

HADIS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (Studi Metode Komparasi-Konfrontatif Hadis-Al- Qur'an Perspektif Muhammad Al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi)

Amrulloh

*Program Pascasarjana Manajemen Pendidikan Islam Unipdu Jombang
Kompleks Pondok Pesantren Darul Ulum Rejoso Peterongan Jombang
Email: amrullohgalsari@yahoo.com*

ABSTRACT

*This article discusses the idea of Muhammad al-Ghazali (1917-1996 M) in his book, *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Hadith wa Ahl al-Fiqh*, and Yusuf al-Qardawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, about comparative and confrontative method in determining the quality of the text of hadith. Regarding the position of al Quran and Hadith, both scholars employ the same method that is understanding hadith based on al quran. Yusuf Al Qardawi's theory which is in line the criticism of conventional hadith is devoted to balance Muhammad al Ghazaly's theory which is controversial in the decision of correct hadith. Identifying the similarity and differences between the two scholars is useful in deciding which hadith deserves to be used as source of law after al quran.*

Kata kunci: *Sumber Hukum Islam, Kritik Hadis, Hadis-al-Quran, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradawi*

Pendahuluan

Muhammad al-Ghazali (1917-1996 M) dan Yusuf al-Qaradawi adalah dua sarjana Muslim kontemporer asal Mesir yang sangat berpengaruh dalam dunia intelektualitas Islam. Meskipun bukan merupakan spesialisasi

utamanya, karya-karya keduanya dalam bidang hadis tidak dapat dipandang sebelah mata. Muhammad al-Ghazali mempunyai karya “*al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*” yang kontroversial, sedangkan Yusuf al-Qaradawi mempunyai karya “*Kayfa Nata‘amalu ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah*” yang diterima banyak kalangan dan hampir tidak ada kontroversi. Dua buku karya dua sarjana yang sempat menjadi dua tokoh gerakan al-Ikhwan al-Muslimun pada masanya itu seakan tidak pernah absen dalam forum-forum diskusi yang membahas tentang metode pemahaman hadis kontemporer.

Banyak sarjana menyadari urgensi mengkaji pemikiran hadis dua tokoh yang mengenyam pendidikan tingginya di Universitas al-Azhar Kairo itu. Di antara mereka adalah Suryadi dengan bukunya yang berjudul “*Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi*.” Menurutnya, empat metode pokok yang ditawarkan al-Ghazali, yaitu (1) pemahaman hadis berdasarkan al-Quran, (2) pemahaman hadis berdasarkan hadis lain, (3) pemahaman hadis berdasarkan fakta historis, dan (4) pemahaman hadis berdasarkan kebenaran ilmiah, itu hampir tidak berbeda dengan delapan metode pokok yang ditawarkan Yusuf al-Qaradawi, yaitu (1) memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Quran, (2) menghimpun hadis-hadis yang setema, (3) mengompromikan atau men-*tarjih* hadis-hadis yang tampak kontradiktif, (4) memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya, (5) membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap, (6) membedakan antara ungkapan hakiki dan majasi, (7) membedakan antara yang gaib dan yang nyata, dan (8) memastikan makna kata-kata dalam hadis.¹

Secara garis besar, metode pertama yang ditawarkan Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi dalam memahami hadis, yakni pemahaman hadis berdasarkan al-Quran, itu memang senada. Namun di sela-sela pemaparan keduanya terhadap hadis-hadis yang dijadikan objek kajian, terselip metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran untuk menentukan

¹ Lihat Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi*, (Yogyakarta: Teras, 2008), h. 198.

kualitas hadis secara keseluruhan, bukan sanad atau matannya saja. Tulisan ini bermaksud untuk mendeskripsikan metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran guna menentukan kualitas hadis yang diaplikasikan Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi, lalu menganalisis dan mengomparasikannya untuk mengidentifikasi persamaan atau perbedaan antara kedua metode. Dengan demikian, akan diketahui bagaimana implikasi metode keduanya terhadap layak dan tidaknya hadis yang sedang dikonfrontasikan itu sebagai sumber hukum Islam.

Posisi al-Quran, Sunah dan Hadis dalam Hukum Islam

Pembicaraan mengenai posisi al-Quran dan hadis dalam hukum Islam sepertinya tidak dapat dilepaskan dari sesosok sarjana yang paling berpengaruh dalam kajian hukum Islam Sunni, Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (w. 204 H/820 M), terutama dalam karyanya tentang teori hukum Islam, *al-Risalah*. Seperti diringkas Wahbah al-Zuhayli, al-Shafi'i, berdasarkan hukum yang terkandung dalam al-Quran dan al-Sunah, memosisikan Sunah sebagai (1) konfirmator hukum al-Quran, (2) intepretator hukum al-Quran, (3) argumentator eksistensi *naskh* (penghapusan ayat al-Quran atau hadis dengan ayat al-Quran atau hadis lainnya), dan (4) produsen hukum yang tidak ditemukan dalam al-Quran.² Konsep al-Shafi'i tentang posisi al-Quran dan hadis dalam hukum Islam ini mempunyai andil signifikan dalam perdebatan sengit antara para sarjana penyokong konsep-konsep hukum Islam klasik, dan para sarjana kontekstualis yang kurang—bahkan tidak sama sekali—memperhatikan konsep-konsep klasik itu.

Berdasarkan konsep al-Shafi'i itu, al-Zuhayli kemudian memerinci keempat posisi Sunah dalam kaitannya dengan al-Quran.³ *Pertama*, konfirmator hukum al-Quran, jika Sunah mengonfirmasikan suatu hukum yang terkandung dalam al-Quran, berarti hukum tersebut mempunyai dua dasar hukum, al-Quran dan Sunah. Ini seperti perintah mendirikan salat,

² Lihat Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 79 dan seterusnya; Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), h. 461 dan seterusnya.

³ Lihat al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, h. 461 dan seterusnya.

membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji bagi yang mampu, dan perintah-perintah lainnya yang termaktub dalam al-Quran dan dikonfirmasi oleh Sunah Rasulullah.

Kedua, interpretator hukum al-Quran, jika Sunah menginterpretasi suatu hukum yang terkandung dalam al-Quran, maka dapat diperinci lagi menjadi tiga fungsi. (1) Sunah sebagai interpretator keglobalan hukum al-Quran, seperti hadis-hadis Rasulullah yang memerinci tata cara mendirikan salat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji, yang kesemuanya itu juga termaktub dalam al-Quran secara global. (2) Sunah sebagai *mukhassis* (yang mengkhususkan) keumuman hukum al-Quran, seperti hadis Rasulullah yang berbunyi, “seorang wanita itu tidak boleh dinikahkan dengan [suami] bibi dari ayahnya, [suami] bibi dari ibunya, [suami] kemenakan perempuan dari saudaranya dan [suami] kemenakan perempuan dari saudaranya (*la yujma ‘u bayna al-mar’ah wa ammatiha wa la bayna al-mar’ah wa khalatiha*),”⁴ yang merupakan *mukhassis* potongan ayat “dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian (*wa uhilla lakum ma wara’a dhalikum*),”⁵ yang di dalamnya tidak termaktub orang-orang yang disebutkan Rasulullah di atas. (3) Sunah sebagai *muqayyid* (yang membatasi) kemutlakan hukum al-Quran, seperti hadis Rasulullah yang menjelaskan bahwa hukum potong tangan itu sebatas pergelangan tangan saja,⁶ yang merupakan *muqayyid* potongan ayat “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (*wa al-sariq wa al-sariqah fa-iqta ‘u aydihuma*).”⁷

⁴ Lihat Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, vol. 7, no. 5109 dan 5110 (t.tp: Dar Tuq al-Najah, 1422 H); Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, vol. 2, no. 1408 (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.th); Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, vol. 2, no. 2065, 2066 dan 2067 (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t.th); Abu ‘Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, vol. 3, no. 1126 dan 1127 (Mesir: Sharikat Maktabat wa Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975); Abu ‘Abd al-Rahman al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i*, vol. 6, no. 3292-3299 (Halab: Maktabat Matba‘at al-Islamiyyah, 1965); Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, vol. 1, no. 1929-1931 (Mesir: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t).

