitu keharusan menyapu, sedangkan pada lafal yang *muqayyad* adalah kewajiban mencuci. Sebab dari keduanya adalah sama yaitu keharusan bersuci untuk mendirikan salat. Maka ketentuan penerapan lafalnya ulama berbeda pendapat sesuai dengan pandangan ulama yang telah dikemukakan di atas.

B.3. Pandangan Mazhab Hanafi Tentang Kedudukan Hadis *Âhâd* dalam *Mentakhshîs* Keumuman dan Membatasi Kemutlakan Alqur'an

B.3.a. Kedudukan Hadis *Âhâd* dalam *mentakhshîs* Keumuman Alquran.

Dalam *mentakhshîs* keumuman Alquran, menurut ulama Hanafiyyah, ada beberapa kriteria yang harus dipenuhi oleh dalil *mentakhshîs* yaitu :

1. Dalil yang *mentakhshîs* harus mempunyai kekuatan yang sama dengan dalil yang *ditakhshîs*.⁸² Keharusan kesamaan tersebut karena *takhshîs* dipandang sebagai proses penyempitan makna umum yang sesungguhnya merupakan perubahan *dalâlah* dari umum kepada khusus. Secara logis pengubahan atau penyempitan sesuatu hanya dapat dilakukan oleh yang mempunyai kekuatan yang sama atau

⁸² Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, jilid I, *op. cit.*, hlm. 306.

yang lebih kuat darinya. Akal sulit menerima yang lebih kuat dapat dikendalikan oleh yang lebih lemah.

2. Dalil yang *mentakhshîs* haruslah berdiri sendiri (*mustaqil*).⁸³ Dalil tersebut bukan merupakan bagian yang tercakup dari kalimat 'amm. Artinya dalil *pentakhshîs* itu sendiri merupakan kalimat yang telah memiliki pengertian yang dapat dipahami, tanpa harus dibantu dengan kalimat lain.
3. Dalil yang *mentakhshîs* secara kronologis haruslah bersamaan (*muqtarin*) masa turunnya dengan dalil yang *ditakhshîs*.⁸⁴ *Takhshîs* merupakan bagian dari *bayân*. *Bayân* tidak boleh datang terlambat dari masa awal pengamalan yang dituntut oleh nas yang dijelaskan. Sehingga tidak terdapat kesan penundaan pengamalan perintah Allah, dan tidak pula ada kesan bahwa Allah membebani mukallaf dengan beban di luar kemampuannya.⁸⁵

Dalam bab terdahulu telah disebutkan bahwa dalam pandangan mazhab Hanafi kedudukan hadis *âhâd* dalam *mentakhshîs* keumuman Alquran tidak dapat dibenarkan. Kerangka berpikir yang berkembang dalam mazhab Hanafi ini, sesungguhnya, dipengaruhi oleh cara pandang mereka terhadap dua variabel yaitu antara hadis *âhâd* di satu sisi dan ayat Alquran di sisi yang lain. Dalam penjelasan terdahulu, hadis *âhâd* yang merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Alquran, dipahami sebagai sumber yang memiliki kualifikasi *zanni*. Pembahasan ini secara

⁸³ Muhammad Abû Zahrah, *op. cit.*, hlm. 163.

⁸⁴ 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, I, *op. cit.*, hlm.303.

⁸⁵ Wahbah al-Zuhali, I, *Op. cit.*, hlm. 255.

luas telah dikemukakan pada bab terdahulu. Pembahasan dasar selanjutnya yang harus dijelaskan adalah bagaimana studi tekstualitas terhadap keumuman Alquran itu sendiri.

Menurut mazhab Hanafi tunjukan ayat yang umum terhadap keseluruhan satuannya bersifat pasti (*qaṭ'i*). *Keqaṭ'ian* atau kepastian *dalâlahnya* berlaku selama tidak ada indikator yang menunjukkan bahwa yang dikehendaki oleh ayat umum tersebut adalah sebagiannya saja.⁸⁶ Apabila suatu lafal diciptakan dari semula untuk suatu makna tertentu, maka harus digunakan untuk makna tersebut, karena makna itu sudah merupakan kehendak dari si penciptanya sendiri.⁸⁷ Penggunaan lafal umum kepada makna selain makna yang dikehendaki oleh penciptanya dibolehkan selama ada dalil yang menunjukkan bahwa lafal tersebut tidak digunakan untuk makna asalnya, atau jika digunakan untuk makna asalnya, niscaya maksud *Syâri'* tidak akan tercapai. Penggunaan makna lain ini disebut makna majas, dan penggunaannya pada makna yang dikehendaki penciptanya disebut makna hakikat.⁸⁸ Oleh karena itu, sudah keharusan mengartikan lafal umum kepada seluruh satuan yang dicakupnya, karena lafalnya, dari semula diciptakan untuk arti yang mencakup seluruh satuannya.⁸⁹ *Dalâlah* atau tunjukannya kepada makna tersebut bersifat *qaṭ'i* (depenitif) yang harus

⁸⁶ 'Abd al-Karîm Zaidân, *op. cit.*, hlm. 318.

⁸⁷ 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *op. cit.*, hlm. 304.

⁸⁸ Abû Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *Uṣul al-Sarakhsî*, (Pentahqîq 'Abd al-Wafâ' al-Afgani), juz. I, Dâr al-Ma'rifah, Beirut Lebanon, 1997, hlm. 137.

⁸⁹ *Ibid*, hlm. 132.

(depenitif) yang harus diutamakan sesuai dengan kaidah: "*al-aṣl fī al-isti'mâl al-haqîqah*"⁹⁰ (pada dasarnya pemakaian suatu lafal adalah makna hakikatnya).

Apabila *Syâri'* menghendaki dengan lafal yang umum untuk sebagian satuannya, niscaya ia menyertakan dalil atau *qarînah* yang menunjuk kepada makna tersebut, sehingga dengan demikian, tidak ada kesan bahwa pelaksanaan perintah Allah melalui ayat yang umum itu dapat ditunda. Sebab sebelum ada dalil atau *qarînah* dimaksud, manusia mukallaf belum dapat memahami dan mengamalkan perintah dan sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Kesan tersebut menimbulkan anggapan ketidaksempurnaan *Syâri'*. Oleh karena itu bila *Syâri'* mendatangkan suatu ayat dengan lafal yang umum tanpa ada dalil yang menunjuk kepada makna khusus, berarti yang diinginkan-Nya ialah menggunakan untuk arti umumnya. Jika dalil yang menunjuk kepada makna khusus datang kemudian setelah batas kewajiban mengamalkan kehendak dalil (ayat) yang umum, maka dalil yang umum itu *dinaskh* dengan dalil yang khusus.⁹¹ Karenanya lafal umum itu dipandang memiliki *dalalah* yang *qaṭ'i*. Konsep *qaṭ'i al-dalâlah* menurut para ahli usul fikih merujuk kepada teks *naṣ* yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahaminya, dan tidak mengandung kemungkinan untuk ditakwilkan atau dipahami selain dari makna tekstual dari teks-teks *naṣṣ* tersebut. Perumusan terhadap *keqaṭ'ian* lafal umum dalam mazhab Hanafi, juga melibatkan argumentasi dengan pendekatan *naṣṣ*. Dalam surat al-A'raf ayat 3:

⁹⁰ 'Alî Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Dâr al-Qalam, Mesir, Cet. I, 1986, hlm.

⁹¹ 'Abd al-Karîm Zaidân, *op. cit.*, hlm. 127.

اتبعوا ما نزل إليكم من ربكم

Artinya: "Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu."⁹²

Kata "ikut" (*al-ittibâ*) adalah lafal *khaṣ* yang secara bahasa telah dapat diketahui maknanya. Selanjutnya dalam memahami makna "apa yang telah diturunkan", terhimpun di dalamnya kata yang umum dan khusus. Oleh karena itu wajiblah mengamalkan keseluruhan model teks (apakah bersifat umum ataupun khusus), kecuali terdapat dalil yang *menaskh* (membatalkan) keberlakuannya.⁹³ Dalil lain adalah kebijakan sahabat yang memerangi orang-orang yang menolak membayar zakat. Para sahabat melakukan itu berdasarkan sabda Nabi:

وعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
 امرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله⁹⁴

Artinya: Dari ibn Umar Bahwasanya Rasulullah saw. bersabda: "Aku disuruh memerangi manusia hingga ia menyatakan tidak ada Tuhan selain Allah."

Selain hadis tersebut, juga ayat Alquran surat al-Taubah ayat 5:

فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم

Artinya : "Jika mereka bertaubat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat maka berilah kebebasan mereka untuk berjalan."⁹⁵

⁹² Departemen Agama RI, *Op. cit.*, hlm. 221, lihat pula al-Sarakhsî, *op. cit.*, hlm. 135.

⁹³ Al-Sarakhsî, *op. cit.*, hlm. 135.

⁹⁴ Imâm Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Isma'îl ibn Ibrâhîm al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, juz I, Toha Putra, Semarang, t.t., hlm. 11. Lihat pula al-Sarakhsî, *Ibid.*

⁹⁵ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 278.

Menurut mereka keberlakuan dalil tersebut berlaku umum.⁹⁶ Berdasarkan dalil-dalil ini mereka memerangi para pembangkang zakat, yang hal ini merupakan salah satu problem di awal-awal kekhalifahan Abu Bakar.

Lafal umum dalam mazhab Hanafi memiliki kesetaraan dengan lafal *khas* dalam hal keqat'ian kandungan maknanya, sehingga ia tidak lagi membutuhkan adanya *bayân* (penjelasan)⁹⁷. Para ulama sepakat bahwa seorang mujtahid sebelum mengamalkan hukum yang dikandung oleh ayat yang umum, harus meneliti lebih dahulu tentang kemungkinan adanya *mukhaššîş*. Sepanjang dalil *pentakhšîş*nya tidak ditemukan, maka menjadi keharusan untuk mengamalkan makna umumnya, tetapi jika dalil *pentakhšîş*nya ditemukan maka, wajib mengamalkan makna khususnya, dan terhadap sisa satuan lafal umum yang telah *ditakhšîş*, dalam pandangan Hanafiyah, bersifat *zanni*, tetapi tetap dapat dijadikan hujah dalam hukum Islam.⁹⁸ Argumentasi lain yang dikemukakan mereka adalah upaya memahami lafal umum dengan pencarian makna batinnya, termasuk satu upaya menyulitkan. Padahal upaya menyulitkan dalam agama tidak diinginkan oleh Allah (Q.S. 2: 185), dan memang Allah tidak ada menganugerahkan kesulitan dalam agama (Q.S. 22:78).⁹⁹

⁹⁶ Al-Sarakhsî, *loc. cit.*

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 132. Lihat pula Muhammad Abû Zahrah, *Abû Ḥanîfah Ḥayâtuḥ wa 'Aşruḥ wa Arâ'uhu wa Fiqḥuḥ*. Dâr al-Fikr, al-'Arabi, kairo, 1991, hlm. 217.

⁹⁸ A. Rahman, *op. cit.*, hlm. 223 -224.

⁹⁹ Al-Sarakhsî, I, *op. cit.*, hlm. 139.

Penolakan Hanafiyyah terhadap hadis *âḥād* dalam *mentakhṣiṣ* keumuman Alquran, sesungguhnya didasari kepada status hadis *âḥād* yang bersifat *zanni* meskipun *dalâlah*nya bersifat *qaṭ'i*. Di sisi lain lafal umum Alquran dipandang sebagai lafal yang *qaṭ'i*. Oleh karenanya *naṣṣ* yang *zanni* tidak dapat dipertentangkan dengan *naṣṣ* yang *qaṭ'i*.¹⁰⁰

Berkaitan dengan hal ini, menurut Hanafiyyah pada prinsipnya *takhṣiṣ* merupakan proses perubahan atau pengalihan *dalâlah* dari yang kolektif kepada yang sebahagiannya saja. *Takhṣiṣ* baik dalam arti perubahan (*taghyîr*) atau pengalihan (*tahwîl*), atau pengeluaran (*takhrîj*) dapat terjadi bila dalil *pentakhṣiṣ*nya memiliki kekuatan yang sama dengan dalil umum yang *ditakhṣiṣ*.¹⁰¹ Sebab, secara logika tidak mungkin yang lemah mampu mengendalikan yang kuat. Selain itu, *takhṣiṣ* bagi Hanafiyyah, dapat terjadi bila ada dua dalil yang bertentangan, padahal antara dalil yang lemah dengan dalil yang kuat tidak mungkin terjadi pertentangan.¹⁰² Seandainya terjadi pertentangan antara dalil yang lemah dengan dalil yang kuat, maka mengamalkan yang kuat dan meninggalkan yang lemah sudah menjadi keharusan, berdasarkan kesepakatan ulama usul fikih. Pertentangan dimaksud bisa terjadi antara dua dalil yang memiliki kekuatan yang sama. Dalam menerapkan hukum yang dikandung oleh kedua dalil itu para mujtahid perlu mencari jalan keluarnya, sehingga tidak ada di antaranya yang diabaikan. Jika yang satu bersifat umum dan yang lain

¹⁰⁰ 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *op. cit.*, hlm. 294.

¹⁰¹ *Ibid*, hlm. 306.

¹⁰² *Ibid*, hlm. 294.

bersifat khusus, dan keduanya turun pada saat yang bersamaan (tidak terlambat dari masa kewajiban mengamalkannya), maka dilakukan *takhṣîṣ* dengan menerapkan kehendak dalil yang khusus terhadap dalil yang umum. Jika masa turun keduanya berlainan, maka dilakukan *naskh*. Dalil yang datang kemudian *menaskh* dalil yang terdahulu.

Argumentasi lain dari Hanafiyyah dalam menolak hadis *âḥâd* untuk *mentakhṣîṣ* keumuman Alquran adalah riwayat yang berkenaan dengan penolakan Umar ibn Khattab terhadap pengakuan Fatimah binti Qais yang mengatakan bahwa Nabi saw. tidak memberi akomodasi dan nafkah bagi wanita yang sudah tertalak tiga (HR. Muslim)¹⁰³, mengenai pengakuan Fatimah ini Umar berkata:

عن عمر رضي الله عنه قال لا نترك كتاب الله بقول امرأة
لا ندري أصدقت أو كذبت¹⁰⁴

Artinya: Dari Umar ra. ia berkata : “kami tidak akan meninggalkan Kitab Allah hanya dengan perkataan seorang wanita yang belum kami ketahui apakah dia benar atau berdusta”.

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa Umar menolak menggunakan pemberitaan seseorang sebagai *pentakhṣîṣ* kitab Allah, karena berita yang dibawa belum dapat diyakini kebenarannya (*ẓanni*). Kitab Allah yang dimaksud dalam riwayat tersebut adalah surat al-Talaq ayat 6:

أسكنواهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقتن

¹⁰³ Abû al-Hasan Muslim ibn al-Hajjâj, *Ṣaḥîḥ Muslim*, jilid IV, t.p, Kairo, 1929, hlm. 197.

¹⁰⁴ *Ibid.*

عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن...

Artinya: "Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu, dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang telah ditalak) sedang hamil maka berikan kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin..."¹⁰⁵

Beberapa contoh mengenai tidak absahnya hadis *âḥād* dalam mentakhṣiṣ keumuman Alquran dalam pandangan Hanafiyyah adalah:

a. Hukum memakan daging yang disembelih tanpa membaca *basmalah*.

Menurut mazhab Hanafi sembelihan dengan tanpa menyebut nama Allah tidaklah sah. Berdasarkan surat al-An'am ayat 121, dilarang memakan sembelihan hewan yang tidak disebut nama Allah padanya, dan ayat ini berlaku umum. Namun terdapat hadis *âḥād* yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah yang menyatakan bahwa orang Islam selalu menyembelih atas nama Allah, baik ia menyebutnya atau tidak. Berarti menurut hadis ini orang Islam dapat untuk tidak membaca *basmalah* sewaktu menyembelih hewan yang akan dimakan. Hanafiyyah tidak menerima hadis ini, karena statusnya *zanni*, padahal dalil Alquran (al-An'am ayat 121) secara umum telah melarang memakan sembelihan yang tidak disebutkan nama Allah sewaktu penyembelihannya. Oleh karena itu mazhab Hanafi mewajibkan orang Islam membaca *basmalah* ketika menyembelih hewan¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Departemen Agama RI, *op. cit.* hlm. 946.

