

DISKURSUS HADIS DAN HUKUM ISLAM

dalam Dialektika Studi Kontemporer



Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

DISKURSUS HADIS DAN HUKUM ISLAM

dalam Dialektika Studi Kontemporer

Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.



DISKURSUS HADIS DAN HUKUM ISLAM

dalam Dialektika Studi Kontemporer

Penulis : Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

Cet. 1 - Surabaya : IAIN SA Press, Oktober 2020
xiv + 313 hlm : 14,8 x 21 cm

ISBN : 978-602-7912-27-4

Tata Letak :
Desi Wulan Sari

Cover :
Citra Ayu M.

Diterbitkan ;
IAIN Sunan Ampel Press
Anggota IKAPI
Gedung SAC.Lt.2 IAIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani No. 117 Surabaya
☎(031) 8410298-ext 138
Email : sunanampelpress@yahoo.co.id

Copyright ©2020, IAIN Sunan Ampel Press (IAIN SA Press)
Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
All Right Reserved

KATA PENGANTAR

Diskursus tentang studi hadis mengalami perkembangan yang cukup signifikan sejak masa Nabi hingga sekarang. Dari masa ke masa, kajian tentang hadis dengan segala aspeknya selalu menarik perhatian para ulama dan sarjana baik dari kalangan muslim maupun non-muslim. Ketertarikan itu cukup beralasan sebab hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an yang mempunyai pengaruh sangat besar bagi kehidupan umat Islam sepanjang jaman. Hampir seluruh aspek kehidupan mereka tersentuh oleh ajaran hadis-hadis Nabi, termasuk bidang hukum. Karena itu, terdapat hubungan yang sangat erat antara hadis dengan hukum Islam, terutama dilihat dari segi kesumberannya di mana hukum Islam bersumber pada al-Qur'an dan hadis.

Posisi hadis sebagai sumber hukum Islam menuntut akurasi atau kesahihan dari segi *wurūd* (datang)-nya dari Nabi, karena fakta sejarah menunjukkan telah terdapat hadis-hadis yang tidak sahih (valid) di samping hadis-hadis yang sahih sehingga ulama hadis membagi hadis pada beberapa kategori; sahih, *ḥasan*, *ḍa'īf*, dan *mawḍū'* (palsu). Untuk menentukan status hadis pada kategori-kategori tersebut diperlukan kritik dan penelitian hadis yang juga mengalami perkembangan, sebagaimana diskursus studi hadis pada umumnya. Dalam buku ini, penulis mencoba menganalisis kritik hadis dalam perspektif studi kontemporer yang membahas tentang landasan kognitif kritik hadis, objek kritik hadis, urgensi kritik hadis, dan standarisasi kritik hadis. Kajian ini dipertajam dengan penjelasan tentang metode-

metode kritik hadis baik metode bahasa, historis, komparasi, induksi, maupun deduksi.

Kajian hadis kontemporer dirasa belum lengkap bila tidak dikaitkan dengan studi hadis di kalangan orientalis karena para orientalis mempunyai pandangan yang relatif berbeda dengan ulama Islam dalam memahami hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam. Kajian-kajian hadis oleh mereka dapat memperkaya khazanah ilmu keislaman khususnya studi hadis kontemporer.

Studi hukum Islam, sebagaimana halnya studi hadis, mengalamai perkembangan dari masa ke masa. Perkembangan itu antara lain ditandai dengan begitu banyaknya ragam pendapat (mazhab) dalam fiqh Islam sebagaimana terlihat dalam literatur-literatur fiqh dan banyaknya fenomena-fenomena hukum yang ditetapkan dari waktu ke waktu. Persoalan-persoalan baru terkait dengan hukum Islam senantiasa dihadapi umat Islam. Buku ini mencoba memaparkan sebagian dari persoalan baru itu di antaranya terkait dengan pola pembelajaran hukum Islam, integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional, pers dalam wacana hukum, diskursus konsep jihad yang dewasa ini sering disalah-pahami sebagai aksi terorisme, nilai etis dan diktum hukum dalam bisnis, dan motivasi, tujuan, dan asas hukum dalam bisnis Islam, serta sejarah dan prospek pengadilan agama di Indonesia.

Buku yang ada di tangan pembaca ini ditulis oleh DR. Idri, M.Ag., dosen Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Alumni Program Pascasarjana (S-3) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta ini pernah menjabat sebagai Sekretaris dan Ketua Jurusan Muamalah Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya dan pernah pula

menjabat sebagai Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan Madura. Buku ini ditulis dengan bahasa yang lugas, mudah dipaham, dan tentunya ilmiah, yang mencoba mendeskripsikan diskursus hadis dan hukum Islam dalam dialektika studi kontemporer.

Buku ini sangat cocok dijadikan pegangan dan referensi dalam kajian studi hadis dan hukum Islam kontemporer. Meskipun berupa kumpulan artikel, terdapat alur pikir yang jelas dalam kajian di dalamnya. Buku ini juga layak dibaca oleh siapa saja yang berminat mengkaji ilmu-ilmu keislaman baik para dosen, mahasiswa, guru, murid, maupun masyarakat pada umumnya. Semoga buku ini dapat bermanfaat bagi kita sekalian.

PRAKATA

Puji syukur penulis panjatkan ke Hadirat Allah SWT. seraya berucap *al-ḥamd wa shukr li Allāh*, karena berkat rahmat dan hidayah-Nya, buku ini dapat terselesaikan. Materi dalam buku ini berasal dari beberapa artikel yang telah mengalami berbagai perubahan dan penyesuaian, menggunakan dua bahasa; Indone-sia dan Inggris dan diberi judul: "*Diskursus Hadis dan Hukum Islam dalam Dialektika Studi Kontemporer*." Maksud penulisan buku ini adalah untuk memberikan gambaran tentang kajian hadis dan hukum Islam dalam studi kontemporer yang berisi tawaran-tawaran ide dan konsep yang belum dikaji atau dibahas dalam studi-studi terdahulu. Karena berupa tawaran ide dan konsep baru, maka tidak banyak ditemukan dalam literatur-literatur yang membahas tentang *uṣūl al-ḥadīth* (*muṣṭalah al-ḥadīth*), *uṣūl al-fiqh*, dan *fiqh*. Sungguh-pun demikian, tidak berarti bahwa kajian dalam buku ini sama sekali baru karena dialektika keilmuan selalu mempunyai keter-kaitan satu sama lain.

Secara garis besar, kandungan buku ini dapat dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama berkenaan dengan studi hadis. Diawali dengan bab pertama yang membahas tentang kritik hadis dalam perspektif studi kontemporer. Dalam bab ini dikaji tentang landasan kognitif kritik hadis, objek kritik hadis, urgensi kritik hadis, dan standarisasi kritik hadis. Bab kedua membahas tentang hadis di mata orientalis yang mengkaji tentang sejarah hadis oleh orientalis, sikap orientalis tentang Islam dan hadis, sanad dan matan hadis dalam pandangan orientalis, dan kritik terhadap pandangan orientalis. Bab ketiga membahas tentang metode kritik hadis

yang terdiri atas metode bahasa, metode historis, metode komparasi, metode induksi, dan metode deduksi.

Selanjutnya, bab keempat berbahasa Inggris yang membahas tentang kritik orientalis terhadap hadis. Dalam bab ini dikaji tentang kajian hadis di kalangan orientalis dalam perspektif sejarah, sikap orientalis terhadap Islam dan hadis, pandangan orientalis tentang definisi sunnah, pandangan orientalis tentang *isnād* dan matan hadis, pandangan orientalis tentang kodifikasi hadis, pandangan orientalis tentang hadis palsu, dan pandangan orientalis tentang hadis sebagai sumber hukum Islam. Bab kelima juga berbahasa Inggris yang membahas tentang kritik dan kehujjahan hadis yang mengkaji tentang pengertian dan kondisi kritik hadis, prinsip-prinsip kritik hadis, dan kehujjahan hadis.

Bagian kedua berkenaan dengan hukum Islam yang dimulai dari bab keenam yang membahas tentang metode kajian keilmuan hukum Islam. Bab keenam ini mengkaji tentang metode analisis keilmuan hukum Islam yang terdiri atas metode deduksi-koherensi, metode induksi-korespondensi, metode ilmiah, metode fenomenologis, dan metode struktural fungsional. Dalam bab ini dibahas pula prosedur analisis pembelajaran keilmuan hukum Islam. Bab ketujuh membahas tentang integrasi hukum Islam dalam sistem hukum Nasional Indonesia, yang mengkaji tentang wilayah otoritas hukum Islam, antara bentuk negara dan cita-cita hukum nasional, dan posisi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Selanjutnya, pada bab kedelapan dibahas tentang pers dalam wacana hukum, yaitu hukum Islam dan hukum positif. Dalam bab ini dikaji tentang kebebasan pers, tanggungjawab pers, dan divisi pers.

Diskursus tentang konsep jihad dibahas pada bab kesembilan, yang mengkaji tentang konsep jihad dalam kitab fiqh, jihad secara kategorikal, dan orientasi pemaknaan jihad dalam konteks kehidupan modern. Pada bab berikutnya dibahas tentang nilai-nilai etis dan diktum hukum dalam bisnis Islam, yang mengkaji tentang etika dan hukum dalam aktifitas bisnis, mitos a-moral dalam bisnis, dan kompetensi dan prinsip etika dan hukum dalam bisnis Islam.

Bab selanjutnya berkenaan dengan motivasi, tujuan, dan asas hukum ekonomi Islam, yang mengkaji tentang macam-macam motivasi ekonomi Islam, tujuan ekonomi Islam, dan motivasi dan asas hukum ekonomi Islam. Bab terakhir berbahasa Inggris yang membahas tentang sejarah dan prospek peradilan agama di Indonesia. Pada bab kedua belas ini dikaji tentang perkembangan peradilan agama di Indonesia dan prospek peradilan agama di Indonesia.

Melalui kata pengantar ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah terlibat dalam proses penulisan buku oleh penulis, pengeditan, sampai penerbitan buku ini. Akhirnya, tak ada gading yang tak retak. Apabila terdapat kekeliruan dan kekhilafan dalam penulisan buku ini, penulis berharap koreksi yang bersifat konstruktif untuk perbaikan pada edisi berikutnya. Semoga bermanfaat!

Surabaya, Agustus 2020

Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

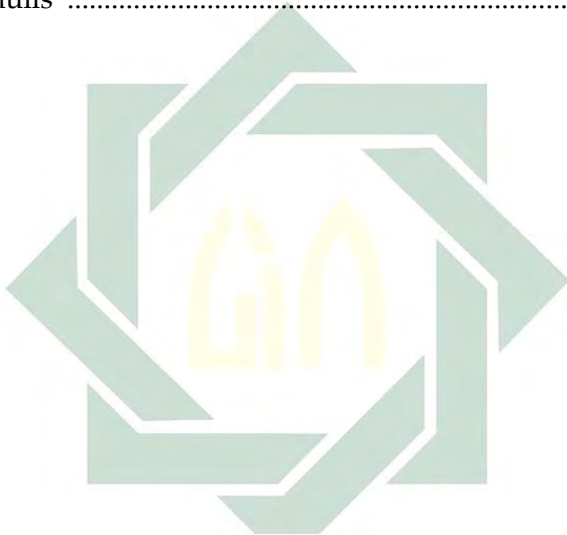
DAFTAR ISI

Judul	i
Kata Pengantar	iii
Prakata	vi
Daftar Isi	ix
Pedoman Transliterasi	xiii
 BAB 1 KRITIK HADISDALAM PERSPEKTIF STUDI KONTEMPORER	 1
Landasan Kognitif Kritik Hadis	5
Objek Kritik Hadis	13
Urgensi Kritik Hadis	19
Standarisasi Kritik Hadis	27
 BAB 2 HADIS DI MATA ORIENTALIS	 35
Sejarah Kajian Hadis oleh Orientalis	36
Sikap Orientalis tentang Islam dan Hadis	40
Sanad dan Matan Hadis dalam pandangan Orientalis	45
Kritik terhadap Pandangan Orientalis	49
 BAB 3 METODE KRITIK HADIS	 55
Metode Bahasa	60
Metode Historis	65
Metode Komparasi	75
Metode Induksi	82
Metode Deduksi	86

BAB 4	ORIENTALISTS CRITICISM ON ḤADITH	89
	<i>Ḥadīth</i> Study Among Orientalists: A Historical Perspective	92
	Orientalist Attitudes toward Islam and <i>Ḥadīth</i>	94
	Orientalists' Views on the Definition of <i>Sunnah</i>	97
	Orientalists' Views on <i>Isnād and Matn</i> of <i>Ḥadīth</i>	100
	Orientalist Views on <i>Ḥadīth</i> Codification	105
	Orientalists' Views on Fabricated <i>Ḥadīth</i>	109
	Orientalists' Views on <i>Ḥadīth</i> as a Source of Islamic Law	111
BAB 5	THE CRITICISM OF ḤADITH AND IT'S PROBATIVENESS	113
	The Meaning and Conditions of <i>Ḥadīth</i> Criticism	116
	The Principles of Criticism	123
	<i>Ḥadīth</i> Probativeness	127
BAB 6	METODE KAJIAN KEILMUAN HUKUM ISLAM	129
	Metode Analisis Keilmuan Hukum Islam	132
	Metode Deduksi-Koherensi	134
	Metode Induksi-Korespondensi	137
	Metode Ilmiah	139
	Metode Fenomenologis	146
	Metode Struktural Fungsional	152
	Prosedur Analisis Pembelajaran Keilmuan Hukum Islam	155

BAB 7	INTEGRASI HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL INDONESIA	161
	Wilayah Otoritas Hukum Islam	163
	Antara Bentuk Negara dan Cita-cita Hukum Nasional	167
	Posisi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional	168
BAB 8	PERS DALAM WACANA HUKUM	175
	Kebebasan Pers	179
	Tanggungjawab Pers	183
	Deviasi Pers	188
BAB 9	DISKURSUS KONSEP JIHAD	199
	Konsepsi Jihad dalam Kitab Fiqh	204
	Jihad secara Kategorikal	211
	Orientasi Pemaknaan Jihad dalam Konteks Kehidupan Modern	217
BAB 10	NILAI-NILAI ETIS DAN DIKTUM HUKUM DALAM BISNIS ISLAM	227
	Etika dan Hukum dalam Aktifitas Bisnis	230
	Mitos A-Moral dalam Bisnis	234
	Kompetensi dan Prinsip Etika dan Hukum dalam Bisnis Islam	241
BAB 11	MOTIVASI, TUJUAN, DAN ASAS HUKUM EKONOMI ISLAM	247
	Macam-macam Motivasi Ekonomi Islam	253
	Tujuan Ekonomi Islam	266
	Motivasi dan Asas Hukum Ekonomi Islam	268

BAB 12 HISTORY AND PROSPECT OF RELIGIOUS COURTS IN INDONESIA	275
The Development of Religious Courts in Indonesia	276
The Prospect of Religious Courts in Indonesia	293
Daftar Pustaka	297
Biodata Penulis	313



PEDOMAN TRANSLITERASI

Dalam naskah buku ini banyak dijumpai nama dan istilah yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

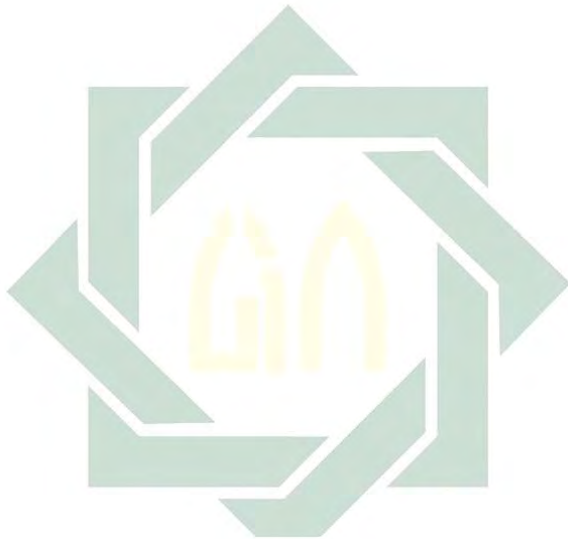
A. Konsonan

No	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
1.	ا	‘	ط	t
2.	ب	b	ظ	z
3.	ت	t	ع	‘
4.	ث	th	غ	gh
5.	ج	j	ف	f
6.	ح	h	ق	q
7.	خ	kh	ك	k
8.	د	d	ل	l
9.	ذ	dh	م	m
10.	ر	r	ن	n
11.	ز	z	و	w
12.	س	s	ه	h
13.	ش	sh	ء	‘
14.	ص	ṣ	ي	y
15.	ض	ḍ		

B. Vokal

Vokal rangkap (او) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya ابن الجوزي ditulis dengan Ibn al-Jawzī. Vokal rangkap (اي) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya الزهيلي ditulis dengan al-Zuhaylī.

Vokal panjang atau *maddah* dilambangkan dengan harakat dan huruf sebagai berikut: $\bar{a}$: آ, misalnya الموضوعات الكبرى dibaca *al-Mawḍu'āt al-Kubrā*, $\bar{i}$: ئى, misalnya النسائي dibaca *al-Nasā'ī*, dan $\bar{u}$: او, misalnya امنوا dibaca *āmanū*.



KRITIK HADIS DALAM PERSPEKTIF STUDI KONTEMPORER

Kata ‘kritik’ mengandung konotasi negatif ketika dimaksud dalam konteks sebagai koreksi atas kesalahan suatu hal tertentu. Jika dikaitkan dengan hadis Nabi, dalam konteks pemahaman demikian, kesan yang diperoleh dari kata kritik hadis adalah terdapat kesalahan dalam hadis Nabi dan karenanya diperlukan kritik dan/atau koreksi. Kesan ini juga terdapat dalam pembicaraan keseharian orang Indonesia yang menempatkan kata kritik pada makna tidak lekas percaya, tajam dalam analisa, dan pertimbangan baik buruknya suatu karya.¹

Pengertian demikian dapat diterima bila dimaksudkan pada realita bahwa dari sekian banyak hadis dalam berbagai literatur hadis atau non-hadis, ada beberapa yang dipertanyakan validitas dan akurasi. Persoalannya terletak pada penilaian terhadap transmisi dan materi hadis-hadis yang berakibat pada distingsi kualitas dan memotivasi kritik serta klarifikasi secara eksternal maupun internal.

¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988 M.), 466

Secara bahasa, kata kritik (*criticize*: Ing.) dapat berdenotasi positif berupa pembuatan penilaian tentang kebaikan atau keburukan sesuatu (*to make judgements about the good and bad points of*). Kritik positif melibatkan pertimbangan rasional-objektif ketika menilai sesuatu, berbeda dengan kritik negatif yang lebih bersifat mengadili dengan penolakan (*to judge with disapproval*).² Penolakan *a priori* yang cenderung membawa pada penilaian buta untuk kategori kedua, karena adanya asumsi dasar berupa negasi dan ketidaksukaan terhadap objek yang dinilai.

Seorang kritikus (*critic*), pada satu sisi, dapat bertindak sebagai penilai positif tentang baik atau buruknya kualitas sesuatu (*a person who gives judgements about the good and bad qualities of something*) secara independen, objektif, dan *fair* dan pada sisi yang lain, ia bertindak sebagai orang yang tidak suka atau mengungkapkan penolakan kuat terhadap sesuatu atau seseorang (*a person who dislikes and expresses strong disapproval of some-thing or someone*).³

Dalam kajian hadis, kritik dimaksudkan pada bentuk yang positif ketika kritikus menempatkan diri pada posisi objektif untuk menilai hadis dan periwayatnya; apakah kandungan hadis itu valid (absah) dan secara historis dapat dipertanggungjawabkan atau tidak, bukan kritik dalam pengertian negatif di mana sikap *a priori* didahulukan untuk menolak suatu hadis. Sikap objektif menjadi barometer utama kritik untuk menghindari bias (*bias contrast effect*) dan subjektivitas yang dapat merusak nilai kebenaran studi hadis. Umat muslim, demikian komentar John Burton, menyadari

² Longman, *Dictionary of Contemporary English* (Oxford: Oxford University Press, 1998 M.), 243

³*Ibid.*

resiko dan bahaya dari sikap subjektif sehingga semua informasi hadis penting disampaikan dan disebarakan untuk mengatasi subjektifitas penilaian yang dilakukan (*to over-subjectivity in the judgements reached*).⁴

Kritik hadis, yang dalam bahasa Arab dikenal dengan *naqd al-hadīth*, berasal dari akar kata *naqd* dan *al-hadīth*. Kata *naqd* sendiri berarti penelitian, analisis, pengecekan, dan perbedaan.⁵ Sehingga, dalam bingkai makna ini, kritik hadis mencakup penelitian kualitas hadis, analisis terhadap *sanad* dan *matan*-nya, pengecekan hadis ke dalam sumber-sumber, serta perbedaan hadis otentik dan yang tidak. Meskipun penggunaan kata *al-naqd* tidak ditemukan dalam nash al-Qur'an ataupun hadis, tidak berarti bahwa konsep kritik tidak dikenal dalam al-Qur'an. Sebab, pada kenyataannya, al-Quran menggunakan kata *yamīz*⁶ (bentuk *mudāri'* dari kata *māza*) untuk maksud ini yang berarti memisahkan dan membedakan sesuatu dari sesuatu yang lain. Barangkali berangkat dari konsep inilah Muslim ibn al-Hajjāj pada abad ketiga Hijriyah (w. 261 H.) memberi judul bukunya yang membahas kritik hadis dengan kitab *al-Tamyīz*.

Dalam tradisi kritik hadis klasik, kata *al-naqd* jarang diaplikasikan untuk pengertian kritik. Istilah yang populer untuk kritik hadis masa itu dan masa-masa berikutnya adalah *al-jarh wa al-ta'dīl* yang berarti kritik negatif dan kritik positif sebagai instrumen untuk mengukur kualitas hadis atau periwayatnya. Bila dicermati definisi kata *al-naqd* menurut

⁴ John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 M.), xii

⁵ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1990 M.), 990

⁶ al-Quran surat 3/Alī 'Imrān: 179

Abū Hātim al-Rāzī (w. 327 H.) sebagai upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf* serta menetapkan status perawi-perawinya dari segi keterpercayaan atau cacat,⁷ maka istilah *al-jarḥ wa al-taʿdīl* relevan dengan *naqd al-ḥadīth*. Kesesuaian dua term ini lebih jelas terlihat pada definisi kritik yang dikemukakan al-Jawābī dalam bukunya *Juhūd al-Muhaddithīn*:

*“Penetapan status cacat atau ‘adil pada periwayat hadis dengan mempergunakan idiom khusus berdasar bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya, dan mencermati matan-matan hadis sepanjang shahih sanad-nya untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah, dan upaya menyingkap kemusykilan pada matan dengan mengaplikasikan tolak ukur yang detail”.*⁸

Dengan demikian, kritik hadis tidak dimaksud sebagai instrumen pengujian validitas hadis-hadis dalam kapasitasnya sebagai sumber ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad karena status keterjagaannya dari kesalahan (*al-maʿṣūm*) tetapi pada tataran akurasi dan validitas transmisi informasi hadis yang pada akhirnya berakibat pada nilai otentisitasnya, mengingat masa kodifikasinya cukup panjang hingga memerlukan mata rantai periwayat penyampai informasi dalam bentuk *sanad* berbeda dengan al-Qurʾān yang dibukukan tidak lama setelah Nabi wafat. Rentang waktu lama itulah penyebab diperlukannya kritik untuk mengetahui akurasi dan validitasnya. Meskipun, belakangan kritik materi

⁷ Lihat dalam Muḥammad Mustafā Azamī, *Manhaj al-Naqd ʿinda al-Muhaddithīn* (Riyāḍ: al-Ummariyah, 1999 M.), 5

⁸ al-Jawābī, *Juhūd al-Muhaddithīn* (Tūnis: Muassasah ʿAbd al-Karīm, 2006 M.), 94

hadis (matan) juga menjadi perhatian pokok terutama dengan kemunculan isu-isu kontemporer seperti ilmu pengetahuan dan teknologi, gender, hak azazi manusia, kebebasan berpikir, dan sebagainya.

Landasan Kognitif Kritik Hadis

Kritik hadis, layaknya kritik ilmiah umumnya, memerlukan dasar-dasar kognitif sebagai landasan pemikiran, sebab seperti dinyatakan Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, sebuah kritik yang tidak mengenal dasar-dasar kognitif sebagai landasan subjeknya hanya akan menyisakan kritik ideologis terhadap ideologi dan tidak menghasilkan apapun kecuali ideologi pula. Untuk itu, diperlukan kritik yang memenuhi persyaratan keilmiah, yaitu kritik yang diarahkan pada cara produksi (*mode of production*) sebuah teori yang berupa tindakan mental. Kritik semacam ini yang dapat membuka jalan bagi pembacaan ilmiah yang objektif.⁹ Kritik hadis seharusnya bersifat terbuka, dapat diuji ulang kebenarannya (*testability*), dan tidak terkungkung dalam lingkaran ideologi-subjektif penyebab pelanggaran prinsip-prinsip kritik dan penilaian seperti validitas, keterhandalan, transparansi, adil, dan otentisitas.

Para ahli hadis telah mengembangkan prinsip-prinsip dasar kritik hadis (*dirāyah al-ḥadīth*) yang dapat diklasifikasi ke dalam dua kategori: (i) yang berhubungan dengan sistem *isnād*, dan (ii) yang berhubungan dengan matan hadis. Objek yang paling banyak dikaji dalam literatur hadis terkait dengan sistem *isnād* adalah masalah biografi dan penilaian

⁹ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Kritik Pemikiran Islam*, terjemahan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003 M.), 13-14

terhadap para periwayat hadis (*asmā' al-rijāl*) yang menyangkut: (a) kronologi waktu, (b) biografi, (c) penilaian terhadap para periwayat hadis, (d) khirarkhi mereka dalam status sebagai periwayat, (e) aspek-aspek kehidupan mereka yang memungkinkan membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka, (f) bukti-bukti hadis riwayat mereka disertai komentar kritikus hadis,¹⁰ dan (g) metode penyampaian dan penerimaan hadis.

Penilaian terhadap sistem *isnād*, asal-usul, dan penerapannya dalam hadis, perkembangannya, asal usul dan perkembangan literatur biografi, kualifikasi para periwayat, dan hal-hal lain terkait menjadi objek kajian hadis dari segi sanad dalam studi hadis. Para ulama hadis cenderung mengkaji sanad lebih sebagai bagian eksternal dan sekaligus penunjang bukti kebenaran matan hadis. Sebagai silsilah orang-orang yang menghubungkan kepada matan hadis¹¹ atau jalan menuju matan, yaitu mata rantai periwayat yang menyampaikan matan (materi) hadis dari sumbernya yang pertama,¹² sanad mempunyai peran penting dalam pembuktian keabsahan matan hadis karena dengan sanad, hadis dapat dibuktikan kebenarannya secara historis.

Prinsip-prinsip kritik sanad secara garis besar dapat diringkas sebagai berikut:

¹⁰ Lihat: Abū Hātim al-Rāzī, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Heiderabad: Majlis Dāirah al-Ma'ārif, 1998 M.), al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Huffāz*, juz I (Heiderabad: The Dairat el-Maarif el-Othmaniya, 2005 M.), Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997 M.), pengarang yang sama, *Lisān al-Mizān*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H./1996 M.), dan al-Dhahabī, *Mizān al-'Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, juz I (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005 M.).