⁵ Al-Quran, al-Nisa’: 24.

⁶ Lihat kisahnya dalam Abu al-Hasan al-Daraqutni, *Sunan al-Daraqutni*, vol. 4, no. 3466 (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2004).

⁷ Al-Quran, al-Ma’idah: 38.

Ketiga, argumentator eksistensi *naskh*, yang merupakan mazhab al-Shafi'i pribadi, dan berseberangan dengan para sarjana, bahkan para sarjana Shafi'iyah sendiri. Menurut al-Shafi'i, al-Quran hanya dapat di-*naskh* oleh al-Quran, dan Sunah tidak dapat me-*naskh* al-Quran, melainkan hanya sebagai dasar argumentasi terjadinya *naskh* al-Quran. Ayat “Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa (*kutiba ‘alaykum idha hadara ahadakum al-mawt in taraka khayran al-wasiyyah li-al-walidayn wa al-aqrabin bi al-ma‘ruf, haqqan ‘ala al-muttaqin*),”⁸ misalnya, itu *mansukh* (dihapus) oleh ayat-ayat *mawarith*⁹ (*warisan-warisan*). Hanya saja, argumentasi terjadinya *naskh* al-Quran dengan al-Quran semacam ini didasarkan kepada Sunah.

Keempat, produsen hukum secara mandiri, sebab al-Quran tidak menyinggungnya. Ini seperti hadis-hadis Rasulullah tentang hukum rajam bagi pezina *muhsan* (yang telah menikah), larangan mengenakan emas dan perak bagi laki-laki, dan zakat fitrah. Namun demikian, al-Shafi'i tetap berpandangan bahwa hukum-hukum yang diproduksi Sunah secara mandiri itu termasuk dalam prinsip-prinsip umum al-Quran.

Yang segera perlu ditegaskan adalah bahwa penjelasan al-Shafi'i dan al-Zuhayli di atas masih menyamakan antara “Sunah” dan “dokumentasi Sunah”, atau “hadis”. Secara umum, Sunah adalah praktik keagamaan Rasulullah yang harus diikuti umat Islam, sedang hadis adalah dokumentasi Sunah itu. Tidak ada yang menolak Sunah—dalam pengertian sesungguhnya dan bukan dalam pengertiannya sebagai dokumentasinya—sebagai sumber hukum Islam dan praktik kehidupan Islami, sedangkan tidak sedikit kalangan yang menolak hadis sebagai sumber hukum Islam dan praktik kehidupan Islami, seluruhnya ataupun hadis-hadis tertentu, walupun hadis-hadis yang ditolak itu, berdasarkan penelitian para kolektor (*mukharrij*) dan kritikus (*naqid*) hadis, berkualitas sahih.

⁸ Al-Quran, al-Baqarah, 180.

⁹ Al-Quran, al-Nisa', 11-14.

Kalangan penolak hadis (*munkiru [hujjiyat] al-sunnah*), walaupun sah, yang dianggap berseberangan dengan al-Quran, Sunah, fakta sejarah dan akal sehat, biasanya menggugat proses dokumentasi Sunah yang panjang dan rumit. “Keanehan-keanehan” yang eksis dalam hadis-hadis Rasulullah yang mereka tolak, dengan demikian, menurut mereka, sebenarnya karena proses dokumentasi itu. Sedangkan terma “pembela” Sunah/hadis (*nasir al-sunnah*) sebenarnya juga lebih merujuk pada pembelaan terhadap proses dokumentasi Sunah yang dianggap cermat dan teliti itu. Oleh karenanya, jika dokumentasi itu telah melewati prosedur kritik hadis konvensional, serta memenuhi kriterianya, tidak ada alasan untuk menolak hadis. Seperti akan terlihat di poin-poin berikutnya, penjelasan yang baru saja penulis sampaikan ini akan sangat bermanfaat dalam memahami pandangan-pandangan para sarjana yang mempunyai interest terhadap kajian hadis, dalam hal ini adalah Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi. Tepatnya tentang metodologi pemahaman hadis-hadis yang sepintas lalu dianggap atau memang benar-benar berseberangan dengan al-Quran.

Biografi Muhammad al-Ghazali

Muhammad al-Ghazali lahir pada tanggal 22 September 1917 M di Nakhla al-‘Inab, al-Buhayrah, Republik Arab Mesir. Nakhla al-‘Inab merupakan sebuah desa terkenal di Mesir karena ia sering melahirkan tokoh-tokoh terkenal pada zamannya. Pada tahun 1937 M Muhammad al-Ghazali mengenyam pendidikan tingginya di Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar dan mendapat gelar sarjana pada tahun 1941 M. Pada tahun 1943, ia mendapat gelar Magister dari fakultas Bahasa Arab di Universitas yang sama.

Selain berkecimpung di bidang dakwah, Muhammad al-Ghazali juga menggeluti bidang pendidikan dan kebudayaan. Pada tahun 1943 M, Muhammad al-Ghazali ditunjuk sebagai imam dan khatib di mesjid al-Utba’ al-Khadra di Kairo. Muhammad al-Ghazali juga pernah menjabat sebagai wakil Kementrian Wakaf dan Urusan Dakwah Mesir. Di Universitas al-Azhar Kairo, Muhammad al-Ghazali pernah mengajar di Fakultas Syariah, Fakultas

Ushuluddin, Fakultas Dirasah Arabiyah dan Islamiyah dan Fakultas Tarbiyah. Pada tahun 1988, pemerintah Mesir menganugerahkan bintang kehormatan tertinggi kepada Muhammad al-Ghazali dalam bidang pengabdian kepada Islam.¹⁰

Aktivitas Muhammad al-Ghazali di luar Mesir antara lain adalah berkiprah di Arab Saudi. Ia berdakwah dan memberikan ceramah lewat radio dan televisi. Di samping itu, ia juga aktif menulis di berbagai majalah dan surat kabar. Mengenai kegiatan akademisnya, ia pernah mengajar di Universitas Umm al-Qura Mekah Mukarramah, Arab Saudi. Muhammad al-Ghazali juga merupakan orang Mesir pertama yang mendapatkan penghargaan internasional dari Raja Faisal dari Kerajaan Arab Saudi. Muhammad al-Ghazali juga sering menghabiskan hidupnya di Qatar. Bahkan ia mempunyai peran besar dalam merealisasikan Fakultas Syariah di Universitas setempat, dan ia pernah diangkat sebagai guru besar di Fakultas tersebut.