¹⁰⁶ Lihat 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *op. cit.* hlm. 295.

b. Tertib dalam pelaksanaan wudu.

Menurut surat al- Maidah ayat 6 setiap orang yang akan melaksanakan salat diharuskan berwudu berupa membasuh muka, tangan hingga siku, menyapu sebagian kepala serta membasuh kaki hingga mata kaki. Tidak ada tunjukkan ayat yang mengahruskan adanya tata urutan dalam pelaksanaan dari masing- masing rukun tersebut. Namun di tempat lain terdapat hadis *âhâd* yang diriwayatkan oleh Humran ra. yang menyebutkan kata "*summa*" (selanjutnya atau kemudian) dalam mengantarai tiap-tiap kewajiban membasuh atau menyapu dari setiap anggota wudu.¹⁰⁷ Hal ini menunjukkan bahwa adanya kewajiban berurutan dalam berwudu dan ini yang dipakai oleh mayoritas ulama (jumhur). Namun Hanafiyah menolak hadis *âhâd* ini dan tetap menggunakan keumuman surat al- Maidah ayat 6 di atas, yang tidak menyebutkan adanya keharusan berurut dalam berwudu'.

Demikian di antara contoh dari pandangan mazhab Hanafi yang meletakkan hadis *âhâd* tidak boleh *mentakhshîs* keumuman Alquran.

B.3.b. Kedudukan Hadis *Âhâd* dalam Membatasi Kemutlakan Alquran.

Membatasi kemutlakan Alquran yang disebut juga dengan istilah *taqyîd al-muḥlaq*, pada dasarnya merupakan penyempitan atau pembatasan makna yang dicakup oleh suatu ayat atau lafal yang mutlak sehingga menjadi terbatas. Ayat yang

¹⁰⁷ Lihat. Muhammad ibn Ismâ'il al-Kahlâni, *Subul al-Salâm*, Juz I, Maktabah Dahlân, Bandung, t.t., hlm.44.

mutlak yang telah dibatasi, maka menjadi *muqayyad*. Secara mendasar konsep Hanafiyyah dalam pembatasan kemutlakan Alquran oleh hadis *âḥād*, hampir sama dengan pendirian mereka dalam *pentakṣiṣan* keumuman Alquran. Menurut mereka, hadis *âḥād* tidak dapat dijadikan dalil pembatas terhadap ayat-ayat yang mutlak. Di antara alasan yang dikemukakan adalah bahwa persyaratan utama yang dipenuhi oleh dalil *muqayyid* ialah adanya persamaan kekuatannya dari segi *keqat'ian* dan *kezannian* dengan dalil yang dibatasi (mutlak).¹⁰⁸ Membatasi kemutlakan suatu ayat sama artinya dengan merubah status *dalâlahnya*. Secara logika, tidak mungkin status *dalâlah* suatu ayat dapat diubah oleh dalil yang kekuatannya lebih rendah. Yang dapat mengubahnya adalah yang mempunyai kekuatan yang sama dengannya. Meskipun demikian, dalil pembatas (*muqayyid*) tidak boleh lebih kuat dari ayat yang mutlak. Karena pembatasan lafal yang mutlak hanya terjadi apabila terdapat pertentangan antara dua dalil. Sedangkan pertentangan tidak akan terjadi pada dalil-dalil yang tidak sama kekuatan *dalâlahnya*. Jika terjadi pertentangan, maka penyelesaiannya bukan dengan menerapkan dalil *muqayyad* kepada dalil yang mutlak, tetapi dengan jalan *tarjîh*. Yaitu dengan mengamalkan yang lebih kuat dan meninggalkan yang lemah.¹⁰⁹

Ayat yang mutlak selama tidak ada dalil yang membatasi kemutlakannya tetap menunjuk kepada makna mutlak. Kemutlakan makna tersebut bersifat *qat'i*, karena di

¹⁰⁸ Al-Sarakhsî, *op. cit.*, hlm. 133.

¹⁰⁹ Muhammad Amin Amîr Bâd Syah, *Taisîr al-Tahrîr*, juz III, Dâr al-Fikr, Kairo, t.t., hlm. 172. Lihat pula A. Rahman, *op. cit.*, hlm. 353-354.

dalamnya tidak ada kemungkinan alternatif lain, selain makna mutlaknyanya. Suatu lafal diungkapkan dari semula oleh pemiliknya untuk suatu makna, maka menjadi keharusan menggunakan lafal tersebut untuk makna dimaksud, karena makna itulah yang dikehendaki oleh yang mengungkapkannya.¹¹⁰ Maksudnya ialah jika Allah menghendaki makna yang mutlak itu digunakan untuk makna terbatas, tentu dia menurunkan ayat pembatas yang menunjuk kepada arti terbatas. Jika Allah tidak menurunkan ayat pembatasnya, maka berarti yang dikehendaki-Nya adalah makna mutlaknyanya. Penggunaan makna mutlak itulah yang disebut makna hakikat. Setiap lafal harus digunakan untuk makna hakikatnya selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada makna lain, dan makna lain itu dinamakan sebagai makna majas (konotatif).¹¹¹ Oleh karena tidak ada dalil yang membatasinya, maka penggunaan lafal mutlak kepada makna mutlaknyanya menjadi *qaṭ'i*, dan oleh karena kemutlakan maknanya bersifat *qaṭ'i*, maka yang membatasi kemutlakannyanya juga musti dalil yang bersifat *qaṭ'i* pula.

Sementara itu, hadis *âḥâd* dalam pandangan Hanafiyyah menghasilkan kebenaran yang bersifat *ẓanni*. Tingkat kebenarannya berbeda dengan kebenaran pengetahuan yang dihasilkan oleh kemutlakan ayat-ayat Alquran, yang belum pernah dibatasi. Secara umum sesuatu yang lemah/rendah tidak mungkin dapat memberikan intervensi terhadap yang lebih tinggi, karenanya membatasi kemutlakan ayat Alquran dengan hadis *âḥâd* sama artinya dengan menambah apa yang sudah ditetapkan oleh

¹¹⁰ Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz Al-Bukhârî, I, *op.cit.*, hlm. 304.

¹¹¹ Al-Sarakhsî, I, *op. cit.*, hlm. 137.

Alquran, dengan demikian termasuk perbuatan mengada- adakan di luar hal yang sudah jelas dan pasti.

Di antara contoh dari konsep ini, adalah:

- a. Batasan menyusui yang mengakibatkan keharaman untuk dinikahi.

Berdasarkan surat al-Nisa' ayat 23 terdapat sederetan jenis orang yang haram untuk dinikahi termasuk keharaman menikahi saudara sesuan. Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara kuantitatif berapa kali susuan yang mengakibatkan jatuhnya keharaman menikahi. Sementara itu terdapat hadis *âhâd* yang memberikan penjelasan limitasi terhadap susuan tersebut. Menurut hadis yang diriwayatkan dari Aisyah yang menerangkan satu atau dua kali isapan tidak mengakibatkan keharaman (nikah).¹¹² Menurut ulama Hanafiyyah, karena hadis tersebut berstatus *zanni* maka ia tidak pantas digunakan untuk membatasi kemutlakan Alquran, dan mereka tetap menggunakan kemutlakan ayat di atas.

- b. Hukum *tuma'ninah* dalam rukuk dan sujud.

Dalam surat al-Hajj ayat 77 Allah memerintahkan kepada orang yang beriman untuk rukuk dan sujud secara mutlak. Apabila nama rukuk dan sujud telah dipenuhi maka perintah Allah sudah terpenuhi pula. Karenanya mazhab Hanafi tidak mewajibkan adanya *tuma'ninah*. Mewajibkan *tuma'ninah* sama halnya dengan menambah-nambah Alquran. Pendapat tersebut dengan sendirinya menolak hadis *âhâd* yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas yang menerangkan

¹¹² Imâm Muslim, I, *op. cit.*, hlm. 561.

2. bahwa Nabi memerintahkan rukuk dan sujud sampai *ṭuma'nīnah*¹¹³, sebagai pembatasan kemutlakan ayat di atas. Dalam hal ini menurut mazhab Hanafi *ṭuma'nīnah* tersebut hanyalah sunat saja.

Demikian pandangan mazhab Hanafi tentang keberadaan hadis *âḥâd* dalam pembatasan kemutlakan Alquran.

3. Sesungguhnya banyak hadis yang menunjukkan bahwa syari'at itu terdiri dari dua sumber yaitu Alquran dan Hadis. Oleh karenanya, hal-hal yang berada dalam Alquran, maka wajib diambil yang berada di dalam Hadis sebagaimana halnya di dalam Alquran.
- C. Kedudukan Hadis *Âḥâd* Dalam menetapkan Hukum (*tasyrī'*) Yang Tidak Terdapat dalam Alquran..

Sebagai sumber ajaran kedua, maka Hadis dipandang sebagai rujukan yang paling absah setelah Alquran untuk dipedomani. Dalam melihat fungsi Hadis, secara beranggapan bahwa Hadis masih termasuk ke dalam nasy Alquran, meskipun harus menggunakan *ta'kid*. Mereka betujuan bahwa Hadis merupakan tempat rujukan Alquran (*bayân al-tasyrī'*) atau dengan kata lain kemandirian Hadis terhadap Alquran, terdapat dua pandangan ulama dalam memaknainya.

Jumhur ulama berpendapat bahwa Hadis dapat berdiri sendiri dalam menetapkan ketentuan-ketentuan yang baru, dengan beberapa alasan :

1. Tidak ada larangan secara akal kemandirian Hadis sebagai *tasyrī'*, selama Rasul terpelihara dari kesalahan dan Allah memerintahkan untuk menyampaikan risalah-Nya kepada umat manusia dengan berbagai cara, baik yang ada di Alquran maupun tidak.¹¹⁴

¹¹³ Imâm al-Bukhârî, I. *op. cit.*, hlm. 192.

¹¹⁴ Muṣṭafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tasyrī' al-Islâmy*, Dâr al-Qaumiyah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, t.t.p., 1966, hlm. 347.

1. Alquran merupakan keseluruhan syari'ah secara utuh.¹¹⁹ Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa Allah menegaskan, bahwa akhlak Rasulullah adalah Alquran. Ini menunjukkan bahwa perkataan, perbuatan, dan pengakuan Nabi pada dasarnya merujuk kepada Alquran.¹²⁰
 2. Dalam ayat-ayat yang menunjukkan kepada ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya secara bersama itu, menunjukkan ketaatan kepada Rasul dan penjelasan (*bayân*) serta keterangan (*syarah*), maka siapa saja yang mengamalkan penjelasan tersebut berarti ia telah taat kepada Allah.¹²¹
 3. Dalam beberapa pernyataan tentang dalil terhadap ketentuan-ketentuan yang ada dalam Hadis namun tidak ada dalam Alquran, pada dasarnya kesemuanya merupakan hukum-hukum Alquran. Mereka mengakui adanya hukum tambahan dalam Hadis, namun itu bukan merupakan penambahan sesuatu yang tidak ada dalam Alquran, akan tetapi ia merupakan tambahan keterangan dari ketentuan-ketentuan yang telah dijelaskan.¹²²
- Dari kedua pandangan tersebut, meskipun terlihat berbeda dalam melihat kemandirian Hadis sebagai pemberi ketentuan syari'ah, namun keduanya mengakui pensyariatan oleh Hadis, hanya saja perbedaannya, pendapat pertama menganggap bahwa pensyariatan itu merupakan bentuk kemandirian Hadis sebagai sumber hukum.

¹¹⁹ Lihat. Q.S. 5:3; 16:89

¹²⁰ Muṣṭafā al-Sibā'i, *loc. cit.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

Sementara menurut pendapat kedua, menganggap bahwa hal tersebut merupakan penjelasan tambahan dari Hadis terhadap Alquran dan pensyariaan tetap berada dalam Alquran sedangkan Hadis integral di dalamnya, sehingga dapat disebut bahwa perbedaan pendapat itu hanya merupakan *khilâf lafzî* (perbedaan semantik).

Dalam mazhab Hanafi, keberadaan hadis *âhâd* untuk memberikan penetapan hukum (*tasyrî'*) yang tidak terdapat dalam Alquran, tidaklah dipermasalahkan, hal ini dapat dilihat dari pengakuannya terhadap kehujahan hadis *âhâd* sebagai sumber syari'at. Menurut mereka mengamalkan hadis *âhâd* adalah wajib bila tidak ada dalil yang bertentangan dengannya. Tetapi Hadis dimaksud tidak dapat digunakan dasar dalam masalah akidah, karena masalah akidah adalah masalah pokok dalam agama yang harus didasarkan pada dasar yang pasti dan kuat, tidak pada dasar yang *zanni*.¹²³ Hanya saja dalam upaya penerimaan terhadap hadis *âhâd*, mazhab Hanafi memberikan kriteria yang sangat selektif, hal ini dimaksudkan untuk menjaga otentisitas Hadis Rasulullah, mengingat dalam lintasan sejarah Islam terdapat fenomena pemalsuan Hadis, tepatnya setelah timbulnya kelompok-kelompok menyusul terjadinya perang *siffin*- perang saudara antara kubu Ali ibn Abi Talib dan kubu Muawiyah ibn Abi Sufyan-, sehingga demi menjaga kebenaran masing-masing kelompok tidak jarang dimunculkan Hadis yang bermuatan untuk mendukung kelompoknya, untuk itu diperlukan upaya ekstra keras untuk menyeleksi kemurnian suatu hadis apakah ia benar-benar datang dari Rasulullah saw.

¹²³ 'Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, jilid II, *op. cit.*, hlm. 678. Abû Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*, *op. cit.*, hlm. 108.

Karena hadis *âḥād* dipandang wajib diamalkan sejauh tidak ada dalil lain yang lebih kuat yang bertentangan dengannya, maka peran sebagai penetap syari'at yang secara tekstual tidak termaktub dalam Alquran, dapat dibenarkan. Hal ini dapat dipahami dari pandangannya yang tetap menerima hadis *âḥād* sejauh tidak bertentangan dengan Alquran.

Mazhab Hanafi memandang pada dasarnya ketentuan mengenai hukum syarak didasarkan wahyu. Selanjutnya mereka membagi wahyu kepada dua jenis yaitu; wahyu *zahir* dan wahyu batin. Wahyu *zāhir* itu sendiri diklasifikasi kepada dua bagian yaitu: *pertama*, wahyu yang tertuang dalam lisan malaikat (Jibril), sesuai dengan apa yang ada dalam pendengarannya, setelah diketahuinya si penyampai (adalah Jibril), dengan pengetahuan yang pasti, hingga ia betul yakin bahwa yang disampaikan itu benar-benar dari Allah¹²⁴; *kedua*, wahyu berupa apa yang telah jelas bagi Nabi, melalui bahasa isyarat malaikat dengan tanpa penjelasan redaksional.¹²⁵

Sementara wahyu batin, adalah pengukuhan hati dengan tanpa menyisakan adanya *syubhat* (ketidak jelasan), pertentangan, dan rasa sempit di hati. Hal demikian dikarenakan terlahirnya kebenaran yang dimiliki Nabi, dengan cahaya hatinya yang terang dari Allah, hingga akhirnya ia memberikan ketetapan hukum yang baru. Ketentuan (memberi aturan hukum) ini hanya berlaku khusus bagi Nabi, tidak

¹²⁴ Lihat. 'Alâ' al-Din 'Abd al-'Aîz al-Bukhârî, *Ibid.* hlm. 204. Lihat juga al-Sarakhsî, juz II, *op. cit.*, hlm. 90.