¹¹ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth* (Beirūt: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 2005 M.), 16

¹² Muḥammad 'Ajjāj al-Khāḥib, *Uṣūl al-Ḥadīth*,. 32

1. Setiap hadis harus dapat diurut ke belakang sampai penerima dan penyampai yang pertama dengan mata rantai yang bersambung di antara para periwayat yang memiliki identitas yang jelas, sifat yang tidak dipertanyakan, serta kualitas kecerdasan (ingatan) dan ketinggian ke-'*adil*-an yang mapan.
2. Setiap hadis yang merekam suatu peristiwa yang kadang-kadang dihadiri orang banyak, harus diriwayatkan sebagaimana aslinya oleh beberapa periwayat.¹³
3. Setiap hadis harus terhindar dari sifat-sifat yang merusak nilai kesahihannya baik karena di dalamnya terdapat cacat tersembunyi ('*illat*) atau kejanggalan (*shādh*) yang diketahui setelah dilakukan penelitian lebih dalam.

Objek kajian matan hadis pada dasarnya berkenaan dengan dua aspek: (i) bentuk redaksi dan (ii) kandungan matan. Kritik hadis dari segi matan berkenaan dengan redaksi dan/atau kandungan makna yang menunjukkan hadis itu tidak berisi kedustaan terhadap Rasulullah baik perkataan yang pernah diucapkan atau perbuatan yang pernah dilakukan.¹⁴ Berbeda dengan kritik sanad dan berhubung tidak ada kesepakatan tentang prinsip-prinsip dan standar penilaian yang digunakan, aplikasi kritik matan lebih sulit dari pada kritik sanad. Jika barometer kritik sanad jelas dalam

¹³ Muhammad Zubayr Siddiqi, *The Sciences and Critique of Hadith*, dalam P.K. Koya (ed.), *Ḥadīth and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006 M.), 95

¹⁴ 'Umar ibn Ḥasan 'Uṣmān Fallātah, *al-Waḍ'ū fī al-Ḥadīth*, juz I (Beirut: Muassasah Manāhil al-'Irfān, 2001 M.), 300

lima prinsip atau kriteria sehingga untuk mengukurnya pun lebih mudah, tidak demikian dengan prinsip-prinsip kritik matan yang jumlahnya relatif lebih banyak dan tidak ada kesepakatan ulama hadis tentang batasan-batasannya.

Karena itu, untuk mengetahui kesahihan hadis dari segi matan, berbeda dengan kritik dari segi sanad, seorang kritikus menurut Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah (w. 751 H./1350 M.), harus memenuhi kualifikasi tertentu, yaitu: (a) mengetahui sejarah hidup Nabi, (b) mengetahui petunjuk-petunjuk Nabi, (c) mengetahui segala yang diperintah dan dilarang Nabi, (d) mengetahui segala yang disenangi dan dibenci Nabi, dan (e) mengetahui segala yang disyariatkan Nabi seolah-olah telah lama bercampur baur seperti salah seorang sahabatnya.¹⁵

Menurut M. Syuhudi Ismail, kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang kritikus hadis dari segi matan adalah: (a) memiliki keahlian di bidang hadis, (b) memiliki pengetahuan yang luas dan dalam tentang ajaran Islam, (c) telah melakukan pengkajian secara mendalam, (d) memiliki akal yang cerdas, dan (e) tradisi keilmuannya tinggi.¹⁶ Dengan kelima kualifikasi ini, seorang kritikus dapat menilai bahwa suatu hadis sahih atau tidak dari segi matan, tanpa melihat sanadnya sekalipun.

Dengan kualifikasi di atas dan disertai pengetahuan tentang prinsip-prinsip kritik matan hadis, seorang kritikus dapat meneliti kualitas hadis dari segi matan semata secara akurat. Menurut Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḏābī, prinsip-prinsip itu secara garis besar sebagai berikut: (a) tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (b) tidak bertentangan dengan hadis sahih,

¹⁵ Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008 M.), 37

¹⁶ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992 M.), 130

(c) tidak bertentangan dengan *al-sirah al-nabawiyah*, (d) tidak bertentangan dengan akal, (e) tidak bertentangan dengan indera, (f) tidak bertentangan dengan sejarah, (g) hadis yang tidak menyerupai perkataan Nabi, (h) hadis yang mengandung keserampangan, (i) hadis yang mengandung makna yang rendah, dan (j) hadis yang lebih menyerupai pernyataan ulama khalaf.¹⁷

Menurut Muhammad Zubayr Siddiqi, otentisitas hadis dapat diketahui melalui penerapan prinsip-prinsip kritik matan berikut:

1. Suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan hadis-hadis lain dalam masalah yang sama, yang telah diterima sebagai hadis yang sahih oleh periwayat lain yang berkompeten. Tidak boleh pula bertentangan dengan teks al-Qur'an atau prinsip-prinsip dasar Islam yang telah diterima.
2. Suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan akal, hukum alam, dan pengalaman umum.
3. Hadis-hadis yang menerangkan tentang balasan (pahala) yang tinggi yang tidak proporsional bagi perbuatan baik dan tidak signifikan atau hukuman berat yang tidak proporsional untuk kesalahan biasa harus ditolak.
4. Hadis-hadis yang memuat nilai-nilai yang luar biasa surat-surat dalam al-Qur'an tidak harus diterima semuanya secara umum.

¹⁷ Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulama' al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Aflāq al-Jadīdah, 2007 M.), 197-288

5. Hadis-hadis yang mengandung kelebihan dan pujian kepada seseorang, suku, atau tempat-tempat tertentu harus ditolak secara umum.
6. Hadis-hadis yang memuat ramalan-ramalan masa depan dengan menyebutkan waktu haruslah ditolak.
7. Hadis-hadis yang memuat pernyataan-pernyataan Nabi yang bisa menghambat posisi kenabiannya serta ungkapan yang mungkin tidak sesuai dengan dia seharusnya ditolak.¹⁸

Di samping berdasar prinsip-prinsip di atas dan untuk memenuhi objektivitas yang tinggi, memenuhi standar penelitian ilmiah, untuk menghindari bias, dan agar tercapai sikap keterbukaan wacana dan keterbebasan dari dogmatisme, maka kritik hadis seharusnya memenuhi standar-standar penelitian ilmiah berikut :

Pertama, keteguhan pendirian (*rigor*) yang menghendaki kritik dilaksanakan dengan penuh kehati-hatian, bersikap seksama dan cermat, serta mempunyai derajat akurasi yang tinggi terhadap setiap bentuk kajian dan riset hadis yang dilakukan. Suatu kritik hadis yang didasari dengan pengetahuan memadai tentang epistemologi studi hadis akan menambah keteguhan hati terhadap studi dan tanpa sikap dasar semacam ini seringkali kritik tidak menghasilkan kesimpulan yang tepat. Sikap ini (*rigor*) pernah ditunjukkan oleh Shu'bah ibn al-Hajjāj (82-160 H.) ketika ditanya tentang hadis yang diriwayatkan Hakim ibn Jubayr. Syu'bah yang dikenal sangat keras terhadap para pendusta hadis berkata,

¹⁸ Muḥammad Zubayr Siddiqi, *The Sciences*, 96

"Aku takut pada neraka".¹⁹ Karena ketegasan dan keteguhan inilah, al-Shāfi'ī berkomentar, "Seandainya tidak ada Shu'bah, niscaya hadis tidak dikenal di Iraq".²⁰

Kedua, dapat diuji kebenarannya (testability), yaitu hasil kritik yang berupa kesimpulan yang diperoleh dari kajian empirik hadis dengan pendekatan induktif, harus dapat diuji kebenarannya baik oleh orang-orang sezaman dengan periwayat maupun orang-orang sesudahnya. Pengujian dapat terjadi satu kali atau berulang kali (replicability). Ini dimaksudkan untuk mengapresiasi ilmu -- dalam hal ini 'ilm hadîth al-dirâyah sebagai landasan kognitif dan epistemologis --, yang dimungkinkan mengalami perubahan dan menerima kritik (qābil li al-taghyîr wa al-niqāsh) meskipun secara substansial materi hadis tidak diperbolehkan mengalami perubahan. Suatu ketika al-Sya'bi pernah berkata, "Demi Allah, sekiranya aku melakukan kebenaran sembilan puluh sembilan kali dan kesalahan sekali saja, tentulah mereka menilaiku berdasarkan yang sekali itu".²¹

Ketiga, keterpercayaan (confidentiality) menjadi prasyarat mutlak bagi kritik hadis karena data kajian bersangkutan paut dengan fakta-fakta masa lampau. Sikap mental objektif dalam membuat kesimpulan hasil kritik benar-benar didasarkan pada fakta yang ditemukan dalam menyusun analisis data. Kesimpulan diambil berdasar fakta yang diperoleh dari data dan tidak berdasarkan subjektifitas individu yang mengandung nilai-nilai emosional, terlebih yang bersifat penolakan (contrast effect) sebagai terlihat dalam pengertian kritik negatif di atas. Dalam studi hadis, keterpercayaan

¹⁹ Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 262

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, h. 263 juga al-Dhahabī, *Tadhkirah*, 77

sangat terkait erat dengan para periwayat hadis; tentang *tsiqah* atau tidaknya mereka. Alfred Guillame menyatakan bahwa kajian tentang karakter periwayat sangat diperlukan terutama untuk mengetahui apakah secara moral atau agama dapat dipertanggungjawabkan, mempunyai reputasi tentang kejujuran, dan mampu meriwayatkan hadis yang didengarnya secara benar.²²

Keempat, objektivitas (*objectivity*) menghendaki agar suatu hadis disampaikan apa adanya (*das sein*) tanpa intervensi periwayat (subjektif) baik secara redaksional (kecuali riwayat secara makna) maupun ketika penyebutan periwayat (*raʾwī al-ḥadīth*) dalam mata rantai sanad sebagai penjamin (*guarantors*) kebenaran materi hadis. Objektivitas (*objectivity*) penilaian pernah dikemukakan 'Alī ibn al-Maḍīnī ketika ditanya tentang ayahnya dan dijawabnya, “*Ini masalah agama. Ayah saya itu ḍaʿīf*”.²³

Kelima, prinsip berlaku umum (*generalizability*) yaitu sebuah konsep yang tergalil dari suatu kasus yang bersifat spesifik tidak hanya berlaku untuk kasus itu tetapi juga berlaku untuk kasus lain yang sama. Kesimpulan hasil kritik mengandung pengertian yang bersifat umum, dalam arti dapat diaplikasikan pada kasus yang sama. Ini berarti ruang lingkup penerapan temuan-temuan hasil kritik dalam satu kaedah hadis tertentu dapat berlaku pada unit klasifikasi dan unit klasifikasi yang lain.

Jika kasus spesifik dijadikan sebagai sumber data kemudian ditarik generalisasi berupa kesimpulan, sementara kasus itu tidak dapat mewakili populasi yang ada di

²²Alfred Guillame, *Traditions of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997 M.), 83

²³*Ibid.*

dalamnya, maka kesimpulan yang diperoleh tidak dapat diterima. Generalisasi model ini pernah dilakukan orientalis seperti Joseph Schacht dalam bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ketika mengemukakan teori 'projecting back' bahwa hadis merupakan penisbahan pendapat para ahli fiqh abad II dan III Hijriyah kepada tokoh-tokoh terdahulu agar pendapat itu memiliki legitimasi dari orang-orang yang mempunyai otoritas lebih tinggi.²⁴ Ketika mengemukakan data untuk mendukung teorinya itu, Schacht sebagaimana pendahulunya Goldziher menggunakan kejadian individual dan terbatas yang kemudian digeneralisasi dalam bentuk kesimpulan. Model yang digunakan Schacht ini tidak dapat diterima karena tidak representatif bagi seluruh populasi atau unit klasifikasi yang dikehendaki sehingga kesimpulan yang dibuat tidak relevan.

Objek Kritik Hadis

Tujuan kritik hadis adalah untuk menguji dan menganalisa secara kritis apakah secara historis dan material hadis dapat dibuktikan kebenarannya berasal dari Nabi atau tidak. Dengan kata lain, tujuan utama kritik adalah untuk menilai apakah secara historis sesuatu yang dikatakan sebagai hadis benar-benar dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya berasal dari Nabi ataukah tidak. Hal ini, menurut M. Syuhudi Ismail, sangat penting mengingat kualitas hadis erat sekali kaitannya dengan dapat atau tidak dapatnya dijadikan hujjah agama.²⁵

²⁴Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 2002 M.), 150

²⁵M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995 M.), 5

Uji kebenaran (verifikasi) hadis difokuskan pada matan karena segala aktifitas kritik tidak lain dimaksudkan untuk mengetahui keotentikan matan itu. Hanya saja, dalam operasional kritik di kalangan ulama hadis, sanad menjadi objek utama penelitian. Fokus pada sanad ini, sebagaimana dikatakan Ibn Khaldūn (w. 808 H./1406 M.), telah dilakukan ulama hadis ketika mereka meneliti berita dengan berpegang pada kritik terhadap pembawa berita itu (*al-ruwāḥ*). Hipotesis yang dikemukakan adalah jika para pembawa berita (hadis) adalah orang-orang yang dapat dipercaya, maka beritanya dinyatakan valid dan sebaliknya, jika para pembawa berita itu bukan orang-orang terpercaya (*thiqah*), maka berita itu tidak dapat dijadikan hujjah agama.²⁶ Dengan lain kata, kebenaran berita sangat tergantung pada 'kebenaran' pembawa berita itu.

Bahwa para ulama hadis lebih mendahulukan sanad sebagai objek kritik dikemukakan pula oleh Ahmad Amin dalam bukunya *Ḍuḥā al-Islām*. Ia menyatakan bahwa ulama hadis ketika melakukan kritik hadis lebih banyak menfokuskan pada kritik sanad daripada kritik matan.²⁷ Amin juga menyatakan dalam *Fajr al-Islām* bahwa para ulama lebih banyak menitikberatkan perhatian kepada studi kritik sanad (ekstern). Sedikit sekali ulama melontarkan kritik bahwa apa yang dinisbahkan kepada Nabi saw. sebenarnya tidak layak dan sesuai dengan situasi dan kondisi saat hadis itu beliau kemukakan, atau realitas sejarah ternyata bertolak belakang dengannya, atau redaksi hadis itu sebenarnya tidak lebih dari pernyataan falsafi yang sama sekali tidak sejalan dengan

²⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn* (Beirut, Dār al-Fikr, 2001 M.), 37

²⁷ Ahmad Amin, *Ḍuḥā al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1994 M.), 130-132.

redaksi yang biasanya dipakai oleh Nabi saw. atau pola dan gaya pengungkapan hadis itu lebih mirip dengan pernyataan fiqh, dan sebagainya.²⁸

Muhammad al-Ghazālī, seorang ulama Mesir kontemporer, mengikuti pendahulunya Muhammad Abū Rayyah, juga menyatakan bahwa kegiatan kritik hadis oleh para ahli hadis tercurah pada aspek sanad, sedang upaya meneliti matan hadis justru dilakukan oleh para *fuqahā' mujtahidūn*.²⁹ Kegiatan kritik matan hadis oleh *fuqahā'* dikarenakan mereka berkepentingan untuk pencaharian landasan normatif penetapan hukum Islam. Hadis sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an, harus memenuhi kualifikasi tertentu untuk diterima sebagai dasar hujjah.

Jika diperhatikan prinsip-prinsip pengujian validitas dan akurasi hadis dalam beberapa literatur ilmu hadis, kritik sanad memang menempati posisi lebih banyak terbukti dari lima kriteria deteksi hadis *ṣaḥīḥ*, hanya dua di antaranya yang berkait dengan sanad dan matan, tiga kriteria berkenaan dengan sanad saja. Meskipun dalam hal ini pendekatan kuantitatif tidak dapat dipergunakan untuk menentukan validitas penilaian. Asumsi dasar ulama hadis yang lebih menitikberatkan sanad sebagai tolok ukur menunjukkan bahwa kritik eksternal mendapat porsi yang lebih banyak dari pada kritik internal.

Kenyataan bahwa kritik sanad menempati porsi lebih banyak dalam penelitian dan kritik hadis menunjukkan pula bahwa pendekatan historis (sejarah) dapat menjadi alternatif pengujian kebenaran (verifikasi) hadis. Sebagai deskripsi yang

²⁸ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1995 M.), 217-218

²⁹ Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2007 M.), 15

terpadu dari keadaan-keadaan atau fakta-fakta masa lampau, sejarah diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas dan benar tentang peristiwa masa silam itu. Kritik hadis dengan pendekatan historis merupakan penilaian dan penyelidikan kritis terhadap keberadaan hadis, pertumbuhan dan perkembangan periwayatan, dan pengalaman-pengalaman yang terkait dengannya, serta menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber informasi hadis (periwayat).

Hanya saja, dalam hal pencapaian validitas dan akurasi, kritik hadis dengan fokus sanad (kritik ekstern) semata tidak bisa diper-tanggungjawabkan kebenarannya. Demikian pula, tuduhan bahwa ulama hadis telah melakukan usaha yang berlebihan berkenaan dengan *al-jarḥ* dan *al-ta'dīl* terhadap para periwayat hadis, dengan menilai periwayat *thiqah* atau tidak, menjelaskan kualitas ke-*thiqah*-an mereka, meneliti apakah antar periwayat terjadi pertemuan atau tidak, dan dengan ukuran-ukuran seperti itu pula mereka mengklasifikasi hadis menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, *mursal*, *munqaṭi'*, *shādh*, *gharīb*, dan lain-lain³⁰ juga tidak bisa diterima. Tradisi epistemologis ulama hadis melalui '*ilm al-ḥadīth al-dirāyah*' di samping '*ilm ḥadīth al-riwāyah*' menjadikan sanad dan matan sebagai fokus kritik hadis dan disusunnya beberapa istilah dalam ilmu hadis juga berkisar pada wilayah sanad dan matan itu.

Di samping itu, asumsi bahwa kritik eksternal merupakan fokus penelitian hadis telah menjadi sasaran empuk kritik kaum orientalis seperti Joseph Schacht, Sprenger, dan Goldziher. Mereka menuduh sanad sebagai buatan para

³⁰ Lihat dalam Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj*, 5

ulama hadis dan tidak pernah ada pada zaman Nabi atau bahkan para sahabat. Dengan kata lain, sistem *isnâd* menurut mereka, bersifat *a-historis*. Dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Joseph Schacht menyatakan bahwa bagian terbesar dari sanad hadis adalah palsu. Semua orang mengetahui bahwa sanad pada mulanya muncul dalam bentuk yang sangat sederhana, kemudian mencapai tingkat kesempurnaannya pada paruh kedua abad ketiga Hijriyah.³¹ Ignaz Goldziher dalam bukunya *Muhammedanische Studien* menyatakan:

“When the rapid succession of conquest let them to distant countries, they handed on these hadiths of the Prophet to those who had not heard them with their own ears, and after his death, they added many salutary sayings which were thought to be accord with his sentiments and could, therefore, in their view, legitimately be ascribed to him, or of whose soundness they were in general convinced”.³²

Berbeda dengan pendapat di atas, Mustafā al-Sibā'ī, Muḥammad Abū Shuhbah, dan Nūr al-Dīn 'Itr menyatakan bahwa ulama hadis tidak mengabaikan kritik matan hadis, terbukti pada kaedah kesahihan hadis dinyatakan sebagian syarat yang harus dipenuhi oleh hadis *ṣaḥīḥ* ialah matan dan

³¹ Joseph Schacht, *The Origins*, 163

³² Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2 diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh C.R. Barber dan SM. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1991 M.), 18 juga dalam John Burton, *An Introduction*, x

sanad hadis harus terhindar dari kejanggalan (*al-shādh*) dan cacat (*al-'illat*).³³

Ṣalāh al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī juga berpendapat, kritik matan yang tidak mencukupkan diri pada kritik sanad sebenarnya telah dikenal luas di kalangan sahabat dan generasi sesudahnya. Hanya saja, menurutnya, ada beberapa ulama semisal para teolog Mu'tazilah, yang menyebarkan asumsi bahwa ulama hadis hanya sekedar ibarat unta yang mengangkut barang (*dhawam al-asfār*) yang tidak pernah merasa tertarik untuk mengadakan pemikiran dan penalaran. Para ahli hadis, menurut mereka, hanya bermaksud melakukan kritik sanad, tanpa memperhatikan sisi lain, yakni matan hadisnya. Lebih lanjut mereka beranggapan bahwa para ahli hadis jarang sekali menilik matan hadis, atau dengan kata lain, mereka hanya menerapkan sebagian kecil kaedah dan patokan kritik matan, bahkan telah melupakannya.³⁴

Jika ditelusuri dalam literatur-literatur ilmu hadis, pendapat Muktazilah di atas tidak berdasar karena jika menggunakan pembuktian terbalik dengan melihat kriteria hadis *ḍa'īf* atau palsu, hadis-hadis dinyatakan *ḍa'īf* atau palsu (*ma'wdu'*) lebih banyak ditentukan berdasar kriteria matan dari pada kriteria sanad. Ini terbukti, misalnya, dari sekitar 37 kriteria hadis *ma'wdu'* yang penulis kutip dari lima belas pendapat ulama, 29 di antaranya berkenaan dengan matan dan hanya 8 yang terkait dengan kriteria sanad.³⁵ Ini

³³ Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj*, 15-17, Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2005 M.), 296-303, Muḥammad Muḥammad Abū Shuhbah, *Ḍifā' 'an al-Sunnah wa Radd Shuhbah al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Mu'aṣirīn* (Kairo: Maktabah al-Azhār, 1992 M.), 46-51

³⁴ Ṣalāh al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj*, 4

³⁵ Idri, *Kriteria Hadis Mawdu' oleh Ibn al-Jawzi (510-597 H./1116-1200 M.)* (Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2004 M.), 197

menunjukkan, penggunaan kriteria sanad semata dalam kritik hadis kurang efektif.

Demikian halnya, fokus kritik hadis pada matan saja tidak dapat membawa pada hasil penelitian yang memadai kecuali dilakukan oleh para kritikus yang memenuhi kualifikasi seperti dijelaskan sebelumnya. Penekanan objek kritik pada matan semata berarti telah melakukan kesalahan dalam memahami hadis. Di kalangan ulama hadis, hadis bukan matan yang diriwayatkan dari Nabi saja. Hadis adalah gabungan antara matan dan sanad.

Oleh sebab itu, menurut Muḥammad Mustafā Azamī, apabila terdapat matan hadis yang sama, sementara ia memiliki sepuluh jalur sanad, maka para ahli hadis menghitungnya sepuluh hadis. Lagi pula, tidak setiap hadis mesti bersumber dari Nabi saw. sebab ucapan atau perbuatan sahabat juga dapat disebut hadis, meskipun yang akhir ini memiliki sebutan lain, yaitu *aṣār*.³⁶ Karenanya, objek kritik hadis mencakup dua aspek, yaitu aspek sanad dan matan. Ini menunjukkan bahwa kritik hadis pada matan atau sanad semata kurang membawa pada pemerolehan hasil kritik yang akurat, valid, dan memadai.

Urgensi Kritik Hadis

Kritik hadis penting dilakukan berdasar pertimbangan teologis, historis-dokumenter, praktis, dan pertimbangan teknis. Sebagai salah satu sumber otoritas ajaran Islam, hadis menempati posisi sentral. Sekiranya hadis Nabi hanya sebagai sejarah kehidupan Nabi (*fiqh sirāh*), niscaya perhatian para ahli terhadap transmisi hadis berbeda dengan yang telah

³⁶Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies*, 301-313

berlangsung dewasa ini. Beberapa ayat al-Qur'an yang menjadi dasar argumentasi kehujjahan hadis Nabi dan keharusan mengikutinya³⁷ menunjukkan bahwa mengikuti Nabi dan segala ajaran yang dibawa termasuk yang terekam dalam hadis merupakan suatu keniscayaan. Aspek teologis ini mendorong umat muslim dahulu hingga kini berupaya memelihara dan menjaga hadis dari kekeliruan dan pemalsuan.³⁸

Kehadiran gerakan *Inkār al-Sunnah* yang telah muncul semenjak zaman Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H./820 M.) dan dengan gigih ia berusaha mematahkan argumentasi-argumentasi mereka merupakan bukti historis penolakan hadis dalam otoritas kesumberan Islam. Dalam hal ini, secara teologis hadis atau sunnah, yang pada masa al-Shāfi'ī berupa hadis *aḥād* dan pada masa berikutnya mencakup seluruh bentuk hadis, tidak diterima di kalangan *inkār al-sunnah* sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an.

Di kalangan pemikir kontemporer, penolakan serupa juga terjadi. Tawfiq Sidqī dalam Majalah *al-Manār* No. 7, 12 Tahun IX mengemukakan bahwa Islam tidak lain adalah al-Qur'an sendiri, dan oleh karenanya tidak perlu hadis.³⁹ Ismā'il A'zām berpendapat bahwa hadis-hadis yang ada sekarang – termasuk *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* – tidak dapat diandalkan keotentikannya dan tidak dapat dipercaya, bahkan

³⁷Ayat dimaksud antara lain: (a) Surat Ali 'Imran: 32: *Katakanlah: "Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir"*.

³⁸Ada empat dasar argumentasi hadis sebagai sumber ajaran Islam, yaitu: (a) dalil al-Qur'an, (b) hadis Nabi, (c) ijma' ulama, dan (d) argumentasi rasional. Lihat: Muḥammad 'Ajjāj al-Khāḍib, *Uṣūl*, 8-12.

³⁹Lihat Muḥammad Mustafā Azamī, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terjemahan (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005 M.), 47

kebanyakan palsu.⁴⁰ Bagi mereka, di samping hadis tidak mempunyai otoritas dalam kesumberan hukum Islam juga kritik terhadapnya dalam rangka untuk mengetahui keabsahannya tidak diperlukan lagi, karena kebanyakan hadis tidak dapat dipercaya. Tidak hanya hadis yang *ahād*, hadis *mutawātir* yang diriwayatkan banyak orang dan oleh ulama hadis disebut mempunyai kekuatan *wurūd* yang mantap (*qaṭ'ī al-wurūd*) sebagaimana halnya al-Qur'an, oleh Ghulām Aḥmad Parvez ditolak sebagai sumber otoritas Islam.⁴¹

Hampir sama dengan mereka, meskipun tidak sampai pada kualifikasi menolak eksistensi ataupun otoritas sunnah, Fazlurrahman mencoba menjelaskan posisi hadis atau sunnah dalam otoritas kesumberan hukum Islam dengan membaginya menjadi '*Sunnah yang Hidup*' (*the living Sunnah*) yang berasal dari tradisi komunitas muslim dan '*Sunnah Ideal*' berasal dari Nabi yang secara progresif ditafsirkan melalui ijtihad dan qiyas.⁴² Dengan konsep ini, Rahman mengemukakan terjadinya evolusi sunnah yang memiliki kemiripan dengan teori '*projecting back*'-nya Joseph Schacht dan karenanya ia oleh Maryam Jamilah dinilai sebagai penyerang otetisitas hadis dan sunnah.⁴³

Pertimbangan historis dan dokumenter bahwa mayoritas hadis tidak ditulis pada masa Nabi berbeda dengan al-Qur'an

⁴⁰*Ibid.*, 48

⁴¹Lihat dalam: Syu'bah Asa, "Tamparan untuk Pengingkar Hadis", *Majalah Tempo*, Jakarta, edisi 16 April 1994 juga Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in The Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization* (Leiden: E.J. Brill, 1996 M.), 286

⁴²Fazlur Rahman, "The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama'ah", dalam P.K. Koya (ed.), *Hadīth*, hh. 147-148

⁴³Maryam Jamilah, *Islam dan Modernisme*, terjemahan (Surabaya: al-Ikhlās, 2004 M.), 129-133

berakibat pada diragukannya sebagian hadis sebagai otentik dari Nabi. Kecuali sebagian hadis yang *mutawātir* dengan kualitas *qath'ī al-wurūd* sebagaimana al-Qur'an, mayoritas hadis berada pada posisi *ẓannī al-wurūd* karena diriwayatkan secara *aḥād*.⁴⁴ Rentang waktu yang cukup panjang dari masa Nabi sampai zaman koodifikasi serta seleksi hadis selama tiga abad lebih memerlukan antisipasi tersendiri untuk mengetahui kualitas masing-masing hadis. Kondisi ini dipersulit lagi dengan jumlah hadis yang sangat banyak dan tersebar di berbagai daerah serta diperparah oleh pihak-pihak tak bertanggungjawab yang memalsukan hadis.