Muhammad al-Ghazali sering diundang oleh Pemerintah Kuwait guna mengisi kegiatan agama kenegaraan. Ia juga sering diundang sebagai pembicara utama dalam seminar-seminar pemuda dan mahasiswa di Eropa maupun di Amerika. Ia juga pernah mendapatkan bintang penghargaan tertinggi dari Pemerintah Aljazair. Bintang penghargaan tersebut ia dapatkan karena jasa-jasanya dalam mengembangkan dakwah Islam di Aljazair. Selain itu, ia pernah mengajar di Universitas ‘Abd al-Qadir, Aljazair.

Dilatarbelakangi oleh kekagumannya kepada sosok Hasan al-Banna (1906-1949 M), pendiri al-Ikhwan al-Muslimun, ia dengan senang hati menerima perekrutan oleh Hasan al-Banna atas dirinya untuk menjadi anggota al-Ikhwan al-Muslimun. Keterlibatannya dalam jamaah al-Ikhwan al-Muslimun ini mengantarkannya dalam penjara militer di Tanta tingkat satu bersama pengikut setia al-Ikhwan al-Muslimun lainnya, di antaranya adalah Yusuf al-Qaradawi. Ia bebas dari penjara pada tahun 1949 M.

Pada hari Sabtu tanggal 9 Maret 1996 dunia dikejutkan dengan meninggalnya Muhammad al-Ghazali di Riyad. Ketika itu, ia sedang

¹⁰ Yusuf al-Qaradawi, *al-Shaykh al-Ghazali kama ‘Araftuhu; Rihlah Nisf Qarn*, (Kairo: Dar al-Wafa, 2005), h. 26.

memberikan ceramah dan menghadiri seminar “Islam-Barat” di Riyad, Arab Saudi. Ia juga mewariskan banyak karya, di antaranya adalah *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*, *Aqidat Muslim*, *Difa‘ ‘an al-Shari‘ah Didd Mata‘a’in al-Mustashriqin*, *Fiqh al-Sayrah*, *Kayfa Nafhamu al-Islam*, dan lain-lain.

Biografi Yusuf al-Qaradawi

Yusuf ‘Abd Allah al-Qaradawi yang dalam dunia intelektualitas Islam lebih dikenal dengan nama singkatnya, Yusuf al-Qaradawi. Ia dilahirkan di bumi kinanah, Repubik Arab Mesir, pada 6 September 1926, tepatnya di desa Safat Turab di Propinsi Gharbiyah.

Yusuf al-Qaradawi menempuh pendidikan menengahnya di Ma‘had al-Azhar di kota Tanta, Mesir. Buku tasawuf pertama yang ia baca adalah kitab *Minhaj al-‘Abidin*, buku tasawuf kedua yang ia baca kemudian adalah kitab *Ihya ‘Ulum al-Din*.¹¹ Yusuf al-Qaradawi begitu terkesan dengan berbagai mutiara ajaran dan hikmah yang terkandung dalam karya Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) itu.¹² Karena kekagumannya terhadap dua buku karangan Imam al-Ghazali ini, Yusuf al-Qaradawi menjadikannya sebagai guru pertamanya.¹³

Yusuf al-Qaradawi melanjutkan pendidikan tingginya di Universitas al-Azhar Kairo, Fakultas Ushuluddin, dan mendapatkan Ijazah Perguruan Tinggi pada tahun 1953 M. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan tingginya pada Jurusan Bahasa Arab selama dua tahun.¹⁴ Pada tahun 1960 M Yusuf al-Qaradawi melanjutkan studinya pada Program Pascasarjana di Universitas al-Azhar Kairo, konsentrasi Tafsir Hadis. Setelah menyelesaikan studinya pada tingkat Majister, Yusuf al-Qaradawi melanjutkan studinya di Program Doktorat dengan disertasi yang berjudul “*al-Zakah wa Atharuha fi Hall*

¹¹ Yusuf al-Qaradawi, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka Kautsar, 1995), h. 12.

¹² *Ibid.*, h. 13.

¹³ Yusuf al-Qaradawi, *al-Tawbah ila Allah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 3.

¹⁴ Muhammad al-Majdhub, ‘*Ulama wa Mufakkirin ‘Araftuhum*, vol. 1 (Riyad: Dar al-Shawaf, 1992), h. 465.

al-Masa'il al-Ijtima'iyah" (Zakat dan Pengaruhnya dalam Memecahkan Problematika Sosial).

Disertasi yang semula diperkirakan selesai dua tahun ini menjadi tertunda, karena antara tahun 1968 M sampai tahun 1970 M, ia ditahan oleh penguasa militer Republik Arab Mesir karena tuduhan pro dengan sebuah gerakan kontra pemerintahan, al-Ikhwan al-Muslimun. Setelah keluar dari tahanan, ia hijrah menuju Doha, Qatar. Di sana ia diangkat sebagai imam masjid serta mengajar dan berceramah. Bersama kolega-koleganya, ia kemudian mendirikan al-Ma'had al-Dini. Institut inilah yang menjadi cikal-bakal kelahiran Fakultas Syariah Qatar. Dalam perkembangan berikutnya, al-Ma'had al-Dini tersebut menjadi Universitas Qatar. Yusuf al-Qaradawi sendiri menjabat sebagai dekan Fakultas Syariah di universitas ini.¹⁵ Selain faktor di atas, ada faktor lain yang menyebabkan disertasi doctoral Yusuf al-Qaradawi tertunda, yakni krisis politik yang menimpa Republik Arab Mesir pada tahun 1973 M. Baru setelah krisis politik mereda, ia mengajukan disertasi doktoralnya untuk diujikan dan dipertahankan di hadapan para profesor Universitas al-Azhar. Ia pun berhasil mempertahankan penelitiannya dan memperoleh gelar Doktor dengan predikat *cumlaude*.¹⁶

Yusuf al-Qaradawi pernah menjadi khatib di masjid Zamalik, Kairo. Ia juga aktif menulis fatwa-fatwa di beberapa majalah terkemuka, seperti majalah *Minbar al-Islam* yang diterbitkan oleh Departemen Urusan Wakaf Mesir dan majalah *Nur al-Islam* yang diterbitkan oleh Universitas al-Azhar. Ia juga menjadi narasumber utama dalam acara *al-Nur wa al-Hidayah* yang disiarkan dari radio Dawlat Qatr al-Masmu'ah, dan acara *Hady al-Islam* yang disiarkan oleh salah satu stasiun televisi terkemuka. Acara yang disebutkan terakhir ini membuahkan kitab kompilasi fatwa-fatwanya yang terangkum dalam tiga jilid besar, diterbitkan oleh Dar al-Qalam.

Sebagai ulama kaliber internasional, Yusuf al-Qaradawi sering mengikuti muktamar-muktamar tentang perkembangan Islam dan hukum Islam di berbagai negara Islam maupun non-Islam. Di antara muktamar-

¹⁵ *Ibid.*, h. 44.

¹⁶ *Ibid.*, h. 465.

muktamar yang pernah ia ikuti adalah Seminar Hukum Islam di Libia, Muktamar Pertama Tarikh al-Islam di Beirut, Festival Pendidikan yang diadakan oleh Nadwah ‘Ulama di India, Muktamar Internasional Pertama berkenaan dengan Ekonomi Islam di Mekah, Muktamar Hukum Islam dan Fikih di Riyad, Muktamar Dakwah dan Para Dai di Madinah dan Muktamar Persatuan Pelajar Islam di Amerika, Kanada dan lain sebagainya. Ia juga menjadi anggota aktif Rabitah al-‘Alam al-Islami.