¹²⁵ Al-Sarakhsî, *Ibid.*

terhadap umatnya. Terhadap umatnya hanya diberikan karamah (bukan wahyu) seperti yang dimiliki oleh para wali.¹²⁶

Selain kedua jenis wahyu tersebut, al-Sarakhsî menambahkan satu pembagian yaitu: "*mâ yasybah al-wahy*" (sesuatu yang dipandang sama dengan wahyu). Sesuatu yang dipandang menyerupai wahyu itu adalah yang menjadi hak Nabi saw. yaitu pengistinbâtan hukum, dari *naşş-naşş* berdasarkan *ra'yu* dan *ijtihâd* Nabi saw., dan ini sejajar dengan wahyu dalam menegakkan dalil, karena Nabi sendiri tidaklah memberikan ketentuan untuk yang keliru.¹²⁷ Karenanya apa yang diijtihâdkan Nabi tetap dipandang wahyu. Mereka berpandangan demikian, berdasarkan surat al-Najm ayat 3 dan 4. Semua yang lahir dari Nabi adalah wahyu dan bukan hawa nafsu, karena pengertian hawa nafsu itu adalah jiwa yang batil (*nafs al-bâtil*), dan pengertian tersebut tidaklah termasuk *ra'yu* yang benar yang lahir dari akal serta nalar yang bersumber dari dasar-dasar syari'at.¹²⁸

Oleh karenanya, peluang Nabi untuk memberikan ketentuan syariat yang tidak tertuang dalam Alquran, tidak menjadi masalah dalam mazhab Hanafi. Karenanya hadis *âhâd* yang dalam hal ini dipandang tidak bernilai kontradiksi dengan Alquran, tentunya juga dipandang layak untuk tetap diberlakukan menjadi sumber syariat.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Al-Sarakhsî, *al-Muharrar Fî Uşûl al-Fiqh*, juz. II, cet. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1996, hlm. 70.

¹²⁸ Alâ' al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-Bukhârî, *op. cit.*, hlm. 211-213.

D. Kedudukan Hadis *Āḥād* Dalam Menaskh Alquran.

D.1. Pengenalan Umum Terhadap Konsep *Naskh*.

Secara etimologi, ada dua pengertian *naskh*; pertama berarti "pembatalan" (*al-ibtāl*), dan "penghapusan atau peniadaan" (*al-izālah*).¹²⁹ Kedua; "pemindahan dari satu keadaan kepada keadaan lainnya" (*al-naqlu wa al-tahwīl min ḥālah ilā ḥālah*). Sesuatu yang membatalkan, menghapuskan atau memindahkan disebut dengan *nāsikh*, sedangkan sesuatu yang dibatalkan, dihapuskan atau dipindahkan disebut *mansūkh*.¹³⁰ Dalam Alquran kata *naskh* dalam berbagai bentuknya, ditemukan sebanyak lima kali yaitu pada surat al-Baqarah ayat 106, al-A'raf ayat 154, al-Hajj ayat 52 dan al-Ja'iyah ayat 29.¹³¹

Secara istilah, *naskh* berarti "pembatalan hukum syara' yang ditetapkan terdahulu, dengan hukum syara' yang sama yang datang kemudian". Dalam rumusan lain juga disebutkan bahwa *naskh* adalah "penjelasan berakhirnya masa berlaku suatu hukum melalui dalil syara' yang datang kemudian".¹³²

Dalam sejarah, terjadi perbedaan pendapat para ulama dalam memaknai dan mendefinisikan konsep *naskh*. Ulama *Mutaqaddimin* (abad I hingga abad III Hijriah) mengartikan *naskh* dengan :1) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh

¹²⁹ Lois Ma'lūf, *op. cit.* hlm. 143. Lihat pula 'Alī Ḥasballāh, *op. cit.*, hlm. 326.

¹³⁰ Ibn al-Manzūr, *lisān al-'Arab*, jilid III, Mu'assasah, al-Risālah, Beirut, hlm. 61.

¹³¹ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam Muḥarras li Alfāz al-Qur'ān*, Dār al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 175.

¹³² Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad ibn 'Umar ibn Husain al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*, cet. I, Juz. I, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon 1988, hlm. 525.

hukum yang datang kemudian, 2) *takhṣiṣ al-‘amm*- pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus-, 3) *bayân al-mubham wa al-mujmal* ,- penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat sama dan global, dan 3) *taqyîd al-muṭlaq*- pembatasan terhadap ketentuan hukum yang bersifat mutlak-.¹³³

Tidak terdapat kesepakatan di kalangan ulama terhadap keberadaan *naskh*. Ada yang mendukung dan ada pula yang menolak keberadaannya. Kelompok yang mendukung adanya *naskh* adalah jumhur ulama termasuk ulama Hanafiyah dengan alasan:

1. Adanya *naṣṣ* Alquran yang menunjukkan adanya kebolehan dan terjadinya *naskh* seperti pada surat al-Baqarah ayat 106.
2. Perbuatan Allah tidak tergantung kepada alasan dan tujuan. Oleh sebab itu adalah wajar apabila Allah mengganti hukum yang telah Ia tetapkan dengan hukum lain, yang menurut-Nya lebih baik dan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.
3. Adanya kesepakatan ulama dalam menyatakan bahwa syari'at sebelum Islam telah *dinaskh*-kan oleh syari'at Islam, sebagaimana juga *naskh* itu telah terjadi dalam beberapa hukum Islam, seperti pemalingan arah kiblat dari arah Baitul Maqdis ke Masjidil Haram.¹³⁴

Sedangkan kelompok yang menolak adanya *naskh* yaitu Abû Muslim al-Isfahani (256-322 H) dengan alasan:

¹³³ Al-Syâtibî, *Op. Cit.*, hlm. 144.

¹³⁴ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*. Cet.I, Logos, Jakarta, 1996, hlm. 185-186.

1. Apabila hukum-hukum syara' boleh *dinaskhkan*, maka ini berarti terdapat perbedaan kemaslahatan sesuai dengan pergantian zaman. Hal ini akan membawa bolehnya seseorang mengubah keimanannya, karena tuntunan zaman. Hal ini menurutnya sama sekali tidak mungkin dan tidak diterima akal.
2. Apabila *naskh* diterima, maka hal ini menunjukkan ketidaktahuan Allah terhadap kemaslahatan umat di suatu zaman, sehingga ia harus membatalkan suatu hukum dengan hukum lain. Perbuatan ini mustahil bagi Allah dan sia-sia.
3. Dalam surat Fushilat ayat 42 diterangkan bahwa Alquran tidak disentuh oleh pembatalan. Dengan demikian jika *naskh* diartikan sebagai pembatalan, maka tidak akan terdapat dalam Alquran.¹³⁵

Apabila Muhammad Abduh (1265-1323 H), ahli tafsir dan tokoh pembaharu dari Mesir, berpendapat bahwa *naskh* lebih tepat diartikan sebagai pergantian, pengalihan (pemindahan) ayat hukum di tempat ayat hukum lainnya, karenanya *naskh* berarti "penggantian atau pemindahan dari satu keadaan kepada keadaan yang lain".¹³⁶ Pengertian ini, seperti dijelaskan Quraish Shihab, maka akan membawa kepada kesimpulan bahwa semua ayat Alquran tetap berlaku, tidak ada yang kontradiktif, hanya saja terjadi pergantian hukum bagi masyarakat (orang tertentu), karena ada kondisi yang berbeda. Namun ayat hukum yang tidak berlaku lagi bagi masyarakat tersebut tetap berlaku bagi masyarakat (orang lain) yang kondisinya sama dengan

¹³⁵ Al-Âmidî, jilid II, *op. cit.*, hlm. 169.

¹³⁶ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid I, Dâr al-Fikr, Beirut, 415-416.

baiknya sudah tidak ada lagi barulah boleh hukum itu dibatalkan dan digantikan dengan yang lebih baik.¹³⁹

Secara umum *naskh* dibagi empat bentuk yaitu: *pertama*; *naskh* Alquran dengan Alquran, *kedua*; Alquran dengan Hadis (bentuk ini yang menjadi topik sentral dalam pembahasan ini), *ketiga*; Hadis dengan Alquran, dan *keempat*; Hadis dengan Hadis.

Demikian pengenalan secara umum terhadap konsep *naskh*, dan berikut dijelaskan bagaimana posisi hadis *âhâd* untuk *menaskh* Alquran dalam pandangan mazhab Hanafi.

D.2. Pandangan mazhab Hanafi Tentang Kedudukan Hadis *Âhâd* Dalam *Menaskh* Alquran.

Menurut mazhab Hanafi, faktor utama yang menyebabkan terjadinya *naskh* adalah adanya *ta'ârud* (pertentangan) antara dua dalil syar' yang tidak dapat dikompromikan dengan jalan *takhšîs*, *taqyîd*, ataupun *ta'wil*. *Ta'ârud* dalam teori usul fikih adalah terjadinya pertentangan hukum yang dikandung oleh dua *naş* yang memiliki tingkatan yang sama dan dalam kasus yang sama.¹⁴⁰ Sehingga kalau pertentangan tersebut antara dua dalil yang tidak sama tingkatannya bukanlah *ta'ârud*, dan dalam pengamalannya maka *naş* yang lebih kuatlah yang diamalkan.¹⁴¹

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 173.

¹⁴¹ 'Ali Hasballâh, *op.cit.*, hlm. 293.

Jika ada dua *naşş* yang sama tingkatannya mengandung hukum yang bertentangan, seperti yang *qaţ'i* dengan yang *qaţ'i* atau yang *zanni* dengan yang *zanni*, dan tidak berkemungkinan untuk *ditarjih* maka hal itu disebut *ta'arud*.¹⁴² Oleh karenanya keberadaan hadis *âhâd* yang berstatus *zanni* tidak dapat *menaskh* Alquran yang nota bene-nya berstatus *qaţ'i*. Hal ini menurut mazhab Hanafi sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 106:

ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَهَانَا تَمْخِيْرَ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

Artinya : "Apa saja yang kami *nasakhkan*, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya. Kami datangkan yang lebih baik dari padanya atau yang sebanding dengannya..."¹⁴³

Ayat tersebut menjelaskan bahwa dalil syara' yang akan menjadi *penaskh* (*nâsikh*) haruslah yang lebih kuat atau minimal sebanding dengan dalil yang *dinaskh* (*mansûkh*).¹⁴⁴ Hadis *âhâd* dalam pandangan mazhab Hanafi hanya berkekuatan *zanni*, kebenarannya sebagai yang bersumber dari Rasulullah mengandung keraguan, karena boleh jadi *kemuttaşilannya* kepada Rasul, benar dan boleh jadi tidak benar, berbeda dengan ayat Alquran memiliki sifat *qaţ'i* dari segi kebenarannya sebagai bersumber dari Allah sehingga yang dapat menghentikan keberlakuan hukum yang dikandungnya adalah dalil yang *qaţ'i* pula. Sementara terhadap hadis *mutawâtir* dan hadis *masyhûr* boleh *menaskh* Alquran, karena menurut mereka dari segi

¹⁴² *Tarjih* adalah menguatkan salah satu diantara dua dalil yang bertentangan berdasarkan beberapa indikasi yang dapat mendukungnya. Lihat Nasrun Harun, *op. cit.*, hlm. 176.

¹⁴³ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 29.

¹⁴⁴ Al-Sarakhsî, Jilid II, *op. cit.*, hlm. 67.

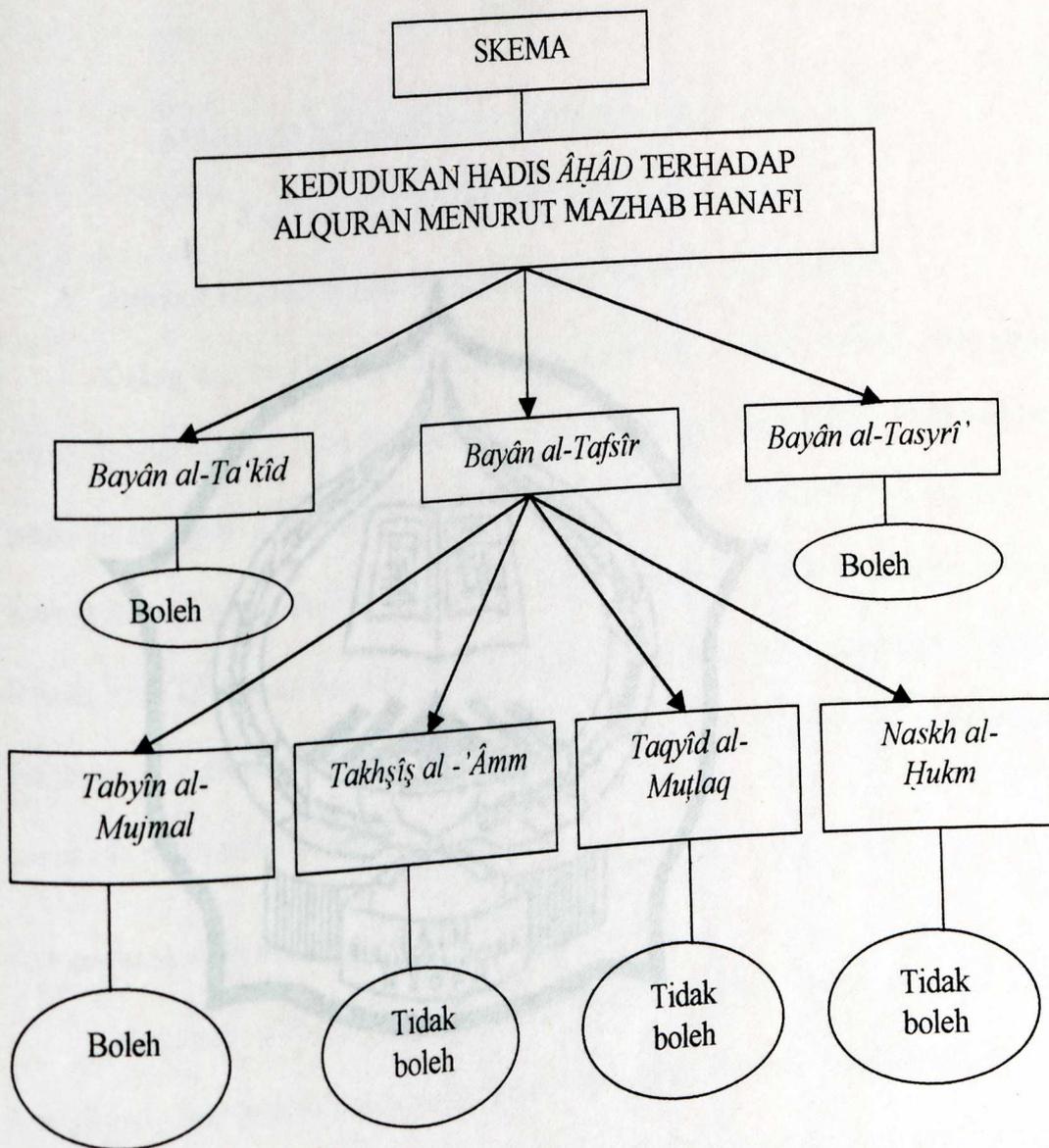
kemutta'ilannya sampai kepada sumbernya (Rasulullah) tidak mengandung keraguan. Dengan demikian hadis tersebut memiliki kekuatan yang sama dengan Alquran.¹⁴⁵

Namun bagi Imâm Syâfi'i, Alquran tidak dapat *dinaskh* baik oleh hadis *âhâd* maupun juga hadis *mutawâtir* dan juga hadis *masyhûr*. Menurutnya, berdasarkan beberapa ayat Alquran seperti pada surat al-Baqarah ayat 106, al-Nahl ayat 101, al-Ra'd ayat 39, menunjukkan bahwa hanya Alquran yang dapat *menaskh* hukum-hukum yang terkandung dalam Alquran, ia yang menetapkan hukum sekaligus yang berhak menghapuskannya.¹⁴⁶ Meskipun demikian, Imâm Syâfi'i berpendapat bahwa Hadis mempunyai peranan yang penting dalam menjelaskan hukum-hukum yang *menaskh* (*nâsikh*) dan yang *dinaskh* (*mansûkh*). Karena pada dasarnya *naskh* adalah suatu penjelasan terhadap syari'at Islam yang telah ditetapkan, yakni menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum yang terkandung dalam Alquran itu telah habis masa berlakunya.¹⁴⁷ Sementara itu Ibn Hazm berpendapat, bahwa hadis *âhâd* dapat *menaskh* Alquran. Menurutnya Hadis dengan berbagai tingkatannya adalah juga wahyu dari Allah seperti yang diungkapkan Allah dalam surat al-Najm ayat 3-4. Karena Hadis dan Alquran adalah wahyu dari Allah, maka tidak ada halangan bila wahyu *menaskh* wahyu. Antara keduanya- menurut Ibn Hazm- disamping sama-sama wahyu terdapat persamaan lain yaitu kewajiban mengamalkan seperti kewajiban mengamalkan Alquran seperti diisyaratkan dalam surat al-Nisa' ayat 59. Bahkan menurut Ibn Hazm semua Hadis adalah *qaṭ'i* termasuk hadis *âhâd*.¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Ibid* hlm. 291.