Larangan Nabi menulis hadis pada satu sisi, dikarenakan kekhawatiran tercampur dengan al-Qur'an, dan pada sisi lain ia membolehkannya juga berakibat pada banyak hadis tidak ditulis dan seandainya Nabi tidak pernah melarangpun tidak mungkin seluruh hadis dapat ditulis. Faktor penyebab tidak ditulisnya hadis pada masa Nabi, menurut M. Syuhudi Ismail adalah: [a] hadis disampaikan tidak selalu di hadapan sahabat yang pandai menulis hadis, [b] perhatian Nabi dan para sahabat lebih banyak tercurah pada al-Qur'an, [c] meskipun Nabi mempunyai beberapa sekretaris tetapi mereka hanya diberi tugas menulis wahyu yang turun dan surat-surat nabi, [d] sangat sulit seluruh pernyataan, perbuatan, *taqrir*, dan hal ihwal orang yang masih hidup dapat langsung dicatat oleh orang lain apalagi dengan peralatan yang sangat sederhana.⁴⁵

Meskipun ada beberapa sahabat yang mempunyai cacatan hadis seperti 'Ali ibn Abī Ṭālib (w. 40 H./611 M.), Sumrah ibn Jundab (w. 60 H./680 M.), 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn

⁴⁴Lihat Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2001 M.), 280

⁴⁵M. Suhudi Ismail, *Kaedah*, 101-102

al-‘Aṣ (w. 65 H./685 M.), ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (w. 69 H./689 M.), Jābir ibn ‘Abd Allāh al-Anṣārī (w. 78 H./697 M.), dan ‘Abd Allāh ibn Abi Awfā (w. 86 H.), catatan mereka hanya sebagian dari sekian banyak hadis yang ada saat itu. Dengan demikian, secara dokumenter, pada masa Nabi kebanyakan hadis belum tertulis dan hanya diriwayatkan secara lisan. Sungguhpun demikian, pada masa sahabat catatan hadis semakin banyak. Penelitian Azami membuktikan bahwa tidak kurang dari 52 sahabat yang memiliki naskah-naskah catatan hadis. Demikian pula tidak kurang dari 247 *ṭabī‘īn* yang juga memiliki hal serupa.⁴⁶

Pemalsuan hadis (*the fabrication of hadiths*) yang menurut jumhur ulama dimulai masa ‘Alī ibn Abī Ṭālib⁴⁷ menambah keruwetan seleksi hadis dan berdampak negatif bagi kehidupan umat muslim. Keberadaan hadis palsu telah mewarnai eksistensi hadis, yang pada satu sisi menyebabkan tidak semuanya autentik dan pada sisi lain berimplikasi pada berbagai bidang kehidupan baik secara langsung berkenaan dengan keagamaan maupun aktifitas kehidupan umumnya. Secara praktis, kontaminasi hadis Nabi oleh hadis-hadis palsu mempersulit umat muslim untuk beramal secara benar berdasar ajaran Nabi yang benar pula. Hadis *mawḍū‘* berimplikasi negatif bagi umat muslim karena dapat memalingkan mereka dari jalan yang lurus pada kesesatan. Para pemalsu hadis telah melakukan kejahatan terhadap agama Islam, dengan kedustaan mereka mencoreng harkat

⁴⁶Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *Studies*, 34-182

⁴⁷Muḥammad ‘Ajjāj al-Khāfīb, *al-Sunnah*, 182, pengarang yang sama, *Uṣūl*, 415-416, Muṣṭafā al-Sibā‘ī, *al-Sunnah*, 75, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2003 M), 266, dan Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1989 M.), 114.

dan martabatnya.⁴⁸ Ini terutama terlihat pada ulah kaum Zindik yang sengaja membuat hadis-hadis palsu dengan motivasi untuk merusak Islam dari dalam.⁴⁹

Tidak sedikit hadis yang mereka buat dapat meluluhlantakkan fondasi-fondasi Islam sehingga bila tidak dilakukan koreksi, klarifikasi dan koleksi, dapat berakibat pada kehancuran ajaran Islam. Di samping itu, sebagian hadis palsu yang dibuat dengan maksud mendapatkan justifikasi politik, aliran keagamaan, chauvinisme atau primordialisme dapat mengancam kehidupan beragama umat muslim,⁵⁰ terjadinya perpecahan di antara mereka, dan merupakan musibah besar yang berdampak negatif pada banyak hal baik bidang akidah maupun syari'ah.⁵¹ Karena itu, para ulama melarang keras pembuatan dan periwayatan hadis palsu kecuali disertai penjelasan identitas kepalsuannya.⁵²

Fenomena pemalsuan hadis dalam perspektif ulama hadis sebagai dijelaskan di atas – sehingga mendorong kodifikasi hadis masa 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz -- berbeda dengan perspektif para orientalis tentang topik yang sama. Para orientalis yang diwakili oleh Ignaz Goldziher,⁵³ Margoliouth,⁵⁴ H. Lammens,⁵⁵ dan Joseph Schacht⁵⁶ menyatakan bahwa mayoritas atau bahkan keseluruhan hadis tidak berasal dari

⁴⁸Muhammad 'Ajjāj al-Khāḍib, *al-Sunnah*, 219

⁴⁹Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah*, 83

⁵⁰Muhammad 'Ajjāj al-Khāḍib, *Uṣūl*, 420-427 dan Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah*, 79-88

⁵¹Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id*, 153 juga Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sa'ī' fi al-Ummah*, juz I (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 2005 M.), 10

⁵²al-'Irāqī, *al-Taḥqīq wa al-Iḍāh* (Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyah, 2009 M.), 130-131

⁵³Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 18-19

⁵⁴Lihat dalam Fazlurrahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1999 M.), 45

⁵⁵H. Lammens, *Islam: Believes and Institutions* (London: Frank Cass & Co, 2008 M.), 69

⁵⁶Joseph Schacht, *The Origin*, 3

Nabi. Mereka mengemukakan thesis tentang penolakan otoritas sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang otentik dari Nabi. Dengan kata lain, menurut mereka, sebagian besar atau bahkan semua hadis Nabi palsu. Sebagaimana bagi kelompok *inkār al-sunnah*, bagi para orientalis teori-teori kritik hadis yang dikemukakan ulama hadis tidak signifikan untuk menguji otentisitas hadis Nabi.

Pendekatan para orientalis di atas tidak relevan karena kerangka pikir mereka bertolakbelakang dengan kerangka pikir ahli hadis. Mereka menolak eksistensi dan otentisitas hadis dalam perspektif yang berlawanan dengan konsep dan teori-teori ahli hadis muslim yang telah mentradisi sejak jaman klasik hingga sekarang. Karena itu, para ahli hadis kontemporer menyanggah dan menolak thesis mereka itu, antara lain Mustafa Azami dalam buku yang berasal dari disertasi doktrinya di Universitas Cambridge Inggris, *Studies in Early Hadith Literature with A Critical Edition of Some Early Text*. Sebelumnya, Mustafā al-Sibā'ī tahun 1949 juga menolak pendapat-pendapat mereka dalam bukunya *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* pada bab keenam berjudul *al-Sunnah ma'a al-Mustashriqīn*. Tahun 1956, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib menulis kitab *al-Sunnah qabl al-Tadwīn* terutama bab tiga sub bab tiga dengan judul *Ara' al-Mustashriqīn wa Ashyā'ihim fī al-Sunnah wa Naqdihā* yang menolak pendapat para orientalis di atas.

Proses kodifikasi hadis yang dimulai semenjak masa 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (99-101 H.) dan memakan interval waktu cukup lama juga menuntut kritik hadis untuk penelusuran keotentik-annya. Mustafā al-Sibā'ī mengemukakan tenggang waktu pembukuan hadis itu

semenjak masa ‘Umar sampai masa al-Nasā’ī (w. 303 H.) yang memakan waktu sekitar 200 tahun atau tepatnya 205 tahun.⁵⁷

Rentang waktu yang cukup panjang itu memberi peluang pada munculnya kesulitan untuk menyeleksi hadis-hadis antara yang sah dan tidak. Bahkan, Harun Nasution menyatakan bahwa karena hadis tidak dihafal dan tidak dicatat sejak semula, tidaklah dapat diketahui dengan pasti mana hadis yang betul-betul berasal dari Nabi dan mana hadis yang dibuat-buat. Selanjutnya, Harun mengemukakan bahwa dalam rentang waktu yang panjang hadis yang dikatakan berasal dari Nabi bertambah banyak sehingga bertambah sulit pula untuk membedakan hadis yang orisinal dan yang dibuat-buat.⁵⁸ Meskipun pendapat Harun ini perlu dicermati ulang dan dibantah oleh M. Rasyidi,⁵⁹ realita bahwa penulisan dan pembukuan hadis telah memakan waktu yang cukup lama tidak bisa dipungkiri. Kondisi ini menuntut adanya kritik hadis.

Secara teknik, penyaduran hadis di mana sebagian hadis diriwayatkan secara makna (*al-riwāyah bi alma’nā*) dan sebagian lain secara lafal (*al-riwāyah bi al-lafz*), sebagian kalimat disingkat (*al-ikhtiṣār*), penambahan kata penjelas kalimat (*al-ziyādah*), penam-bahan sisipan (*al-idrāj*), penggunaan kata sinonim, penggunaan kata yang mirip secara literal, dan sebagainya serta pengeditan hadis yang berbaur dengan fatwa sahabat dan *tābi’īn* memerlukan kritik ulang tentang kualitas dan status hadis-hadis itu. Demikian

⁵⁷Lihat M. Erfan Soebahar, *Mengungkap Fakta Keabsahan al-Sunnah* (Jakarta: Kencana, 2003 M.), 165

⁵⁸Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 2005 M.), 28-29

⁵⁹M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Harun Nasution* (Jakarta: Bulan Bintang, 2007 M.), 29-30

pula diragukannya sebagian hadis karena secara teknis tidak memenuhi tingkat akurasi dalam pengutipan dan penulisan baik dikarenakan keterbatasan intelektualitas periwayat, kurang-cermatan, dan sebagainya atau adanya tradisi pengutipan matan hadis tanpa dilengkapi dengan sanadnya.

Standarisasi Kritik Hadis

Diskursus yang mengemuka dalam persoalan kritik hadis adalah banyaknya periwayat yang terlibat, banyaknya nama periwayat yang sama, rentang waktu yang panjang antara periwayat pertama hingga periwayat terakhir, banyaknya mata rantai periwayat, metode penilaian yang berbeda, dan lain-lain. Tidak kalah pentingnya persoalan sejauhmana informasi dapat menggambarkan keberadaan periwayat dan kritikus secara jelas, dilihat dari segi sosio-kultural, hubungan kritikus dengan periwayat, spesialisasi, dan parameter serta metode yang dipakai dalam penilaian.

Terlalu banyaknya periwayat yang dinilai dan dikritik memunculkan persoalan; mungkinkah dapat diketahui dengan akurat puluhan bahkan ratusan ribu orang periwayat dengan data pribadi masing-masing; lahir, mati, lingkungan, keluarga, pendidikan, guru dan murid, kecerdasan, kepribadian, dan sebagainya. Penilaian yang tidak hanya oleh teman sejawat atau sezaman dengan kritikus tetapi juga kepada periwayat terdahulu juga memerlukan keahlian dan ketekunan tersendiri.

Disamping itu, sejalan dengan perkembangan ilmu penge-tahuan di kalangan umat muslim baik rumpun ilmu keislaman seperti ilmu kalam, tafsir, fiqh, dan *uṣūl al-fiqh*, maupun ilmu umum seperti filsafat, kedokteran, dan kimia, kajian kritik hadis terus dikembangkan dengan berpegang

pada kaedah-kaedah, metode-metode, dan teori-teori kritik, maupun hal-hal lain yang terkait. Dasar-dasar kritik hadis yang dalam bentuk sederhana dicanangkan oleh Muḥammad ibn Shihāb al-Zuhrī (51-124 H.), dikembangkan oleh para ulama abad kedua, ketiga Hijriyah, dan seterusnya sehingga mengalami penyempurnaan baik dalam bentuk, teori, kriteria, maupun strukturnya.⁶⁰

Keterlibatan para imam madzhab fiqh dalam diskursus kritik hadis ditambah dengan karya monumental para kolektor (*al-mudawwin*) hadis seperti al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, al-Turmudhī, dan Ibn Mājah secara langsung ataupun tidak telah berpengaruh positif pada pengembangan teori-teori kritik hadis. Melalui komentar-komentar mereka ketika memaparkan hadis dalam karya-karya mereka telah ditarik dan dibuat kaedah-kaedah serta teori-teori kritik hadis. Meskipun tidak secara langsung bermaksud menyeleksi kualitas hadis untuk kepentingan hadis itu sendiri tetapi lebih untuk menggali muatan hukum hadis (*istinbāṭ al-ḥukm*), para *fuqaha'* juga telah memberikan andil yang cukup besar dalam pengembangan teori-teori kritik hadis.

Kajian kritik hadis dalam khazanah literatur baik kritik sanad maupun matan baru dilakukan pada pertengahan abad keempat Hijriyah. Sejak abad ini telaah epistemologis kritik hadis dikembangkan dan terstandarkan sebagai salah satu bentuk ilmu hadis. Secara garis besar, kajian kritik dalam bidang ini dapat diklasifikasi menjadi dua. *Pertama*, kajian kritik hadis bersamaan dengan ilmu hadis lain. Umumnya kajian kritik yang terintegrasi dengan cabang ilmu hadis lain terdapat dalam literatur-literatur ilmu hadis. Misalnya, dalam

⁶⁰al-Tirmisī, *Manḥaj Dhawī al-Nazār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001 M.), 205

kitab *Ma'rifah 'Ulūm al-Hadīth* karya al-Hākim al-Naysabūrī (321-405 H.), *al-Kifāyah fi Qawānin al-Riwāyah* dan *al-Jāmi' li Adab al-Syaikh wa al-Sāmi'* oleh al-Khātib al-Baghdādī (w. 463 H.), *'Ulūm al-Hadīth* yang dikenal dengan *Muqaddimah ibn al-Ṣalāḥ* oleh Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H.), *Manzūmah 'Ilm al-Athār* karya al-Suyūfī (w. 911 H.) yang kemudian disyarah oleh al-Tirmisī lewat karyanya *Manhaj dhawī al-Nazār*, *Tadrīb al-Rāwī* juga karya al-Suyūfī *sharah* atas kitab *al-Taqrīb wa al-Taysīr* karya al-Nawawī (w. 676 H.), *Naẓm al-Durār fi 'Ilm al-Athār* karya al-'Iraqī (w. 806 H.), *Nuhbah al-Fikr fi Mustalah Ahl al-Athār* karya Ibn Hajar al-'Asqalanī, *al-Mughīth fi Sharḥ Alfiyah al-Hadīth* karya al-Sakhāwī (w. 902 H.), dan *Qawā'id al-Taḥdīth* karya al-Qāsimī (w. 1332 H.).

Kedua, kritik hadis dalam disiplin ilmu tersendiri, yaitu ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Literatur hadis yang terkait dengan disiplin ini dimulai sejak abad ketiga dan memuat biografi para periwayat dan sebagian hadis yang mereka riwayatkan, dapat diklasifikasi menjadi empat kategori: (a) Kategori *ṭabaqāt*, yaitu para periwayat hadis yang memiliki kesamaan dalam setiap tingkatannya. Kategori kitab ini terbagi dua; ada yang berisi *ṭabaqāt* periwayat secara umum seperti *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* karya al-Wāqidī (w. 230 H.) dan ada pula tentang periwayat secara khusus seperti *Tadhkirah al-Ḥuffāz* karya al-Dhahabī yang memuat 1.176 periwayat. (b) Kategori periwayat secara umum berisi para periwayat dalam berbagai kitab hadis dengan kualitas beragam baik yang *thiqah* maupun tidak, seperti kitab *al-Tārīkh al-Kabīr* karya al-Bukhārī yang memuat 12.305 periwayat dan kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* karya Abū Ḥātim al-Rāzī. (c) Kategori periwayat dalam kitab tertentu, dipaparkan secara ringkas seperti *al-Hidāyah wa al-Irshād fi Ma'rifah Ahl al-Thiqah wa al-Sādāt* oleh al-Kalabadhī (w.

309 H.) berisi para periwayat kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim* ditulis oleh al-Aṣḥaḥānī (w. 428 H.), *al-Jam'ū bayn Rijāl al-Ṣaḥīḥayn* karya al-Maqdisī (w. 507 H.), dan *al-Ta'rif bi al-Rijāl al-Muwatṭa'ā* oleh al-Tāmimī (w. 416 H.). (d) Kategori periwayat *thiqah* dan *ḍa'if*, terbagi menjadi dua: (a) Periwayat *thiqah* seperti kitab *al-Thiqāt* karya al-'Ijlī (w. 261 H.), kitab *al-Thiqāt* oleh al-Buṣfī (w. 354 H.), dan *Tārīkh Asmā' al-Thiqāt min Man Nuqila 'anhum al-'Ilm* oleh 'Umar ibn Shāhin (w. 385 H.). (b) Periwayat *ḍa'if* seperti kitab *al-Ḍu'afā' al-Kabīr* dan *al-Ḍu'afā' al-Saghīr* karya al-Bukhārī, *al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkūn* karya dan Nasā'ī, *Kitāb al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkūn* oleh Ibn al-Jawzī (510-597 H.), *al-Ḍu'afā'* oleh al-'Uqaylī (w. 323 H.), *Ma'rifah al-Majrūhīn min al-Muḥaddithīn* oleh Ibn Hibbān (w. 394 H.), dan *al-Kāmil fī Ḍu'afā' al-Rijāl* karya Ibn 'Adī (w. 356 H.).⁶¹

Klasifikasi dalam empat model kategori di atas lebih banyak bersifat deskriptif berupa pemaparan narasi-biografis para periwayat hadis dengan aspek-aspek spesifik; nama lengkap, guru dan murid, tahun lahir dan wafat, kritik ulama, contoh hadis yang diriwayatkan, dan sebagainya. Berhubung kritik hadis menyangkut persoalan lampau sehingga tidak dapat dilakukan secara *a-historis*, maka beberapa literatur di atas sangat membantu dalam memberikan informasi tentang keberadaan para periwayat hadis. Hanya saja, ketika dilakukan kritik dan penelitian hadis berdasar data dalam literatur-literatur di atas, untuk mencapai tingkat akurasi yang memadai dewasa ini bukan hal mudah. Kesulitan yang dihadapi disebabkan antara lain oleh: (a) Sebagian data

⁶¹Bandingkan dengan Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Jogyakarta: Madani Pustaka, 2003 M.), 68-80

tentang periwayat tidak disertai dengan informasi yang lengkap tentang biografi periwayat yang dinilai/ dikritik. (b) Adanya penisbahan penilaian pada kritikus lain, bahkan yang tidak semasa, yang sering tanpa penjelasan persambungan periwayat-annya. (c) Adanya penilaian tanpa disertai argumen yang jelas, mengapa mengkritik periwayat baik kritik negatif maupun positif. (d) Adanya fenomena kritikus melakukan penilaian terhadap berpuluh bahkan beratus ribu periwayat yang tentu perlu dipertanyakan tingkat akurasi penilaiannya. (e) Adanya perbedaan dalam penggunaan istilah (redaksi) kritik tertentu oleh satu kritikus dengan kritikus yang lain. (f) Adanya perbedaan sikap kritikus periwayat dalam melakukan kritik, yaitu kritikus yang ketat (*al-matashādīd*), sedang (*al-mutawāsīf*), dan longgar (*al-mutasāhil*). (g) Adanya kecenderungan untuk melakukan kutipan, peringkasan, dan penyempurnaan terhadap kitab-kitab *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* yang telah ada sebelumnya.

Secara teoritik, para ulama telah menentukan istilah (redaksi) kritik sebagaimana disebut pada nomor [5] di atas dengan jumlah, bentuk, dan urutan yang beragam. Data dalam beberapa literatur ilmu hadis menunjukkan belum adanya kesepakatan tentang redaksi kritik bahkan ada kecenderungan terjadi pergeseran dari satu generasi pada generasi berikutnya. Ini terlihat pada redaksi kritik yang dikemukakan Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (w.327 H.),⁶² Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H./1245 M.)⁶³ dan al-Nawawī (w. 676 H./1277 M.)⁶⁴ sekitar abad ketujuh Hijriyah memiliki banyak persamaan

⁶²Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, juz II (Hederabad: Majlis Dāirah al-Ma'ārif, 1998 M.), 37

⁶³Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, 110-111

⁶⁴al-Nawawī, *al-Taqrīb li al-Nawawī* (Kairo: 'Abd al-Raḥmān Muḥammad, 2003 M.), 14

dengan sedikit perbedaan pada peringkat pertama. Ketiga ulama ini membagi peringkat kritik positif menjadi empat. Pada abad berikutnya sekitar abad delapan dan sembilan Hijriyah, al-Dhahabī (748 H./1348 M.),⁶⁵ al-'Irāqī (w. 806 H./1404 M.),⁶⁶ dan al-Harawī (w. 837 H./1436 M.),⁶⁷ meskipun masing-masing menyebut lima peringkat tetapi terdapat perbedaan signifikan baik pada peringkat pertama, kedua, ketiga, keempat, maupun kelima. Sementara Ibn Hajar al-'Asqalānī (w. 852 H./1447 M.)⁶⁸ dan al-Suyūfī (w. 911 H./1505 M.)⁶⁹ yang hidup pada abad sembilan dan sepuluh membaginya menjadi enam peringkat dengan redaksi lebih lengkap dan beragam.

Ada beberapa kemungkinan sehingga terjadi perbedaan ulama dalam menentukan bentuk dan peringkat redaksi kritik hadis. *Pertama*, telah terjadi perkembangan dan penambahan istilah yang digunakan para kritikus periwayat dari masa ke masa. *Kedua*, para kritikus periwayat menggunakan istilah-istilah yang cukup banyak, tetapi sebagian ulama hanya menyebutkan sebagiannya saja sebagai contoh (sampel). *Ketiga*, sebagian kritikus periwayat menggunakan redaksi yang terbatas dan lebih sedikit dari kritikus periwayat lain. *Keempat*, sebagian ulama mengikuti ulama sebelumnya dalam menetapkan peringkat kritik hadis sehingga hasilnya sama. *Kelima*, jumlah sampel yang digunakan untuk membuat

⁶⁵al-Dhahabī, *Mîzān*, 4

⁶⁶al-'Irāqī, *al-Taḥqīq*, 157-164

⁶⁷al-Harawī, *Jawāhir al-Uṣūl fī 'Ilm Ḥadīth al-Rasūl* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1373 H.), 60-61

⁶⁸Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Nuzḥah al-Naẓār*, 66-67

⁶⁹al-Suyūfī, *Tadrīb*, I, 342-350

peringkat redaksi berbeda yang berakibat pada hasil yang berbeda pula.

Standarisasi ilmu kritik hadis dapat dilakukan dengan menerapkan tiga prinsip ilmiah berikut: (a) memiliki dasar pembenaran, (b) bersifat sistematis, dan (c) bersifat intersubjektif.⁷⁰ Memiliki dasar pembenaran maksudnya aktifitas kritik hadis harus memiliki seperangkat aturan tata kerja ilmiah yang diarahkan untuk mendapatkan derajat kebenaran setinggi mungkin sehingga terbuka peluang verifikasi dan pembenaran isi kritik tersebut. Bersifat sistematis maksudnya adalah adanya sistem dalam struktur kritik dan cara pelaksanaannya. Aktifitas kritik tidak membatasi diri pada satu informasi, tetapi senantiasa meletakkan hubungan antar sejumlah in-put yang ada dalam satu kebulatan dengan cara komparasi, subsumasi, dan generalisasi. Diupayakan kritik dilakukan melalui tahapan-tahapan yang sistematis, analitis, dan interpretatif. Kritik hadis dilakukan secara intersubjektif maksudnya kepastian kebenaran hasil kritik tidak didasarkan atas pendapat kritikus perseorangan semata, tetapi jika memungkinkan didukung oleh pendapat kritikus-kritikus hadis yang lain.

⁷⁰Beerling dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, terjemahan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001 M.), 6



HADIS NABI DI MATA ORIENTALIS

Dalam tradisi keilmuan, khususnya dilihat dari aspek kawasan, terdapat dua kawasan, yaitu Barat dan Timur. Dunia Barat diwakili oleh negara-negara Barat seperti Belanda, Inggris, Prancis, Spanyol, Amerika, dan sebagainya. Sebagian mereka mempunyai *concern* terhadap dunia Timur dan dikenal sebagai kaum orientalis. Kaum orientalis ini mengkaji dunia Timur (termasuk Islam) berdasarkan sudut pandang Barat. Di samping itu, ada pula orang-orang Timur yang tertarik untuk mengkaji dunia Barat dengan menggunakan sudut pandang ketimuran yang dinamakan dengan kaum oksidentalisme. Baik para orientalis maupun oksidentalisme melaksanakan tugas mereka sesuai sudut pandang masing-masing terhadap objek yang mereka kaji sehingga tidak jarang menghasilkan kesimpulan yang berbeda.

Dalam melaksanakan tugasnya, para orientalis umumnya *concern* terhadap berbagai kerja intelektual berikut: (a) mengedit (*tahqīq*) buku-buku warisan Islam dan menerbitkannya, (b) mempelajari bahasa-bahasa daerah di

berbagai negeri timur, (c) mempelajari berbagai faktor sosial, ekonomi, dan kejiwaan yang mempengaruhi perilaku suatu bangsa, (d) mempelajari berbagai sekte dan aliran kepercayaan di suatu negara, baik yang moderat maupun yang ekstrim, dan (e) meneliti berbagai peninggalan kuno di berbagai negara.¹

Khusus berkaitan dengan Islam, pada awal pertumbuhannya, kajian orientalis bersifat umum. Namun, dalam perkembangannya kajian itu mengalami spesifikasi sehingga lahir berbagai kajian tentang Islam seperti al-Qur'an, hadis, hukum, sejarah, dan sebagainya. Pada dasarnya, fokus kajian Islam yang mereka tekankan adalah sumber ajaran Islam itu sendiri, yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi. Dalam *frame* kajian orientalis yang sudah terspesifikasi menjadi beberapa bidang tersebut, maka artikel ini mengetengahkan bagaimana kajian orientalis di bidang hadis.

Sejarah Kajian Hadis oleh Orientalis

Dari sekian banyak bidang kajian yang menjadi garapan para orientalis, salah satunya adalah hadis Nabi. Tentang siapa orientalis yang pertama kali mengadakan kajian di bidang ini, belum ditemukan kepastian sejarah. Para ahli berbeda pendapat dalam hal ini. Menurut G.H.A. Joynboll, sebagaimana dikutip oleh Daniel W. Brown, sarjana Barat yang pertama kali melakukan kajian skeptik terhadap hadis adalah Alois Sprenger kemudian diikuti oleh Sir Willian Muir

¹ Abd al-Ṣabūr Marzūq, *al-Ghazw al-Fikrī*, terjemah Indonesia oleh Abu Farah (Jakarta: CV Esya, 1991 M.), 136-137

dalam karyanya *Life of Mohamet* dan mencapai puncaknya pada karya Ignaz Goldziher.²

Menurut M. Musthafa Azami, orientalis yang pertama kali melakukan kajian hadis adalah Ignaz Goldziher, seorang Yahudi kelahiran Hongaria (1850-1920 M.) melalui karyanya berjudul: *Muhamedanische Studien* pada tahun 1980 yang berisi pandangannya tentang hadis.³ Pendapat ini dibantah oleh A.J. Wensinck bahwa orientalis pertama yang mengkaji hadis adalah Snouck Hurgronje yang menerbitkan bukunya *Revue Coloniale Internationale* tahun 1886.⁴ Jika pendapat ini benar, maka karya Hurgronje terbit empat tahun lebih dahulu dari karya Goldziher.