Di antara karya Yusuf al-Qaradawi adalah *Kayfa Nata‘amalu ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*, *Kayfa Nata‘amalu ma’a al-Qur’an al-Karim*, *Kayfa Nata‘amalu ma’a al-Turath*, *Fiqh al-Zakah*, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, *Fatawa Mu‘asirah*, dan lain-lain.

Konfrontasi Hadis-al-Quran

Sebenarnya metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran untuk menentukan kualitas suatu hadis jauh-jauh hari telah dinyatakan para kritikus hadis. Dalam kitab kompilasi hadis-hadis palsu, *al-Mawdu‘at min al-Ahadith al-Marfu‘at*, Ibn al-Jawzi (w. 597 H/1201 M) berkata:

Tidakkah kalian tahu, seandainya perawi-perawi *thiqah* (yang kredibil) itu bersepakat untuk menginformasikan bahwa ontal telah masuk lubang jarum jahit, maka ke-*thiqah*-an mereka itu tidak berguna bagi kita, sekaligus tidak mempengaruhi informasi mereka, karena mereka menginformasikan hal mustahil. Jadi, setiap hadis yang menurut anda bertentangan dengan akal, atau berseberangan dengan prinsip-prinsip [agama], ketahuilah bahwa itu adalah hadis palsu.¹⁷

Walaupun Ibn al-Jawzi tidak secara eksplisit menyebutkan al-Quran, namun yang dimaksud dengan prinsip-prinsip agama (*al-usul*) tidak lain adalah al-Quran dan al-Sunah.

Hanya saja metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran di masa-masa klasik ini sepertinya kurang mendapatkan perhatian yang signifikan, apalagi jika sanad suatu hadis telah disepakati sahih. Realitasnya, walaupun Jonathan A. C. Brown menarik konklusi bahwa sebenarnya kritik matan telah

¹⁷ ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali (Ibn al-Jawzi), *al-Mawdu‘at*, vol. 1 (Madinah Munawwarah: Maktabah Salafiyah, 1966-1968), h. 106.

ditemukan pada masa-masa formatif periwayatan hadis dan kodifikasinya,¹⁸ para kolektor dan kritikus hadis memang tampak lebih menitikberatkan penelitian mereka pada sanad hadis. Namun bukan berarti mereka tidak mengenal dan mengaplikasikan kritik matan sama sekali—seperti yang dituduhkan mayoritas orientalis Barat. Realitas ini berbeda dengan sebagian sarjana modern dan kontemporer yang kadang lebih menitikberatkan penelitian mereka pada matan, dan kurang—bahkan tidak sama sekali—memperhatikan penelitian sanad.

Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi merupakan dua sarjana dari kesekian sarjana Muslim modern dan kontemporer yang mempunyai metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran dalam penentuan kualitas suatu hadis. Persamaan atau perbedaan metode keduanya akan terlihat jelas pada pemaparan-pemaparan di bawah.

Perspektif Muhammad al-Ghazali

Menurut Muhammad al-Ghazali, penentuan terbebasnya matan hadis dari suatu hal yang dapat mereduksi kesahihannya membutuhkan pengetahuan mendalam terhadap prinsip-prinsip Islam yang tertuang dalam al-Quran.¹⁹ Kadang, suatu hadis itu sanadnya sahih berdasarkan kritik sanad yang dilakukan para kritikus hadis, sedang matannya daif berdasarkan kritik matan yang dilakukan fukaha. Secara lebih tegas ia menyatakan, “apalah gunanya hadis yang sanadnya sahih namun matannya ber-*‘illah* (literal: berpenyakit, maksudnya: bermasalah)?”²⁰ Itulah sebabnya para sarjana Muslim dengan berbagai bidang keahlian mereka, bukan hanya para sarjana hadis, menurut Muhammad al-Ghazali, harus bahu-membahu melakukan kritik matan.²¹

¹⁸ Lebih lanjut, lihat Jonathan A. C. Brown, “How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find”, *Islamic Law and Society*, vol. 15 (T.b.l: 2008), h. 143-184.

¹⁹ Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahl al-Hadith wa Ahl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Shuruq, t.t), h. 19.

²⁰ *Ibid.*, h. 21; yang dimaksud “*illah*” di sini adalah segala yang dapat mencederai kesahihan matan hadis, tentunya dalam perspektif Muhammad al-Ghazali.

²¹ *Ibid.*, h. 19-20.

Tampak jelas bahwa Muhammad al-Ghazali lebih menitikberatkan penelitian hadisnya pada kritik matan, bukan kritik sanad. Kesemuanya itu dilakukan dengan mengonfrontasikan matan hadis dengan al-Quran, baik secara langsung maupun tidak langsung. Jika demikian realitasnya, sebagaimana akan terlihat jelas pada pemaparan-pemaparan selanjutnya, kesimpulan-kesimpulan Muhammad al-Ghazali tentang kualitas suatu hadis yang dianggap kontra al-Quran akan jauh berbeda dengan para sarjana yang dikenal sebagai kolektor dan kritikus hadis.

Ketika mengaplikasikan teori-teorinya tentang hadis di atas, Muhammad al-Ghazali menyebutkan banyak hadis dan kasus historis yang harus dikonfrontasikan dengan al-Quran. Namun di sini penulis hanya akan menyebutkan tiga hadis yang penulis anggap sebagai representasi. *Pertama*, hadis “susunya adalah obat, harganya juga obat, sedangkan dagingnya adalah penyakit, yakni sapi (*al-banuha shifa' wa samanuha dawa' wa luhumuha da', ya 'ni al-baqar'*),”²² yang dikonfrontasikan dengan al-An‘am: 142 yang berbunyi, “dan di antara hewan ternak itu ada yang dijadikan untuk pengangkutan dan ada yang untuk disembelih. Makanlah dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu (wa min al-an‘am hamulah wa fars^{an}, kulu min-ma razaqakum Allah wa-la tattabi‘u khutuwat al-shaytan, innahu lakum ‘aduww mubin),” yang memerinci yang dimaksud dengan hewan ternak pada al-Hajj, 36 yang berbunyi,:

Dan telah Kami jadikan untuk kamu unta-unta (al-budn) itu sebahagian dari syiar Allah, kamu memperoleh kebaikan yang banyak padanya, maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan telah terikat). Kemudian apabila telah roboh (mati), maka makanlah

²² Redaksi yang dicantumkan Muhammad al-Ghazali dalam bukunya adalah “*lahm al-baqar da'*” (daging sapi adalah penyakit). Hadis di atas diriwayatkan oleh: al-Tabrani, *al-Mu‘jam al-Kabir*, vol. 25, no. 79; Abu ‘Abd Allah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*, vol. 4, no. 8232 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990); Abu Nu‘aym al-Asfahani, *al-Tibb al-Nabawi*, vol. 1, no. 325 (Turki: Dar Ibn Hazm, 2006). Hadis ini disahihkan oleh al-Albani dan dimasukkan dalam kitab kompilasi hadis sahihnya. Lihat Nasir al-Din al-Albani, *Silsilat al-Ahadith al-Sahihah wa Shay‘min Fiqhiha wa Fawa‘idiha*, vol. 4 (Riyad: Maktabat al-Ma‘arif, 1995-2002), 46; Nasir al-Din al-Albani, *Sahih Jami‘ al-Saghir wa Ziyadatuhu*, vol. 1 (T.tp: al-Maktab al-Islami, t.t), h. 267.

sebahagiannya dan beri makanlah orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak meminta-minta) dan orang yang meminta (wa al-budn ja 'alnaha lakum min sha 'a 'ir Allah lakum fi-ha khayr, fa-udhkuru ism Allah 'alayha sawaf, fa-idha wajabat junubuha fa-kulu minha wa at'imu al-qani' wa al-mu'tarr; kadhalika sakhkharnaha lakum la'allakum tashkurun).