¹⁴⁶ 'Ali Hasballâh, *op. cit.*, hlm.299. Lihat pula Muḥammad al-Khudarî Bik, *op. cit.*, hlm. 261-261.

¹⁴⁷ Muḥammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh, op. cit.*, hlm. 195-196.



BAB V

APLIKASI KONSEP DAN SIGNIFIKANSINYA DALAM REFORMULASI HUKUM ISLAM MODERN

A. Aplikasi Konsep Dengan Produk Hukum dalam Mazhab Hanafi.

Dalam bab terdahulu telah dijelaskan bagaimana kerangka berfikir, yang juga dapat disebut sebagai satu bentuk teori hukum dari mazhab Hanafi, menyangkut peran hadis *âḥād* dalam memberikan penjelasan terhadap Alquran. Tentunya teori-teori hukum tersebut akan dibawa sebagai dasar pijakan berijtihad, sehingga produk hukum yang dilahirkan dari mazhab ini merupakan aplikasi dari teori tersebut. Dalam pembahasan berikutnya adalah gambaran beberapa contoh aplikasi dari metodologi pemikiran mazhab Hanafi tersebut.

1. Membaca al-Fatihah dalam Salat.

Membaca al-Fatihah dalam salat, menurut jumhur merupakan hal yang diwajibkan, dan salat seseorang dianggap batal, jika ia tidak membacanya dalam setiap rakaat salatnya. Berbeda dengan ulama di kalangan mazhab Hanafi, menurut mereka salat dipandang tidak batal, meskipun tanpa membaca al-Fatihah, mereka hanya menegaskan bahwa dalam salat harus membaca ayat Alquran, tetapi tidak mesti harus surah al-Fatihah.

Perbedaan pendapat itu adalah disebabkan berbedanya mereka dalam memahami kandungan surat al-Muzammil ayat 20 :

Artinya: ... karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Qur'an...¹

Menurut mazhab Hanafi membaca ayat Alquran hukumnya *farḍu*. Mereka tidak menyebutnya wajib, karena hukum *farḍu* diberikan kepada suatu hal yang bersumber dari dalil yang *qaṭ'i*. Sedangkan hukum wajib diberikan kepada sesuatu yang didasarkan dalil yang *ẓanni*. Namun dalam pandangan ulama lain ayat tersebut telah ditakhṣiṣ oleh hadis :

عن عبادة ابن صامت رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب²

Artinya: Dari 'Ubâdah ibn Şâmit ra. bahwa Nabi bersabda: "Tidak sah salat orang yang tidak membaca surat al-Fatihah.

Oleh karenanya dalam pandangan jumhur ulama membaca al-Fatihah dalam salat hukumnya wajib. Menurut jumhur ulama, *wajib* dan *farḍu* merupakan dua istilah yang sama, tanpa harus membedakan kekuatan sumber dalilnya, apakah dalil itu *qaṭ'i* ataupun *ẓanni*. Apabila seseorang dalam shalatnya tidak membaca al-Fatihah, maka salatnya batal.³

Menurut mazhab Hanafi status hadis di atas adalah *âḥâd*, sehingga tidak dapat mentakhṣiṣ keumuman lafal yang terkandung dalam ayat Alquran. Karena dari ayat tersebut tidak membatasi kepada surat tertentu dari Alquran yang harus dibaca.

¹ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Gema Risalah Press, Bandung, 1992, hlm. 990.

² Abû al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjâj, *Şahîḥ Muslim*, jilid I, t.p, Kairo, 1929, hlm. 155.

³ Muḥammad Abû Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*. Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.t, t.tp. hlm. 28-29.

Namun mereka berpandangan seperti dikemukakan al-Jaṣṣâṣ, bahwa bila al-Fatihah tidak dibaca dan hanya membaca ayat yang lain dari Alquran, maka hal itu kurang baik namun ṣalatnya tetap memadai (sah).⁴ Selain itu menurut mereka bahwa kata “lâ” dalam hadis tersebut dapat mengandung kemungkinan makna “tidak sah” atau juga bisa berarti “tidak sempurna”. Kalaulah secara eksplisit ia (kata lâ) berarti “tidak sah”, (maka) dibutuhkan dalil lain untuk menerangkan bahwa ia (lâ) berarti “tidak sempurna”. Suatu hal yang mustahil kalau kata “lâ” berarti “tidak sah” juga sekaligus berarti “tidak sempurna”. Karena kalau sudah diartikan dengan “tidak sah” maka tidak boleh lagi ada pengertian yang lain. Begitu pula kalaulah kata “lâ” itu diartikan dengan “tidak sempurna” maka tidak mungkin lagi ia juga diartikan dengan “tidak sah”. Alasan bahwa kata “lâ” tidak diartikan dengan makna “tidak sah”, sebab kalau diartikan seperti itu maka ia telah menggugurkan makna *takhyîr* (hak memilih ayat yang mana saja) yang dikandung oleh ayat 20 dari surat al-Muzammil di atas. Hal seperti ini sudah mengandung makna *naskh* padahal *menaskh* ayat Alquran dengan hadis *âḥâd* tidaklah boleh.⁵

2. Keamanan orang kafir yang memasuki Baitullah ketika pembebasan Mekah.

Dalam Alquran, Allah menegaskan bahwa setiap orang yang memasuki Baitullah akan mendapatkan keselamatan ataupun keamanan, seperti yang dijelaskan

Allah dalam surat al-Imran ayat 97:

ومن دخله كان آمنا والله على الناس حرج البيت من استطاع إليه سبيلا

⁴ Abû Bakr Ahmad ibn 'Alî al-Râzî al-Jaṣṣâṣ, *Aḥkâm al-Qur'ân*, Juz. I, Dâr al-Fikr li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', Beirut, tt., hlm. 18.

⁵ *Ibid*, hlm. 22.

Artinya : ... Barang siapa yang memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah...⁶

Kata "man" menunjukkan arti umum, sehingga menurut mazhab Hanafi ayat itu harus dipahami secara umum, karena tidak ada dalil yang *mentakhšîşnya*. Siapa saja yang memasuki Baitullah itu musti aman, termasuk orang yang melakukan pembunuhan sebelum masuk, atau orang yang melukai orang lain yang belum dihukum dengan hukum kisas. Termasuk juga orang kafir yang sedang terlibat dalam peperangan melawan muslim.

Menurut Imâm Syâfi'î, keumuman ayat itu telah *ditakhšîş* dengan hadis Nabi Saw. yaitu:

عن سعيد عن أبي شريح أنه قال لعمر بن سعيد الحرام لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم⁷

Artinya : Dari Sa'îd dari Abû Suraih, dia berkata kepada 'Amrû ibn Sa'îd: "Mesjid al-Haram tidak dapat melindungi orang yang durhaka dan lari dengan (menumpahkan) darah."

Hadis di atas menurut Imâm Syâfi'î, mengandung arti bahwa orang-orang yang durhaka dan yang membunuh tanpa alasan yang dibenarkan oleh Islam tidak dapat dilindungi jiwanya meskipun mereka memasuki Baitullah. Karena terjadi

⁶ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 92.

⁷ Imâm Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Isma'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Juz I, Toha Putra, Semarang, t.t., hlm. 37.

3. Kadar susun yang membolehkan hukuman takhshîs keumuman ayat itu pertentangan dengan ayat di atas. Imâm Syâfi'î mentakhshîs keumuman ayat itu dengan hadis di atas. Oleh karena itu, orang-orang yang dijamin keamanannya setelah berada di dalam mesjid ialah orang yang bukan durhaka, dan bukan pula yang membunuh atau melukai orang lain yang mewajibkan kisas, sebab di dalam mesjid tidak dibolehkan menerapkan hukum pidana, seperti kisas, potong tangan dan sebagainya.

Sedangkan mazhab Hanafi tidak mengakui *takhshîs* dengan hadis tersebut, sebab hadis itu adalah hadis *âhâd* dan lemah. Andaikan ayat di atas ditakhshîs dengan hadis tersebut, maka tidak ada lagi orang yang dijamin keamanannya di dalam Mesjid al-Haram, sebab yang diseru masuk ke dalamnya adalah orang-orang kafir baik yang ikut berperang atau militer yang ingin menyerah atau meminta perlindungan. Padahal mereka semua adalah orang durhaka dan umumnya pernah menumpahkan darah dan menganiaya orang mukmin. Jika demikian, maka keamanan yang dimaksud adalah keamanan dari siksa neraka.⁸

⁸ Hâfiz al-Din al-Nasafi, *Kasyf al-Asrâr Syarh 'Ala al-Manâr*, juz. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Lebanon, 1986, hlm. 163. lihat pula A. Rahman Ritonga, *Pemikiran Fikih Abu Hanifah: Studi tentang Fungsi Hadis Âhâd dalam Memahami Ayat-Ayat Hukum Sebagaimana Diungkapkan oleh Para Murid dan pengikutnya*. Disertasi Doktor, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996, hlm. 238-240.

3. Kadar susuan yang mengakibatkan keharaman untuk menikahi Ibu susuan ataupun saudara perempuan sepersusuan.

Dalam hukum Islam terdapat sejumlah orang yang diharamkan untuk dinikahi. Salah satu yang diharamkan adalah menikahi ibu susu dan saudara perempuan sesusuan, sebagaimana tertuang dalam surat al-Nisa' ayat 23 yaitu :

حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وعماتكم وحالاتكم وبنات
 الأخ وبنات الأخ وأمهاتكم التي أرضعنكم
 وأخواتكم من الرضاعة

Artinya: Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari sudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusukan kamu; saudara perempuan sepersusuan...⁹

Dalam ayat tersebut istilah sepersusuan disebut dengan kata *al-radâ'ah*. Kata ini bersifat mutlak yang menunjuk kepada hakikatnya sendiri. Hakikat *radâ'ah* adalah mencakup kepada semua yang dapat disebut menyusui, tanpa mempertimbangkan kenyang atau tidak, sekali atau banyak. Yang dikehendaki oleh kalimat itu ialah terpenuhinya makna menyusui. Pengertian itu menurut mazhab Hanafi bersifat *qaṭ'i*, tidak ada kemungkinan arti lain di dalamnya. Dengan demikian, apabila nama menyusui telah terbukti, berarti susuan tersebut sudah mengakibatkan keharaman nikah. Jika seorang laki-laki mengisap setetes air susu seorang ibu. Jika mengisap

⁹ Departemen Agama RI. *op. cit.*, hlm. 120.

setetes tersebut sudah dinamakan menyusu, maka ia sudah haram menikah dengan ibu susunya tadi. Laki-laki tersebut juga dilarang untuk menikahi anak perempuan dari ibu susunya itu.

Cara pandang seperti itu pada akhirnya membuat mazhab ini tidak menerima hadis yang diriwayatkan Aisyah ra. yang menyebutkan bahwa satu atau dua hisapan, tidak mengakibatkan haramnya menikah, hadis tersebut berbunyi :

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تحرم المصاة ولا المصتان¹⁰

Artinya: Dari Aisyah berkata, telah bersabda Rasulullah saw. : “satu atau dua kali isapan tidak mengharamkan (nikah).”

Hadis di atas menghendaki adanya batasan menyusu yang mengakibatkan haramnya nikah, namun karena status hadis tersebut adalah hadis *âhâd*, maka dalam pandangan mazhab Hanafi tidak boleh digunakan untuk membatasi kemutlakan arti dari kata *radâ'ah* seperti yang disebut oleh Alquran. Ibn ‘Âbidîn dalam kitabnya *Hâsiyah Radd al-Muhtâr*, salah satu kitab fikih dalam mazhab Hanafi, menambahkan penjelasan, bahwa meskipun sedikit, susuan tersebut tetap mengakibatkan keharaman. Ia juga mengutip pernyataan Aisyah bahwa pada (awalnya) dahulu, seperti yang tertuang dalam Alquran, yang menyebabkan

¹⁰Muslim, *op. cit.*, hlm. 561.

haramnya wanita sepersusuan (untuk dinikahi) adalah sepuluh kali isapan kemudian *dinaskh* menjadi lima kali isapan dan begitulah hingga Rasulullah wafat.¹¹

Ibn 'Âbidîn berkomentar bahwa ungkapan tersebut tekah *dinaskh* dengan penjelasan Ibn Abbas dan Ibn Mas'ûd. Jadi menurut Ibn 'Âbidîn, ada dua metode sehubungan dengan masalah ini yaitu: *pertama*, dengan cara menolak periwayatan itu melalui *naskh*; *kedua* dengan menyatakan bahwa tidak boleh membatasi kemutlakan (*taqyîd al-muṭlaq*) Alquran dengan hadis *âḥâd*.¹²

4. Larangan Memadu Istri dengan Bibinya

Pembahasan aplikasi selanjutnya dari metodologi mazhab Hanafi di atas adalah ketentuan tentang larangan memadu istri dengan bibinya. Ketentuan tentang siapa saja yang dilarang Allah untuk dinikahi telah tegas disebutkan dalam Alquran tepatnya pada surat al-Nisa' ayat 23-24. Namun di akhir dari penyebutan kelompok orang yang dilarang untuk dinikahi tersebut, Allah menyatakan bahwa selain yang telah disebutkan maka halal untuk dinikahi pernyataan Alquran itu berbunyi:

... وَأَحْلَلْنَا لَكُمْ مَاورَاءَ ذَلِكَ ...

Artinya : "Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian"¹³

¹¹ Muḥammad Amin (Ibnu 'Âbidîn), *Hâsyiah Radd al-Muhtâr*, juz III, cet II, Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafâ al-Bâbi al-Halabi, Mesir, 1966, hlm.212.

¹² *Ibid.*

¹³ Departemen Agama RI, *op. cit.*, hlm. 121.

Ayat di atas bersifat umum, sehingga pengertiannya tidak memuat unsur pengecualian. Akan tetapi ternyata sahabat sendiri memiliki kesepakatan untuk menerima sebuah hadis yang menerangkan larangan memadu antara istri dengan bibi si istri.¹⁴ Hadis itu berbunyi :

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يجتمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها¹⁵

Artinya: Dari Abû Hurairah ra. bahwasanya Rasulullah bersabda: “ Dilarang mengumpulkan (dalam satu perkawinan) antara seorang wanita dengan saudara perempuan bapaknya, begitu pula antara seorang wanita dengan saudara perempuan ibunya.