Pendapat lain menyatakan bahwa orientalis pertama yang mengkaji hadis adalah Alois Sprenger. Dalam pendahuluan bukunya mengenai riwayat hidup dan ajaran Nabi Muhammad, missionaris asal Jerman yang pernah lama tinggal di India ini, mengklaim bahwa hadis merupakan kumpulan anekdot (cerita-cerita bohong tapi menarik).⁵ Klaim ini diikuti oleh rekan satu misinya, yaitu William Muir, seorang orientalis asal Inggris yang juga mengkaji tentang Nabi Muhammad dan sejarah perkembangan Islam. Menurut Muir, dalam literatur hadis nama Nabi Muhammad sengaja dicatut untuk menutupi bermacam-macam kebohongan dan

² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, terj (Bandung: Mizan, 2004 M.), 111

³ Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies in Hadits Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1997 M.), 94

⁴ Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis* (Bandung: Benang Merah Press, 2004 M.), 88

⁵ Alois Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down the Historical Facts among the Mosulmans," dalam *Journal of Asiatic Society of Bengal* 25 (1856-1857), 375-376

keganjilan ("... *the name of Mahomet was abused to support all possible lies and absurdities...*").⁶ Orientalis lain yang juga mengkaji hadis adalah Hamilton Alexander Roskeen Gibb, seorang orientalis asal Inggris (1895-1971) melalui karyanya *Mohammedanism* dan *Shorter Encyclopaedia of Islam*, dilanjutkan oleh Joseph Schacht seorang orientalis berkebangsaan Polandia (1902-1969) melalui karyanya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, GHA. Joynboll dengan bukunya *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*, Bernard G. Weiss, dengan bukunya *The Search for God's Law*, serta masih banyak nama-nama lain seperti W. Montgomery Watt, Von Guerboum, Arberry, Jeffre, Ira Lapidus, dan John L. Esposito.

Terlepas dari kontroversi di atas, hal yang perlu diketahui adalah bahwa ternyata Goldziher telah berhasil menanamkan keraguan terhadap otentisitas hadis yang dilengkapi dengan studi-studi ilmiah yang dilakukannya, sehingga karyanya dianggap sebagai 'kitab suci' oleh para orientalis sendiri.⁷ Di samping itu, kehadiran Joseph Schacht melalui bukunya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, terbit pertama kali tahun 1950, yang kemudian dianggap sebagai 'kitab suci kedua' oleh para orientalis berikutnya, juga telah membawa dampak yang kuat terhadap sejumlah penelitian dan kajian hadis di kalangan orientalis. Kedua orang inilah yang mempunyai peranan besar dalam pengkajian hadis di kalangan orientalis. Bahkan, menurut Ali Mustafa Ya'qub, untuk mengetahui kajian hadis di kalangan orientalis cukup dengan hanya menelusuri pendapat kedua tokoh ini, karena para orientalis

⁶ William Muir, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of Hegira*, jilid I (London: Oxford University Press, 1988 M.), xlii

⁷ Ali Mustafa Yakub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004 M.), 8

sesudah mereka pada umumnya hanya mengikuti pendapat keduanya.⁸

Namun demikian, ada pula orientalis yang memiliki pandangan yang lebih jernih dan bertentangan dengan kedua ilmuan di atas. Freeland Abbott, misalnya, dalam bukunya *Islam and Pakistan* (1908) membagi substansi hadis menjadi tiga kelompok besar: (a) hadis yang menggambarkan kehidupan Nabi secara umum, (b) hadis yang dipermasalahkan karena hadis-hadis itu tidak konsisten dengan ucapan Nabi, dan (c) hadis yang menceritakan wahyu yang diterima oleh Nabi.⁹ Meskipun klasifikasi oleh Freeland Abbott ini jauh berbeda dengan klasifikasi oleh kalangan ulama hadis, secara tidak langsung menunjukkan bahwa ia mengakui bahwa hadis benar-benar bersumber dari Nabi. Pengakuan yang lebih tegas diungkapkan oleh Nabila Abbott dalam bukunya *Studies in Literary Papiry: Qur'anic Commentary and Tradition* (1957), menegaskan bahwa hadis-hadis Nabi dapat ditelusuri keberadannya hingga masa Nabi dan bukan buatan umat Islam setelah abad pertama Hijriyah. Pandangan ini didasarkan atas manuskrip-manuskrip yang berhubungan dengan hadis Nabi.¹⁰

Dapat dikatakan bahwa di kalangan orientalis telah terjadi pergeseran pendapat tentang hadis. Sebagian mereka sependapat dengan Hurgronje, Goldziher, dan Schacht, namun ada pula yang bertentangan dengan mereka dalam memandang Islam umumnya dan hadis khususnya. Pergeseran pendapat tersebut, menurut hemat penulis,

⁸ *Ibid.*, 9

⁹ Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, terj. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004 M.), 175

¹⁰ Wahyudin Darmalaksana, *Hadis*, 119-120

setidaknya dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, berakhirnya kolonialisme di negara-negara Islam sekaligus mengakhiri perubahan penilaian negara-negara eks kolonial terhadap negara-negara Islam bekas jajahan dan ini juga berakibat pada perubahan penilaian terhadap Islam termasuk hadis Nabi. *Kedua*, terjadi pergeseran paradigma dari pemikiran tentang hadis yang bersifat negatif ke pemikiran yang bersifat positif, disebabkan oleh hubungan yang semakin baik antara Barat dengan Islam. *Ketiga*, adanya upaya pengkajian Islam dan hadis yang lebih didasarkan pada pertimbangan objektif dan ilmiah bukan pada ranah kepentingan missionaris dan politik kekuasaan. Sungguhpun demikian, tidak berarti bahwa pandangan para orientalis terhadap Islam dan khususnya hadis Nabi sudah mengalami perubahan, hanya sebagian kecil dari mereka saja yang berpandangan positif terhadap Islam dan hadis itu.

Sikap Orientalis tentang Islam dan Hadis

Perbedaan orientalis dalam memandang Islam, termasuk di dalamnya hadis, tidak terlepas dari motivasi dan sikap mereka dalam mengkaji Islam. Setidaknya sikap mereka itu dapat dibedakan menjadi tiga. *Pertama*, sikap netral terjadi pada awal persentuhan antara Timur dengan Barat pada masa sebelum Perang Salib. *Kedua*, pasca perang Salib sikap tersebut bergeser ke arah pendistorsian Islam yang dilatarbelakangi oleh sentimen keagamaan yang semakin menguat. *Ketiga*, sikap mulai mengapresiasi Islam yang terjadi pada perkembangan orientalisme kontemporer yang didorong oleh semangat pengembangan intelektual yang rasional. Meskipun belum seratus persen objektif, pada masa ini penghargaan dan penghormatan terhadap Islam mulai terlihat.

Dalam bidang hadis, sikap para orientalis tersebut tidak terlepas dari sikap dan pencitraan mereka terhadap Nabi Muhammad. Sebab, bagaimana pun pembicaraan tentang hadis akan selalu berhubungan dengan Nabi Muhammad yang perkataan, perbuatan, dan persetujuannya melahirkan hadis. Dalam konteks ini, pencitraan Nabi Muhammad di mata orientalis dapat dipandang dari dua sisi. Satu sisi, Nabi Muhammad dipandang sebagai Nabi dan Rasul yang telah membebaskan manusia dari kezaliman. Pandangan ini dikemukakan oleh antara lain De Boulavilliers dan Savary. Di sisi lain, Nabi Muhammad dipandang sebagai paganis, penganut Kristen dan Yahudi yang murtad yang akan menghancurkan ajaran Kristen dan Yahudi, intelektual pintar yang memiliki imajinasi yang kuat dan pembohong, serta seorang tukang sihir yang berpenyakit ayan. Pandangan ini dikemukakan antara lain oleh D'Herbelot, Dante Alighieri, Washington Irving, Hamilton Gibb, Goldziher, dan Joseph Schacht.¹¹

Sikap mendua di atas telah membentuk citra yang sama terhadap hadis. Dalam pengertian bahwa mereka yang berpandangan negatif terhadap Nabi Muhammad akan berpandangan negatif pula terhadap hadis, demikian pula sebaliknya. Meskipun hal ini tidak menunjukkan keharusan. Demikian halnya, jika diklasifikasi secara keseluruhan ternyata kelompok orientalis yang mencela hadis lebih banyak dibanding kelompok yang mengakui eksistensi hadis. Kenyataan ini menunjukkan bahwa mayoritas orientalis memandang hadis secara negatif dan ini berakibat pada

¹¹ Edward Said, *Orientalisme*, terj. (Bandung: Pustaka Salman, 1994 M.), 85, Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005 M.), 102-109, juga Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoove, 1994 M.), 56

labilitas fondasi otentisitas dan kebenaran hadis di mata mereka, sehingga mereka tidak akan mengakui kebenaran hadis sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi, termasuk sebagai sumber dan dasar (hujjah) ajaran Islam yang dapat dipercaya kebenarannya.

Menurut Sa'd al-Marsāfi, sebagian orientalis berpandangan skeptis terhadap keberadaan dan otentisitas hadis Nabi,¹² sebab menurut mereka, pada masa-masa awal pertumbuhan Islam, hadis tidak tercatat sebagaimana al-Qur'an karena tradisi yang berkembang saat itu terutama pada masa Nabi dan sahabat adalah tradisi lisan bukan tradisi tulisan dan sekaligus ada larangan secara umum untuk menulis sesuatu dari Nabi selain al-Qur'an -- meskipun ada juga hadis yang menyatakan sebaliknya secara khusus --, maka dimungkinkan banyak hadis yang dipertanyakan otentitasnya atau sama sekali diragukan keberadaannya, bahkan semua hadis, terutama yang berkaitan dengan hukum dikatakan sebagai hasil karya sahabat, tabi'in, atau para ulama dan fuqaha' pada abad pertama Hijriyah dan permulaan abad kedua Hijriyah, dan menjadi suatu sistem yang matang sejak munculnya kompilasi hadis pada abad ketiga Hijriyah yang ingin menjadikan Islam sebagai agama yang multi dimensional, komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan.¹³

Goldziher menyatakan bahwa kebanyakan hadis yang terdapat dalam kitab-kitab koleksi hadis mengandung 'semacam keraguan ketimbang dapat dipercaya'. Ia

¹²Sa'ad al-Mursafi, *al-Mustasyriqūn wa al-Sunnah* (Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyah, 2004 M.), 19

¹³Ṣubḥī al-Ṣālīh, *'Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 2003 M.), 19

menyimpulkan bahwa hadis-hadis itu bukan merupakan dokumen sejarah awal Islam, akan tetapi lebih merupakan refleksi dari tendensi-tendensi (kepentingan-kepentingan) yang timbul dalam masyarakat selama masa kematangan dalam perkembangan masyarakat itu. Ia mendasarkan pandangan pada beberapa hal. Di antaranya adalah material yang ditemukan pada koleksi yang lebih akhir tidak merujuk kepada referensi yang lebih awal, penggunaan *isnād* juga mengindikasikan transmisi (periwayatan) hadis secara lisan, bukan merujuk kepada sumber tertulis. Selain itu, dalam hadis-hadis banyak ditemukan riwayat yang betentangan. Hal lain yang membuat dia skeptis terhadap otentisitas hadis adalah fakta adanya sahabat-sahabat yunior yang meriwayatkan hadis lebih banyak daripada sahabat-sahabat senior yang diasumsikan mengetahui lebih banyak karena lamanya mereka berinteraksi dengan Nabi.¹⁴

Dalam pandangan kebanyakan orientalis, hadis hanya merupakan hasil karya ulama dan ahli fiqh yang ingin menjadikan Islam sebagai agama yang multi dimensional. Mereka menganggap bahwa hadis tidak lebih dari sekedar ungkapan manusia atau jiblanan dari ajaran Yahudi dan Kristen. Hamilton Gibb menyatakan bahwa hadis hanya merupakan jiblanan Muḥammad dan pengikutnya dari ajaran Yahudi dan Kristen. Sementara Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht, dua pemuka orientalis, menyatakan bahwa hadis tidak bersumber dari Nabi Muhammad, melainkan sesuatu

¹⁴ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Richmond: Curzon Press, 2000 M.), 9

yang lahir pada abad pertama dan kedua Hijriyah sebagai akibat dari perkembangan Islam.¹⁵

Sikap dan pandangan orientalis yang menyangsikan kebenaran hadis tersebut dapat berdampak negatif baik bagi ajaran Islam, umat Islam, maupun non muslim. Dampak-dampak itu antara lain: *Pertama*, adanya kesan negatif tentang Islam dan khususnya hadis di mata orang-orang Barat yang membaca dan bahkan terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran para orientalis itu. Hal ini dapat menyebabkan salah pengertian (*misunderstanding*) dan salah persepsi (*misperception*) mereka terhadap Islam dan kaum muslimin. *Kedua*, kalau demikian, para pemerhati Islam dan juga umat Islam tidak mendapatkan informasi yang objektif dan ilmiah tentang hadis -- sebagaimana menjadi tradisi di kalangan Barat dalam mengkaji sesuatu -- sehingga mereka 'dibodohi' secara akademik. *Ketiga*, metodologi kritik hadis yang dikemukakan oleh para orientalis dan menjadi 'alternatif' bagi pengkajian hadis, tidak hanya bertentangan dengan metodologi kritik hadis yang mentradisi di kalangan umat Islam, tetapi juga berarti merobohkan teori-teori ilmu hadis yang dikenal dengan *Mustalah al-Hadīth*. *Keempat*, pendapat para orientalis tersebut dapat dijadikan dasar argumentasi oleh orang-orang yang tidak mengakui hadis (kelompok inkar sunnah) di kalangan umat Islam, meskipun minoritas. *Kelima*, tidak hanya hadis yang terbantahkan kebenarannya, ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung dan membuktikan kebenaran hadis Nabi juga ikut terbantah. Ini berarti bahwa menyangsikan kebenaran hadis Nabi sama saja dengan menyangsikan

¹⁵ Dikutip oleh Ahmad Muhammad Jamāl, *Muftarayāt 'alā al-Islām* (Berūt: Dār al-'Ilm li a-Malāyin, 2007 M.), 98-99

kebenaran sebagian ayat-ayat al-Qur'an. *Keenam*, jika pendapat para orientalis tersebut dibenarkan dan diikuti oleh umat Islam, maka mereka akan meninggalkan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an dan keberagamaan mereka akan keluar dari ajaran Islam yang sebenarnya.

Sanad dan Matan Hadis dalam Pandangan Orientalis

Dalam melakukan kajian sanad, para orientalis tampaknya lebih banyak menyoroti tentang kapan sanad itu dimulai dalam periwayatan hadis. Menurut Caetani, 'Urwah (w. 94 H.) adalah orang pertama yang menghimpun hadis tetapi ia tidak menggunakan sanad. Selanjutnya ia menyatakan bahwa pada masa 'Abd al-Mālik (w. antara 70-80 H.), penggunaan sanad dalam periwayatan hadis juga belum dikenal. Caetani berpendapat bahwa penggunaan sanad baru dimulai pada masa antara 'Urwah dengan Ibn Ishāq (w. 151 H.). Berdasar pada pandangannya itu, ia berkesimpulan bahwa sebagian besar sanad yang terdapat dalam kitab-kitab hadis merupakan rekayasa para ahli hadis abad kedua, bahkan abad ketiga Hijriyah. Pendapat ini didukung oleh Alois Sprenger.¹⁶

Pendapat yang lebih lunak dikemukakan oleh Horovits bahwa pemakaian sanad sudah dimulai sejak sepertiga akhir abad pertama Hijriyah.¹⁷ R. Jobson mengatakan bahwa pada pertengahan abad pertama Hijriyah mungkin sudah ada metode semacam sanad. Sebab, pada masa itu sejumlah sahabat sudah wafat sedangkan orang-orang yang tidak

¹⁶Muḥammad Mustafā Azamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 234

¹⁷Ali Mustafa Yakub, *Kritik Hadis*, 99

pernah bertemu dengan Nabi mulai meriwayatkan hadis-hadisnya, dengan sendirinya mereka akan ditanya oleh orang-orang yang mendengarnya, dari siapa mereka mendapatkan hadis itu. Hanya saja, metode sanad secara detail tentulah berkembang setelah itu secara bertahap.¹⁸

Henry Lammens, seorang missionaris asal Belgia, dan Leoni Caetani, missionaris Italia, menyatakan bahwa *isnād* muncul jauh setelah matan hadis ada dan merupakan fenomena internal dalam perkembangan Islam.¹⁹ Joseph Horovits berspekulasi bahwa sistem periwayatan hadis secara berantai (*isnād*) baru diperkenalkan dan diterapkan pada akhir abad pertama Hijriyah. Selanjutnya, orientalis Jerman berdarah Yahudi ini menyatakan bahwa besar kemungkinan praktik *isnād* berasal dari dan dipengaruhi oleh tradisi lisan sebagaimana dikenal dalam literatur Yahudi.²⁰

Sementara itu, Joseph Schacht dalam *The Origins of Muham-madan Jurisprudence*, berpendapat bahwa bagian terbesar dari sanad hadis adalah palsu. Menurutny, semua orang menge-tahui bahwa sanad pada mulanya muncul dalam bentuk yang sangat sederhana, kemudian mencapai tingkat kesempurna-annya pada paruh kedua abad ketiga Hijriyah.²¹ Dia menyatakan bahwa sanad merupakan hasil rekayasa para ulama abad kedua Hijriyah dalam

¹⁸ *Ibid.*, 99-100

¹⁹ Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008 M.), 30 juga Hanry Lammens, *L'Islam: Croyances et Institutions*, edisi ketiga (Beirut: Imprimerie Chatolique, 1926 M.), 92-93 dan Leone Chaetani, *Annali Dell'Islam*, jilid I (Milan: Ulrico Hoepli, tth.), 28-31

²⁰ Joseph Horovits, "Alter und Ursprung des Isnad" dalam *Jurnal der Islam*, vol. 8 (1917-1918 M.), 44

²¹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 2002 M.), 163

menyandarkan sebuah hadis kepada tokoh-tokoh terdahulu hingga akhirnya sampai kepada Nabi untuk mencari legitimasi yang kuat terhadap hadis tersebut.²²

Teori ini berawal dari pemahaman Schacht terhadap perkembangan hadis sejalan dengan perkembangan hukum Islam. Menurutny, hukum Islam baru dikenal sejak pengangkatan para *qādī* pada masa Dinasti Umayyah. Sekitar akhir abad pertama Hijriyah, pengangkatan para *qādī* ditujukan kepada para fuqaha' yang jumlahnya kian bertambah sehingga akhirnya menjadi aliran fiqh klasik (*madhhab*). Untuk memperoleh legitimasi yang kuat terhadap putusan hukum yang diambil, maka para *qādī* menyandarkan putusan-putusan itu kepada tokoh-tokoh yang sebelumnya dipandang mempunyai otoritas.

Penyandaran tersebut tidak hanya sampai kepada generasi di atas mereka, tetapi sampai kepada para sahabat dan akhirnya sampai kepada Nabi. Tindakan ini melahirkan kelompok oposisi yang terdiri dari para ahli hadis. Pokok pikiran para ahli hadis ini adalah bahwa hadis-hadis yang disertai dengan sanad yang mereka sandarkan kepada tokoh-tokoh sebelum mereka hingga akhirnya juga bermuara kepada Nabi. Proses penyandaran ke belakang seperti inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *projecting back* (proyeksi ke belakang). Berdasar pemahaman seperti inilah, maka Schacht berkesimpulan bahwa baik kelompok fiqh klasik maupun kelompok ahli hadis sama-sama memalsukan hadis, oleh karenanya tidak ada hadis yang benar-benar berasal dari Nabi

²²Lihat: Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *On Schacht's*, 232-233

tetapi merupakan produk yang lahir dari persaingan antara para ulama.²³

Secara umum, menurut Mustafā Azamī, teori ini dapat dijawab bahwa fiqh sudah berkembang sejak masa Nabi. Sebab, fiqh merupakan produk ijtihad para mujtahid, sementara sahabat pada masa mereka, bahkan pada masa Nabi telah melakukan ijtihad ini. Oleh karena itu, sulit untuk diterima tuduhan Schacht bahwa fiqh baru berkembang saat pengangkatan *qādī* pada masa Dinasti Umayyah. Lebih lanjut, untuk mengklarifikasi teori tersebut, Azami melakukan penelitian khusus tentang hadis-hadis Nabi yang terdapat dalam naskah-naskah klasik. Di antaranya adalah naskah karya Suhayl ibn Abī Ṣāliḥ (w. 138 H.). Abū Ṣāliḥ adalah murid Abū Hurayrah, sahabat Nabi. Karenanya, sanad hadis dalam naskah itu berbentuk : *Nabi saw. – Abū Hurayrah – Suhayl*. Naskah ini berisi 49 hadis yang para periwayatnya diteliti oleh Azami sampai kepada generasi Suhayl (generasi ketiga), termasuk tentang jumlah dan generasi mereka.²⁴

Dari penelitian itu, Azamī menemukan bahwa pada generasi ketiga periwayat berjumlah sekitar 20 – 30 orang yang berdomisili secara terpencar seperti India, Turki, Maroko, dan Yaman, sementara teks hadis yang mereka riwayatkan redaksinya sama. Dengan demikian, menurutnya, sangat mustahil menurut ukuran situasi dan kondisi saat itu mereka pernah berkumpul untuk membuat hadis sehingga menghasilkan redaksi yang sama. Sangat mustahil pula bila masing-masing mereka membuat hadis kemudian oleh generasi berikutnya diketahui bahwa redaksi hadis yang

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*

mereka buat sama. Kesimpulan ini bertolak belakang dengan kesimpulan Schacht baik tentang rekonstruksi terbentuknya sanad maupun matan hadis.²⁵

Kritik terhadap Pandangan Orientalis

Tuduhan orientalis bahwa sanad dan matan hadis merupakan rekayasa umat Islam pada abad pertama, kedua, dan ketiga Hijriyah, oleh Mustafa Azami dibantah sebagai berikut. *Pertama*, kenyataan sejarah membuktikan bahwa permulaan pema-kaian sanad adalah sejak masa Nabi, seperti anjurannya kepada para sahabat yang menghadiri majlis Nabi untuk menyampaikan hadis kepada yang tidak hadir. *Kedua*, mayoritas pemalsuan hadis terjadi pada tahun keempat puluh tahun Hijriyah yang dipicu oleh persoalan politik, karena di antara umat Islam saat itu ada yang lemah keimanannya sehingga membuat hadis untuk kepentingan faksi politik atau golongan mereka. *Ketiga*, objek penelitian para orientalis di bidang sanad tidak dapat diterima karena yang mereka teliti bukan kitab-kitab hadis melainkan kitab-kitab fiqh dan sirah. *Keempat*, teori *projecting back (al-qadf al-khalfi)* yang dijadikan dasar argumentasi beserta contoh-contoh hadis yang dijadikan sampel, karenanya menjadi gugur dengan banyaknya jalan periwayatan suatu hadis. *Kelima*, tidak pernah terjadi perkembangan dan perbaikan terhadap sanad seperti membuat *marfu'* hadis yang *marquf* atau menjadikan *muttaṣil* hadis yang *mursal*. Demikian pula, tuduhan bahwa sanad hanya dipakai untuk menguatkan suatu pendapat atau suatu mazhab merupakan tuduhan yang tidak mempunyai bukti dan melawan realitas sejarah. *Keenam*, penelitian dan kritik ulama hadis atas sanad dan matan hadis, dengan segala

²⁵*Ibid.*

kemampuan mereka, dilakukan atas dasar keikhlasan dan tanpa tendensi duniawi.²⁶

Di antara orientalis yang melakukan kritik hadis dari segi matan adalah Ignaz Goldziher dan A.J. Wensinck. Keduanya menganggap lemah metode kritik sanad yang dipakai para ulama sehingga produk yang dihasilkannya otomatis tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Goldziher meyangsikan seluruh matan dan menilainya sebagai buatan ulama ahli hadis dan ulama ahli ra'yi.²⁷ Goldziher mencontohkan sebuah hadis yang berbunyi: لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد (*Janganlah melakukan perjalanan kecuali pada tiga masjid*). Menurutnya, Mālik ibn Marwān, seorang khalifah Dinasti Bani Umayyah di Damaskus, merasa khawatir kalau 'Abd Allāh ibn Zubayr, gubernur yang memproklamirkan diri sebagai khalifah di Mekah, mengambil kesempatan meminta *bay'ah* kepada orang-orang Shām yang akan beribadah haji. Karenanya, ia berusaha agar mereka tidak menunaikan haji ke Mekah dan sebagai gantinya cukup menu-naikan haji ke Qubbah al-Sakhrah di al-Quds, dengan menyuruh Muhammad ibn Shihāb al-Zuhrī membuat hadis *marfu'* di atas.²⁸

Tuduhan Ignaz Goldziher tentang pemalsuan al-Zuhrī terhadap hadis di atas dibantah oleh Azamī. Menurutnnya, tidak ada bukti historis yang memperkuat tuduhan tersebut, karena pada satu sisi hadis tersebut diriwayatkan dengan 19 sanad termasuk al-Zuhrī dan kelahiran al-Zuhrī sendiri masih diperselisihkan oleh ahli sejarah antara tahun 50 H. Dan 58 H.,

²⁶Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnīh* (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 2003 M.), 457-458

²⁷Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth*, 37

²⁸Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *Dirāsāt*, 456-457

dan ia tidak pernah bertemu dengan 'Abd Mālīk ibn Marwān sebelum tahun 81 H. Di sisi lain, pada tahun 68 H., orang-orang Dinasti Umayyah berada di Makkah menunaikan ibadah haji, Palestina pada tahun tersebut belum berada di bawah kekuasaan Bani Umayyah (Mālīk ibn Marwān), dan pembangunan Qubbah al-Sakhrah dimulai tahun 69 H. (saat itu al-Zuhri berumur antara 10 sampai 18 tahun) dan baru selesai tahun 72 H. Karena itu, tidak mungkin 'Abd Mālīk ibn Marwān bermaksud mengalihkan umat Islam berhaji dari Makkah ke Palestina dan tidak mungkin al-Zuhri membuat hadis palsu dalam usia antara 10 sampai 18 tahun.²⁹

A.J. Wensink menyatakan bahwa perkembangan dan aktifitas pemikiran di kalangan umat Islam pasca wafatnya Nabi membuka peluang bagi para ulama untuk menjelaskan roh agama Islam itu melalui hadis. Ucapan-ucapan para ulama inilah yang kemudian dikenal sebagai *matan*.³⁰ Pandangan Wensinck ini sejalan dengan keterangan-keterangan para orientalis di atas yang bermuara pada pandangan bahwa *matan* itu bukanlah ucapan Nabi, melainkan ucapan para ulama yang kemudian disandarkan pada Nabi. Wensinck menuduh *matan* hadis tentang akidah dan syari'ah sebagai hadis palsu. Misalnya, hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Umar bahwa Rasulullah bersabda:

بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

... (*Islam didirikan atas lima rukun; mengucapkan kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah rasul Allah*).