“*Al-budn*” maksudnya —yang hanya diterjemahkan dengan “unta-unta” oleh Departemen Agama Republik Indonesia, menurut Muhammad al-Ghazali adalah *al-ibil* (unta), *al-baqar* (sapi) dan *al-jamud* (kerbau).²³

Hadis “*lahm al-baqar*” yang disahihkan Nasir al-Din al-Albani, sarjana yang dianggap sebagai ahli hadis abad 20, sebab memang sanadnya sahih itu sama sekali ditolak oleh Muhammad al-Ghazali tanpa sedikitpun membahas sanadnya. Pernyataan tegas yang ia kemukakan hanyalah, “setiap yang merenungkan al-Quran al-Karim pasti dapat memahami bahwa hadis itu tidak berguna, bagaimanapun [kualitas] sanadnya”—atau dengan ungkapan lain, “walaupun sanadnya sahih.” Menurutny, dalam al-Quran, daging sapi jelas-jelas diperbolehkan, bahkan diperintahkan, untuk dimakan.²⁴

Kedua, hadis “sesungguhnya mayit itu disiksa sebab tangisan keluarganya kepadanya (*inna al-mayyit layu'adhdhabu bi buka' ahlih alayh*)”²⁵ yang dikonfrontasikan dengan al-An'am: 164 yang berbunyi, “Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain (*wa-la taziru wazirah waizr ukhra*).” Muhammad al-Ghazali tidak secara langsung mengonfrontasikan hadis “*inna al-mayyit*” ini dengan al-Quran, juga tidak secara langsung menolaknya, melainkan memaparkan metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran oleh Aisyah dan penolakan istri Rasulullah ini terhadap kandungan hadis tersebut.²⁶ Walaupun yang ia lakukan hanya mengagumi tindakan Aisyah dengan berkata, “Aisyah tidak lain hanya

²³ Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 20-21.

²⁴ *Ibid.*, h. 21.

²⁵ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, 1286 dan 1290; Muslim, *Sahih Muslim*, vol. 2, no. 927, 928 dan 932; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, vol. 3, no. 3129; al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, vol. 3, no. 1004; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, vol. 4, no. 1855.

²⁶ Lihat al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, vol. 3, no. 1006; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, vol. 4, no. 1856 dan 1858.

menolak segala yang berseberangan dengan al-Quran secara tegas dan percaya diri. Walaupun demikian”, lanjutnya terheran-heran, “sesungguhnya hadis yang ditolak Aisyah ini masih saja menghiasi [kitab-kitab hadis] sahih.”²⁷ Dengan demikian, tentu menurut Muhammad al-Ghazali hadis “*inna al-mayyit*” ini daif sebab ia tidak layak menempati kitab-kitab hadis sahih.

Ketiga, hadis “seorang Muslim itu tidak boleh dibunuh sebab [pembunuhannya terhadap] seorang kafir (*la yuqtalu Muslim bi kafir*),” yang dikonfrontasikan dengan al-Ma’idah: 45, 48 dan 50 yang berbunyi,²⁸ “bahwasannya jiwa (dibalas) dengan jiwa (*anna al-nafs bi al-nafs*),” “maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan (*fa-uhkum baynahum bi-ma anzala Allah*),” dan “Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki (*a-fa-hukm al-jahiliyyah yabghuna*)?” Sebelum menjelaskan lebih jauh, Muhammad al-Ghazali berpegang pada tolok ukurnya dalam penentuan kualitas hadis; ia menyatakan, “kesahihan hadis *ahad*²⁹ itu akan hilang sebab adanya *shudhud* dan ‘illah³⁰ yang dapat mereduksi [kesahihan matannya], meskipun sanadnya sahih.” Ia sebenarnya, seperti yang dilakukannya terhadap hadis “*inna al-mayyit*” tidak secara langsung menolak hadis “*la yuqtalu Muslim bi kafir*”, ia hanya memaparkan mazhab Abu Hanifah yang menolak hadis tersebut, walaupun sanadnya sahih. Muhammad al-Ghazali kemudian berargumentasi bahwa penolakan Abu Hanifah itu karena hadis “*la yuqtalu Muslim bi kafir*” bertentangan dengan al-Quran, yakni tiga ayat di atas. Menurutny, mazhab Abu Hanifah dalam persoalan kisas antara Muslim dan kafir ini lebih adil dan lebih sesuai dengan Hak Asasi Manusia.³¹ Dapat ditangkap bahwa Muhammad al-Ghazali sebenarnya juga menolak kesahihan hadis “*la yuqtalu Muslim bi kafir*.”

²⁷ Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 21-24.

²⁸ Al-Quran, al-Ma’idah: 45, 48 dan 50.

²⁹ Secara singkat, *ahad* dalam peristilahan Mustalah Hadis berarti “hadis-hadis yang tidak sampai derajat *mutawatir*,” yakni hadis-hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi, dan tidak mungkin menuduh mereka sepakat berbohong.

³⁰ Istilah *shudhud* dan ‘illah, menurut Muhammad al-Ghazali, sepanjang yang penulis tangkap dari buku-bukunya yang membahas kajian hadis, adalah segala yang dapat mencederai matan suatu hadis—minimal menurutnya pribadi.

³¹ Al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h. 24-25.

Perspektif Yusuf al-Qaradawi

Ungkapan yang digunakan Yusuf al-Qaradawi adalah “*fahm al-Sunnah fi du’i al-Quran al-Karim* (memahami Sunah di bawah naungan al-Quran al-Karim)”. Menurutnya, tugas pokok Rasulullah adalah menjelaskan Undang-undang yang diturunkan kepada umatnya, baik secara teoritis maupun praktis. Jadi, Sunah adalah cabang dari akar hukum Islam, al-Quran. Oleh karenanya, menurutnya, sama sekali tidak ditemukan Sunah yang sah berseberangan dengan ayat-ayat al-Quran. Kalaupun ada asumsi bahwa terdapat Sunah yang bertentangan dengan al-Quran, dapat dipastikan bahwa Sunah tersebut tidak sah, atau pemahamannya yang tidak tepat, atau kontradiksi antara al-Quran dan Sunah itu hanya secara semu saja, bukan secara hakiki. Yusuf al-Qaradawi lalu menegaskan bahwa inilah yang dimaksud dengan “memahami Sunah di bawah naungan al-Quran”³² untuk menentukan kualitas suatu hadis, atau yang penulis sebut dengan metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran.

Selanjutnya, Yusuf al-Qaradawi mewanti-wanti umat Islam untuk tidak terburu-buru melakukan klaim kontradiksi antara al-Quran dan hadis, kecuali klaim itu terkonstruksi di atas pondasi yang benar. Itu supaya, menurutnya, kesalahan kaum Muktazilah yang menolak hadis-hadis sahih tentang eksistensi syafaat Rasulullah kelak di Hari Perhitungan karena dianggap berseberangan dengan al-Quran, tidak terulangi.³³ Sikap “tidak terburu-buru” dalam menanggapi hadis yang dianggap kontra al-Quran oleh Yusuf al-Qaradawi ini akan terlihat jelas pada pemaparan-pemaparan selanjutnya.