Menurut jumhur, hadis di atas merupakan salah satu argumentasi yang digunakan untuk membenarkan bolehnya keumuman ayat Alquran untuk ditakhšîs dengan hadis *âhâd*. Menurut jumhur adalah suatu hal yang wajar jika hadis *âhâd* diterima sebagai pentakhšîs ayat umum. Karena, meskipun dari segi *wurûdnya* tidak *qaṭ'i*, tetapi dari segi *dalâlahnya* hadis *âhâd* yang *khaš* tetap bersifat *qaṭ'i*, sedangkan

¹⁴ Fakh al-Dîn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain al-Râzî, *al-Maḥşûl fi Uşûl al-Fiqh*, Jilid I, Cet. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988, hlm. 433

¹⁵ Imâm al-Bukhârî, *op. cit.*, Juz. V, hlm. 128.

ayat Alquran yang umum, meskipun dari segi *subûtnya* (turunya dari Allah) bersifat *qaṭ'i* tetapi dari segi *dalâlahnya*, ayat-ayat umum itu bersifat *zanni*.¹⁶

Mencermati persoalan ini, mazhab Hanafi berpandangan bahwa keumuman ayat di atas telah *ditakhshîs* terlebih dahulu oleh ayat yang melarang menikahi wanita-wanita muysrik (al-Baqarah ayat 221).¹⁷ Sehingga status ayat umum yang telah *ditakhshîs* maka ia berstatus *zanni*. Dengan pengertian bahwa sisa satuan yang telah *ditakhshîs* itu bersifat *zanni*, karena makna yang dipakai tidak lagi makna hakikatnya namun makna *majaz*, dan ini pula yang *ditakhshîs* oleh sahabat dengan hadis *âhâd* yang melarang memadu wanita dengan bibinya. Dengan demikian hadis *âhâd* itu tidak *mentakhshîs* secara langsung keumuman ayat, akan tetapi ia *mentakhshîs* yang telah *ditakhshîs* dengan dalil *qaṭ'i*.¹⁸

Sementara itu Ibn 'Âbidîn dalam *Radd al-Muhtar*-nya menambahkan bahwa disamping penjelasan tersebut, bahwa status hadis yang *mentakhshîs* tersebut adalah hadis *masyhûr*, menurutnya hadis ini tertuang dalam beberapa periwayatan para *perawi* hadis seperti; Imâm Muslim, Ibn Hibbân, Abû Daud, Turmuzi, dan al-Nasâ'i. Hadis tersebut diriwayatkan oleh sejumlah orang banyak seperti; Abû Hurairah, Jâbir, Ibn 'Abbâs, Ibn Umar, Ibn Mas'ûd, Abû Sa'id al-Khudrî, sehingga

¹⁶ 'Abd al-Karîm al-Zaidân, *al-Wajîz fi Uṣûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Tauzî' wa al-Islâmiyah, Beirut, Libanon, hlm. 318-319.

¹⁷ Ibn 'Âbidîn, *op. cit.* hlm. 39.

¹⁸ Lihat. Masfar 'Azam Allah Damîni, *Maqâyis Naqd Mutûn al-Sunnah*, Cet. I, tp. Riyad, 1984, hlm. 309.

ia dipandang layak untuk *mentakhshîs* keumuman ayat di atas.¹⁹ Bahkan melihat begitu banyak para sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut, al-Jaṣṣâs menyatakan bahwa hadis itu adalah hadis *mutawâtir*, dengan redaksi yang beragam tetapi memiliki konsensus dalam hal makna.²⁰

Demikianlah beberapa contoh aplikasi dari metodologi yang dibangun oleh mazhab Hanafi baik yang termuat dalam kitab usul fikih mereka maupun dalam kitab fikihnya, serta dalam penafsiran terhadap ayat hukum mereka. Dari penjabaran tersebut, terlihat bahwa konsep teori hukum mereka berpengaruh terhadap perumusan hukum-hukumnya. Untuk selanjutnya yang penting untuk ditelaah, apakah konsep tersebut signifikan atau tidak dalam perumusan hukum Islam khususnya di era modern ini.

B. Signifikansi Konsep Terhadap Reformulasi Hukum Islam Modern.

Hukum Islam sebagai sebuah fenomena sejarah, mengalami masa pertumbuhan dan perkembangan. Pada periode Islam awal –sekitar abad VII- X M- dikenal sebagai periode kemajuan Islam pertama, yang melahirkan dinamika pemikiran hukum Islam, ditandai dengan munculnya sejumlah mazhab hukum Islam.²¹ Masing-masing mazhab tersebut memiliki perbedaan corak pemikiran hukum

¹⁹ Ibn 'Âbidin, *loc. cit.*

²⁰ Al-Jaṣṣâs, *op. cit.*, hlm. 134. Hadis seperti ini disebut dengan *mutawâtir ma'navi*.

²¹ Ghufrân A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I, Raja Grafindo, Jakarta, 1997, hlm. 3.

baik dari sisi teori hukum (usul fikih) yang dikembangkan maupun aspek produk hukumnya (fikih).

Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn dalam bukunya *As'ār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* menyebutkan bahwa beberapa faktor yang menyebabkan para ulama berbeda pendapat adalah: (1) perbedaan dalam hal *qirā'at* (bacaan), (2) ketidaktahuan tentang adanya hadis dan sebagian permasalahannya, (3) keraguan terhadap *ṣubūt*-nya suatu hadis, (4) perbedaan dalam memahami *naṣṣ* dan interpretasinya, (5) adanya lafal yang *musytarak*, (6) *ta'āruḍ* (pertentangan) antar dalil, (7) tidak adanya *naṣṣ* dalam satu masalah, (8) perbedaan dalam menggunakan kaedah *uṣūliyyah*.²²

Dari penjelasan sebelumnya telah dikemukakan pemikiran mazhab Hanafi mengenai kedudukan hadis *āḥād* terhadap Alquran. Sebagai sebuah kerangka berfikir, konsep tersebut telah menghasilkan sejumlah produk hukum. Pertanyaan selanjutnya apakah konsep tersebut signifikan terhadap reformulasi atau perumusan kembali hukum Islam modern?

Kata modern menurut kamus berarti terbaru, mutakhir, sikap dan cara berfikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman.²³ Sementara kata modernisme - seperti diungkapkan oleh Harun Nasution-, diartikan sebagai: pikiran, aliran,

²² Baca Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *As'ār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, Mu'assisah al-Risālah, ttp, 1972, hlm. 38-115.

²³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. IV, Balai Pustaka, Edisi II, 1995, hlm. 662.

gerakan, dan usaha-usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu-ilmu pengetahuan dan teknologi modern.²⁴ Oleh karenanya, kata hukum Islam modern sesungguhnya, lebih dipahami sebagai sebuah konsep hukum yang memiliki daya akomodatif terhadap tuntutan zaman. Kalau begitu aturan hukum (*rule of law*) yang ditampilkan pada awal kedatangan Islam, merupakan sebuah formulasi hukum modern di zaman itu. Persoalan berikutnya yang layak diajukan, apakah pemikiran mazhab Hanafi tersebut memiliki signifikansi terhadap tuntutan zaman saat ini.

Untuk melihat signifikan atau tidaknya konsep tersebut, adalah perlu dipahami bahwa terdapat dua dimensi dalam memahami hukum Islam. *Pertama*, hukum Islam berdimensi ilahiah, karena ia diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari yang Maha Suci, Maha Sempurna, dan Maha Benar. Dalam dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci, karena bersumber dari Yang Maha Suci- dan sakralitasnya senantiasa dijaga. Dalam pengertian seperti ini, hukum Islam dipahami sebagai syariat yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fikih -dalam arti terminologi-. Ia mencakup bidang keyakinan, amaliah, akhlak.

Kedua, hukum Islam berdimensi insaniah. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan yaitu; pendekatan kebahasaan dan

²⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992, hlm. 11.

pendekatan *maqâsid* (tujuan hukum). Dalam dimensi kedua ini, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan *ijtihad* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbât al-ahkâm*.²⁵

Hukum Islam pada dimensi kedua, dalam sejarah, telah melahirkan sedikitnya empat macam produk pemikiran hukum Islam, yaitu; kitab-kitab fikih, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama (*qada*), dan peraturan perundang-undangan di negeri-negeri muslim (*qânûn*).²⁶

Berdasarkan klasifikasi tersebut, maka dalam menempatkan signifikansi pemikiran mazhab Hanafi, harus melihat kedua dimensi hukum Islam di atas. Penekanan terhadap dimensi pertama semata akan memberi kesan hukum Islam itu bersifat absolut dan otoriter, abadi dan tidak dapat diubah.²⁷ Muhammad Khalid Mas'ud memberikan pemikiran analisisnya bahwa kebanyakan kajian hukum Islam menggaris bawahi kesenjangan antara teori dan perakteknya.²⁸ Kesenjangan tersebut memunculkan kegelisahan intelektualitas khususnya bagi para teoretisi hukum Islam (*uṣûliyyûn*) untuk mensinergikan keduanya, hingga pada gilirannya memunculkan

²⁵ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2000, hlm. VII.

²⁶ Atho' Mudzhar, *Fiqh Dan Reaktualisasi Ajaran Islam*, dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah, editor: Budhy Munawar Rachman, cet. I, Paramadina, 1994, hlm. 369.

²⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, edisi bahasa Indonesia: *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran asy-Syathibi*, Pen. Ahsin Muhammad, cet I, Pustaka, Bandung, 1996, hlm. 6.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 17-18.

beberapa pembaharuan yang tidak jarang cukup kontroversial dengan pemikiran para pendahulu. Pembaharuan pemikiran hukum dimaksud di antaranya seperti yang dilakukan oleh Abdullah Ahmed An-Na'im, dengan melahirkan konsep *naskh* yang berbeda dengan cara pandang kebanyakan ulama. Beliau menyebutkan bahwa syariat *madaniyah* yang dipahami cenderung bersifat eksklusif dapat *dinaskh* oleh syariat *makiyah* yang dianggap lebih inklusif, egaliter dan lebih toleran dan lebih bersesuaian dengan ciri masyarakat modern yang hidup dalam masyarakat yang plural.²⁹

Dalam mencermati pemikiran mazhab Hanafi tersebut, secara khusus dalam konteks kekinian, agaknya studinya dapat ditinjau dari aspek internal dan eksternal pemikiran itu. Oleh karenanya, di sini akan dilihat dari dua sisi; *pertama*, analisa terhadap konsep pemikiran mazhab Hanafi, dan *kedua*, prospek hadis *âḥād* dalam pembangunan hukum Islam modern.

Pertama; Analisa Terhadap Konsep Pemikiran Mazhab Hanafi.

Jika ditelaah kembali pemikiran mazhab Hanafi di atas, maka yang menjadi landasan awal dari pemikirannya adalah konsep mereka tentang dalil yang *qaṭ'i* dan dalil yang *ẓanni*. Menurut mereka Alquran itu *qaṭ'i*, teks-teks dari *naṣṣ*nya juga bernilai *qaṭ'i*. Lafal umum maupun lafal mutlak dipandang sebagai lafal yang *qaṭ'i* sampai terdapat adanya indikasi dari dalil lain yang sama levelnya, yang menggeser

²⁹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation Civil Liberties. Human Rights and International*, Edisi Indonesia, *Dekonstruksi Syari'ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, Pen. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Ar-Raniy, cet. I, LKIS, Yogyakarta, 1994, hlm. 110.

maknanya menjadi lafal yang *ẓanni*, baik berupa spesifikasi terhadap lafal umum (*takhṣiṣ al-'amm*) maupun kualifikasi terhadap lafal yang mutlak (*taqyîd al-muṭlaq*).³⁰

Istilah *qaṭ'i* dan *ẓanni* –sebagaimana lazimnya diketahui– masing-masing terdiri atas dua bagian, yaitu yang menyangkut *al-ṣubūt* (kebenaran sumber) dan *al-dalâlah* (kandungan makna). Para ulama bersepakat bahwa menyangkut kebenaran sumber maka Alquran dari keseluruhan redaksi ayat-ayatnya sama sekali tidak mengalami perbedaan sedikitpun dari apa yang Nabi saw. terima dari Allah swt. Melalui malaikat Jibril, ia jelas *qaṭ'i al-ṣubūt*. Pengetahuan ini sebagai *ma'lum min al-dîn bi al-darûrah* (sesuatu yang sudah jelas, aksiomatik dalam ajaran agama).³¹ Oleh karenanya perhatian para ulama lebih ditujukan kepada konsep *qaṭ'i al-dalâlah*. *Qaṭ'i al-dalâlah* –seperti yang sering dikemukakan oleh para ulama– dipahami sebagai dalil yang menjelaskan pada makna tertentu serta tidak memberikan makna atau arti yang lain dari kata itu.³²

Pemahaman konsep *qaṭ'i al-dalâlah* seperti itu, tidak lagi menjadi konsep baku dan eksklusif, secara khusus bagi ulama belakangan. Al-Syâṭibî misalnya, dalam bukunya yang berjudul *al-Muwafaqât fi Uṣûl al-Syarî'ah*, menjelaskan bahwa pengertian *qaṭ'i al-dalâlah* seperti itu tidak ada atau sangat jarang ditemukan dalam dali-dalil syara' apabila berdiri sendiri (*âhâd al-adillah*). Karena ketika dalil-dalil

³⁰ Alasan dan alur pikran mereka telah dijelaskan dalam bab IV terdahulu.

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, cet. XII, Penerbit Mizan, Bandung, 1996, hlm. 137.

³² Wahbah al-Zuhailî, *al-Wajîz fi Uṣûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1995, hlm. 32.

tersebut berdiri sendiri berarti *dalâlahnya âhâd* dan *âhâd* tidak memberi kepastian. Bukankah *âhâd* sifatnya *ẓanni*? Sedangkan bila dalil itu bersifat *mutawâtir* lafalnya, maka untuk menarik makna yang pasti, dibutuhkan premis-premis (*muqaddimât*) yang tentunya harus bersifat pasti (*qaṭ'i*) pula. Dalam hal ini premis-premis itu harus bersifat (*mutawâtir*). Ini tidak mudah ditemukan, karena kenyataan membuktikan bahwa premis-premis itu kesemuanya atau sebagian besarnya bersifat *âhâd* dalam arti *ẓanni* (tidak pasti). Sesuatu yang bersandar kepada *ẓanni*, tentu tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang *ẓanni* pula.³³

Muqaddimât yang dimaksud Syâṭibî di atas adalah apa yang dikenal dengan *al-iḥtimâlât al-'asyrah* (sepuluh kemungkinan) yaitu: (1) riwayat-riwayat kebahasaan; (2) riwayat-riwayat yang berhubungan dengan gramatika (*nahw*); (3) riwayat-riwayat yang berhubungan dengan perubahan kata (*ṣaraf*); (4) redaksi yang dimaksud bukan kata yang bertimbal (ambigu, *musytarak*), atau ; (5) redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (*majaz*); (6) tidak mengandung peralihan makna; atau (7) sisipan (*idmar*) atau ; (8) pendahuluan dan pengakhiran (*taqdim wa ta'khîr*); atau (9) pembatalan hukum (*naskh*); dan (10) tidak mengandung penolakan yang logis (*'adam al-mu'ârid al-'aqliy*)³⁴.

Kepastian makna dalil syarak –menurut Syâṭibî-, kebanyakan melalui sekumpulan dalil syarak. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang

³³ Quraish Shihab, *Op. cit.*, hlm. 139.

³⁴ Lihat. Abû Ishâq al-Syâṭibî, *al-Muwafaqât fiUṣûl al-Syari'ah*, jilid I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, t.t., hlm. 24.

beraneka ragam itu memberikan kekuatan tersendiri yang tentunya akan memberikan pengertian yang berbeda apabila dalil-dalil tersebut berdiri sendiri.³⁵ Bahkan lebih jauh Syâṭibî mengungkapkan bahwa usul fikih-lah yang *qaṭ'i*.³⁶ Namun usul fikih yang dimaksud bukanlah usul fikih sebagai satu disiplin ilmu, akan tetapi yang dimaksud adalah *kulliyât al-khamsah* yaitu *maqâṣid al-syarî'ah* yang lima. Sebab setelah dilakukan penelitian (*istiqrâ'*) terhadap semua ayat-ayat Alquran secara induksi kemudian diambil kesimpulan, ternyata semua ayat-ayat Alquran mengacu kepada *maqâṣid syarî'ah* (tujuan hukum) yang lima itu. *Maqâṣid* tersebut merupakan kondisi ideal yang menjadi target penerapan hukum, yang bersifat dinamis yang disebut dengan *maṣlahat*.³⁷ Setiap ayat mengacu kepada pemeliharaan agama, atau akal, atau jiwa, atau harta, atau keturunan. Oleh karenanya kelima *maqâṣid* tersebut dipandang *qaṭ'i*, dan ini menjadi landasan filosofis dari disiplin ilmu usul fikih. Landasan mesti bersifat *kulli* dan *qaṭ'i* bukan dari sesuatu yang *juz'i* (partikular) dan *ẓanni*.