²⁹*Ibid.*

³⁰Sa'ad al-Mursafi, *al-Mustashriqūn*, 50

Menurutnya, hadis yang berisi syahadat ini merupakan buatan sahabat, bukan perkataan Nabi, karena Nabi tidak pernah mewajibkan melafalkan dua kalimat syahadat bagi orang yang baru masuk Islam, baru ketika kaum muslimin berdebat dengan orang-orang Kristen di Sham, mereka mendapatkan pertanyaan yang memerlukan jawaban dengan dua kalimat tersebut.³¹

Tuduhan A.J. Wensinck tentang kepalsuan hadis mengenai syahadat sebagai salah satu rukun Islam di atas, menurut Mustafā Azamī terlalu mengada-ada, karena Wensinck tahu persis bahwa dua kalimat syahadat menjadi bagian dari shalat yang dilakukan berjamaah oleh umat Islam semenjak masa Nabi di samping shalat-shalat sunnah, dan kalimat tersebut termasuk dalam *adhan* yang dikumandangkan sejak masa Nabi.³²

Keterangan di atas menunjukkan bahwa pandangan para orientalis terhadap sanad sebenarnya berangkat dari pemahaman mereka tentang sunnah itu sendiri yang mereka yakini sebagai sesuatu yang bukan berasal dari Nabi. Mereka beranggapan bahwa sanad dan sekaligus matan yang ada dalam kitab-kitab hadis adalah buatan ulama dan umat Islam pada abad kedua dan ketiga Hijriyah.³³

Untuk mendukung keyakinan tersebut, mereka mencari-cari argumentasi sehingga sanad – dan otomatis matan -- dipahami sebagai hasil rekayasa oleh para ulama, demikian pula matan merupakan perkataan mereka. Implikasi dari pemikiran para orientalis tersebut sama dengan konklusi mereka yang dijelaskan di atas, yaitu baik sanad maupun matan hadis tidak dapat dipertanggung-jawabkan kebenarannya secara ilmiah. Pendapat ini sangat berbeda dengan

³¹Muhammad Mustafā Azamī, *Dirāsāt*, 460-461 juga Sa'ad al-Mursafī, *ibid.*, 50

³²*Ibid.*, 461 juga Sa'ad al-Mursafī, *al-Mustashriqūn*, 50-51

³³Muhammad Mustafā Azamī, *ibid.*, 392

pendapat yang dipegang oleh para ulama hadis bahwa matan hadis (yang sahih) benar-benar berasal dari Nabi, sementara cikal bakal sanad sudah ada semenjak Nabi masih hidup ketika para sahabat saling meriwayatkan hadis-hadis yang mereka terima dari Nabi.

Dengan demikian, jika penolakan terhadap keberadaan sanad dan matan hadis oleh para orientalis itu diterima, maka hal ini dapat berakibat pada: (a) hadis-hadis Nabi tidak dapat diakui kebenarannya berasal dari Nabi karena semuanya palsu, (b) teori-teori ilmu hadis tidak dapat digunakan untuk menyeleksi keabsahan suatu hadis, dan (c) menuduh bahwa para ulama dan periwayat hadis sebagai para pendusta yang sengaja membuat sanad untuk pernyataan-pernyataan yang kemudian disandarkan pada Nabi.





METODE KRITIK HADIS

Sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an, hadis Nabi harus dijaga dan dipelihara kemurniannya. Umat muslim ikut bertanggungjawab untuk melestarikannya agar terhindar dari kesalahan, penambahan, pengurangan, dan pemalsuan. Kesalahan dalam berhujjah dengan hadis-hadis itu dapat mengakibatkan kesesatan baik dalam bidang akidah, ibadah, muamalah, maupun akhlak dalam kehidupan umat muslim. Ini dikarenakan, hadis telah mewarnai dan membentuk prilaku mereka sebagai muslim yang taat. Untuk menghindari kesalahan dalam berhujjah dengan hadis, para ulama telah melakukan kritik hadis untuk mengetahui dan membedakan hadis-hadis yang benar dari Nabi, yang diragukan, dan yang jelas tidak berasal darinya. Mustafā 'Azamī menyatakan:

“Karena sunnah Nabi adalah contoh teladan yang abadi bagi umat muslim, maka mereka tidak bisa membiarkannya terkena polusi atau rongrongan dengan cara bagaimanapun. Oleh karena itu, untuk mencegah segala macam kekeliruan, perlulah dilakukan kritik dengan sepenuh ketandasan”.¹

¹ Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies in Hadith Metodologi and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997 M.), 80

Kenyataan bahwa sebagian hadis telah dipalsukan oleh sebagian orang atau kelompok tertentu yang dimulai semanjak masa ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan berakibat pada ketidakmurnian sebagian hadis, menyadarkan umat muslim untuk senantiasa waspada dan berhati-hati dalam meriwayatkan hadis. John Burton menggambarkan kesigapan umat muslim menanggapi pemalsuan hadis yang bertebaran di kalangan mereka sebagai berikut: *“Assailed from all sides by the propaganda of the warring secs and parties, the Muslims were uncomfortably aware that many false hadiths were in circulation”*.²

Upaya-upaya yang ditempuh para ulama dalam rangka menjaga kemurnian hadis-hadis Nabi antara lain dengan meng-*isnād*-kan hadis, yaitu hadis disampaikan dengan sanad. Dengan penggunaan sanad dimaksudkan agar diketahui ke-*thiqah*-an (kualitas pribadi dan kapasitas intelektual) periwayat sehingga dapat ditentukan diterima atau tidaknya hadis yang diriwayatkan. Para ulama berusaha agar tiap hadis diriwayatkan tidak hanya matannya saja tetapi sekaligus dengan sanadnya,³ agar diketahui hadis yang benar-benar dari Nabi atau bukan, sanad yang terputus atau tersambung.

Di samping itu, pembukuan hadis-hadis Nabi yang secara resmi dimulai pada awal abad kedua Hijriyah, tepatnya pada masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (99-101 H./718-720 M.) yang termotivasi oleh banyaknya pemalsuan hadis,⁴ sangat berarti bagi umat muslim sebab dengan demikian hadis-hadis Nabi dan kualitasnya lebih mudah diketahui karena dibukukan

² John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 M.), 106

³ Muḥammad ‘Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997 M.), 220

⁴ *Ibid.*, 177

para ulama yang tersebar di berbagai daerah.⁵ Terutama pada abad ketiga Hijriyah setelah Imām al-Bukhārī (w. 256 H./870 M.) menyusun kitabnya *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallallāh 'Alayh wa Ṣallam wa Sunānih wa Ayyāmih*, yang lebih dikenal dengan *Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Muslim (w. 261 H./875 M.) menyusun kitab *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasūl Allāh*, yang lebih dikenal dengan *Ṣaḥīḥ Muslim*,⁶ kualitas hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ* dan yang bukan lebih mudah diketahui karena kedua kitab tersebut mengumpulkan hadis-hadis yang dinilai *ṣaḥīḥ* saja.⁷

Demikian pula, dengan kodifikasi hadis-hadis *mawḍū'* pada masa setelah al-Bukhārī mempermudah pelacakan hadis-hadis yang dinilai palsu.⁸ Misalnya dalam kitab *al-Mawḍū'āt min al-Aḥādīth al-Marfū'ah* (lebih dikenal dengan kitab *al-Abāṭil*) karya Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Ibrāhīm al-Jawzaqā (w. 543 H./1148 M.), *Tadhkirah al-Mawḍū'āt* karya Abū Ṭāhir Muḥammad al-Maqdisī (w. 507 H./1113 M.), *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah* karya Muḥammad ibn Yūsuf al-Dimashqī (w. 942 H./1535 M.),⁹ dan kitab *al-Mawḍū'āt* yang sering disebut juga *al-Mawḍū'āt al-Kubrā* karya Abū al Farj 'Abd al Raḥmān ibn 'Alī ibn al-Jawzī (w. 597 H./1199 M.) yang lebih dikenal dengan Ibn al-Jawzī.

Untuk memberikan landasan teoretik bagi penyeleksian hadis, para ulama juga menetapkan kriteria-kriteria hadis baik

⁵ Mustafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2005 M.), 105

⁶ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 2005 M.), 68

⁷ *Ibid.*, 105-106

⁸ Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 435

⁹ 'Abd al-Waḥhāb 'Abd al-Laṭīf, *Muqaddimah Tanzīh al-Sharī'ah al-Marfū'ah 'an al-Akḥbār al-Shanī'ah al-Mawḍū'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001 M.), *num*

yang *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍaʿīf*, maupun *mawḍūʿ* dengan maksud agar hadis-hadis dapat dibedakan kualitasnya masing-masing melalui pelacakan dari segi sanad maupun matan. Kriteria sanad dititikberatkan pada para periwayat, terutama tentang kapasitas pribadi dan sejarah hidup mereka. Kajian tentang keberadaan periwayat itu telah dilakukan para ulama hadis baik berkenaan dengan aspek teoritis-normatif dengan dibuatnya teori-teori dalam ilmu *al-jarḥ wa al-taʿdīl*¹⁰ maupun narasi biografis sebagaimana dalam kitab-kitab *rijāl al-ḥadīth*.¹¹ Sementara kriteria matan mengkaji keberadaan materi hadis yang intinya melihat redaksi, sesuai tidaknya dengan sabda kenabian, dan kandungan hadis itu.

Melalui landasan teoretik itu dapat dilakukan kritik hadis dengan metode-metode atau format yang telah mereka terapkan. Kritik hadis telah memiliki format tetap semenjak masa klasik mulai periode ulama terdahulu (*mutaqaddimūn*) yang hidup pada abad pertama sampai ketiga Hiriyyah dan dilanjutkan oleh ulama belakangan (*mutaakhirūn*) pada abad keempat Hijriyyah dan seterusnya. Menurut Abdurrahman Wahid, format baku yang disepakati bersama (*al-funūn al-muttafaq ʿalayhā*) itu diaplikasikan untuk hal-hal berikut:

1. Pemahaman dan penghafalan teks-teks yang tertulis dalam *corpus* hadis yang utama (*fahm wa ḥifẓ al-aḥādīth al-mudawwanah fi kutub al-ḥadīth*) terutama teks-teks terkenal seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.

¹⁰ Ilmu *al-jarḥ wa al-taʿdīl* adalah ilmu tentang hal ihwal para periwayat hadis baik negatif maupun positif dengan lafal kritik tertentu. Lihat Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyin, 2003 M.), 109

¹¹ Kitab-kitab *rijāl al-ḥadīth* adalah kitab-kitab yang mengkaji para periwayat hadis dalam kapasitas mereka sebagai periwayat. Lihat *ibid.*, 110

2. Menguasai definisi-definisi masing-masing hadis (*ta'rifāt al-aḥādīth min jihah ṣaḥḥiyatiḥā*), terhimpun dalam sebuah disiplin tersendiri, terkenal dengan Ilmu *Mustalah al-Ḥadīth* atau Ilmu *Uṣūl al-Ḥadīth*.
3. Meneliti kedudukan dan kekuatan para periwayat hadis (*ruwāḥ al-ḥadīth*, transmitter) dicakup dalam lapangan ilmu yang disebut Ilmu *Rijāl al-Ḥadīth*, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn*, dan lain-lain.
4. Penelitian tentang cara-cara pengambilan hukum agama dari teks hadis (*istinbāt al-aḥkām al-fiqhiyyah min al-aḥādīth*).¹²

Dengan landasan teoretik serta aplikasinya tersebut, para ahli hadis kemudian menfokuskan kritik hadis pada dua hal pokok, yaitu sanad (kritik eksternal) dan matan hadis (kritik internal). Kedua objek materia kritik ini menjadi sasaran penelitian dalam rangka mengetahui validitas hadis yang bersangkutan. Sebagaimana untuk pengkajian hadis-hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*, untuk penelitian dan kritik hadis-hadis bermasalah (*da'if*, maupun *mawḍūʿ*), dapat digunakan metode-metode tertentu, yaitu : metode bahasa, metode historis, metode komparasi, metode induksi, dan metode deduksi. Kelima metode ini, meskipun tidak semuanya secara eksplisit digunakan oleh ulama terdahulu, sebagian telah dipraktekkan sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab yang mereka susun.

Terdapat beberapa metode yang dapat digunakan untuk melakukan kritik hadis, terutama hadis-hadis yang dinilai

¹² Abdurrahman Wahid, *Sumbangan M.M. Azami terhadap Penyelidikan Hadis*, dalam Nurul Huda Maarif (ed.), *M.M. Azami Pembela Eksistensi Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002 M.), 24-25

bermasalah, seperti metode bahasa, sejarah, komparasi, induksi, dan deduksi.

Metode Bahasa

Metode bahasa dimaksud di sini adalah pemahaman tentang bahasa yang digunakan dalam suatu teks baik dengan pendekatan semantik maupun sintaksis Arab. Jika semantik mengkaji bahasa dalam kaitannya dengan makna kata dalam bahasa itu, maka sintaksis Arab difokuskan pada gramatika bahasa apakah tersusun secara benar atau tidak, sehingga pemahamannya juga benar atau tidak.

Bahasa merupakan alat yang penting dalam berkomunikasi. Kebanyakan informasi disampaikan melalui bahasa sehingga manusia dapat mentransfernya kepada orang lain. Demikian halnya hadis yang kebanyakan disampaikan secara lisan menggunakan jasa bahasa. Dalam proses periwayatannya, sebagian hadis disampaikan secara langsung dengan redaksi dari Nabi yang disebut *riwāyah bi al-lafz* (riwayat secara lafal). Dalam hal ini, riwayat menyampaikan redaksi hadis sama persis dengan ketika Nabi menyabdakannya. Riwayat tidak menerjemahkan dengan bahasa lain misalnya secara sinonim. Di samping itu, sebagian hadis disampaikan tidak dengan redaksi langsung dari Nabi tetapi sudah mengalami terjemahan oleh periwayat. Kata-katanya tidak persis sama dengan redaksi yang disampaikan Nabi. Periwatatan yang demikian dinamakan *riwāyah bi al-maknā*.

Sebagai bagian dari wahyu Tuhan, meskipun pada tataran wahyu tidak terbaca (*wahy ghayr al-matlu*), hadis sebagaimana al-Qur'an seharusnya disampaikan dengan bahasa yang baik dan benar. Tidak mungkin Nabi bersabda dengan redaksi

bahasa yang buruk. Sebuah redaksi hadis yang buruk tidak dapat diterima sebagai hadis Nabi karena tidak pantas dinisbahkan kepada Rasulullah saw., seorang Nabi yang suci dari pembicaraan buruk. Menurut Ibn al-Jawzī, redaksi demikian menunjukkan kepalsuan hadis dan kejauhannya dari hukum syara' yang mengindikasikan keburukan pemahaman periwayat sebab tidak mungkin Nabi bersabda dengan redaksi demikian.¹³ Allah menyatakan bahwa tidaklah yang berasal dari Nabi kecuali wahyu yang berasal dari Allah.¹⁴

Menurut Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, suatu hadis yang buruk lafal (*rukakah al-lafz*) dinyatakan tidak berasal dari Nabi dan karenanya tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.¹⁵ Maḥmūd al-Taḥḥān menyatakan bahwa kriteria buruk lafal termasuk kategori kriteria matan (*qarīnah fī al-marwī*),¹⁶ yang menunjukkan bahwa hadis itu tidak logis berasal dari Nabi. Banyak hadis yang panjang diketahui palsu karena lafal dan maknanya buruk.¹⁷ Selanjutnya Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah menyatakan bahwa hadis-hadis palsu banyak mengan-dung kegelapan, keburukan lafal, dan kengerian yang menunjukkan

¹³ Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍū'āt*, III (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983 M/1403 H.), 274

¹⁴ al-Quran surat *al-Najm*/53: 4

¹⁵ Muḥammad ibn Abū Bakr ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Da'īf* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008 M.), 47, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998 M.), 275-276, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāfī, *al-Sunnah*, 240, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Uluḥ*, 264, Mustafā al-Siba'ī, *al-Sunnah*, 98, Aḥmad 'Umar Ḥāshim, *Qawā'id Uṣul al-Ḥadīth* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 2004 M.), 115, Muḥammad Maḥfūz ibn 'Abd Allāh al-Tirmisī, *Manḥāj Dhawī al-Nazār* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2001 M.), 89

¹⁶ Maḥmūd al-Taḥḥān, *Taysīr*, 90

¹⁷ Aḥmad Muḥammad Shākīr, *al-Ba'īth al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār 'Uluḥ al-Ḥadīth* (Beirūt: Dār al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 2007 M.), 77

bahwa hadis itu dibuat-buat atas Rasulullah.¹⁸ Keburukan lafal dapat diketahui oleh orang yang mendalami sastra Arab bahwa kalimat tertentu tidak mungkin berasal dari Nabi.¹⁹

Karena itu, menurut al-Suyūfī (w. 911 H./1505 M.), Muḥammad ‘Ajjāj al-Khāḍib, dan Aḥmad Muḥammad Shākīr, untuk menentukan kepastian bahwa hadis itu palsu berdasar kriteria buruk lafal adalah apabila ia memenuhi salah satu atau kedua hal berikut. *Pertama*, keburukan lafal tersebut disertai dengan kerusakan makna. *Kedua*, periwayat mengaku bahwa lafal yang buruk itu berasal dari Nabi, bukan dari periwayat itu atau periwayat sebelumnya.²⁰

Dengan kata lain, jika keburukan lafal itu tidak disertai dengan kerusakan makna dan periwayat tidak mengaku bahwa redaksi itu dari Nabi, maka ada kemungkinan hadis itu bukan palsu, hanya saja periwayat meriwayatkannya secara makna. Karena itu, dalam hal di atas, terdapat beberapa kemungkinan:

- a. Kalau ternyata keburukan lafal hadis itu karena diriwayatkan secara makna, dalam arti lafal itu berasal dari periwayatnya hanya maknanya dari Nabi, maka hadis itu tidak dapat dikatakan bukan dari Nabi.
- b. Kalau keburukan lafal itu bukan karena riwayat secara makna, dalam arti periwayat mengaku bahwa bahwa lafal hadis yang janggal itu dari Nabi, maka hadis itu palsu.
- c. Kalau kelemahan lafal itu karena riwayat secara makna dan di dalamnya terdapat kerusakan maknanya, maka

¹⁸ Muḥammad ibn Abī Bakr ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār*, 46

¹⁹ Muṣṭafā al-Sibā’ī, *al-Sunnah*, 98, Aḥmad ‘Umar Hāsim, *Qawā’id*, 114

²⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tadrīb al-Rāwī*, 276, Muḥammad ‘Ajjāj al-Khāḍib, *al-Sunnah*, 241, Aḥmad Muḥammad Shākīr, *al-Ba’īth*, 77-78

hadis itu palsu. Kepalsuan ini bukan karena lafalnya melainkan karena kerusakan maknanya.

- d. Kalau kelemahan lafal itu bukan karena riwayat secara makna dan makna lafal itu rusak, maka hadis itu palsu karena dua hal, yaitu karena lafalnya lemah dan karena maknanya rusak.

Redaksi hadis terkait dengan ciri sabda kenabian. Al-Qāsimī (w. 1332 H./1913 M.) dan Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah (w. 751 H./1350 M.) menyatakan bahwa kriteria buruk lafal sama dengan kriteria '*Tidak menyerupai perkataan Nabi atau sahabat*'.²¹ Menurut 'Umar ibn Ḥasan 'Uthmān Fallātah, jika suatu hadis mengandung redaksi yang tidak menyerupai perkataan para nabi terutama Nabi Muhammad, seorang yang fasih dan menguasai *balāghah* apalagi bila dilihat bahwa tidaklah yang berasal dari Nabi kecuali wahyu, maka ia dapat dinyatakan sebagai hadis palsu.²²

Melakukan kritik hadis dengan pendekatan bahasa erat kaitannya dengan kritik hadis dari segi matan. Untuk melakukan kritik semacam ini bukanlah hal mudah, diperlukan kualifikasi tertentu hingga seseorang dapat meneliti hadis dari segi matan. Menurut Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah (w. 751 H./1350 M.), ia harus memenuhi kualifikasi sebagai berikut: (a) mengetahui sejarah hidup Nabi, (b) mengetahui petunjuk-petunjuk Nabi, (c) mengetahui segala yang diperintah dan dilarang Nabi, (d) mengetahui segala yang disenangi dan dibenci Nabi, dan (e) mengetahui segala

²¹ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Mustalah al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989 M.), 151 dan Muḥammad ibn Abī Bakr ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār*, 59

²² Umar ibn Ḥasan 'Uthmān Fallātah, *al-Waḍ'ū fī al-Ḥadīth*, II (Beirut: Muassasah Manāhil al-'Irfān, 2001 M.), 68

yang disyariatkan Nabi seolah-olah telah lama bercampurbaaur seperti salah seorang sahabatnya.²³

M. Syuhudi Ismail menyatakan bahwa kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang kritikus hadis dari segi matan adalah: (a) memiliki keahlian di bidang hadis, (b) memiliki pengetahuan yang luas dan dalam tentang ajaran Islam, (c) telah melakukan pengkajian secara mendalam, (d) memiliki akal yang cerdas, dan (e) tradisi keilmuannya tinggi.²⁴ Dengan kelima kualifikasi ini, seorang kritikus dapat menilai bahwa suatu hadis *ṣaḥīḥ* atau tidak dari segi matan termasuk apakah redaksi hadis itu buruk atau tidak, tanpa melihat sanadnya sekalipun.

Hanya saja, untuk menentukan apakah suatu hadis bermasalah dari segi bahasa atau tidak perlu perhatian sungguh-sungguh. Hal ini disebabkan karena: *Pertama*, tidak diketahui apakah keburukan lafal hadis-hadis itu karena diriwayatkan secara makna (*riwāyah bi al-ma'nā*), dalam arti lafal itu berasal dari periwayatnya hanya maknanya dari Nabi, atau secara lafal (*riwāyah bi al-lafz*), yakni makna dan lafalnya secara tekstual berasal dari Nabi sendiri. *Kedua*, dalam hadis-hadis yang dinilai palsu karena terdapat redaksi yang buruk jarang dijelaskan oleh para ulama kata-kata mana yang dinyatakan buruk. Kebanyakan mereka hanya menyatakan bahwa hadis tertentu palsu karena lafalnya buruk tanpa menjelaskan redaksi mana yang menyebabkannya dinilai palsu. Jika penilaian dari segi sanad, misalnya terdapat periwayat pendusta, dijelaskan nama periwayat itu dan dari segi matan, hadis dinyatakan palsu misalnya bertentangan

²³ Muḥammad ibn Abī Bakr ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār*, 37

²⁴ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992 M.), 130

dengan al-Qur'an juga dijelaskan mana yang menyebabkannya bertentangan, tetapi ketika memaparkan hadis yang dinilai lafalnya buruk tidak dikemukakan redaksi mana yang buruk itu. Ini kurang efektif dan menimbulkan kesulitan. *Ketiga*, kajian ilmiah menuntut objektivitas dan kejelasan parameternya termasuk bidang hadis. Karena itu, kajian hadis sebagai bagian dari kajian teks, untuk mengetahui kebenaran redaksi dan isi teks itu diperlukan parameter yang jelas. Di kalangan ulama hadis tidak dijelaskan sejauhmana sebuah hadis disebut mempunyai redaksi buruk atau tidak. Padahal, akan sangat membantu para kritikus dan pengkaji hadis jika redaksi hadis yang dinilai buruk itu dijelaskan secara kongkrit teks dan sebab-sebabnya disebut buruk.

Metode Historis

Dimaksud dengan kritik dengan metode historis adalah penyelidikan yang kritis terhadap keadaan-keadaan, perkembangan, serta pengalaman di masa lampau dan menimbang secara cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumbernya serta interpretasi dari sumber-sumber keterangan tersebut.²⁵ Kritik hadis dengan metode historis merupakan penilaian dan penyelidikan kritis terhadap keberadaan hadis, pertumbuhan dan perkembangan periwayatan, pengalaman-pengalaman yang terkait dengannya, serta menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber informasi hadis (periwayat).

Dalam studi hadis, metode sejarah sering digunakan untuk kritik eksternal (*al-naqd al-khārijī*) yang berkaitan

²⁵ Moh. Nasir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2008 M.), 56

dengan sanad hadis dan dalam batasan tertentu, kritik internal (*al-naqd al-dākhilī*) yang terkait dengan matan juga melibatkan sejarah. Berhubung kajian hadis tidak dapat dilepaskan dari konteks kesejarahan, karena Nabi hidup dalam kurun tertentu dan hadis diriwayatkan dari satu generasi kepada generasi berikutnya, maka pendekatan kesejarahan diperlukan untuk penelitian dan kritik hadis. Kecenderungan untuk mengetahui otentisitas hadis Nabi melalui pembuktian secara historis dan ilmiah sebenarnya telah dirasakan oleh para ahli hadis dengan diciptakannya ilmu kritik hadis, baik kritik eksternal yang berkenaan dengan sanad hadis maupun kritik internal yang terkait dengan matannya. Pendekatan secara ilmiah dan historis ini tercermin dalam tulisan Mustafa Azami berikut :

“Saya telah menunjukkan fakta bahwa semua masalah mengenai hadis Nabi bertumpu pada masalah sentral tentang status sunnah, atau boleh kita sebut hadis Nabi yang merupakan sumber kedua hukum Islam, yang bersifat sah secara abadi, serta fakta bahwa kehidupan Nabi merupakan model yang harus diikuti oleh kaum muslim tanpa terikat oleh ruang dan waktu. Karena alasan ini, para sahabat Nabi, bahkan sejak ia masih hidup, telah mulai menyebarkan pengetahuan tentang sunnah dan Nabi juga memerintahkan mereka melakukan hal itu”²⁶

Demikian pula pernyataan John Burton yang menilai bahwa kritik sanad merupakan studi statistik yang dilakukan dengan mengumpul-kan ragam reportase sanad kemudian menyimpulkan hasil penelitian itu: *“Isnād criticism was*

²⁶Muhammad Mustafā Azamī, *Studies*, 78

essentially a statistical study. One amassed all known versions of a report and, comparing their isnāds, reached conclusions, as can be illustrated".²⁷

Sebagaimana telah dijelaskan, dalam operasional kritik di kalangan ulama hadis sanad menjadi objek utama penelitian. Fokus pada sanad ini, menurut Ibn Khaldūn (w. 808 H./1406 M.), telah dilakukan ulama hadis ketika mereka meneliti berita dengan berpegang pada kritik terhadap pembawa berita itu (*ruwāḥ*). Hipotetesis yang dikemukakan adalah jika para pembawa berita (hadis) adalah orang-orang yang dapat dipercaya, maka beritanya dinyatakan valid dan sebaliknya, jika para pembawa berita itu bukan orang-orang terpercaya (*thiqah*), maka berita itu tidak dapat dijadikan hujjah agama.²⁸ Dengan lain kata, kebenaran berita sangat tergantung pada 'kebenaran' pembawa berita itu.