Untuk memahami karakteristik metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran model Yusuf al-Qaradawi, empat hadis yang dikonfrontasikannya dengan al-Quran sebagai contoh perlu ditelaah. *Pertama*, hadis *gharaniq* yang dikonfrontasikan dengan al-Najm: 19-23. Kisah *gharaniq* bercerita tentang Rasulullah yang memuji berhala-berhala yang menjadi sesembahan orang-orang musyrik Mekah, dan menyatakan bahwa syafaat berhala-berhala itu diharapkan. Mendengar pernyataan Rasulullah yang mengagungkan

³² Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata’amalu ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2006), h. 113.

³³ *Ibid.*, h. 119.

tuhan-tuhan mereka itu, orang-orang musyrik Mekah bersujud bersama beliau dan umat Islam.³⁴ Yusuf al-Qaradawi kemudian menjelaskan kisah ini bertentangan dengan al-Najm: 19-23 yang menyatakan berhala-berhala yang dinamai Latta, Uzza dan Manah oleh nenek moyang mereka sebenarnya sama sekali tidak dapat memberi manfaat dan mudarat kepada mereka, dan mereka hanya mengikuti hawa nafsu. Jadi, berdasarkan metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran ini, kisah *gharaniq* di atas harus ditolak.³⁵

Kedua, hadis “bermusyawarahlah dengan mereka—maksudnya para wanita—namun jangan menyetujui mereka (*shawiru hunna wa khalifu hunna*).”³⁶ Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa hadis itu bertentangan dengan al-Baqarah: 233, yang berbunyi, “apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya (*fa-in arada fisalan an tarad minhuma wa tashawaru fa-la junah ‘alayhima*)”.³⁷ Dengan demikian, berarti hadis itu juga harus ditolak.

Ketiga, hadis “yang mengubur hidup-hidup dan yang dikubur hidup-hidup itu [tempatny] di neraka (*al-wa’idah wa al-maw’udah fi al-nar*)”,³⁸ dan tambahan redaksi “kecuali jika yang mengubur hidup-hidup itu menjumpai

³⁴ Kisah *gharaniq* ini, dari segi sanadnya, berdasarkan penelitian al-Albani (w. 1999 M), mempunyai sepuluh jalur sanad dengan berbagai ragam redaksinya. Menurutny, kesepuluh jalur sanad itu daif. Hadis-hadis yang mengisahkan *gharaniq* tersebut memang banyak didaifkan para kritikus hadis. Lebih lanjut secara terperinci, lihat Nasir al-Din al-Albani, *Nasb al-Majaniq li Nasf Qissat al-Gharaniq*, (t.tp: al-Maktab al-Islami, 1996), h. 10.

³⁵ Lihat al-Qaradawi, *Kayfa Nata‘amal*, h. 113-114.

³⁶ Tentang hadis itu, al-Albani berkata: “*La asla lahu marfu‘an*” (Tidak ada sanad yang sampai kepada Rasulullah). Mungkin, ia meneruskan, ungkapan itu terambil dari hadis riwayat Ibn al-Ja‘d al-Jawhari (w. 230 H/845 M): “*Khalifu al-nisa’ fa inna fi khilafihinna al-barakah*” (Jangan setuju para wanita, sebab tidak menyetujui mereka itu ada barakahnya). Hanya saja, hadis terakhir ini juga daif. Lihat Nasir al-Din al-Albani, *Silsilat al-Ahadith al-Da‘ifah wa al-Mawdu‘ah wa Atharuha al-Say‘fi al-Ummah*, vol. 1 (Riyad: Dar al-Ma‘arif, 1992), h. 619. Lihat juga ‘Ali ibn al-Ja‘d al-Jawhari, *Musnad Ibn al-Ja‘d*, no. 2971 (Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 1990).

³⁷ Lihat al-Qaradawi, *Kayfa Nata‘amal*, h. 114.

³⁸ Abu dawud, *Sunan Abi Dawud*, vol. 4, no. 4717; Ahmad ibn ‘Amr (al-Bazzar), *Musnad al-Bazzar*, vol. 5, no. 1596, 1605 dan 1825 (Madinah Munawwarah: Maktabat al-‘Ulum wa al-Hikam, 1988-2009); Sulayman ibn Ahmad al-Tabrani, *al-Mu‘jam al-Kabir*, vol. 10, no. 10059 dan 10236 (Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1994); Muhammad ibn Hibban, *Sahih Ibn Hobban*, vol. 16, no. 7480 (Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 1993).

Islam, lalu ia memeluk Islam (*illa an tudrika al-wa'idah al-Islam fa tuslima*"),³⁹ yang dikonfrontasikan dengan al-Takwir: 8-9 yang berbunyi, "dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah dia dibunuh (*wa idha al-maw'udah su'ilat, bi ayyi dhanb qutilat*)?" Yusuf al-Qaradawi menyadari sepenuhnya bahwa hadis *al-wa'idah* ini, berdasarkan kritik sanad dengan berbagai metodenya yang dirumuskan para sarjana hadis, telah memenuhi kriteria kesahihan hadis. Oleh karenanya, meskipun ia tetap menganggap hadis itu bertentangan dengan al-Takwir: 8-9, ia juga enggan menolak hadis tersebut dan tetap menganggapnya sebagai hadis sahih. Setelah merujuk pada interpretasi para penjarah hadis dan tidak juga mendapatkan penjelasan yang memuaskan, akhirnya ia memilih jalan *tawaqquf*⁴⁰ (sikap diam atau mendiamkan suatu persoalan hingga diperoleh argumentasi yang memuaskan).

Keempat, hadis "sesungguhnya ayahku dan ayahmu itu di neraka (*inna abi wa abaka fi al-nar*)," yang dikonfrontasikan dengan al-Isra': 15 yang berbunyi, "dan kami tidak akan mengazab sebelum kami mengutus seorang rasul (*wa ma kunna mu'adhdhibin hatta nab'atha rasulan*)", Taha: 134 yang berbunyi, "dan sekiranya kami binasakan mereka dengan suatu azab sebelum al-Quran itu (diturunkan), tentulah mereka berkata: Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami, lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau sebelum kami menjadi hina dan rendah (*wa law anna ahlaknahum bi-'adhab min qablihi la-qalu rabbana law-la arsalta ilayna rasul*)^{an} fa-nattabi'a ayatika min qabli an nadhilla wa nakhza)," dan al-Ma'idah: 19 yang berbunyi:

Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasul kami, menjelaskan (syariat Kami) kepadamu ketika terputus (pengiriman) rasul-rasul agar kamu tidak mengatakan: Tidak datang kepada kami baik seorang pembawa berita gembira maupun seorang pemberi peringatan. Sesungguhnya telah datang kepadamu pembawa berita gembira dan pemberi

³⁹ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, vol. 25, no. 15923 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001); Ahmad ibn Hasan al-Bayhaqi, *al-Qada' wa al-Qadar*, no. 620 (Riyad: Maktabat al-Abikan, 2000).

⁴⁰ Lihat al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal*, h. 116-117.