Berhubungan dengan hal di atas Abdullah Darraz juga mengemukakan bahwa jika anda membaca Alquran, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi bila anda

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, hlm. 10

³⁷ M. Yasir Nasution, *Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Masyarakat Modern* : Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN Sumatera Utara Pada Rapat Senat Terbuka IAIN Sumatera Utara Tanggal 7 Januari 1995 di Medan, hlm. 13. Ma'ruf al-Dawalibiy menyatakan bahwa sesungguhnya tujuan syarak hanyalah kemalahatan, maka dimana terdapat *maṣlahat* di sana telah ada syariah Tuhan. Lihat Muhammad Ma'ruf al-Dawalibiy, *al-Madkhal ilâ 'Ilm al-Uṣûl*, Maṭba'ah Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, Damaskus, 1965, hlm. 97.

membacanya sekali lagi, maka anda akan menemukan makna-makna lain yang berbeda dengan makna terdahulu. Demikian seterusnya, sampai-sampai anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam. Semuanya benar atau mungkin benar...(Ayat-ayat Alquran) bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain, dan tidak mustahil, jika anda mempersilahkan orang lain untuk memandangnya dia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat.³⁸ Muhammad Arqoun –seorang pemikir Islam kontemporer dari Aljazair- menyatakan bahwa, Alquran mengandung makna yang tidak terbatas. Ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat yang asasi, eksistensi yang absolut. Ia dengan demikian, selalu terbuka tak pernah tetap dan tertutup hanya pada satu penafsiran makna.³⁹

Bahkan M. Quraish Shihab –dalam kaitan *qaṭ'i* dan *zanni*- ada menyatakan bahwa suatu ayat atau hadis *mutawâtir* dapat menjadi *qaṭ'i* sekaligus *zanni* pada saat yang bersamaan. Sebagai contoh firman Allah *wa msahû bi ru'û sikum* adalah *qaṭ'i dalâlahnya* menyangkut wajibnya menyapu kepala dalam ber-*wuḍu'*. Tetapi ia menjadi *zanni al-dalâlah* dalam hal batas atau kadar kepala yang harus disapu. Ke-*qaṭ'i-an* dan ke-*zanni-an* tersebut karena seluruh ulama bersepakat menyatakan kewajiban menyapu kepala dalam ber-*wuḍu'* berdasarkan berbagai argumentasi. Namun mereka berbeda pendapat terhadap arti dan kedudukan “ba” dalam kalimat *bi*

³⁸ 'Abdullah Darraz, *al-Nabâ' al-'Azîm*, Dâr al-'Urubah, Mesir, 1966, hlm. 111. Ungkapan ini dikutip pula oleh Quraish Shihab dalam: *Membumikan Alquran. op.cit.*, hlm. 138.

³⁹ Shihab, *Ibid*.

ru'ûsikum". Dengan demikian kedudukan ayat tersebut menjadi *qaṭ'i bi i'tibâr wa zanni bi i'tibâr* (di satu sisi ia menunjuk kepada makna yang pasti, dan di sisi lain ia memberi berbagai alternatif makna).⁴⁰

Pandangan di atas bila dihubungkan dengan pemikiran mazhab Hanafi, maka akan terlihat perbedaan yang cukup mendasar. Hanafiyah memberikan status makna yang depenitif -pasti- (*qaṭ'i*) dalam hal *dalâlah*-nya terhadap lafal yang umum maupun yang mutlak, sehingga hadis *âḥâd* yang dari segi validitas sumbernya berstatus *zanni al-ṣubût*, dipandang tidak mampu melakukan beberapa peran tertentu seperti *pentakhṣiṣan* keumuman, pembatasan kemutlakan serta pembatalan hukum terhadap ayat-ayat Alquran. Jika dilihat pada argumentasi yang mereka kemukakan, lebih ditekankan kepada pendekatan kebahasaan, meskipun terdapat beberapa argumentasi *naqli* untuk mendukung argumentasinya. Berbeda dengan cara pandang ulama yang lain termasuk para pembaharu seperti dikemukakan di atas, yang memasukkan pendekatan filosofis dalam memberikan penjelasan terhadap konsep *qaṭ'i* dan *zanni*.

Akurasi data sebagai sesuatu yang bersumber dari *Syâri'* (pembuat syari'at), merupakan hal yang prioritas dalam mazhab Hanafi. Karenanya sesungguhnya hal yang istimewa dari mazhab ini adalah ketat dan selektifnya mereka dalam penggunaan hadis yang tidak terjamin akurasiya. Sebelum Abû Hanîfah tidak ada

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 141.

penerapan kritik Hadis yang sistematis, dan banyak hadis palsu yang diriwayatkan,⁴¹ dan sebagai sebuah reaksinya untuk mengatasi situasi tersebut adalah melakukan pendekatan terhadap Hadis dengan asumsi bahwa sangat sedikit hadis yang dapat dibuktikan *ṣahih*. Penerimaan hadis *âḥâd*-pun untuk dijadikan sumber hujah oleh mazhab Hanafi, melalui persyaratan yang cukup ketat. Sebagai kelompok yang dipandang mewakili ulama fikih, pemikiran-pemikiran mereka tentang Hadis memiliki corak tersendiri. Di antaranya adalah perbedaan mereka dengan jumhur dalam melakukan pengelompokan Hadis. Bagi jumhur ulama hadis hanya dikelompokkan kepada *mutawâtir* dan *âḥâd* saja, sedangkan Hanafiyyah mengelompokkannya kepada tiga yaitu; *mutawâtir*, *masyhûr* dan *âḥâd*. Namun bagi jumhur sendiri hadis *âḥâd* sendiri dikelompokkan kepada *masyhûr*, *'azîz* dan *ḡarîb*. Jadi sesungguhnya hadis *masyhûr* dalam mazhab Hanafi adalah bagian dari hadis *âḥâd* menurut pembagian versi jumhur. Dibedakannya hadis *âḥâd* dengan hadis *masyhûr*, agaknya merupakan isyarat begitu hati-hatinya mazhab Hanafi ini, dalam memposisikan kualitas suatu hadis. Hal ini menjadi sesuatu yang sangat penting bagi para ulama fikih dan berbeda dengan para ulama Hadis. Para ulama Hadis (*muḥaddis*) melihat Hadis dalam rangka untuk mengetahui keteladanan (*uswah ḥasanah*) Nabi, sedangkan para ahli fikih memperhatikan Hadis adalah dalam hubungannya sebagai sumber hukum. Karena ahli fikih melihat Rasulullah sebagai *Syâri'*, tentunya wajar

⁴¹ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* : edisi Indonesia *Menyoal relevansi Sunnah Dalam Islam Modern*. Pen. Jaziar Radianti dan Entin Seriani Muslim, cet. I, Mizan, Bandung, 2000, hlm. 145.

lebih berhati-hati dan lebih ketat dalam pendekatannya terhadap Hadis, dari pada ahli Hadis yang hanya ingin melihat keteladanan Nabi.⁴²

Melalui analisa tersebut di atas, terlihat bahwa mazhab Hanafi, membedakan kekuatan Hadis dari masing-masing tingkatannya bila dihubungkan dengan posisi Hadis terhadap Alquran. Terhadap hadis *mutawâtir* dan hadis *masyhûr* mazhab Hanafi membolehkan untuk melakukan *takhshîs* terhadap keumuman, pembatasan kemutlakan dan pembatalan hukum (*naskh*) dari Alquran. Berbeda dengan Hadis *âhâd* yang dipandang sebagai dalil yang *zanni* (tidak terjamin akurasinya), menurut mereka tidak dibolehkan berperan seperti *mentakhshîs* keumuman, membatasi kemutlakan, dan membatalkan hukum (*naskh*) dari Alquran.

Mazhab Hanafi meletakkan hadis *mutawâtir* sebagai hadis yang diterima secara *darûri*⁴³ (tanpa terlebih dahulu melalui penalaran) mengingat secara kuantitatif peluang untuk terjadinya penyimpangan terhadap akurasi Hadis adalah mustahil. Sedangkan hadis *masyhûr* tingkat kebenarannya *zanni al-qawî* (dugaan yang kuat) yang mendekati kepada tingkat yakin. Oleh karenanya mereka memandang kedudukannya seperti kedudukan hadis *mutawâtir* dalam hal fungsinya sebagai hujjah.⁴⁴ Berbeda dengan hadis *âhâd* yang hanya melahirkan kebenaran pada tingkat *zann* (yang masih diragukan kebenarannya).

⁴² *Ibid*, hlm. 144-145.

⁴³ Abû Bakr Muhammad Ahmad al-Sarakhsî, *Uşûl al-Sarakhsî*. Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, ttp., hlm. 291.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 392.

Namun pertanyaan analisis yang mungkin dapat ditunjukkan kepada kelompok hanafiyah ini adalah persyaratan untuk adanya kesamaan dalam *takhṣiṣ*, *taqyid*, dan *naskh al-hukm* antara dalil yang mentakhṣiṣ dengan dalil yang ditakhṣiṣ, antara dalil dalil yang membatasi (*muqayyid*) dengan dalil yang dibatasi (*muqayyad*), antara dalil yang menaskh (*nāsikh*) dengan dalil yang dinaskh (*mansūkh*), menjadi sesuatu yang tidak bisa diterima kalau Alquran dapat disamakan dengan hadis *masyhūr* dari segi kebenaran sumbernya. Karena seperti dijelaskan pada bab terdahulu bahwa hadis *āḥād* tidak berlaku untuk dihadapkan (*ta'ārud*) dengan Alquran, karena alasan perbedaan ke-*qaṭ'*-an masing-masing sumber ajaran Islam tersebut. Alquran bersifat *qaṭ'* dari segi *ṣubūt*-nya sedangkan hadis *masyhūr* hanya sebatas *zann al-qawī* (dugaan yang kuat), walaupun mendekati *qaṭ'* tetapi tetap tidak sama. Padahal keberadaan hadis *masyhūr* bagi ulama Hanafiyah pada awalnya merupakan hadis *āḥād* baru belakangan diriwayatkan secara *mutawātir* (diriwayatkan sekelompok orang dari sekelompok lainnya yang tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta).⁴⁵ Jadi pada generasi sahabat hadis *masyhūr* hanya diriwayatkan oleh seorang, atau dua orang, atau tiga orang yang jumlah *perāwinya* tidak sampai pada derajat *mutawātir*. Kemudian hadis tersebut tersebar sehingga diriwayatkan secara *mutawātir*. Jadi ke-*masyhūr*-annya dimaksud terjadi setelah masa sahabat.⁴⁶

⁴⁵ Lihat Muḥammad Khudānī Beik, *Uṣūl Fiqh*, al-Tijāriyah al-Kubrā, Mesir, 1969, hlm. 214.

⁴⁶ Menurut al-'Asqalānī hadis *masyhūr* merupakan hadis yang memiliki jalan yang banyak dan lebih dari dua (jalan riwayat). Berarti bisa tiga atau empat dan seterusnya. Lihat . M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadīṣ: Ijtihād Al-Hakim dalam Menentukan Status Hadīṣ*, Cet. I, Paramadina, Jakarta, 2000, hlm. 179. Namun perbedaan yang terlihat dari Hanafiyah adalah setelah genetasi sahabat

Jika dilihat proses *masyhûrnya* suatu hadis menurut mazhab Hanafi di atas maka sesungguhnya nilai *âhâdiyah* yang dikandungnya tetaplah ada dan tentunya ini menjadikan status hadis *masyhûr* tetap bernilai *zanni* yang tidak sama nilainya dengan hadis *mutawâtir* apalagi dengan Alquran. Oleh karenanya persyaratan adanya kesamaan kekuatan dalil tersebut (antara *mukhoşîş* dengan *makhşûş*, *muqayyid* dengan *muqayyad*, *nâsikh* dengan *mansûkh*) yang dikembangkan ulama Hanafiyyah tidaklah bersifat mutlak.

Jumhur sendiri meletakkan hadis *masyhûr* sebagai bagian dari hadis *âhâd*. Hingga selain hadis *'azîz* dan *ğarîb* maka apa yang disebut hadis *âhâd* dalam pandangan jumhur dapat memiliki kekuatan yang sama dengan hadis *masyhûr* menurut versi Hanafiyyah. Oleh karena itu, sekali lagi pembedaan hadis *masyhûr* dari hadis *âhâd* merupakan gambaran betapa mazhab Hanafi begitu sangat menekankan akurasi suatu hadis dalam kaitannya untuk dijadikan rujukan sumber hukum.

Kedua; Prospek hadis *âhâd* dalam pengembangan hukum Islam Modern.

Pada bab terdahulu juga telah dikemukakan bahwa jumhur ulama termasuk mazhab Hanafi menerima hadis *âhâd* untuk dijadikan sebagai hujjah setelah melalui beberapa persyaratan.⁴⁷ Benang merah yang dapat diambil dari konsep mazhab Hanafi di atas adalah kegigihan mereka untuk menggunakan Hadis yang benar-benar

hadis yang dipandang *masyhûr* diriwayatkan oleh sekelompok orang yang banyak yang tidak lagi bersifat *âhâd*, berbeda dengan jumhur yang tidak membatasi *kemasyhûran* itu dimulai dari generasi yang mana apakah sahabat, atau tabi'in ataupun sesudah generasi mereka.

⁴⁷ Saif al-Dîn Abî 'Alî al-Hasan 'Alî ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Âmidî, *al-Iḥkâm fi Uşûl al-Ahkâm*, jilid. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, tt., hlm. 274.

berasal dari sumber yang terjamin akurasinya. Semangat ini cukup penting untuk dijadikan acuan dalam penggunaan Hadis sebagai dalil-dalil hukum.

Akan tetapi, studi Hadis tidaklah hanya mengandalkan kepada valid atau tidaknya suatu hadis, sehingga penelitian terhadap *sanad* begitu gencar dilakukan, akan tetapi studi terhadap penelaahan terhadap *matan* hadis-pun hendaknya perlu dikaji bagi para pemerhati Hadis, sehingga muncul studi kritik terhadap *matan* Hadis (*naqd al-matan*).⁴⁸

Selain itu pemahaman terhadap Hadis juga tidak harus hanya terpaku kepada pendekatan tekstual, namun pemahaman secara kontekstual juga merupakan alternatif yang memungkinkan, tanpa harus meninggalkan suatu hadis yang kebetulan bernilai *âḥâd*, jika secara tekstual dianggap bertentangan dengan dalil yang lain termasuk Alquran. Memang harus digaris bawahi -seperti disampaikan oleh M. Quraish Shihab- bahwa penolakan suatu hadis yang *sanadnya saḥiḥ*, tidak dilakukan ulama kecuali dengan sangat cermat dan setelah menganalisa dan membolak-balik segala seginya, dan ketika itu bila masih juga ditemukan pertentangan, maka tidak ada jalan kecuali mempertahankan wahyu yang diterima secara meyakinkan (Alquran) dan mengabaikan yang tidak meyakinkan (Hadis).⁴⁹

⁴⁸ Untuk mengetahui lebih jauh informasi mengenai studi kritik terhadap *sanad* maupun *matan*, baca Syuhudi Ismail, *Kriteria Hadis Sahih: Kritik Sanad dan Matan* dalam: *Pengembangan pemikiran terhadap Hadis*, editor: Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996, hlm. 3-25.

⁴⁹ M. Quraish Shiab, *Hubungan Hadis dan Al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna*, dalam: *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, *Ibid*, hlm. 57.