Bahwa para ulama hadis lebih mendahulukan sanad sebagai objek kritik dikemukakan pula oleh Ahmad Amin dalam bukunya *Ḍuḥā al-Islām*. Ia menyatakan bahwa ulama hadis ketika melakukan kritik hadis lebih banyak menfokuskan pada kritik sanad daripada kritik matan.²⁹ Amin juga menyatakan dalam *Fajr al-Islām* bahwa para ulama lebih banyak menitikberatkan perhatian kepada studi kritik sanad (ekstern). Sedikit sekali ulama melontarkan kritik bahwa apa yang dinisbahkan kepada Nabi saw. sebenarnya tidak layak dan sesuai dengan situasi dan kondisi saat hadis itu beliau kemukakan, atau realitas sejarah ternyata bertolak belakang dengannya, atau redaksi hadis itu sebenarnya tidak lebih dari

²⁷John Burton, *An Introduction*, 108

²⁸Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008 M.), 37

²⁹Ahmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 2004 M.), 130-132.

pernyataan falsafi yang sama sekali tidak sejalan dengan redaksi yang biasanya dipakai oleh Nabi saw. atau pola dan gaya pengungkapan hadis itu lebih mirip dengan pernyataan fiqh, dan sebagainya.³⁰

Muhammad al-Ghazālī, seorang ulama Mesir kontemporer, mengikuti pendahulunya Muhammad Abū Rayyah, juga menyatakan bahwa kegiatan kritik hadis oleh para ahli hadis tercurah pada aspek sanad, sedang upaya meneliti matan hadis justru dilakukan oleh para *fuqahā' mujtahidūn*.³¹ Kegiatan kritik matan hadis oleh *fuqahā'* dikarenakan mereka berkepentingan untuk pencaharian landasan normatif penetapan hukum Islam. Hadis sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an, harus memenuhi kualifikasi tertentu untuk diterima sebagai dasar hujjah.

Asumsi bahwa kritik eksternal merupakan fokus penelitian hadis telah menjadi sasaran empuk kritik sebagian orientalis seperti Joseph Schacht, Sprenger, dan Goldziher. Mereka menuduh sanad sebagai buatan para ulama hadis dan tidak pernah ada pada zaman Nabi atau bahkan para sahabat. Dengan kata lain, sistem isnad menurut mereka, bersifat a-historis. Dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Joseph Schacht menyatakan bahwa bagian terbesar dari sanad hadis adalah palsu. Semua orang mengetahui bahwa sanad pada mulanya muncul dalam bentuk yang sangat sederhana, kemudian mencapai tingkat kesempurnaannya pada paruh kedua abad ketiga Hijriyah.³² Ignaz Goldziher, dalam bukunya *Muhammedanische Studien*

³⁰ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 2005 M.), 217-218

³¹ Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2007 M.), 15

³² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 2002 M.), 163

yang kemudian diterjemahkan menjadi *Muslim Studies*, ketika mengkritik hadis dari segi sanad karena sebagiannya dinyatakan palsu dan tidak berasal dari Nabi, menyatakan:

*“When the rapid succession of conquest let them to distant countries, they handed on these hadiths of the Prophet to those who had not heard them with their own ears, and after his death, they added many salutary sayings which were thought to be accord with his sentiments and could, therefore, in their view, legitimately be ascribed to him, or of whose soundness they were in general convinced”.*³³

Sungguhpun demikian, tidak semua orientalis menolak keabsahan kritik sanad. Alfred Guillame, misalnya, mengakui validitas kritik sanad sebagaimana terlihat pada penjelasannya berikut:

*“Inquiries were made as to the character of the guarantors, wether they were morally and religiously satisfactory, wether they were tained with heretical doctrines, wether they had a reputation for thruthfulness, and had the ability to transmit what they had themselves heard. Finally, it was necessary that they should be competent witnesses whose testimony would be accepted in a court of civil law”.*³⁴

Kenyataan bahwa kritik sanad menempati porsi lebih banyak dalam penelitian dan kritik hadis menunjukkan

³³Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2 diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh C.R. Barber dan SM. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1991 M.), 18 juga dalam John Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 M.), x

³⁴Alfred Guillame, *Traditions of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997 M.), 83

bahwa metode historis dapat menjadi alternatif pengujian kebenaran hadis. Sebagai deskripsi yang terpadu dari keadaan-keadaan atau fakta-fakta masa lampau, sejarah diharapkan dapat memberikan gambaran yang jelas dan benar tentang peristiwa masa silam itu.

Aplikasi metode historis sebagai salah satu tawaran alternatif untuk kritik hadis, di kalangan ulama terlihat pada tradisi kajian epistemologis yang disebut '*ilm al-ḥadīth al-dirāyah*³⁵ dengan pokok bahasan ketentuan kualitas hadis (*ṣaḥīḥ, ḥasan, dan ḍa'īf*), sandaran (*marfū', mawqūf, dan maqṭū'*), metode penerimaan dan penyampaian (*kaifiyyah al-tahammul wa al-ada'*), keberadaan dan sifat-sifat peristiwa, hakekat periwayatan, syarat-syarat, macam-macam, hukum-hukumnya, dan hal-hal yang terkait. Ini menunjukkan, epistemologi ilmu hadis dan ilmu sejarah mempunyai titik singgung yang jelas meskipun tidak semuanya identik.

Ketidakidentikan itu terlihat pada perbedaan ilmu hadis, fikih sirah, dan sejarah. Kajian fikih *sirāh* meskipun mempunyai kesamaan objek materia dengan ilmu hadis berbeda dalam hal ilmu hadis mempelajari perkataan, perbuatan, atau ketetapan Nabi dari segi nilai akurasi dan validitasnya, dari sudut periwayat dan kandungannya, sedang fikih sirah difokuskan pada pengambilan hikmah, pelajaran, dan suri teladan segala yang berasal dari Nabi. Demikian halnya sejarah yang menjadikan peristiwa yang dialami Nabi sebagai salah satu objek kajiannya, menitikberatkan kajian pada pemahaman dan interpretasi terhadap sebab suatu peristiwa dalam hidup Nabi Muhammad serta kaitan antara berbagai peristiwa sehingga diperoleh fenomena

³⁵Ilmu ini dikenal juga dengan sebutan '*Ilm Uṣūl al-Ḥadīth, 'Uluṃ al-Ḥadīth, Muṣṭalah al-Ḥadīth, dan Qawā'id al-Taḥdīth* (Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūfī, *Tadrib*, I, 5).

sejarah yang menggambarkan Nabi dan masyarakat yang melingkunginya.

Kritik dengan metode historis tidak dapat diabaikan karena masa kodifikasi hadis cukup panjang hingga memerlukan mata rantai periwayat penyampai informasi dalam bentuk *sanad* berbeda dengan al-Quran yang dibukukan tidak lama setelah Nabi wafat. Rentang waktu lama itulah penyebab diperlukannya kritik untuk mengetahui akurasi dan validitasnya. Dilihat dari segi kriterianya, metode historis cukup signifikan untuk kritik hadis. Kriteria-kriteria itu adalah sebagai berikut. *Pertama*, metode historis lebih banyak menggan-tungkan diri pada data yang diamati orang lain di masa lampau. *Kedua*, data yang digunakan lebih banyak bergantung pada primer dibanding data sekunder. Bobot data harus dikritik baik secara internal maupun secara eksternal. *Ketiga*, metode ini mencari data secara lebih tuntas serta menggali informasi yang lebih tua yang tidak diterbitkan ataupun yang tidak dikutip dalam bahan acuan yang standar. *Keempat*, sumber data harus dinyatakan secara definitif, baik nama pengarang, tempat, dan waktu. Sumber tersebut harus diuji kebenaran dan keasliannya. Fakta harus dibenarkan sekurang-kurangnya oleh dua saksi yang tidak pernah berhubungan.³⁶

Kriteria-kriteria di atas sejalan dengan prinsip-prinsip dasar kritik hadis (*dirāyah al-ḥadīth*) yang terkait dengan sistem *isnād* yaitu masalah biografi dan penilaian terhadap para periwayat hadis (*asma' al-rijāl*) yang menyangkut kronologi waktu, biografi, penilaian terhadap para periwayat hadis, khirarkhi mereka dalam status sebagai periwayat, aspek-aspek kehidupan mereka yang memungkinkan membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka,

³⁶Moh. Nasir, *Metode Penelitian*, 56

bukti-bukti hadis riwayat mereka disertai komentar kritikus hadis, dan metode penyampaian dan penerimaan hadis.

Penilaian terhadap sistem *isnād*, asal-usul, dan penerapannya dalam hadis, perkembangannya, asal usul dan perkembangan literatur biografi, kualifikasi para periwayat, dan hal-hal lain terkait menjadi objek kajian hadis dari segi sanad dalam studi hadis. Para ulama hadis cenderung mengkaji sanad lebih sebagai bagian eksternal dan sekaligus penunjang bukti kebenaran matan hadis. Prinsip-prinsip kritik sanad secara garis besar dapat diringkas sebagai berikut. *Pertama*, setiap hadis harus dapat diurut ke belakang sampai penerima dan penyampai yang pertama dengan mata rantai yang bersambung di antara para periwayat yang memiliki identitas yang jelas, sifat yang tidak dipertanyakan, serta kualitas kecerdasan (ingatan) dan ketinggian ke-*'adil*-an yang mapan. *Kedua*, setiap hadis yang merekam suatu peristiwa yang kadang-kadang dihadiri orang banyak, harus diriwayatkan sebagaimana aslinya oleh beberapa periwayat.³⁷ *Ketiga*, setiap hadis harus terhindar dari sifat-sifat yang merusak nilai kesahihannya baik karena di dalamnya terdapat cacat tersembunyi (*'illat*) atau kejanggalan (*shādh*) yang diketahui setelah dilakukan penelitian lebih dalam.

Hadis-hadis bermasalah karena keterputusan sanad seperti hadis *mu'allaq*, hadis *munqaṭi'*, hadis *mu'dal*, hadis *mudallas*, dan hadis *mursal* dapat diselesaikan melalui penelitian dengan metode historis dengan memperhatikan kronologi waktu berkenaan dengan bersambung tidaknya pembawa informasi (periwayat) sejak periwayat pertama sampai pada periwayat terakhir. Demikian pula biografi

³⁷Muhammad Zubayr Siddiqi, "The Sciences and Critique of *Ḥadīth*", dalam P.K. Koya (ed.), *Ḥadīth and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006 M.), 95

periwayat yang terkait dengan kualitas pribadi dan kapasitas intelektual periwayat. Berhubung tidak jarang biografi para periwayat dihubungkan dengan fenomena masyarakat pada masanya yang terlihat pada penilaian oleh kritikus terhadapnya, maka biografi mereka dapat menggunakan metode historis.

Dengan kajian yang komprehensif melalui telaah para periwayat hadis yang terdapat dalam sanad yang mencakup berbagai aspeknya, yaitu (a) kronologi waktu, (b) biografi, (c) penilaian terhadap para periwayat hadis, (d) khirarkhi mereka dalam status sebagai periwayat, (e) aspek-aspek kehidupan mereka yang memungkinkan membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka, (f) bukti-bukti hadis riwayat mereka disertai komentar kritikus hadis, dan (g) metode penyampaian dan penerimaan hadis dapat ditelusuri apakah suatu hadis bermasalah karena mengalami keterputusan sanad atau tidak. Jika ternyata hadis itu mengalami keterputusan sanad, maka dilakukan komparasi dengan sanad lain dan bila terdapat sanad lain yang bersambung, maka hadis dengan sanad yang terputus itu tidak dinyatakan bermasalah (*da'if*) tetapi *ḥasan li ghayrih*.

Adanya perbedaan term yang menyangkut persoalan keterputusan sanad terletak pada generasi mana sanad itu terputus serta berapa jumlah keterputusan itu. Sebagai sandaran atas kebenaran matan hadis,³⁸ sanad yang berisi silsilah orang-orang yang menghubungkan kepada matan hadis,³⁹ dimaksudkan pada penukilan dari sumber yang pertama (Nabi).⁴⁰ Berhubung hadis disampaikan dalam

³⁸Mahmūd al-Tahhān, *Taysīr*, 16

³⁹*Ibid.*

⁴⁰Muḥammad 'Ajjāj al-Khāfīb, *Uṣūl*, 32

rentang waktu yang cukup lama mencapai tiga abad atau lebih dan melibatkan banyak orang yang mencapai ratusan ribu periwayat, maka penelitian tentang ketersambungan atau keterputusan sanad tidak bisa dilakukan berdasar logika semata tetapi berdasar data historis-empirik.

Data empirik sangat berperan dalam penelitian kategori ini dan di sini pula letak hubungan sinergis antara hadis dengan dokumentasi. Moh. Nasir menyatakan bahwa banyak ahli yang mempersamakan antara metode sejarah dengan metode dokumenter, karena dalam metode sejarah banyak data didasarkan pada dokumen-dokumen.⁴¹ Sebagai salah satu data sejarah yang cukup lama, kitab-kitab hadis termasuk kitab-kitab *rijāl*, di samping merupakan salah satu dokumen sejarah yang cukup tua yang terpelihara sejak lama, juga sebagai khazanah yang terpelihara dan diwariskan dari satu generasi kepada generasi berikutnya secara berkesinambungan sampai sekarang.

Kesinambungan ini sangat menentukan otentisitas informasi, sebab kebanyakan hadis yang disampaikan secara verbal bila terjadi keterputusan mata rantai informator, maka sulit dilacak kebenarannya. Di sinilah terlihat peran para ulama, dengan semangat kerja yang tinggi dan profesional, khususnya para penulis kitab hadis (*mukharrij al-ḥadīth*) seperti al-Bukhārī, Muslim, Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū Dāwud, al-Turmudhī, dan sebagainya yang mendokumentasi sanad secara urut sehingga mempermudah untuk mengetahui keterputusan atau ketersambungannya.

Data sejarah dapat dijadikan sebagai dasar kritik hadis. Kebenaran data sejarah dapat dipercaya karena didasarkan

⁴¹Moh. Nasir, *Metode Penelitian*, 55

pada bukti-bukti fisik atau non-fisik yang dapat diteliti dengan kritis mengenai keadaan-keadaan, perkembangan, serta pengalaman di masa lampau dan menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber sejarah serta interpretasi dari sumber-sumber tersebut.⁴² Berhubung didasarkan pada data yang valid, maka kebenaran sejarah dapat dipercaya. Karena itu, segala yang bertentangan dengan kebenaran historis, termasuk hadis, dinyatakan tidak benar. Menurut Mustafā al-Sibā'ī dan Aḥmad 'Umar Hāshim, hadis yang bertentangan dengan sejarah termasuk hadis yang bermasalah yang berkualitas palsu.⁴³ Jadi, metode sejarah dapat dijadikan sebagai metode kritik hadis dalam kapasitasnya sebagai ilmu sejarah atau sebagai peristiwa sejarah baik yang terkait dengan sanad maupun matan.

Metode Komparasi

Dimaksud dengan metode komparasi di sini adalah metode kritik hadis dengan cara memperbandingkan satu hadis dengan hadis lain baik dalam rangka untuk mendamaikan hadis-hadis yang kontradiktif, mencari sanad atau matan yang lebih unggul, atau untuk memperbandingkan pendapat para kritikus tentang kualitas periwayat tertentu.

Adanya *ikhtilāf* atau kontradiksi antara beberapa hadis yang dinisbahkan kepada Rasulullah, menurut Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḍabī, mengharuskan kita memiliki teori kritik yang komprehensif untuk menentukan mana yang paling tepat dan pantas untuk dinisbatkan kepada kepadanya baik berkenaan

⁴²*Ibid.*

⁴³Mustafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah*, 98 dan Aḥmad 'Umar Hāshim, *Qawā'id*, 115

dengan sabda, perbuatan maupun tingkah laku, dan untuk menolak yang tidak sesuai. Tanpa *tarjih* gugur kedua periwayat yang sepintas tampak saling bertentangan itu. Menurutny, tradisi yang terjadi di kalangan ulama hadis adalah jika terjadi *ikhtilāf* atau *ta'ārud*, mereka mengedepankan kritik sanad, misalnya kelebihan jumlah periwayat *thiqah* dalam salah satu riwayat dibanding riwayat lainnya, atau karena periwayat-periwayat pada salah satu riwayat lebih *thiqah* dibanding mereka yang ada pada riwayat lainnya. Selanjutnya ia menyatakan :

*“Saya berpendapat, seyogyanya kita tidak melupakan tinjauan dengan kritik matan di samping kritik sanad, sebab tatkala masing-masing riwayat memiliki sanad ṣaḥiḥ pada saat berdiri sendiri, maka riwayat itulah yang harus dipakai. Dan, tatkala kesahihan kedua sanad itu menjadi indikator terdapatnya kesalahan pada salah satunya, maka pertambahan ke-thiqah-an pada salah satu riwayat semata, bukanlah indikator terdapatnya kesalahan pada riwayat yang lain. Bahkan keduanya memungkinkan mengandung kesalahan, meskipun kadar kemungkinannya tidak sama”.*⁴⁴

Perbedaan (*ikhtilāf* atau *ta'ārud*) dapat terjadi secara lahiriyah semata, situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya hadis (*asbāb al-wurūd*), karena perbedaan daya hafal periwayat, dan perbedaan yang diakibatkan persoalan-persoalan yang tidak menyangkut inti masalah.⁴⁵ Menghadapi adanya kontradiksi dalam kritik hadis, terutama

⁴⁴Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirūt: Dār al-Aflāq al-Jadīdah, 2007 M.), 10

⁴⁵*Ibid.*, 10-11

dari segi sanad, para ulama melakukan antisipasi dengan menggunakan metode komparasi, dengan alasan dimungkinkan terjadi kekeliruan para periwayat, sebagai manusia biasa, dan dengan komparasi dapat dicari hadis yang paling benar. Mengomentari hal ini, John Burton menulis:

“Transmitters are, of course, being human, exposed to the dangers of error. That is why transmitters are graded. Hadiths were normally communicated by expert teachers to groups of aspiring scholars. It was therefore, simple, if labour to compare hadiths. Verbal coincidence of the texts transmitted by several persons would indicate who were the most reliable (thiqa), the most accurate (ḍābiṭ), and who had the greatest power of memory (ḥāfiẓ)”.⁴⁶

Menurut Mustafā ‘Azamī, metode perbandingan dipraktekkan dengan banyak cara. *Pertama*, perbandingan antara hadis-hadis dari berbagai murid seorang *shaikh* (guru). Misalnya yang dilakukan oleh Ibn Maʿīn, seorang ulama abad ketiga Hijriyah (w. 233 H.) ketika ia menemui ‘Affān, salah seorang murid ulama besar Ḥammad ibn Salamah untuk membacakan buku-buku Ḥammad kepadanya. Di samping kepada ‘Affān, Ibn Maʿīn telah membacakan buku-buku Ḥammad tujuh belas orang murid Ḥammad yang lain termasuk kepada Mūsā ibn Ismāʿīl yang tinggal di Baṣrah. Kepada Mūsā, Ibn Maʿīn menyatakan bahwa Ḥammad ibn Salamah telah melakukan kesalahan dan murid-muridnya menambah beberapa kesalahan lagi. Menurutnya, ia ingin membedakan antara kesalahan yang diperbuat oleh Ḥammad

⁴⁶John Burton, *An Introduction*, 111

dan dilakukan oleh murid-muridnya. Cara yang ditempuh Ibn Maʿīn adalah dengan membuat hipotesis berikut. *Pertama*, jika ia menemukan bahwa semua murid Hammad melakukan kesalahan yang sepenuhnya seragam, maka sumber kesalahan tersebut adalah Hammad sendiri. *Kedua*, jika ia menemukan bahwa mayoritas murid Hammad mengata-kan satu hal dan salah seorang dari mereka menentang perkataan tersebut, maka kesalahan tersebut dilakukan oleh murid yang menentang itu.⁴⁷

Mustafā Azamī menyatakan bahwa dengan metode komparasi ini, Ibn Maʿīn tidak saja menemukan kesalahan-kesalahan Hammad dan murid-muridnya, tetapi juga mampu mengklasifikasi murid-murid Hammad dalam berbagai tingkat dan menentukan keakuratan mereka. Menurutny, ini adalah landasan penilaian yang paling fundamental karena menjadikan para periwayat hadis dalam tingkatan-tingkatan tertentu dan memasukkannya dalam berbagai kategori.⁴⁸

Kedua, perbandingan antara pernyataan-pernyataan dari seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan. Misalnya, ketika ‘Aishah menyuruh keponakannya, ‘Urwah, pergi menemui ‘Abd Allāh ibn ‘Amr dan menanyakan tentang sebuah hadis dari Nabi karena ia banyak mendengar hadis dari Nabi. Salah satu hadis yang disampaikannya adalah tentang bagaimana ilmu akan diambil (dihilangkan) dari dunia. Ketika ‘Urwah kembali kepada ‘Aishah dan meriwayatkan apa yang didengar dari ‘Abd Allāh, ‘Aishah tidak puas dengan hadis ini. Setahun kemudian, ketika ‘Abd Allāh ibn ‘Amr kembali lagi ke

⁴⁷Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies*, 78-88

⁴⁸*Ibid.*, 88

Madinah dari suatu perantauan, 'Aishah menyuruh 'Urwah menemuinya dan ketika mendengar hadis seperti yang disampaikan tahun lalu, ia kembali dan menyampaikannya kepada 'Aishah. Aishah berkata, 'Saya kira dia benar, sebab dia tidak menambah sesuatupun dan tidak pula mengurangnya'.⁴⁹

Melalui perbandingan dua riwayat tentang materi hadis yang sama dan dalam jangka waktu yang lama (satu tahun), 'Aishah membenarkan riwayat 'Abd Allāh ibn 'Amr tentang bagaimana ilmu akan diambil (dihilangkan) dari dunia karena keduanya sama. Metode komparasi dengan memperbandingkan pernyataan-pernyataan seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan dapat menghasilkan dua kemungkinan: (a) Jika riwayat yang disampaikan oleh seorang periwayat pada waktu tertentu sama dengan riwayat yang telah disampaikannya pada waktu sebelumnya, tanpa kesalahan, penambahan atau pengurangan, maka riwayatnya dinyatakan dapat diterima. (b) Jika riwayat yang disampaikan oleh seorang periwayat pada waktu tertentu berbeda dengan riwayat yang telah disampaikannya pada waktu sebelumnya, baik karena adanya kesalahan, penambahan atau pengurangan, maka riwayatnya dinyatakan tidak dapat diterima.

Ketiga, perbandingan antara pembacaan lisan dengan dokumen tertulis. Jika terjadi perselisihan antara hadis yang dihafal para periwayat dengan hadis yang terdapat dalam dokumen kitab-kitab hadis, maka yang dipegang adalah hadis yang terdapat dalam dokumentasi itu. Ketika mengomentari riwayat Sufyān dari Ibn Mas'ūd mengenai mengangkat tangan

⁴⁹*Ibid*, 91-92

ketika akan ruku' dan Yahyā ibn Adam menemukan penjelasan tentang itu dalam dokumen 'Abd Allāh ibn Idrīs, al-Bukhārī menyatakan bahwa pendapat itu benar sebab kitab lebih akurat di mata para ulama. Maksudnya, seorang kadang-kadang meriwayatkan hadis dan kemudian memeriksa kitab-kitab. Jika terdapat perbedaan, maka versi kitabliah yang akan diterima sebagai versi yang akurat.⁵⁰

Keempat, perbandingan antara hadis dengan al-Qur'an yang berkaitan. Untuk menilai kualitas suatu hadis dapat dilakukan dengan cara merujuk ayat-ayat al-Qur'an. Jika suatu hadis bertentangan al-Qur'an, maka ia dinyatakan sebagai hadis bermasalah, demikian pula sebaliknya. Alasannya: (a) Dari sudut *wurūd*-nya, al-Qur'an seluruhnya *qaṭ'ī al-wurūd*, yaitu benar dengan tingkat kebenaran yang tidak mengandung keraguan sedikitpun. Sedang hadis Nabi *ẓannī al-wurūd* kecuali hadis *mutawātir* yang jumlahnya kecil. Bahkan, hadis *mutawātir* yang mencapai kuat dalam *wurūd*-nya tidak sampai pada tingkat *qaṭ'ī al-wurūd* sebagaimana al-Qur'an. Secara logika dapat dikatakan bahwa yang *ẓannī* harus ditolak jika bertentangan dengan yang *qaṭ'ī*. (b) Dari segi *dalālah*-nya, al-Qur'an dan hadis adakalanya *qaṭ'ī al-dalālah* dan adakalanya *ẓannī al-dalālah*. Untuk memastikan adanya pertentangan antara keduanya, keduanya harus sama-sama tidak mengandung kemungkinan takwil. Jika salah satu atau keduanya mengandung kemungkinan untuk takwil, dan selanjutnya memungkinkan untuk dipadukan (*al-jam'*), maka jelas tidak ada pertentangan antara keduanya, dan tidak ada

⁵⁰*Ibid.*, 92

alasan untuk menolak hadis yang bertentangan dengan al-Qur'an itu.⁵¹

Menurut Muḥammad 'Alī, pertimbangan al-Qur'an sebagai dasar kritik kebenaran hadis adalah sebagai berikut: (a) penilaian hadis dengan al-Qur'an sesuai dengan ajaran Nabi, (b) kebenaran al-Qur'an tidak diragukan, (c) jika tidak terjadi pertentangan, penilaian demikian tetap benar sebab al-Qur'an berisi prinsip-prinsip Islam sedang hadis berisi hal-hal detail, adalah masuk akal hal-hal detail dapat diterima jika sesuai dengan yang prinsip, (d) berhubung Nabi ikut bertanggung-jawab memelihara kemurnian al-Qur'an (QS. 6/*al-An'ām*: 50, 7/*al-A'rāf*: 203, 46/*al-Aḥqāf*: 9) dan tidak melanggar segala yang diturunkan padanya (QS. 6/*al-An'ām*: 15 dan 10/*Yūnus*: 15), maka jika terdapat ajaran dalam hadis yang tidak sesuai dengan al-Qur'an, ia tidak mungkin berasal dari Nabi dan harus ditolak.⁵²

Problematika hadis-hadis bermasalah karena keterputusan sanad seperti hadis *mu'allaq*, hadis *munqaṭi'*, hadis *mu'dal*, hadis *mudallas*, dan hadis *mursal* sebagaimana telah dijelaskan dapat diselesaikan melalui penelitian secara komparanti, karena jika diteliti secara soliter mungkin saja suatu sanad terputus tetapi ketika dikomparasi dengan sanad lain ternyata bersambung, disebabkan kebanyakan sanad untuk satu matan hadis lebih dari satu jalur.

Jumlah sanad yang beragam itu karena secara historis sistem *isnād* telah mengalami perkembangan. Muṣṭafā Azamī menyatakan bahwa merupakan fenomena umum dari sistem *isnād* bahwa semakin jauh semakin lama waktunya, jumlah

⁵¹Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj*, 210

⁵²Muḥammad Alī, "Collection and Preservation of *Ḥadīth*", dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah*, 47

periwayat semakin meningkat. Kadang-kadang sebuah hadis yang diriwayatkan oleh seorang sahabat, ternyata dinukilkan oleh sepuluh orang murid pada generasi berikutnya dari kelompok *ṭabīʿīn*. Kemudian dari sepuluh orang ini menimbulkan dua puluh atau tiga puluh orang murid yang berasal dari mancanegara atau propinsi yang berbeda.⁵³

Metode Induksi

Pertanyaan yang muncul berkaitan dengan metode induksi sebagai bagian dari metode rasional adalah, apakah nalar murni atau pendekatan rasional dapat digunakan untuk melakukan kritik hadis? Menurut Muḥammad Mustafā Azamī, nalar diterapkan dalam kritik hadis pada setiap tahapan, tetapi secara ketat terdapat batas-batas tertentu dalam penggunaan penalaran. Kemampuan penalaran hanya sedikit membantu dalam menerima atau menolak hadis dari Nabi. Dalam banyak kasus, menurutnya, penalaran murni tidak punya tempat.⁵⁴

Bila yang dimaksud dengan nalar di sini adalah akal sehat (*common sense*), maka ia dapat dijadikan sebagai barometer untuk menentukan *ṣaḥīḥ* tidaknya suatu hadis sebagaimana al-Qurʿan, hadis *ṣaḥīḥ*, *ijmaʿ* dan sebagainya. Suatu hadis dinyatakan bermasalah manakala bertentangan dengan akal sehat karena tidak mungkin Nabi bersabda tentang sesuatu yang tidak masuk akal. Menurut Muḥammad ʿAjjāj al-Khāfīb, segala hadis yang bertentangan dengan akal pikiran dibuat para pembuat hadis yang mengada-ada dan berdusta pada Rasulullah dengan membuat hadis-hadis yang bertentangan

⁵³Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies*, 63

⁵⁴*Ibid.*, 93

dengan syari'ah serta menafikan risalah para Nabi yang diutus menyampaikan ajaran pada orang-orang berakal.⁵⁵

Penentuan bahwa hadis di atas bermasalah (palsu) karena bertentangan dengan akal sehat tidak didasarkan pada metode induksi tetapi berdasar pada nalar sehat meskipun tanpa menggunakan premis mayor, premis minor, dan konklusi. Sebab, yang dimaksud dengan kritik hadis berdasar metode induksi adalah kritik hadis yang dilakukan dengan cara mengkaji hadis-hadis tertentu secara rinci kemudian dari beberapa hadis itu ditarik kesimpulan yang bersifat umum. Dalam hal ini, seorang kritikus meneliti hadis-hadis secara spesifik, satu persatu, kemudian dari data hadis-hadis itu dibuat generalisasi yang berupa teori (kesimpulan).