*peringatan. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu (ya ahl al-kitab qad ja'akum rasuluna yubayyinu lakum 'ala fatrah min al-rusul an taqulu ma ja'ana min bashir wa-la nadhir, fa-qad ja'akum bashir wa nadhir, wa-Allah 'ala kulli shay' qadir).*⁴¹

Menanggapi hadis yang merupakan jawaban atas pertanyaan seseorang tentang keberadaan ayahnya itu, Yusuf al-Qaradawi bertanya-tanya: Apa dosa 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muttalib, ayah Rasulullah, sehingga ia ditempatkan di neraka? Padahal ia termasuk seorang yang berada pada masa transisi kenabian dan kerasulan (*fatrah*). Seharusnya, demikian lanjutnya, mereka itu selamat dari api neraka.⁴² Yusuf al-Qaradawi menyadari sepenuhnya bahwa hadis "*inna abi wa abaka fi al-nar*"—minimal secara lahirnya—berseberangan dengan ketiga ayat al-Quran yang disebutkannya sendiri di atas. Hanya saja, ia enggan menolak hadis tersebut karena kesahihannya. Oleh karenanya, seperti apa yang dilakukannya terhadap hadis "*al-wa'idah wa al-maw'udah fi al-nar*", ia memilih bersikap *tawaqquf*.⁴³

Kritik Hadis Konvensional Versus Kritik Matan Modern

Tiga hadis yang menurut penulis dapat dijadikan representasi metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran oleh Muhammad al-Ghazali dalam menentukan kualitas hadis di atas adalah hadis sahih berdasarkan kritik hadis konvensional. Hadis pertama, yakni hadis "*lahm al-baqar*" disahihkan

⁴¹ Tiga ayat yang kepadanya hadis "*inna abi wa abaka fi al-nar*" dikonfrontasikan disebutkan Yusuf al-Qaradawi sebagai pendapat Muhammad al-Ghazali yang secara tegas menolak hadis tersebut karena berseberangan dengan ayat-ayat di atas.

⁴² Sebenarnya Yusuf al-Qaradawi mengungkapkan satu alternatif, yakni memaknai kata "*ab*" (ayah) dengan "*'amm*" (paman), yakni Abu Talib yang hingga akhir hayatnya tetap musyrik. Sebab, dalam tradisi masyarakat Arab, kadang "paman" diungkapkan dengan sebutan "ayah". Ini, menurutnya, seperti yang termaktub dalam al-Baqarah: 133 yang berbunyi, "Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: Apa yang kamu sembah sepeninggalku? Mereka menjawab: Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya." Isma'il adalah paman Ya'qub, dan al-Quran mengungkapkannya dengan sebutan "*ab*" (ayah). Namun pada akhirnya Yusuf al-Qaradawi juga meragukan kebenaran alternatif yang ia tawarkan ini.

⁴³ Lihat al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal*, h. 117-118.

oleh Nasir al-Din al-Albani yang—tentunya—penilaiannya didasarkan pada metode kritik hadis konvensional yang menitikberatkan pada kritik sanad. Muhammad al-Ghazali, dalam menolak hadis yang disahihkan oleh seorang yang diklaim sebagai *muhaddith* (sarjana spesialis hadis) abad 20 M itu, tidak merasa perlu untuk memberi atensi terhadap kritik sanad yang dilakukannya. Yang perlu dilakukannya hanya mengonfrontasikan hadis tersebut dengan ayat-ayat al-Quran yang dianggap berseberangan dengannya.

Hadis kedua, yakni hadis “*inna al-mayyit*”, diriwayatkan al-Bukhari dan Muslim dalam *Sahihayn* (*Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*), sedang hadis ketiga, yakni hadis “*la yuqtalu Muslim*” diriwayatkan al-Bukhari dalam *Sahih al-Bukhari*. *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim* disebut dengan “*Sahihayn*” bukan tanpa argumentasi, keduanya merupakan dua kitab yang dianggap paling otentik dan valid yang ada di muka bumi setelah al-Quran. Namun Muhammad al-Ghazali sama sekali tidak tertarik dengan klaim tersebut, sehingga ia tetap pada pendiriannya, yaitu menolak kedua hadis yang disebutkan terakhir ini sebab menurutnya kontra ayat-ayat al-Quran.

Muhammad al-Ghazali, walaupun banyak menolak hadis-hadis yang dinilai sahih oleh para kolektor dan kritikus hadis, menurut penulis, tidak dapat dikatakan sebagai pengingkar Sunah (*munkir al-sunnah*). Ia sama sekali tidak berkeberatan dengan konsensus para sarjana Muslim yang menyatakan bahwa Sunah adalah sumber hukum Islam yang kedua setelah al-Quran yang merupakan sumber pertama. Yang ia permasalahan, dengan demikian, sebenarnya bukanlah Sunahnya, melainkan dokumentasi Sunah yang mempunyai proses panjang dan rumit. Dokumentasi Sunah itu tidak lain adalah hadis-hadis yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya, sebagian besarnya secara oral dengan mengandalkan hafalan para perawinya. Dokumentasi Sunah itu telah melewati sengitnya pertarungan mazhab-mazhab politik, teologi dan fikih yang membutuhkan legalisasi dari hadis-hadis Rasulullah; dokumentasi Sunah itu juga telah melewati semacam “gerakan” pemalsuan hadis oleh orang-orang yang tidak bertanggungjawab dengan berbagai motif yang melatarbelakanginya. Jadi, mungkin saja klaim

otentik dan valid terhadap suatu hadis yang didasarkan pada metode kritik hadis konvensional masih perlu diragukan keabsahannya dengan pertimbangan-konsiderasi yang diajukan.

Pemikiran Muhammad al-Ghazali tentang Sunah Rasulullah itu jelas, Sunah tidak mungkin berseberangan dengan al-Quran. Jika realitasnya ia menolak banyak hadis yang dinilai sahih, berarti ia tidak menemukan “Sunah” dalam arti penjelasan teoritis dan praktis dari Rasulullah pada hadis-hadis yang dinilai sahih itu. Puncaknya, hadis-hadis yang dianggap tidak mengandung Sunah itu kemudian harus dieliminasi dari jajaran sumber hukum Islam. Untuk memahami pemikiran hadis Muhammad al-Ghazali secara komprehensif dan proporsional, memang harus dilakukan diferensiasi antara terma Sunah dan hadis—seperti yang penulis jelaskan di muka.

Berbeda secara signifikan dengan Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradawi terlihat sangat mengandalkan kritik sanad yang dilakukan para kolektor dan kritikus hadis dalam menanggapi hadis-hadis yang dianggap kontra ayat-ayat al-Quran. Ia memang menolak hadis pertama, yakni hadis *gharaniq*, dan hadis kedua, yakni hadis “*shawiru hunna wa khalifu hunna*,” yang ia jadikan sebagai contoh aplikasi metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran yang diusungnya secara implisit guna mengidentifikasi kualitas suatu hadis. Hanya saja, tidak ada sesuatu yang mengherankan dari penolakannya itu, sebab sanad kedua hadis itu memang dinilai daif berdasarkan metode kritik hadis konvensional. Komparasi-konfrontatif kedua hadis itu dengan ayat-ayat al-Quran yang dilakukan Yusuf al-Qaradawi sebenarnya tidak lebih dari sekadar penegasan kedaifan kedua hadis tersebut, bukan hendak mengaplikasikan kritik matan modern seperti yang diaplikasikan Muhammad al-Ghazali sebelumnya.