Pada dasarnya tidak akan pernah dijumpai satu masalah pun dalam Hadis, kecuali Alquran telah menunjukkan makna tentang sesuatu itu baik melalui *dalâlah*-nya yang *ijmalî* maupun yang *tafşilî*.⁵⁰ Pernyataan senada tentang ini sesungguhnya juga disebut oleh Ibnu Kaşîr bahwa setiap hukum yang ditetapkan Nabi saw. pada hakekatnya adalah merupakan hasil pemahamannya dari ayat-ayat Alquran yang beliau terima.⁵¹

Memang tidak diragukan lagi bahwa seluruh ayat Alquran itu bersifat pasti (*qaṭ'i*). Namun kepastiannya itu dari segi keberadaannya, atau yang sering disebut dengan *qaṭ'i al-şubût*. Sementara terhadap kandungan maknanya (*dalâlah*) tidak selamanya bersifat pasti. Ada ayat yang memberikan pengertian yang kongkrit dan pasti (*qaṭ'i al-dalâlah*) dan ada juga yang memberikan pengertian yang tidak kongkrit dan tidak pasti (*ẓanni al-dalâlah*).⁵²

Orang yang mampu menarjih (mengunggulkan) salah satu pengertian yang terkandung dalam suatu ayat, tidak berkeyakinan bahwa pengertian itu adalah pasti (*qaṭ'i*), sementara pengertian yang lain musti salah. Ia hanya memiliki *ẓann* (dugaan) bahwa pengertian ayat tersebut adalah seperti itu, dan ia diwajibkan mengikuti *ẓann*-nya itu.⁵³ Demikian pula terhadap pemikiran mazhab Hanafi yang meletakkan lafal

⁵⁰ Lihat Al-Syâṭibî, *op. cit.*, jilid III, hlm. 15.

⁵¹ Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm (Tafsîr Ibn Kaşîr)* juz. I, Dâr al-Jail, Beirut, 1979, hlm. 175-176.

⁵² Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, cet. III, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000, hlm. 54.

⁵³ *Ibid.*

umum serta lafal mutlak bersifat *qaṭ'i* maka pandangan itu juga bersifat *ẓann* (dugaan). Maka sebenarnya dalam hal mengikuti *ẓann*, tidak ada perbedaan antara Alquran dengan Hadis. Kita diwajibkan mengikuti Alquran yang -terkadang- bersifat *ẓann* dalam pengertiannya, dan kita juga diwajibkan mengikuti Hadis yang bersifat *ẓann* (*âḥâd*) keberadaannya. Sementara mengikuti *ẓann* yang dikecam oleh Allah adalah *ẓann* yang sudah jelas bertentangan dengan kebenaran yang pasti (*qaṭ'i*). Itulah maksud firman Allah dalam surah al-Najm ayat 28.⁵⁴ Sedangkan apabila kebenaran yang pasti itu tidak ditemukan, maka kita diwajibkan mengikuti yang *ẓann*.⁵⁵ Apalagi pemikiran tentang *qaṭ'i* dan *ẓanni* seperti dikemukakan di atas telah mengalami perkembangan dan cukup beragam. Karenanya, cukup beralasan untuk tetap membolehkan hadis *âḥâd* berperan terhadap Alquran, apakah bentuknya *mentakṣîs* keumuman, membatasi kemutlakan maupun *mentakḥṣîs* hukum dari ayat Alquran.

Apalagi dalam pengembangan hukum yang sarat dengan munculnya persoalan-persoalan baru, kehadiran hadis *âḥâd* menjadi begitu pentingnya untuk turut andil memberikan penjelasan. Hal ini didukung dengan beberapa alasan; pertama, dengan tetap mempertahankan hadis *âḥâd* berpeluang memberikan *bayân* terhadap Alquran apakah bentuknya *takḥṣîs al-âmm*, *taqyîd al-muṭlaq*, ataupun

⁵⁴ Terjemahan ayat itu adalah: Dan mereka tidak mempunyai sesuat pengetahuanpun tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan sedang sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran. Lihat. Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terejemahnya, *Ibid.*, hlm. 873.

⁵⁵ Muhammad Muṣṭafâ Azami, *Dirâsât fi al-Ḥadîs al-Nabawi Wa târikh Tadwînih*, Maktab al-Islâmi, Beirut 1980, hlm. 31.

naskh al-hukm, maka keotentikan hukum Islam pada dasarnya dirujuk kepada sumber yang telah ada, dan dalam hal ini hadis *âhâd* sebagai salah satu sumber bagi pengambilan hukum Islam itu sendiri; *kedua* sebagai akurasi kesinambungan warisan Islam masa lalu, artinya penggunaan hadis *âhâd* tersebut menunjukkan upaya menjaga khazanah warisan Islam yang telah ada; *ketiga*, dalam menginterpretasi Alquran sumber yang lebih diprioritaskan adalah Hadis, yang dalam ilmu tafsir hal ini dikenal dengan *tafsir bi al-ma'sûr*.

Berdasarkan pemikiran di atas maka pandangan mazhab Hanafi tersebut menjadi signifikan dalam hal pencarian dan penggunaan Hadis yang lebih selektif, sehingga tidak menimbulkan kesan bermudah-mudah (*tasâhul*) dalam menerima suatu hadis. Akan tetapi mengenai beberapa peran Hadis terhadap Alquran yang oleh Hanafiyyah tidak dibolehkan, merupakan wacana pemikiran *legal theory* (teori hukum) dari hukum Islam, yang tetap berpeluang memiliki nilai lebih dan kurang sekaligus berpeluang benar dan salah, dan di sinilah kenisbian (relatifitas) dari pemikiran tersebut. Kalau begitu pemikiran tersebut juga merupakan hal yang *zânni*.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan.

Dari uraian yang telah disampaikan dalam tulisan ini, maka terdapat beberapa hal yang dapat disimpulkan sebagai sebuah jawaban dari permasalahan yang telah disampaikan pada bab terdahulu, yaitu mengenai kedudukan hadis *âhâd* terhadap Alquran menurut pemikiran mazhab Hanafi.

Mazhab Hanafi yang merupakan salah satu mazhab sunni dalam hukum Islam, menerima hadis *âhâd* sebagai sumber hukum. Namun dalam penerimaannya sebagai hujah, mereka memberikan beberapa persyaratan yang cukup ketat. Sebagai aliran yang dikenal sebagai aliran fuqaha' (ahli fikih), maka penggunaan Hadis bagi mereka harus benar-benar selektif mengingat kepentingan terhadap hadis di sini adalah sebagai sumber hukum Islam. Mereka membagi hadis kepada *mutawâtir*, *masyhûr* dan *âhâd*. Status hadis *âhâd* menurut mereka adalah *zanni* berbeda dengan hadis *mutawâtir* dan *masyhûr* yang dipandang lebih terjamin akurasinya.

Pandangan mazhab Hanafi mengenai kedudukan hadis *âhâd* terhadap Alquran dapat dijelaskan perinciannya sebagai berikut: Dalam hal *mentakhshîs* keumuman ayat Alquran, menurut mereka hadis *âhâd* tidak boleh diberlakukan. Keumuman Alquran dalam pandangan mazhab Hanafi bersifat *qat'i* (pasti). karena lafalnya, dari semula ditujukan untuk arti yang mencakup seluruh satuannya. *Dalâlah* atau tunjukannya kepada makna tersebut bersifat *qat'i* (*depenitif*) yang harus diutamakan. Oleh karena

itu untuk *mentakhshîs* keumuman tersebut harus dengan dalil yang seimbang kekuatannya. Oleh sebab itu hadis *âhâd* yang statusnya *zanni* tidak dapat melakukan *takhshîs* terhadap keumuman Alquran, karena tidak mungkin sesuatu yang lebih lemah dan lebih rendah dapat mengendalikan sesuatu yang lebih kuat dan lebih tinggi.

Dalam membatasi kemutlakan Alquran, secara umum hampir sama argumentasinya dengan pada saat *mentakhshîs* keumuman Alquran. Ayat-ayat yang bersifat mutlak sebelum dibatasi, musti diterapkan sesuai dengan kemutlakannya. Penerapan makna mutlak itu sendiri bersifat *qaṭ'i* (pasti). Oleh karena itu hadis *âhâd* sebagai dalil *zanni* tidak dapat membatasi kemutlakan Alquran, kecuali kemutlakannya telah dibatasi oleh dalil yang *qaṭ'i*.

Dalam menetapkan hukum yang ketentuannya belum ada diatur dalam Alquran, menurut mereka apa yang di-*ijtihâd*-kan Nabi tetap dipandang wahyu. Mereka beranggapan berdasarkan surat al-Najm ayat 3 dan 4, maka semua yang lahir dari Nabi adalah wahyu dan bukan hawa nafsu, karena pengertian hawa nafsu itu adalah jiwa yang batil (*nafs al-bâtil*), dan pengertian tersebut tidaklah termasuk ra'yu yang benar yang lahir dari akal serta nalar yang bersumber dari dasar-dasar syari'at. Fungsi ini tidak memiliki nilai kontradiksi dengan Alquran, karenanya hadis *âhâd* yang telah memenuhi kriteria penerimaan sebagai hujah, dipandang dapat berperan dalam bidang *tasyri'*.

Dalam hal *naskh* terhadap Alquran, mazhab Hanafi menolak hadis *âhâd* sebagai dalil yang *menaskh* (*nâsikh*). Faktor utama yang menyebabkan terjadinya *naskh* adalah adanya *ta'ârud* (pertentangan) antara dua dalil syara' yang tidak dapat

dikompromikan dengan jalan *takhšîs*, *taqyîd*, ataupun takwil. *Ta'arud* dalam teori usul fikih adalah terjadinya pertentangan hukum yang dikandung oleh dua *naşş* yang memiliki tingkatan yang sama dan dalam kasus yang sama. Sehingga kalau pertentangan tersebut antara dua dalil yang tidak sama tingkatannya bukanlah *ta'arud*, dan dalam pengamalannya maka *naş* yang lebih kuatlah yang diamalkan. Jika ada dua *naşş* yang sama tingkatannya mengandung hukum yang bertentangan, seperti yang *qaṭ'i* dengan yang *qaṭ'i* atau yang *ẓanni* dengan yang *ẓanni*, maka disebut *ta'arud*. Oleh karenanya keberadaan hadis *âḥâd* yang berstatus *ẓanni* tidak dapat *menaskh* Alquran yang nota bene-nya berstatus *qaṭ'i*.

Sebagai teori hukum, maka pemikiran mazhab Hanafi tersebut telah berpengaruh dalam produk hukum-hukum mereka. Dari sana terlihat sebagian akar masalah yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama lainnya. Seperti yang tertuang dalam literatur-literatur Hanafiyyah, baik kitab usul fikih, fikih, maupun dalam tafsir ayat hukum mereka, terdapat pengaplikasian konsep tersebut diantaranya, tidak wajibnya membaca al-Fatihah dalam salat, tidak adanya batasan isapan susuan yang mengakibatkan haramnya seseorang untuk dinikahi.

Signifikansi konsep tersebut terhadap reformulasi hukum Islam modern, diantaranya adalah semangat mencari keakurasian data dari sumber syariat. Hal ini menjadi sangat penting, mengingat banyak kelompok yang mencari pengakuan legal dari sumber ajaran, dengan kurang memperhatikan akurat atau tidak data periwayatannya. Namun pemikiran terhadap peran hadis *âḥâd* dalam hubungannya dengan Alquran sebagaimana yang dikembangkan dalam mazhab Hanafi tersebut,

dikompromikan dengan jalan *takhsîs*, *taqyîd*, ataupun takwil. *Ta'arud* dalam teori usul fikih adalah terjadinya pertentangan hukum yang dikandung oleh dua *naşş* yang memiliki tingkatan yang sama dan dalam kasus yang sama. Sehingga kalau pertentangan tersebut antara dua dalil yang tidak sama tingkatannya bukanlah *ta'arud*, dan dalam pengamalannya maka *naşş* yang lebih kuatlah yang diamalkan. Jika ada dua *naşş* yang sama tingkatannya mengandung hukum yang bertentangan, seperti yang *qaṭ'i* dengan yang *qaṭ'i* atau yang *ẓanni* dengan yang *ẓanni*, maka disebut *ta'arud*. Oleh karenanya keberadaan hadis *âḥâd* yang berstatus *ẓanni* tidak dapat *menaskh* Alquran yang nota bene-nya berstatus *qaṭ'i*.

Sebagai teori hukum, maka pemikiran mazhab Hanafi tersebut telah berpengaruh dalam produk hukum-hukum mereka. Dari sana terlihat sebagian akar masalah yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama lainnya. Seperti yang tertuang dalam literatur-literatur Hanafiyyah, baik kitab usul fikih, fikih, maupun dalam tafsir ayat hukum mereka, terdapat pengaplikasian konsep tersebut diantaranya, tidak wajibnya membaca al-Fatihah dalam salat, tidak adanya batasan isapan susuan yang mengakibatkan haramnya seseorang untuk dinikahi.

Signifikansi konsep tersebut terhadap reformulasi hukum Islam modern, diantaranya adalah semangat mencari keakurasian data dari sumber syariat. Hal ini menjadi sangat penting, mengingat banyak kelompok yang mencari pengakuan legal dari sumber ajaran, dengan kurang memperhatikan akurat atau tidak data periwayatannya. Namun pemikiran terhadap peran hadis *âḥâd* dalam hubungannya dengan Alquran sebagaimana yang dikembangkan dalam mazhab Hanafi tersebut,

menjadi sesuatu yang harus dipikirkan kembali, setidaknya sebagai kilas balik untuk melakukan studi terhadap Hadis lebih kritis lagi. Akan tetapi keberadaan hadis *âḥâd* tetap dibutuhkan dalam menjawab berbagai persoalan khususnya dalam hal hukum Islam, mengingat masa yang terus berkembang, ditambah Hadis dipandang sumber yang lebih layak untuk memberikan penjelasan terhadap Alquran, terlebih lagi untuk membantu memahami makna dan kandungan Alquran, yang menyimpan banyak rahasia dan hikmah-hikmah pensyariatan dari Allah swt.

B. Saran-Saran

Setelah tulisan ini dijabarkan sampai kepada penarikan kesimpulannya, maka dalam hal ini penulis memandang perlu untuk memberikan saran-saran kepada para pemerhati studi keislaman, baik itu mahasiswa, dosen, maupun para cendekiawan.

Kajian terhadap Alquran, yang saat ini ramai ditelaah oleh para pemikir, baik oleh orang Islam sendiri maupun para orientalis, telah melahirkan berbagai penemuan baik yang bersifat keilmuan maupun kepentingan praktis kemanusiaan. Studi yang dilakukan sudah menggunakan berbagai pendekatan, dan tidak lagi semata-mata bertumpu kepada poros normativitas saja. Namun pengembangan studi tersebut seyogianya tetap menggunakan rujukan yang lebih memiliki otoritas. Rujukan tersebut adalah Hadis, karenanya menggunakan Hadis sebagai alat pertama untuk memahami kandungan makna Alquran adalah sebuah keharusan, sebagai upaya menghindari kekeliruan apalagi sampai terjadi eksploitasi pemahaman ajaran Alquran untuk kepentingan pragmatis manusia. Kajian terhadap aspek teorisasi hukum Islam,

agar senantiasa dikembangkan sehingga orang-orang bisa melihat bagaimana sesungguhnya teori hukum Islam itu dan apa yang membedakannya dengan teori hukum Barat, yang saat ini mendominasi sistem hukum umat manusia di berbagai belahan dunia. Hal ini menjadi semakin penting, bila dilihat bagaimana gagalnya berbagai sistem skuler, melahirkan kemaslahatan manusia.

Kajian Hadis juga butuh diperhatikan lebih serius, mengingat begitu kompleksnya pengetahuan tentang ilmu Hadis. Selain itu para pakar yang dianggap memiliki kualifikasi ahli Hadis juga begitu sulit ditemukan. Karenanya berbagai pelatihan serta bimbingan penelitian terhadap Hadis agaknya penting untuk dilaksanakan.

Ada baiknya bagi institusi Perguruan Agama Islam seperti IAIN, terlebih lagi bagi Program Pascasarjana untuk membuka sebuah program studi yang mengkaji khusus tentang ilmu-ilmu Hadis. Hal ini dimaksudkan untuk menyeimbangkan para ahli yang lebih dikonsentrasikan kepada kepentingan terapan, dengan para ahli yang meiliki kemampuan dalam aspek normatif dari ajaran agama, apalagi hadis, dibandingkan berbagai studi keislaman yang ada, termasuk disiplin ilmu yang cukup rumit dan sering tidak diprioritaskan.