Banyak istilah hadis (*mustalah al-ḥadīth*) yang dibuat dengan menggunakan metode induksi ini. Jika kita perhatikan bab sebelumnya tentang kategorisasi hadis-hadis bermasalah, di sana terdapat pengkategorian hadis baik dari segi sanad, matan, atau sanad dan matan. Penamaan hadis pada tiap kategori menggunakan metode induksi. Ini terlihat, misalnya, pada hadis yang bermasalah dari segi keterputusan di tengah sanad yang disebut dengan hadis *munqaṭi'* dan hadis-hadis lain. Setelah melakukan penelitian terhadap hadis-hadis yang sanadnya terputus di tengah, para ulama kemudian memberi nama dengan nama khusus untuk masing-masing kategori, di antaranya hadis *munqaṭi'*.

Dilihat dari segi asal katanya, *munqaṭi'* berasal dari bentuk verbal *inqaṭa'a* yang berarti berhenti, kering, patah,

⁵⁵Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah*, 244

pecah, atau putus.⁵⁶ Hadis *munqaʿi*ʻ mencakup hampir seluruh hadis yang mengalami keterputusan sanad, yaitu hadis-hadis *daʿiʿ* lain seperti hadis *mursal*, hadis *muʿdal*, atau hadis *muʿallaq*. Hal ini ditegaskan oleh Ṣubḥī al-Ṣāliḥ bahwa ke-*daʿiʿ*-an hadis *munqaʿi*ʻ karena tidak adanya kesinambungan dalam sanad dan dalam hal ini hadis *munqaʿi*ʻ sama dengan hadis *mursal*. Tidak hanya itu, tradisi ulama hadis menyebut seorang yang tidak jelas dalam sanad juga sebagai hadis *munqaʿi*ʻ.⁵⁷

Hanya saja, hadis yang disebut terakhir ini umumnya dinamakan hadis *majhūl*. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ sendiri menegaskan, ada beberapa hadis yang dalam sanadnya terdapat seorang periwayat tanpa nama tapi tidak disebut sebagai hadis *munqaʿi*ʻ misalnya hadis yang berasal dari Abū Hurayrah. Setelah diteliti, orang yang tidak disebutkan namanya itu ternyata adalah Abū ʿAmr al-Jadālī.⁵⁸

Kemiripan hadis *munqaʿi*ʻ dengan hadis *mursal* juga dinyatakan oleh al-Khāṭib al-Baghdaḍī bahwa hadis *munqaʿi*ʻ itu sama dengan hadis *mursal*, hanya saja sebutan *munqaʿi*ʻ biasanya digunakan untuk riwayat dari seseorang yang bukan *ṭabīʿ* yang meriwayatkannya dari sahabat. Misalnya, Mālik ibn Anas meriwayatkan hadis dari ʿAbd Allāh ibn ʿUmar, Sufyān al-Thawrī dari Jābir ibn ʿAbd Allāh, atau Shuʿbah ibn al-Ḥajjāj dari Anas ibn Mālik, dan sebagainya.⁵⁹

Setelah melalui analisis terhadap hadis-hadis yang terputus sanadnya tersebut, dan untuk menghindari bias

⁵⁶Aḥmad bin Muḥammad al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ḥarīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfiʿī*, II (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008 M), 614 dan Louis Maʿluf, *al-Munjid fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 2003 M.), 646

⁵⁷Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm*, 168-169

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹Abū Bakar Aḥmad bin ʿAlī al-Khāṭib al-Baghdaḍī, *al-Kifāyah fī ʿIlm al-Riwāyah* (Mesir: Maṭbaʿah al-Saʿādah, 2007 M.), 21

antara hadis *munqaṭi'*, *muḍal*, *mu'allaq*, dan *mursal*, maka ulama hadis membuat definisi yang diperoleh dari generalisasi tentang hadis *munqaṭi'* yaitu hadis yang di tengah sanadnya ada periwayat yang gugur seorang atau dua orang tetapi tidak secara berurutan.⁶⁰

Ketika melakukan generalisasi tersebut, ada beberapa hipotesis yang menjadi dasar generalisasi dari unsurnya masing-masing. *Pertama*, jika keterputusan di tengah sanad itu satu orang periwayat atau lebih tapi tidak berturut-turut, maka hadisnya dinamakan hadis *munqaṭi'*. *Kedua*, jika keterputusan di tengah sanad itu dua orang periwayat atau lebih secara berturut-turut, maka hadisnya disebut hadis *muḍal*. *Ketiga*, jika keterputusan terjadi di awal sanad satu orang periwayat atau lebih, maka hadisnya dinamakan hadis *mu'allaq*. *Keempat*, jika keterputusan terjadi di akhir sanad satu orang periwayat atau lebih, maka hadisnya disebut hadis *mursal*.

Hipotesis di atas dapat dikembangkan menjadi teori atau setidaknya generalisasi dalam bentuk definisi setelah dicocokkan dengan data hadis-hadis dalam berbagai literatur hadis yang memuat pendapat para ulama. Dengan menggunakan metode induksi, hipotesis tersebut dibuat menjadi generalisasi sebagai berikut:

- a. Hadis *munqaṭi'* adalah hadis yang mengalami keterputusan di tengah sanad satu orang periwayat atau lebih tapi tidak berturut-turut.
- b. Hadis *muḍal* adalah hadis yang mengalami keterputusan di tengah sanad dua orang periwayat atau lebih secara berturut-turut.

⁶⁰ Maḥmūd al-Ṭahḥān, *Taysīr*, 86

- c. Hadis *mu'allaq* adalah hadis yang mengalami keterputusan di awal sanad satu orang periwayat atau lebih.
- d. Hadis *mursal* adalah hadis yang mengalami keterputusan di akhir sanad satu orang periwayat atau lebih.

Metode Deduksi

Berbeda dengan metode induksi, metode deduksi diaplikasikan berdasar teori-teori, dalil-dalil, atau postulat-postulat yang bersifat umum kemudian di bawa pada hal-hal yang bersifat khusus untuk selanjutnya dilakukan generalisasi atau pembuatan kesimpulan. Dengan deduksi, kita berangkat dari pengetahuan yang sifatnya umum dan bertitik tolak pada pengetahuan umum itu kita hendak menilai suatu kejadian yang khusus. Pengetahuan umum itu diperoleh dari teori, dalil, atau pengetahuan yang diperoleh dari hasil berpikir induksi di atas.

Dalam bidang hadis pengetahuan umum yang diperoleh dari hasil berpikir induksi misalnya pernyataan Ibn al-Jawzī:

فَكُلُّ حَدِيثٍ رَأَى يَتُّهُ يُخَالِفُ الْمَعْقُولَ أَوْ يُنَاقِضُ الْأَصُولَ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ
مَوْضُوعٌ.

"Karena itu, tiap-tiap hadis yang anda lihat bertentangan dengan akal pikiran dan berlawanan dengan dasar-dasar agama, maka ketahuilah bahwa ia palsu".⁶¹

Kesimpulan Ibn al-Jawzī ini merupakan pengetahuan umum yang dapat dijadikan sebagai dasar untuk menilai hadis-hadis tertentu yang termuat di dalamnya. Kalimat di atas menyatakan dua hal pokok, yaitu: *"Tiap hadis yang*

⁶¹*Ibid.*

bertentangan dengan akal pikiran adalah palsu” dan “Tiap hadis yang bertentangan dengan dasar-dasar agama adalah palsu”. Ketika ada suatu hadis yang bertentangan dengan akal, maka hadis itu dinyatakan palsu. Menurut Umar ibn Ḥasan ‘Uthmān Fallātah, hadis yang bertentangan dengan ketentuan akal dan tidak dapat ditakwil dinyatakan palsu.⁶² Ibn al-Jawzī menyatakan bahwa hadis yang tidak masuk akal tidak diragukan palsu dan mustahil. Kemustahilan itu diketahui tanpa melihat pada para periwayat yang terdapat dalam sanad sebab walaupun hadis itu diriwayatkan oleh para periwayat yang *thiqah* (terpercaya) niscaya tetap tertolak.⁶³ Dengan demikian, melalui metode deduksi, seorang kritikus dapat meneliti hadis-hadis dan memasukkannya pada kategori tertentu sesuai dengan definisi yang ada.

⁶² Umar ibn Ḥasan ‘Uthmān Fallātah, *al-Waḍ’u*, I, 66-67

⁶³ Abd al Raḥmān ibn ‘Alī ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍū’āt*, I, 124-125



ORIENTALISTS CRITICISM ON ḤADĪTH

The study of orientalism can not be separated from orientalism. The word orientalism derived from *orient* and *ism*. The word *orient* means *direction of the rising sun*.¹ This word, geographically, implies to the east and ethnologically indicates to the eastern nations.² Broadly speaking, the word *orient* also means an area stretching from the Near East region (Turkey and surrounding areas) to the Far East (Japan, Korea, China) and South Asia to the Muslim Republics of the former Soviet Union, and the Middle East region to North Africa.³ While the term *ism* means establishment, science, knowledge, understanding, belief, and systems. Thus, etymologically, orientalism can be defined as the science of oriental or the study of the eastern world.

Orientalism term refers to all branches of science concerned with the study of eastern nations in all of its aspects

¹ Mustafa Maufur, *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual* (Jakarta:Pustaka Al-Kauthar, 1995), 11

² Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 1

³ Mustafa Maufur, *Orientalisme*, 11

such as religion, language, science, literature, art, and others. While the east (orient) world refers to part of the world identified by Western people as the world that includes all nations which lies at the east of the European continent. Western people divide the east world into three parts: the Near East, Middle East and Far East.⁴

Edward Said, terminologically, gave three basic understanding of orientalism, namely: (a) a way of coming that relates to the Eastern nations on the basis of special places of East and West European experiences, (b) a style of thought based on ontology and epistemology of the West, and (c) a Western style for dominating, rebuilding, and having the power to the East.⁵ It seems that orientalism can be to be simplified as a study of the Eastern world. Therefore, orientalist means somebody who studies oriental world, which in its development through a constriction into the Islamic world. In this case, there an opinion that limits the orientalist definition to Western people only, besides other opinions that do not limit it to certain groups.⁶

Based on Edward Said opinion above, it can be said that to determine whether a person is an orientalist or not lies on the way of thinking in assessing the Eastern world, not on geographical aspects of the study. Therefore, it could mean that an orientalist is a person who studies the East (Islam) world based on ontological and epistemological logic of the West, no matter whether he is a Westerner or not, Muslim or non-Muslim. Conversely, a person who studies the Western

⁴ Muḥammad al-Dasuqī, *al-Fikr Al-Istishrāqī Tarīkhuh wa Taqwīmuh* (Manshurā: Dār al-Wafā', 1995), 41

⁵ Edward Said, *Orientalisme*, translation (Bandung: Pustaka Salman, 1994), 1-3

⁶ Hasan Hanafi, *Orientalisme* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1991), 9

world using orient perspective called oksidentalist. Nevertheless, usually the predicate of orientalisists is directed to Western people who have an interest in studying the Islamic in particular and generally orient world.

As an intellectual and cultural activity, orientalism concerns with the following intellectual works: (a) editing (*tahqīq*) and publishing the books of Islamic heritage, (b) studying local languages in many eastern countries, (c) studying a variety of social, economic, and psychological factors that affect a nation behavior, (d) studying various sects and faiths in a country, whether moderate or extreme, and (e) examining ancient relics in various countries.⁷

The positive contribution of orientalism toward Muslims is reflected in the fact that the orientalisists had been editing and publishing manuscripts and catalog of Islamic manuscripts, disseminating scientific research methods when studying *turath*, making index of books such as *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth*, and so on.

At the beginning of its growth, orientalisists study of Islam was in general term. It included every aspects of Islam, especially about Islamic doctrines and Muslims. However, through its progress, the study had been experiencing a specification so that it produced variety of Islamic studies branches such as the Qur'an, *ḥadīth*, law, history study, and so on. In the frame of the specified orientalisists study into several fields, this article will set forth how the orientalist studies in the field of *ḥadīth*. Among the active orientalisists in studying and researching it was Ignaz Goldziher, and then was

⁷Abd al-Ṣabūr Marzūq, *al-Ghazw al-Fikrī*, Indonesian translation by Abu Farah (Jakarta: CV Esya, 1991), 136-137

succeeded by Joseph Schacht. In addition to the two of them, series of other names that intersect with the orientalist tradition were Muir, N. Abbott, F. Sezgin, G.H. A. Juynboll, H. Motzki, J. Robson, W. Montgomery Watt, Von Guerboum, Arberry, Jeffre, Ira Lapidus, and others.

***Ḥadīth* Study Among Orientalists: A Historical Perspective**

One of many areas of study being done by the orientalists is the *ḥadīth* of the Prophet. There is no certainty of history about who was the first orientalist who conducted the study in this field. Many scholars disagree on this. According to G.H.A. Joynboll, as quoted by Daniel W. Brown, Western scholars who first made a skeptical study of Hadith was Alois Sprenger and then followed by Sir William Muir in his work *Life of Muhamet* and reached its peak in the work of Ignaz Goldziher.⁸

According to Muhammad Mustafa Azami, the first orientalist who studied and researched *Ḥadīth* is Ignaz Goldziher, a Hungarian-born Jewish (1850-1920 AD) through his work entitled *Muhammedanische Studien* in 1900, which contains his views on *ḥadīth*.⁹ This opinion is opposed by A.J. Wensinck that the first orientalists who studied it is Snouck Hurgronje who published his book *Revue Coloniale Internationale* 1886.¹⁰ If this argument is true, then the work of Hurgronje was published four years earlier than Goldziher's work.

⁸ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, translation (Bandung: Mizan, 2004), 111

⁹ Muḥammad Mustāfa Azamī, *Studies in Hadiths Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1997), 94

¹⁰ Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis* (Bandung: Benang Merah Press, 2004), 88

Furthermore, study in this field was continued by Roskeen Alexander Hamilton Gibb, a British orientalist (1895-1971) through his work *Mohammedanism* and *Shorter Encyclopaedia of Islam*, and followed by Joseph Schacht a Polish Orientalist (1902-1969) through his work *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, GHA. Joynboll with his book *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Ḥadīth*, Bernard G. Weiss, in his book *The Search for God's Law*, and many other names such as W. Montgomery Watt, Von Guerboum, Arberry, Jeffre, Ira Lapidus, and John L. Esposito.

Apart from the controversy above, something to note here is that Goldziher had succeeded in instilling doubts about *ḥadīth* authenticity equipped by his scientific studies, so that his work was regarded as 'a holy book' by the orientalist themselves.¹¹ In addition, the presence of Joseph Schacht through the book *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, first published in 1950, regarded as 'the second scripture' by the subsequent orientalist, also has a strong impact on a number of researchs and studies of *ḥadīth* among them. Both these men have major role in the study in the orientalist tradition. In fact, according to Ali Mustafa Ja'qub, to know *ḥadīth* study in the orientalist tradition it is enough to just explore the opinion of both, because the orientalist after them generally only followed their opinions.¹²

However, some orientalist has clearer and contrary view to the two scientists above. Freeland Abbott, for example, in his book *Islam and Pakistan* (1908) divide the substance of

¹¹Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), 8

¹² *Ibid.*, 9

ḥadīth into three major groups: (a) *ḥadīth* depicting the Prophet's life in general, (b) *ḥadīth* in question because of being inconsistent with the words of the Prophet, and (c) *ḥadīth* which tells revelation received by the Prophet.¹³ Although the classification by Freeland Abbott is far different from that by *ḥadīth* scholars (*muhaddithūn*), it implies that he recognizes that *ḥadīth* actually comes from the Prophet. A more explicit recognition expressed by Nabila Abbott in her book *Studies in Literary Papiry: Qur'anic Commentary and Tradition* (1957), she asserts that *ḥadīth* of the Prophet can be traced back to the time of the Prophet and are not Muslims made after the first century of Hegira. This view is based on manuscripts relating to the Traditions of the Prophet.¹⁴

Therefore, it can be said that there has occurred a shift opinion among the orientalist about it. Some of them agree with Hurgronje, Goldziher and Schacht, but some are opposed to them in viewing Islam in general and particularly in *ḥadīth*.

Orientalist Attitudes toward Islam and Ḥadīth

The different view of orientalist about Islam, including *ḥadīth*, is not apart from their motivation and attitude in studying Islam. At least, their attitudes can be grouped into three parts. *Firstly*, a neutral stance at the beginning of contiguity between East and West in the period before the Crusades. *Secondly*, post Crusades, that attitudes cross toward Islamic distortion motivated by religious sentiment that growing stronger. *Thirdly*, attitudes began to appreciate Islam happened in the development of contemporary orientalism

¹³ Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, translation (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 175

¹⁴ Wahyudin Darmalaksana, *Hadis*, 119-120

driven by the spirit of a rational intellectual development. Although not a hundred percent objective yet, at this time the appreciation and respect for Islam began to be seen.

In the field of *ḥadīth*, the orientalist attitudes are closely linked to their attitudes and images of the Prophet Muhammad. Because, how else talking about the traditions will always be associated with Muhammad's words, deeds, and approvals which are the sources of it.

In this context, the images of Muhammad in the eyes of orientalists can be viewed from two sides. One side, he is seen as a prophet and messenger who has freed mankind from tyranny. This view was expressed by Boulavilliers and De Savary. On the other side, Muhammad is seen as a pagan, a Christian and an apostate Jew who would destroy the Christian and Jewish teachings, a smart intellectual who has strong imagination and a liar, and a witch who diseased epilepsy. This view was expressed by D'Herbelot, Dante Alighieri, Washington Irving, Hamilton Gibb, Goldziher and Joseph Schacht.¹⁵

The ambivalence attitudes above have formed the same images about *ḥadīth*. In the term that they who had negative view of the Prophet Muhammad would have negative view on it too, and *vice versa*, although this does not indicate the necessity. Similarly, if classified as a whole, the groups of orientalists who denounced *ḥadīth* are more than the groups that recognized its existence.

According to Sa'd al-Marsafi, some orientalists have skeptic views about the existence and authenticity of *ḥadīth* of

¹⁵ Edward Said, *Orientalisme*, 85, Joesoef Sou'yb, *Orientalisme*, 102-109, also Authors Tim, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoove, 1994), 56

the Prophet,¹⁶ because according to them, in the early days of Islamic growth, the *ḥadīth* was not recorded as the Qur'an because the tradition developing during the time of the Prophet and the Companions was primarily oral tradition rather than written one, and once there was general prohibition to write something from the Prophet other than the Qur'an - eventhough there was also *ḥadīth* to the contrary in particular -, it is possible that a lot of *ḥadīth* with its questionable authenticity or doubtful existence at all, even all *ḥadīth*, particularly those relating to law are said to be the work of Companions of the Prophet, of *ṭābi'īn*, or of the scholars and jurists at the first century of Hegira and the beginning of second century of Hegira, and became a mature system since the advent of compilation of it in the third century of Hegira that tried to make Islam as a multi-dimensional and comprehensive religion covering all aspects of life.¹⁷

Goldziher claimed that most *ḥadīth* contained in the books of it's collections contain 'some kind of doubt than trustworthy things'. He concluded that the *ḥadīth* was not an early historical documents of Islam, but rather a reflection of the tendencies (the interests) which arised in the community during the development of maturity in that society. He based his view on some argumentations. Among these are the materials found in the next collections does not refer to the earlier references, the use of *isnad* also indicates the transmission of oral *ḥadīth*, rather than referring to the written

¹⁶Sa'ad al-Mursafī, *al-Mushtashriqūn wa al-Sunnah* (Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islamiyyah, 2004), 19

¹⁷Ṣubḥī al-Ṣālīh, *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 2003), 19

sources. In addition, in some of it are found having many contrary narations. Another thing that makes him skeptic in the authenticity of it is the fact that there are junior companions who transmitted it more than senior ones who were assumed to know more because they interacted with the Prophet for along time.¹⁸

In most orientalist's opinions, *ḥadīth* is only the work of fiqh scholars and experts who want to make Islam as a multi-dimensional religion, they assume that it is not more than human expression or a plagiarism of Jewish and Christian teachings. Hamilton Gibb stated that it is only Muhammad and his followers plagiarism from Jewish and Christian teachings. While Ignaz Goldziher and Joseph Schatch, two prominent orientalists, stated that it does not come from the Prophet Muhammad, but rather something that was born on the first and second century of Hegira as a result of the development of Islam.¹⁹

Orientalists' Views on the Definition of *Sunnah*

In a study of *ḥadīth* (*'Uluṃ al-Ḥadīth*), it is often equated with *sunnah*, although the two terms are not always identical because they also have differences. Among the scholars of *ḥadīth* (*al-muḥaddithūn*), *sunnah* and *ḥadīth* are synonyms, but *ḥadīth* in general term used for everything reported from the Prophet after being a Prophet (*bi'tha*).²⁰ Some scholars argue

¹⁸Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Richmond: Curzon Press, 2000), 9

¹⁹Quoted by Aḥmad Muḥammad Jamāl, *Muftarayāt 'alā al-Islām* (Berūt: Dār al-'Ilm li a-Malāyin, 2007), 98-99

²⁰Muḥammad 'Ajjāj al-Khāfīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Uluṃuh wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1999), 27

that *ḥadīth* is limited only to the words and deeds of the Prophet, whilst his approval and properties are not included because they are the sayings and deeds of Companions.²¹ Unlike *ḥadīth* scholars, *Uṣūl Fiqh* scholars argue that it is more specific than *sunnah* because it, according to them, is the *sunnah qawaliyyah*.²²

According to orientalists' opinions, *ḥadīth* is also considered different from *sunnah*. This difference could be seen on Goldziher opinion stating that *ḥadīth* means a discipline that is theoretical, whereas *sunnah* contains practical rules. According to him, the habits and traditions that arise in worship and legal recognized as procedures for the early period Muslims considered authoritative and had been being practiced is called *sunnah*, while a statement regarding the procedures is called *ḥadīth*.²³ He also stated that *ḥadīth* is characterized by oral story claimed as coming from the Prophet, while *sunnah* is every traditions emerged in the early second century of growth and development of Islam, regardless of whether there were *ḥadīth* of the traditions or not.²⁴

If we compare between the opinions of *ḥadīth* scholars and *Uṣūl Fiqh* clerics with orientalists' opinion, we know that they are very different in responding the terms of *ḥadīth* and

²¹Naṣr Abū 'Aṭāyā (ed.), *Kitāb Majmu'ah Rasāil fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 8

²²Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl*, 27

²³Ignaz Goldziher, *An Introduction to Islamic Theology and Law*, translation (Jakarta: INIS, 1991), 35

²⁴Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2 translated from German by C.R. Barber and S.M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), 24. See also Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), 250, and Sa'ad al-Mursafi, *al-Mushtashiqūn*, 29 and 34.

sunnah. For *ḥadīth* scholars and *Uṣūl Fiqh* clerics, *ḥadīth* and *sunnah* are both derived from the Prophet even to certain things happen a difference, for example in terms of when something is called a *ḥadīth* whether before or after the Prophet was sent as a messenger, the scope of *ḥadīth* and *sunnah* in the region of his act, deed, and approval, etc. While the orientalist do not mean these two terms as something comes from the Prophet, but they view this as a theoretical science (*ḥadīth*) and a practical rule (*sunnah*) which comes from habits and traditions of worship and law in the early muslims area.

Ignaz Goldziher claimed that the difference between *Sunnah* and *ḥadīth* not only from their meaning, but also widen to the conflict of both. According to him, *ḥadīth* is characterized by oral tradition that recognized comes from the Prophet, while *sunnah* is based on a commonly used practice among the early muslims that pointed to legal and religious issues, whether there is oral news about the habit or not. A regulation contained in *ḥadīth* is usually regarded as *sunnah*, but it does not mean that *sunnah* should have *ḥadīth* which relevant and confirms it.²⁵ Goldziher further stated that the *sunnah* is actually just a revision of the customs of the Arab people that had already existed.²⁶ Thus, according to him, *sunnah* is not from the Prophet but a habit that has developed and revised among the Arabs and then continued by muslims as a tradition.

Similar opinion put forward by Joseph Schacht that *sunnah* is a concept of the ancient Arabs reapplied as one of the

²⁵Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1990), 24

²⁶*Ibid.*, 25

centers of Islamic thought.²⁷ According to him, *sunnah* is more as an ancient Arab tradition that resurfaced in the teachings of Islam.²⁸ In this context, Fazlur Rahman concluded that the meaning of *sunnah* according to Schacht as of the Prophet's tradition that did not exist at all until the second century of Hegira. The habit before the time is not regarded as a *sunnah* of the Prophet, but as a *sunnah* of society because the *sunnah* is primarily the result of people free thinking.²⁹

It could be argued that Goldziher's and Schacht's views on *sunnah* are relatively similar. Both of them assume that *sunnah* is not something comes from the Prophet, but only a continuation of the tradition of the Arabs which then revised and passed by Islam and then leaned to the Prophet.