Bahwa Yusuf al-Qaradawi sangat mengandalkan kritik sanad yang dilakukan para kolektor dan kritikus hadis, yang membuat pemikirannya berbeda secara signifikan dengan pemikiran Muhammad al-Ghazali, semakin tampak jelas ketika ia memaparkan hadis ketiga, yakni hadis “*al-wa'idah wa al-maw'udah fi al-nar*,” dan hadis keempat, yakni hadis “*inna*

abi wa abaka fi al-nar,” yang menurutnya kontra al-Quran. Walaupun ia tidak dapat menyangkal bahwa—minimal secara lahirnya—bertentangan dengan al-Quran, namun ia tetap enggan menolak kedua hadis itu dan tetap menganggapnya sebagai hadis sahih. Sebab ia belum menemukan penjelasan yang memuaskan tentang hakikat makna kedua hadis itu, ia akhirnya memilih jalan *tawaqquf* (bersikap tidak menentukan pendapat sampai mendapatkan argumentasi yang memuaskan). Bagi kalangan yang satu, mungkin ini merupakan kehati-hatian Yusuf al-Qaradawi; namun bagi kalangan yang lain, mungkin saja itu dianggap sebagai refleksi kekonservatifannya.

Berbeda dengan Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradawi sepertinya selalu menemukan Sunah pada hadis-hadis yang sanadnya telah dinilai sahih oleh para kolektor dan kritikus hadis. Bagi Yusuf al-Qaradawi dan para sarjana yang lebih mengandalkan kritik sanad, biasanya konsep al-Shafi‘i yang dijabarkan Wahbah al-Zuhayli tentang hadis—dengan sengaja penulis menghindari kata Sunah—sebagai pelengkap al-Quran dalam hukum Islam di atas akan sangat berguna.

Konsep hadis sebagai pelengkap al-Quran bisa berupa hadis—seperti dipaparkan di muka—sebagai (1) konfirmator hukum al-Quran, (2) intepretator hukum al-Quran, (3) argumentator eksistensi *naskh* (penghapusan ayat al-Quran atau hadis dengan ayat al-Quran atau hadis lainnya), atau (4) produsen hukum yang tidak ditemukan dalam al-Quran. Hadis sebagai interpretator hukum al-Quran adalah konsep yang paling sering diaplikasikan dari pada lainnya, sebab konsep tersebut berisi (a) interpretasi keglobalan al-Quran, (b) *takhsis* keumuman al-Quran, dan (c) pembatasan kemutlakan al-Quran. Ditambah dengan konsep hadis sebagai produsen hukum yang tidak ditemukan dalam al-Quran.

Dengan memperhatikan seutuhnya konsep hadis sebagai pelengkap al-Quran tersebut, betapapun suatu hadis sahih dianggap bertentangan dengan kandungan ayat-ayat al-Quran, biasanya akan dapat disinkronkan dengan memanfaatkan konsep *tafsil al-mujmal* (memerinci yang global), *takhsis al-‘am* (mengkhususkan yang umum) atau *taqyid al-mutlaq* (membatasi

yang mutlak). Setelah melewati serangkaian upaya sinkronisasi hadis sahih yang dianggap bertentangan dengan kandungan ayat-ayat al-Quran, dan tetap tidak menemukan kesimpulan yang memuaskan, sikap *tawaqquf* seperti yang dilakukan Yusuf al-Qaradawi mungkin dapat menjadi satu alternatif paling terakhir.

Penutup

Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi, sama-sama mengaplikasikan metode komparasi-konfrontatif hadis-al-Quran untuk menentukan kualitas hadis secara keseluruhan. Namun metode keduanya itu berbeda secara signifikan dari segi perincian dan implementasinya. Muhammad al-Ghazali lebih mengandalkan kritik matan dan kurang, bahkan tidak sama sekali, memberi atensi terhadap kritik sanad. Menurutnya, sanad yang sahih itu tidak berguna jika matannya “bermasalah”. Sedang Yusuf al-Qaradawi lebih mengandalkan kritik hadis konvensional yang lebih menitikberatkan terhadap kritik sanad yang telah dilakukan para kolektor dan kritikus hadis. Adapun kritik matan yang dilakukannya sebenarnya berdasarkan kritik sanad yang ada. Jadinya, menurutnya, antara hadis yang sanadnya sahih dan al-Quran tidak mungkin ada kontradiksi; jika pun dianggap ada, berarti pengetahuan manusia belum dapat menjangkau pantai dari lautan makna hadis sahih dan al-Quran tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Albani, Nasir al-Din, *Silsilat al-Ahadith al-Sahihah wa Shay' min Fiqhiha wa Fawa'iduha*, Riyad: Maktabat al-Ma'arif, 1995-2002.
- _____, *Nasb al-Majaniq li Nasf Qissat al-Gharaniq*, t.tp: al-Maktab al-Islami, 1996.
- _____, *Sahih Jami' al-Saghir wa Ziyadatuhu*, t.t.p: al-Maktab al-Islami, t.t.
- _____, *Silsilat al-Ahadith al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atharuha al-Say' fi al-Ummah*. Riyad: Dar al-Ma'arif, 1992.
- al-Bayhaqi, Ahmad ibn Hasan, *Al-Qada' wa al-Qadar*, Riyad: Maktabat al-Abikan, 2000.
- al-Asfahani, Abu Nu'aym, *Al-Tibb al-Nabawi*, Turki: Dar Ibn Hazm, 2006.
- al-Bazzar, Ahmad ibn 'Amrw, *Musnad al-Bazzar*, Madinah Munawwarah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam, 1988-2009.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il, *Sahih al-Bukhari*, t.tp: Dar Tuq al-Najah, 1422 H.
- Brown, Jonathan A. C. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islamic Law and Society*, vol. 15. T.bl: 2008.
- al-Daraqutni, Abu al-Hasan, *Sunan al-Daraqutni*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004.
- al-Ghazali, Muhammad, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Hadith wa Ahl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Shuruq, t.t.
- al-Hakim, Abu 'Abd Allah, *Al-Must-adrak 'ala al-Sahihayn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001.
- Ibn Hibban, Muhammad, *Sahih Ibn Hobban*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1993.
- Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman ibn 'Ali, *al-Mawdu'at*, Madinah Munawwarah: Maktabah Salafiyah, 1966-1968.
- Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.
- al-Jawhari, 'Ali ibn al-Ja'd, *Musnad Ibn al-Ja'd*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1990.
- al-Majdhub, Muhammad, *'Ulama wa Mufakkirun 'Araftuhum*, Riyad: Dar al-Shawaf, 1992.

- Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.t.
- al-Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman, *Sunan al-Nasa'i*, Halab: Maktabat Matba'at al-Islamiyyah, 1965.
- al-Qaradawi, Yusuf, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Kairo: Dar al-Shuruq, 2006.
- _____, *Al-Shaykh al-Ghazali kama 'Araftuhu; Rihlah Nisf Qarn*, Kairo: Dar al-Wafa, 2005.
- _____, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyyah dan Ilmiah*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka Kautsar, 1995.
- _____, *al-Tawbah ila Allah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris, *Al-Risalah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- al-Sijistani, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, t.t.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi*, Yogyakarta: Teras, 2008.
- al-Tabrani, Sulayman ibn Ahmad, *al-Mu'jam al-Kabir*, Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1994.
- al-Tirmidhi, Abu 'Isa, *Sunan al-Tirmidhi*, Mesir: Sharikat Maktabat wa Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975.
- al-Zuhayli, Wahbah, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.