DAFTAR BACAAN

- 'Abd al-Bâqî, Muḥammad Fu'âd, *Mu'jam Mufahras li Alfâz al-Qur'an*, Maktabah Dahlan, t.t.
- 'Abd al-Bari, Muḥammad ibn Aḥmad ibn, *al-Kawâkib al-Duriyah*, Juz. I, Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir, t.t.
- Abdurrahman, M., *Pergeseran Pemikiran Hadîts: Ijtihad Al-Hakim dalam Menentukan Status Hadîts*, cet. I, Paramadina, Jakarta, 2000.
- Abû Zahrah, Muḥammad, *Abû Ḥanîfah: Ḥayâtuh, wa 'Aşruh wa Arâ'uh wa Fiqhuh*, Dâr al-Fikr, Kairo, 1991.
- _____, *Târikh Mazâhib al-Islâmiyah*, Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, Kairo, t.t.
- _____, *Uşûl al-Fiqh*, Dâr al-Fikr al-'Ârabi, Mesir, 1958.
- Albâni, Muḥammad Nâşir, *Manzilah al-Sunnah fi al-Islâm*, Rasâ'il Da'wah al-Salafiyah, t.t.
- Âmidî, Saif al-Dîn Abî al-Ḥasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muḥammad, *al-Iḥkâm fi Uşûl al-Aḥkâm*, jilid I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, t.t.
- Amin, Muḥammad (Ibnu 'Âbidîn), *Ḥâsyiah Radd al-Muḥtâr*, juz III, cet II, Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muştafa al-Bâbi al-Halabî, Mesir, 1966
- Amîr Bâd Syah, Muḥammad Amîn, *Taisîr al-Tahrîr*, Juz III, Dâr al-Fikr, Kairo, t.th.
- Anşâri, Zakaria, *Ġāyah al-Wuşûl*, Syirkah al-Ma'ârif, Bandung, t.th.
- As-Shidieqy, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, jilid I, cet. VI, Bulan Bintang, Jakarta, 1980.
- _____, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Quran / Tafsir*, cet. XII, Bulan Bintang, Jakarta, 1954.
- _____, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I, Bulan Bintang, Jakarta, 1958.
- _____, *Sejarah dan Pengantar Ilmu hadis*, Bulan Bintang, Jakarta, 1999.

- As'as, Abû Daud Sulaimân ibn, *Sunan Abû Dâud*, Muştafa al-Bâbi al-Halabi, Mesir, 1952.
- 'Azami, Muḥammad Muştafâ, *Dirâsât fî al-Ḥadîs al-Nabawi Wa târikh Tadwînih*, Maktab al-Islâmi, Beirut 1980.
- Bajûri, Ibrâhîm, *al-Bajûri*, juz. II, Menara Kudus, Indonesia, t.t.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid al-Syari'ah*, Raja Grafindo Persada, cet. I, 1996.
- Başrî, Abî al-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alî ibn al-Ṭayyib al-Mu'tazilî, *Kitâb al-Mu'tamad fî Uşûl al-Fiqh*, juz II, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1965
- Bik, Muhammad Khudârî, *Târikh Tasyrî' al-Islâmî*, cet. V, Maṭba'ah al-Istiqamah, Kairo, 1939.
- , *Uşûl Fiqh*, al-Tijâriyah al-Kubrâ, Mesir, 1969
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* : edisi Indonesia : *Menyoal Relevansi Sunnah Dalam Islam Modern*, Pen. Jaziar Radianti dan Entin Seriani Muslim, cet. I, Mizan, Bandung, 2000
- Bukhâri, Imâm 'Alâ al-Dîn 'Abd al-'Azîz ibn Aḥmad, *Kasyf al-Asrâr 'an Uşûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawî*, juz. I, Dâr al-Kitâb al-'Arabi, Beirut, Lebanon, t.t.
- Bukhâri, Imâm Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Isma'îl ibn Ibrâhîm, *Şahîḥ al-Bukhârî*, Juz I, Toha Putra, Semarang, t.th.
- Coulson, Noel J., *A History Of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964
- Damîni, Masfar 'Azm Allah, *Maqâyis Naqd Mutûn al-Sunnah*, Cet. I, tp. Riyad, 1984.
- Darraz, Abdullah, *al-Nabâ' al-'Azîm*, Dâr al-'Urubah, Mesir, 1966.
- Dawâlibi, Muḥammad Ma'rûf, *al-Madkhal ilâ 'Ilm al-Uşûl*, Matba'ah Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, Damaskus, 1965.
- Departemen Agama RI, (Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Djambatan Jakarta, 1992.
- , *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Gema Risalah Press, Bandung, 1992.

Djatnika, Rachmat, dalam Tjun Sumardjan (editor), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Rosdakarya, Bandung, 1991.

Çazâlî, Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad, *al-Mustaşfâ Fî 'Ilm al-Uşûl*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1983.

Ĥanbal, Aĥmad ibn, *Musnad Imâm Aĥmad ibn Ĥanbal*, juz. II, Dâr al-Fikr, Beirut, t.th.

Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, cet. I, Logos, Jakarta, 1996.

Ĥasballâh, 'Alî, *Uşûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*, cet. II, Dâr al-Ma'ârif, Mesir, 1959.

Ibn al-Manzûr, *lisân al-'Arab*, jilid III, Mu'assasah, al-Risâlah, Beirut, t.th.

Ibn Kaşîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm (Tafsîr Ibn Kaşîr)* juz. I, Dâr al-Jail, Beirut, 1979.

Isfahani, Abû Nu'aim, *Ĥilyah al-Auliyah*, jilid VI, Dâr al-Mişriyyah, Kairo, 1936.

Isma'il, Muhammad Sya'ban, *al-Tasyrî' al-Islâmiy: Maşâdiruh wa Aţwâruh*, Maktabah al-Nahḍah al-Mişriyyah, 1985.

Isma'il, Syuhudi, *Kriteria Hadis Sahih: Kritik Sanad dan Matan dalam: Pengembangan pemikiran terhadap Hadis*, editor: Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPi) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.

'Itr, Nûruddîn, *Manhaj an Naqd fi 'Ulum al Ĥadis* edisi bahasa Indonesia 'Ulum al Ĥadis. Pen. Mujiyo, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1994, hlm. 212

Jaşşâs, Abû Bakr Aĥmad ibn 'Alî al-Râzî, *Aĥkâm al-Qur'ân*, juz. I, Dâr al-Fikr li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', Beirut, t.th.

Kahlânî, Imâm Muhammad ibn Isma'il, *Subul al-Salâm*, juz. I, Maktabah Dahlan, Bandung, t.t.

Kamali, Muhammad Hasyim, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, edisi bahasa Indonesia: *Perinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, Pen. Noor Haidi, cet. I, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1966.

Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, *'Ilmu Uşûl al-fiqh*, cet. XII, Dâr al-Qalam, t.t.p, 1978.

- Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*, Dār al- Fikr, Beirut, 1975.
- Khinn, Muṣṭafā Sa'īd, *Asār al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣuliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā*, Mu'assisah al-Risālah, ttp, 1972.
- Krippendorf, Klaous, *Analisis Isi*, Pen. Farid Wajidi, Rajawali Press, Jakarta, 1991.
- Ma'lūf, Lois, *al-Munjid fi al-Lughah wa al- A'lām*, cet. XXXIV, Dār al- Ma'rifah, Beirut, Lebanon, 1986.
- Madjid, Nurcholis, *Pergeseran Pengertian "Sunnah ke Hadits": Implikasinya dalam Pengembangan syari'ah*, dalam Budi Munawar rachman, (editor), *Kontestualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cet.I, Paramadina , Jakarta, 1994.
- Madkūr, Muhammad Salam, *Uṣūl al Fiqh al- Islāmi*, Cet.I, Dār al- Nahdah al-'Arabiyah, Kairo, 1976.
- Mas'adi, Ghufrān A., *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I, Raja Grafindo, Jakarta, 1997, hlm. 3
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosoph . A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, edisi bahasa Indonesia: *Filsafat Hukum Islam*, Pen. Ahsin Muhammad, Cet I , Pustaka, Bandung, 1996.
- Mubarok, Jaih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2000,.
- Mudzhar, Atho' *Fiqh Dan Reaktualisasi Ajaran Islam*, dalam Kontestualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah, editor: Budhy Munawar Rachman, Cet. I , Paramadina, 1994.
- Muin et.al, A., *Usul Fiqih II*, Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagan Islam, Jakarrta, 19886.
- Mujieb et. al, M, *Kamus Istilah Fiqh*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Pondok Pesantren Al-Munawwir, Yogyakarta, 1989.
- Muslim, Abū al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, t.p, Kairo, 1929.

- Na'im, Abdullah Ahmed, *Towards an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International*, edisi bahasa Indonesia, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, Pen. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Ar-Raniy, cet. I, LKIS, Yogyakarta, 1994.
- Nadwi, 'Alî Ahmad, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyah: Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tatawwuruhâ, Dirasât, Mu'allifatuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tatbiqatuhâ*, Dâr al-Qalam, Damaskus, 1994.
- Nasafi, Hâfiz al-Dîn, *Kasyf al-Asrâr Syarh 'Ala al-Manâr*, Dâr al- Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Libanon, 1986.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992.
- Nasution, M. Yasir, *Hukum Islam dan Signifikansinya Dalam Kehidupan Masyarakat Modern*, Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN SU Pada Rapat Senat Terbuka IAIN SU tanggal 7 Januari 1995 di Medan
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1998.
- Pendidikan dan Kebudayaan, Departemen, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. IV, Balai Pustaka, edisi II, 1995.
- Qardawi, Yûsuf, *Kaifa Nat'âmal Ma'a al-Sunnal-Nabawiyyah*, edisi bahasa Indonesia: *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, Pen., Muhammad Baqir, cet. III, Karisma, Jakarta, 1994
- Rahman, Fathur, *Ikhtisar Mustalahal Hadis*, Al Ma'arif, Bandung, 1974.
- Rasyid Rida, Muḥammad, *Tafsîr al-Manâr*, jilid I, Dâr al-Fikr, Beirut, t.t.
- Râzî, Fakhr al-Dîn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain, *al-Maḥṣûl fi Uṣûl al Fiqh*, cet. I, Dâr al- Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon 1988.
- Redaksi, Dewan, *Ensiklopedi Islam*, cet. III, Ikhtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1994.
- Ritonga, A. Rahman, *Pemikiran Fikih Abu hanifah: Studi Tentang Fungsi Hadis Ahad dalam Memahami Ayat – Ayat Hukum Sebagaimana Diungkapkan oleh Para Murid dan Pengikutnya*. (edisi Disertasi), Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1996.

Şâlih, Muḥammad Adîb, *Maşâdir al-Tasyri' al-Islami*, cet. I, al-Matba'ah al-Ta'âwuniyah, Damaskus, 1967.

Şâlih, Muḥammad Adib, *Tafsîr al-Nuşûş fi Fiqh al-Islâmiy*, cet. I, Maktabah Jami'ah, Damaskus, 1964.

Şâlih, Şubhî, *'Ulûm al-Ḥadîs wa Muştalâḥuh*, Dâr al-'Ilm al-Malâyin, Beirut, 1977.

Sarakhsî, Abû Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abî Sahl, *al-Muḥarrar Fî Uşûl al-Fiqh*, juz. II, cet. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut Lebanon, 1996.

_____, *Uşûl al-Sarkhasî*, (Pentaḥqîq Abd al-Wafâ' al-Afganî), Dâr al-Ma'rifah, Beirut Lebanon, 1997.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran*, cet. XII, Penerbit Mizan, Bandung, 1996.

_____, *Hubungan Hadis dan Al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna*, dalam: *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, cet. I, LPPI, UMY, 1996.

Sibâ'i, Muştafâ, *al-Sunnah wa Makânatuâ fi al-Tasyri' al-Islâmiy*, Dâr al-Qaumiyah, li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, t.t.p., 1966.

Sya'ban, Zakiy al-Din, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmi*, Dâr al-Ta'lif, Mesir, 1961.

Syâfi'î, Aḥmad Muḥammad *Uşûl Fiqh Islâmî*, Iskandariyah Muassasah Şaqâfah al-Jama'iyah, 1983.

Sairâzî, Abî Ishâq Ibrahim ibn 'Alî ibn Yûsuf, *al-Luma' fi Uşûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1985.

Syâṭibî, Abû Ishâq, *al-Muwafaqât fi Uşûl al-Fiqh*, al-Matba'ah al-Ruhmaniyah, t.th.

Syaukânî, Muḥammad ibn Ali ibn Muḥammad, *Irsyâd al-Fuḥûl, ilâ Tahqîq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uşûl*, Dâr al-Fikr, t.t.

_____, *Nail al-Autâr*, Muştafa al-Babi al-Halabi, Mesir, t.th.

Taftazani, Sa'd al-Dîn Mas'ûd ibn Umar, *Syarh al-Talwîh 'alâ al Taudîh*, jilid II, Dâr al Baz, Makkah al Mukarramah, t.t.

Ṭaḥḥân, Mahmûd, *Taisîr Muştalâh al-Ḥadîs*, Maktabah al-Ma'ârif, Riyâd, 1987.

- 'Ulwani, Thaha Jâbir Fayyâd, *Adab al-Ikhtilâf fî al-Islâm*, The International Institute of Islamic Thought, Washington, 1967.
- Umar *et. al*, M, *Fiqh Usul Fiqh*, jilid II, Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagan Islam, Jakarta, 1984 / 1985.
- Usman, Muslih, *Kaedah-Kaedah Usuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman dasar dalam Pembentukan Hukum Islam*, cet. I, Raja Grafindo, Jakarta, 1996.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, cet. III, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000.
- Zaidân, 'Abd al-Karîm, *al-Wajîz fî Uşûl al-Fiqh*, Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyah, Kairo, 1993.
- Zarqany, *Syarh al-Zarqany 'alâ al-Muwatta'*, jilid I, Dâr al-Kitab al-'Ilmiyyah, Beirut, 1990.
- Zuhailî, Wahbah, *al-Wajîz Fî Uşûl al-Fiqh*, cet. I, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1995.
- _____, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, juz I, cet. I, Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, Beirut, Lebanon, 1986.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Syafruddin Syam

Tempat Tgl Lahir : Gohor Lama, 31 Mei 1975

Alamat : Dusun Mekar Jaya Desa Stabat Lama
Kecamatan Wampu Kabupaten Langkat

Pendidikan :

1. Sekolah Dasar Negeri Gohor Lama tamat 1987
2. Madrasah Tsanawiyah Khalidiyah Stabat tamat 1990
3. Madrasah Aliyah Negeri I Tanjung Pura tamat 1993
4. Fakultas Syari'ah IAIN SU Medan tamat 1998
5. Program Pascasarjana IAIN SU Medan, Program Studi Hukum Islam tamat 2002

Pengalaman Organisasi :

1. Sekretaris Umum SMFS IAIN SU 1996-1998
2. Ketua Kelompok Studi Alquran FS IAIN SU 1996-1998
3. Ketua HMI Koms. FS IAIN SU 1996-1997
4. Ketua Umum SMPPs IAIN SU 2000-2002
5. Sekretaris Eksekutif Profetik Institut Medan

Karya Ilmiah Formal:

1. *Mentakhshîs* Keumuman Alquran Dengan Hadis *Âhâd*
(Studi Komperatif Antara Pemikiran as-Sarkhasî dan ar-Râzî). Skripsi di Fak. Syari'ah IAIN SU Medan.
2. Makalah-Makalah Pada Seminar di PPs IAIN SU Medan, antara lain:
 - Pemikiran Ibn Rusyd tentang Filsafat (Bantahan Terhadap Pemikiran al-Gazali)
 - Dinasti Fatimiyah (Pertumbuhan dan Perkembangannya)
 - Hakikat dan Sumber Hukum (Tinjauan Filsafat Hukum Islam)
 - Interaksi Tiga Sistem Hukum: Hukum Islam, Hukum Adat, dan Hukum Nasional (Studi Terhadap Hukum Kewarisan Minangkabau)
 - Hakim Agama di Pengadilan Agama Indonesia
 - Makkiyah dan Madaniyah
 - Peradilan Agama di era Abbasiyah
 - Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Usul Fikih
3. Kedudukan Hadis *Âhâd* Terhadap Alquran (Studi Terhadap Pemikiran Mazhab Hanafi). Tesis di Program Pascasarjana IAIN SU Medan.