Orientalists' Views on *Isnād* and *Matn* of Ḥadīth

In conducting the study of *isnād* (the chain of transmission), orientalists seem more highlight about when the transmission began in *ḥadīth* narration. According to Caetani, 'Urwa (d. 94 AH.) was the first person who collected *ḥadīth* but he did not use the chain of transmission (*isnād*). He further stated that at the time of 'Abd al-Mālik (d. between 70-80 AH.), the use of *isnād* in a *ḥadīth* transmission was also not known yet. Caetani argues that the use of a new chain of transmission began in the period between 'Urwa with Ibn Ishaq (d. 151 AH). Based on his opinion, he concluded that most of *isnād* in the books of *ḥadīth* are engineering results of

²⁷In Muhammad Thalib, *Sekitar Kritik terhadap Hadis dan Sunnah sebagai Dasar Hukum Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), 24

²⁸Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1994), 17

²⁹Fazlur Rahman, *Islam*, translation (Bandung: Pustaka Salman, 1999), 57

it's experts at the second or even the third century of Hegira. This opinion then supported by Sprenger.³⁰

The softer opinion expressed by Horovits that the use of *sanad* had been commenced in the third-first century of Hegira.³¹ R. Jobson said that in the mid-first century of Hegira there could have been a kind of chain of transmission methods. Because, at that time a number of Companions had died while the people who never met the Prophet began to narrate his *ḥadīth*, and naturally they would be asked by those who heard them, from whom they got it. Only, a detailed chain of transmission method had developed gradually after that.³²

Meanwhile, Joseph Schacht in his book *The Origins of Muham-madan Jurisprudence*, argued that the biggest part of *ḥadīth* narrators are false. According to him, everyone knows that the chain of transmission (*isnād*) at first appeared in a very simple form, and then reached a level of perfection in the second half of the third century of Hegira.³³ He stated that the chain of transmission is the result of engineering of the second-century Islamic scholars who laid it *ḥadīth* to the previous figures untill the Prophet to seek it's strong legitimacy.³⁴

This theory starts from Schacht's understanding about the development of *ḥadīth* in line with the development of Islamic law. According to him, the Islamic law was known since the

³⁰Muhammad Mustafa Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 234

³¹Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, 99

³²*Ibid.*, 99-100

³³Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: University Press, 2002), 163

³⁴See: Muhammad Mustafa Azami, *On Schacht's*, 232-233

appointment of the *qāḍī* of Umayyad Dynasty. Around the end of the first century of Hegira, the appointment of the *qāḍī* addressed to the Islamic law scholars (*fuqahā*) who were increasing in number and eventually became classical *fiqh* schools. To obtain the strong legitimacy of legal decisions taken, the *qāḍī* decisions were rested to previously figures considered having authority. This resting is not only to the generation above them, but also up to the Companions and eventually to the Prophet. This condition caused the emerging of an opposition group consisting of *muhaddithūn*. The main idea of them is that the *ḥadīth* along with their chain of transmission (*sanad*) which they set against the figures before them up to the Prophet. The back resting process like this is what then known as a *projecting back* theory. Based on this understanding, Schacht concluded that both groups of classical *fiqh* and *ḥadīth* scholars had been fabricating *ḥadīth*, therefore there is no ones which actually comes from the Prophet, but it is a product born of rivalry between the scholars.³⁵

According to Azami, this theory can be answered, in general, that *fiqh* (Islamic law) has evolved since the time of the Prophet. Because, the *fiqh* is a product of *ijtihād* of a *mujtahid*, while the Companions at their time, even at the time of the Prophet, had done this *ijtihād*. Therefore, it is difficult to accept Schacht's charge that the Islamic law had been developed during the appointment of *qāḍī* of Umayyad Dynasty. Furthermore, to clarify the theory, Azami made a special study of *ḥadīth* of the Prophet contained in classical texts. Among these is a manuscript of Suhayl ibn Abī Ṣāliḥ (d.

³⁵*Ibid.*

138 AH). Abū Ṣāliḥ was a disciple of Abū Huraira, a Prophet's Companion. Hence, the *ḥadīth* narrators in the manuscript are: *Prophet. – Abū Hurayra – Suhayl*. This manuscript contains 49 *ḥadīths* that their narrators had been investigated by Azami up to Suhayl generation (third generation), including the number and their generation. From the investigation, Azami found that at the third generation, the transmitters number were around 20 - 30 people who lived scatteredly such as in India, Turkey, Morocco, and Yemen, while the text of the *ḥadīth* they narrated are in the same words. Thus, he argued that it is very impossible, in accordance with the size of the circumstances at that time, they had gathered to create it with the same texts. It is also impossible if each of them made it and then by their next generation it is known that the texts they made are the same. This conclusion contradicts to Schacht conclusion about the reconstruction of the formation of *sanad* and *matn* of a *ḥadīth*.³⁶

Among the orientalist who criticized *ḥadīth* in term of *matn* is Ignaz Goldziher and AJ Wensinck. They considered weak the *isnad* methods used by Islamic scholars so that automatically the resulting products can not be scientifically justified. Goldziher doubted all of *ḥadīth matns* and judged them as creations of *ḥadīth* scholars and Rational experts (*ahl al-ra'y*).³⁷ Goldziher cited a *hadith*: لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد

(Do not travel except to three mosques). According to him, Mālik ibn Marwān, a Caliph of Umayyad dynasty in Damascus, was worried if 'Abd Allah ibn Zubayr, the

³⁶*Ibid.*

³⁷Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, 'Ulūm al-Ḥadīth, 37

governor who proclaimed himself as a Caliph in Mecca, taking opportunity to ask *bay'a* to Sham people who would perform pilgrim. Therefore, he tried to keep them away from performing the pilgrimage to Mecca and instead it is enough to perform it to Qubba al-Sakhra in Quds, by ordering Muḥammad ibn Shihāb al-Zuhrī to make the *marfu'* ḥadīth above.³⁸

A.J. Wensink stated that the development and activities of thought among Muslims after the Prophet's death had opened the opportunity for the scholars to explain spirit of Islam through the ḥadīth. The sayings of the scholars was what then known as *matn*.³⁹ This opinion of Wensinck is in line with the orientalist's opinion above which lead to the opinion that the *matn* is not the Prophet's speaking, but words of the scholars which later leaned on the Prophet. Wensinck accused ḥadīth *matn* about '*aqīda* (faith) and *sharī'a* (law) as fabricated ḥadīth. For example, a ḥadīth narrated by Ibn 'Umar that the Prophet said:

بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
 ... (Islam is founded on five pillars; saying witness that there is no god but Allah and Muhammad is the messenger of Allah). According to him, this ḥadīth which contains creed is a creation of Companion of the Prophet and not a speaking of the Prophet, because the Prophet never obligated to pronounce the two sentences for someone who newly confessed Islam, just as the Muslims argued with the Christians in Shiria, they had questions that need an answer with the two sentences.⁴⁰

³⁸Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnīh* (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 2003), 456-457

³⁹Sa'ad al-Mursafi, *al-Mustashriqūn*, 50

⁴⁰Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *Dirāsāt*, 460-461 also Sa'ad al-Mursafi, *ibid.*, 50

The above description also shows that the Orientalist view of the *isnād* starts from their understanding of the *sunnah* which they believed as something that is not from the Prophet. They assumed that the *sanad* as well as *matn* contained in the books of *ḥadīth* are creations of Muslim community and scholars in the second and third century of Hegira.⁴¹ To support this belief, they were looking for an argument so that the *isnād* being understood as the result of engineering of the scholars and the *matn* as their words.

Orientalist Views on Ḥadīth Codification

About the beginning of *ḥadīth* codification, Goldziher argued that the official codification did not begin at the time of 'Umar ibn 'Abd al-Azīz, but through the writing of *Muwattaʿ*⁷ book by Mālik ibn Anas (w.779 AH.). Thus, he believed that the writing of *ḥadīth* began in the late second century AH. The conclusion he got after reviewing the socio-political situation of Muslims at I-III century of Hegira is that the *ḥadīth* is a result of fighting and political conflicts between the dynasties occurred in the first centuries of Islam, and it is a reflection of various aspirations of the streams, each of which wants to make the Prophet as their authority and witnesses.⁴²

With all of his skepticism, Goldziher still accepted that the practices of *sunnah* conservation is authentic and some *ḥadīth* is seemingly authentic. However, his skepticism is based on the absence of the oldest authentic evidence of *ḥadīth* materials came from Companions' generation. He said as quoted by Herbert Berg:

⁴¹Muḥammad Muṣṭafā Azamī, *ibid.*, 392

⁴²Herbert Berg, *The Development*, II-12. Compare also with Muḥammad Bahauddin, *al-Mustashriqūn wa al-Ḥadīth al-Nabawī* (Amman: Dār al-Nafāis, 1999), 65.

*"In the absence of authentic evidence it would indeed be rash to attempt to express the most tentative opinions as to which parts of the ḥadīth are the oldest material, or even as to which of them date back to the generation immediately following the prophet's death. Closer acquaintance with the vast stocks of ḥadīth induces sceptical caution rather than optimistic trust regarding the material brought together in the carefully compiled collections".*⁴³

It seems that, Goldziher's opinion - especially on the beginning of ḥadīth codification - represents generally views of Orientalists who believe that the *sunnah* was not codified, at least, until the end of the first century of Hegira, and that the verbal transmission was the basic rule to codify the *sunnah* in the early second century of Hegira. The orientalists also said that Islamic scholars have some contribution in fabricating some ḥadīth used for political interests or a desire to overcome some causes of damages and irregularities during the Umayyad dynasty period.⁴⁴

In his *Dirāsāt Islāmiyya* book, Goldziher wrote a special discussion on the codification of ḥadīth (*tadwīn al-ḥadīth*). Goldziher's conclusion is not different markedly from others. He stated that *tadwīn al-ḥadīth* began at the early second century of Hegira. Although he found some of it suggesting the existence of some *ṣuḥūf* (ḥadīth notebook) at the time of the Prophet, he still doubted its existence. According to Ṣubḥī al-Ṣālīḥ, Goldziher's targets appear to be two things: (a) undermining confidence in the memorization because

⁴³Herbert Berg, *The Development*, *ibid.*, 12

⁴⁴Muḥammad al-Dasūqī, *al-Fikr al-Istishrāqī*, 107

people began to turn to writing since the beginning of the second century of Hegira. (b) assuming that all ḥadīth are fabricated by their codifiers who only collected them based on their desires and in accordance with their way of life.⁴⁵

The same with Goldziher in the issue of ḥadīth codification, W. Muir believed in *khavar mashhūr* (famous information)⁴⁶ which states that al-Zuhrī was the first to codify the ḥadīth, but Muir doubted the existence of the codification before the mid-second century of Hegira. Muir said that no authentic corpus (*maṭṭhūqā*) before the mid-second century of Hegira.⁴⁷

Meanwhile, Sprenger had been found and edited the *Taqyīd al-'Ilm* book by Al-Khāṭib al-Baghdādī in 1855 AD. He discussed widely the issue of codification by referencing to a number of arguments and the ḥadīth which states that it had been written since the time of the Prophet.⁴⁸

Responding to the findings of Sprenger that ḥadīth had been written since the time of the Prophet, Goldziher claimed that the opinion that ḥadīth transmitted only by memorization is weak and wrong. He tried to analyze and conclude that in a ḥadīth, the Prophet allowed it's writing, while in another one he forbade it. He also stated that there are a number of *athar*

⁴⁵Muḥammad Bahauddīn, *al-Mustashriqūn*, 65

⁴⁶There are two meanings of *khavar mashhur*. First, according to Ibn Ḥajar al-'Asqālānī, *khavar mashhūr* (known *khavar*) is a ḥadīth or *khavar* which has more than two chains of transmission (*sanad*) but does not reach the level of *mutawāṭir*. Second, referring to the language meaning, *khavar mashhur* means famous or popular *khavar*. It can be popular among the ḥadīth scholars, *fiqh* scholars, *kalam* scholars, linguists scholars, among the people, or in all communities (see: Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 364-365). According to me, famous *khavar* stated by Muir above is *khavar mashhūr* in the second term, namely the *khavar* which has been popular among Muslims.

⁴⁷Muḥammad Bahauddīn, *al-Mustashriqūn*, 70

⁴⁸*Ibid.*

from companions and Successors with contradict contents; some advices to write it and other prohibits it. After seeing the *athār* of companions and Successors, he concluded that there are conflicts between *ḥadīth* experts (*ahl al-ḥadīth*) and rational experts (*ahl al-ra'y*). Then he also concluded that *ḥadīth* and *athār* are formulation made by the companions and successors.⁴⁹

Goldziher assumed that there are two major streams in the muslim community at that time using *ḥadīth* as weapon to support and defend their opinions and to weaken the opponent's arguments; *ahl ḥadīth* and *ahl ra'y*. *Ahl ra'y*, according to Goldziher, relied on reason and ignored it with the argument that they the *ḥadīths* were not codified or written in long enough time so that their teachings away and scattered. Therefore, they reinforced their opinions with *ḥadīth* which they created themselves on the prohibition of writing them. In contrast, the *ḥadīth* scholars did not stay silent about their opponents. They, according to Goldziher, also made false *ḥadīth* about permission of it's writing.⁵⁰

It seems that Goldziher opinion is very easy to be broken. The editor of *Taqyīd al-'Ilm* book, Yūsuf al-Uṣī, in his introduction to the book, says that the permission and the prohibition of writing does not concern with the conflict between *ahl ḥadīth* and *ahl ra'y*. Because, among *ahl ra'y* there were who prohibited the writing of *ḥadīth* such as 'Isa ibn Yūnus (d.187 AH.), Ḥammad Thawrī (d. 161 AH.). And, among *ahl Ra'y* who allowed it's writing were Ḥammad bin Salamah (d. 167 AH.), al-Laith ibn Sa'ad (d. 175 AH.), Zaida

⁴⁹*Ibid.*, 71-72

⁵⁰*Ibid.*, 72-73

bin Qudamah (d. 161 AH.) Yaḥyā ibn al-Laymān (d.189 AH.) and others. Meanwhile, among the *ahl ḥadīth* who hated the writing of *ḥadīth* were Ibn 'Ulyah (d.200 AH.), Hushaim bin Bashīr (d.183 AH.), 'Aṣīm ibn Dhamra (d.174 AH.) and others. While the *ahl ḥadīth* who allowed it were al-Kalā'ī (d.197 AH.), 'Ikrima bin' Ammar d.159 AH.), and Mālik ibn Anas (d.179 AH.).⁵¹

Orientalists' Views on Fabricated Ḥadīth

As described above, both Ignaz Goldziher and Joseph Schacht argued that *ḥadīth* does not come from the Prophet but rather something that was born on the first and second century of Hegira. As quoted by Aḥī Ḥasan 'Abd al-Qādir, Goldziher claimed that the biggest part of the it is not the result of the development of Islam in the first and second centuries both in the field of Islamic religious, political and social. According to him, it is not correct the opinion that *ḥadīth* is Islamic documents that had existed since the firsts period, but as the influence of Islam on the development of its maturity. In his book, *Muhammedanische Studien*, Goldziher says that when the rapid succession of Conquest let them to distant countries, they handed on these *ḥadīth* of the Prophet to those who had not heard them with their own ears, and after his death, they added many salutary sayings which were thought to be accord with his sentiments and could, therefore, in their view, legitimately be ascribed to him, or of whose soundness in general they were convinced.⁵²

⁵¹Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, 38-57

⁵²Aḥī Ḥasan 'Abd al-Qādir, *Naẓrah 'Ammah fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 2005), 127

Goldziher statement above, although not directly stated that all *ḥadīths* are false, has doubted its authenticity as a source coming from the Prophet. Firmer statement comes from Joseph Schacht that it can not be found any *ḥadīth* of the Prophet, especially those associated with the law, which can be regarded as a genuine *ḥadīth* from the Prophet.⁵³

From the above statement it is known that in orientalist's point of view, *ḥadīth* is not something comes from the Prophet, but the result of scholars and Muslims creation at the first and second generation of Hegira century by making *isnād* (transmitters chain) to the Prophet. Therefore, in their view, all *ḥadīths* leaned to the Prophet are counterfeited (*mawḍūʿ*). In his *An Introduction to Islamic Law* book, Joseph Schacht said similar things:

*"At an early period is the ancient idea of the Arab Sunna, normative precedent or custom, reasserted it self in Islam. The Arabs were and are bounded by tradition and precedent. Whatever was Customary was right and proper, whatever the forefather had done deserved to be imitated. This was the golden rule of the Arabs whose existence on a narrow margin in an unpropitious environment the did not leave much room for experiment and innovation which might upset the precarious balance of Heir lives. In this idea of precedent or Sunna whole conservatism of the Arabs found expression."*⁵⁴

Thus, according to Goldziher and Schacht, the *sunnah* or *ḥadīth* is not something came from the Prophet, but the results

⁵³Joseph Schacht, *The Origins*, 149 also Joseph Schacht, *An Introduction*, 34

⁵⁴Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2, 18 also in John Burton, *An Introduction*, x

of the early Muslims creation, or a tradition that occurred among Muslims which then leaned to the Prophet. This opinion has been refuted by the ḥadīth scholars, as will be explained later.

Orientalists' Views on Ḥadīth as a Source of Islamic Law

Orientalist views on ḥadīth as a source of Islamic law can be traced from their opinions on the role of the Prophet Muhammad in the formation of law. As it is apparent in view of Joseph Schacht, Anderson, Snouck Hurgronje, and E. Tyan. According to Schacht, the purpose of Muhammad as a Prophet is not to create a new legal system, but merely to teach men how to act in order to safely deal with calculations on the day of reckoning and to go to heaven. Similar opinion expressed by Anderson that Muhammad did not try to accomplish a comprehensive legal system, but only did a little amendment to the customary law that had already existed.⁵⁵

Snouck also stated that Muhammad was well aware of how he did not meet the conditions to complete the legal affairs unless absolutely urgent.⁵⁶ The same views expressed by E. Tyan that if one glance at the work of Muhammad, he will easily believe that Muhammad did not intend to hold a new legal system.⁵⁷

Some view above shows that in the eyes of the orientalists, the Prophet Muhammad did not have capacity and authority in establishing law. They rejected the establishment of systematic law of the Prophet, which consequently led to the rejection of Sunna as a source of Islamic law. Even if there is

⁵⁵In Muhammad Mustafa Azami, *On Schacht's*, 19

⁵⁶*Ibid.*

⁵⁷*Ibid.*, 20

sunnah as a source of the Islamic law, then it's not something came from the Prophet, but came from a tradition that had existed and developed in the pagan community which later revised or in the early generation of Islam.

More than that, departing from accusations and assumptions of the orientalist on the Qur'an as the words of the Prophet Muhammad and *sunnah* or *ḥadīth* as artificial of Companions, Successors, and the clergy as well as jurists, not only Islamic law or *fiqh* can not find its original characters, but also the orientalist accused the Islamic law as a result of plagiarism or refer to the law and act of Roman.⁵⁸ Besides, they also argued that Islamic law derived from religious laws of the eastern church, Rabbi and Talmut law as well as the Sassanid law, rather than referring to the Qur'an and *ḥadīth* as the main source of Islamic teachings.⁵⁹

⁵⁸Sa'ad al-Mursafi, *al-Mustashriqūn*, 19

⁵⁹Aḥmad Muḥammad Jamāl, *Muftarayāt*, 330

THE CRITICISM OF ḤADITH AND IT'S PROBATIVENESS

It is said in the Qur'an that Allah preserved and guarded it from any corruptions. In surat 15 : 9, Allah said: *We have, without doubt, sent down the message and we will assuredly guard it (from corruption)*. The promise made by Allah in this verse is obviously fulfilled in the undisputed purity of the Qur'anic text throughout the fourteen centuries since its revelation. Every Muslim believes that the Qur'an consists of the word of God revealed in Arabic by God to the Prophet Muhammad -- Allah bless and greet him -- over a twenty-two year period. He received the first revelation in the year 610 CE while engaging in a contemplative retreat in the the cave of Hira located on the Mountain of Light (*Jabal al-Nūr*), which is in the outskirts of Mecca. Eventhough in accordance with its content and substance, the Qur'an is distinct from *ḥadīth*, which are the sayings of Muhammad and it is agreed that Muhammad -- Allah bless and greet him -- clearly distinguished between his

own utterances (*ḥadīth*) and God's words (the Qur'an),¹ so the Qur'an is always claimed as *al-wahy al-matlū*, which is the read revelation because its text and essences came from Allah altogether² and the *ḥadīth* is claimed as *al-wahy ghayr al-matlū*, that is the unread revelation because its essences came from Allah and the text from the Prophet Muhammad, it is believed among muslims that both of them are the main sources of Islamic theaching.

The divine promise mentioned in the verse above also includes, by necessity, the *ḥadīth* of the Prophet Muhammad, because it is the practical example of the implementation of the Qur'anic guidance, the wisdom taught to the Prophet along with the scripture, and neither the Qur'an nor the *ḥadīth* can be understood correctly without the other. On the other hand, Muslims and most Western scholars of Islam believe that the Arabic Qur'an that exists today contains substantially the same Arabic that was transmitted by the Prophet Muhammad. The text of the Qur'an was written, memorized, and collected since it was at the time of the Prophet. Therefore, every Muslim believes that all contents of the Qur'an are valid because they were transmitted in the way of *mutawātir*.³

¹ Fazlur Rahman, "The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama'ah", in P. K. Hoya (ed.), *Ḥadīth and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Boook Trust, 2006), 150

² Since Muslims believe that words themselves are those revealed by God, the act of reciting or reading the Qur'an is believed to be a means of receiving blessings from God. Hence it is not uncommon that Muslims will learn how to read Arabic and the Qur'an without understanding it. Also, even those who cannot read the Arabic letters of the Qur'an believe that they can nevertheless benefit from hearing the evocative quality and blessedness of the original Arabic.

³ *Mutawātir* (consecutive) is a *ḥadīth* which is reported by such a large number of people that they cannot be expected to agree upon a lie, all of them together.

On the contrary, it is not every *ḥadīth* was written during the time of Prophet Muhammad. It is a historical fact, accepted by Muslims and non-Muslims alike, that the writing of it was done by Muslim is not for all. Just a view of it that had substantially written. The Prophet sometime ordered Muslim (namely his companions/*al-ṣaḥābah*)⁴ to write *ḥadīth* and some of them did it to get the blessings of him. In other words, some Muhammadan Traditions were written down during the life of the Prophet, while others were passed on orally and collected later. Scholars study the Prophetic Traditions and their chains of oral transmission to determine which are valid or authoritative. No *ḥadīth* is held true or cited as a proof unless it can be authentically attributed to the Prophet.

This is, may be, the way Allah to preserve the *ḥadīth* by enabling the Companions and those after them to memorize, write down and pass on the statements of the Prophet, and the descriptions of his way, as well as to continue the blessings of practicing it.⁵ But, in other time the Prophet also prohibited Muslims to write it. Many reasons supposed to be the hindrance of writing, such as they were afraid if it's writing texts can not be separated from the Qur'an. The upshot of this is the vast majority of Muslim scholars rest assured that not

⁴ The Muslims who lived at the time of the Prophet.

⁵ The actual collection of *ḥadīth*, became a systematic science of it about two centuries after the death of the Prophet Muhammad. Until then, there were stories on Prophet Muhammad's and his followers' lives called *sirah*. To what extent these were used as guidance for Muslims is somewhat difficult to ascertain, but the collecting and systemizing of these stories two centuries later would not have been possible were it not for a system explaining the use of *sirahs* in the everyday life of Muslims.

every *ḥadīth* is authentic from the Prophet, some of them is fabricated especially since Ali Ibn Abi Talib periode.⁶

To face such condition, as purity of knowledge of the *ḥadīth* became threatened, the Muslim scholars with exceptional memory skills and analytical expertise, traveled tirelessly to collect thousands of narrations and distinguished the true words of prophetic wisdom from those corrupted by weak memories, from forgeries by unscrupulous liars, and from the statements of the large number of *ulamā'* (scholars), the companions and those who followed their way. All of this was achieved through precise attention to the words narrated, and detailed familiarity with the biographies of the thousands of reporters (narrators) of *ḥadīth*. What they were doing is in accordance with the keeping of it's originality through the implementation of critique of it's transmission.

The methodology of the expert scholars of *ḥadīth* in assessing the narrations and sorting out the genuine from the mistaken and fabricated, for the subject matter of the science of *ḥadīth*. Therefore, in this article a brief explanation is given of the significance of criticism to its validity and probativeness. Through the explanation, it is hoped that we can understand the meaning and conditions of *ḥadīth* criticism as well as the significance of principles of criticism, validity, dan it's probativeness.

The Meaning and Conditions of Ḥadīth Criticism

A *ḥadīth* is a saying of Muhammad or a report about some-thing he did. It also means a report about a saying

⁶ See Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 128, Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2005), 75, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 2003), 266, also Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1989), 114.

(*qawl*), doing (*fi'l*), or agreement (*taqrīr*) of the Prophet.⁷ In other word, the term *ḥadīth* refers to reports about the statements or actions of the prophet or about his tacit approval of something said or done in his presence. *Ḥadīth* might be a report of what the Prophet said, did, or what he approved or disapproved of. M.M. Azami formally defines it as follows: "According to *muḥaddithūn* [scholars of *ḥadīth*] it stands for what was transmitted on the authority of the Prophet, his deeds, sayings, tacit approval, or description of his features, meaning his physical appearance. However, physical appearance of the Prophet is not included in the definition used by the jurists. Thus *ḥadīth* literature means the literature which consists of the narrations of the life of the Prophet and the things approved by him. However, the term was used sometimes in much broader sense to cover the narrations about the Companions [of the Prophet] and Successors [to the Companions] as well."⁸

The *ḥadīth* regulates the life of a Muslim. The Qur'an contains scant details of many of the duties of the Muslim, and the *ḥadīth* filled in the gap by providing the details. For example, the *ṣalat* is described detailly in it and not in the Qur'an. Unfortunately, over time, during the first few centuries of Islam, it became obvious that many so-called *ḥadīth* were in fact spurious sayings that had been fabricated for various motives, at best to encourage believers to act righteously and at worse to corrupt believers' understanding

⁷ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, *ibid.*, 66

⁸M. M. Azami, "Studies in Hadīth Methodology and Literature", quoted in "*Sunnah and Hadith*," at: <http://www.usc.edu/dept/MSA>.

of Islam and to lead them astray.⁹ Since Islamic legal scholars¹⁰ were utilizing it as an adjunct to the Qur'an in their development of the Islamic legal system, it became critically important to have reliable collections of it. While the early collections of it often contained *ḥadīth* that were of questionable origin, gradually collections of authenticated *ḥadīth* called *ṣaḥīḥ* were compiled.

Such collections were made possible by the development of the science of *ḥadīth* criticism, a science at the basis of which was a critical analysis of the chain of (oral) transmission (*al-isnād*) of the *ḥadīth* going all the way back to Muhammad. The two most highly respected collections of it are the authenticated collections of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim*.¹¹ To know the accuracy and validity of *ḥadīth*, it is needed to understand about the science of it criticism which literally means '*The Science of Ḥadīth Criticique*'. The word criticism derived from criticize which means to make judgments about the good and bad points of, and to judge with disapproval. Therefore, a critic (*al-nāqid*) is a person who gives judgments about the good and bad qualities of something, and a person who dislikes and expresses strong disapproval of something or someone.¹² It is also a person with

⁹ Mustafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah*, 79, Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Aflāq al-Jadīdah, 2007), 30, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāfīb, *al-Sunnah*, 189, and John Burton, *An Introduction to the Hadīth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 108

¹⁰ There are four Islamic legal scholars who were the founding fathers of *madhhab*, namely Abū Ḥanīfah, Mālik ibn Anas, al-Shāfi'ī, and Aḥmad ibn Ḥanbal. They were all utilizing *ḥadīth* as an adjunct to the Qur'an in their development of the Islamic legal system even though in different style and methodological concept.

¹¹ *Ṣaḥīḥ* literally means correct, true, valid, or sound.

¹² Longman, *Dictionary of Contemporary English* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 243

a disparaged character, such as due to his telling lies, excessive mistakes, opposition to the narration of more reliable sources, involvement in innovation, or ambiguity surrounding his person.

In Arabic language, criticism literally means *al-naqd* such as '*naqada al-kalām wa naqada al-shi'r*'.¹³ In Arabic, *ḥadīth* criticism is known as *naqd al-ḥadīth*. The meaning of *naqd* or *naqada* is to research, to analyze, to check, and to differentiate.¹⁴ Depends on this four meanings, *ḥadīth* criticism indicates quality of its research, critical analysis of the chain of transmission (*al-isnād*) and material aspect (*al-matn*) of it, and differentiation between authentic (*ṣaḥīḥ*),¹⁵ weak (*ḍa'īf*)¹⁶ and even false one (*maḥḍūḥ*).¹⁷

The purpose of *ḥadīth* criticism is not to reject its authenticity and its role in the Muslim society. This is different from the doctrine of *Inkāṛ al-Sunnah* group who have

¹³E.W. Lane, *Arabic English Lexicon*, vol. 8 (Edinburgh, 1997), 2836

¹⁴Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: George Allen & Unwin Ltd., 2000), 990

¹⁵*Ṣaḥīḥ* or the authentic *ḥadīth*, terminologically, is one which has connection of the chain of transmission (*ittiṣāl al-sanad*), each of its reporter should be trustworthy in his religion ('*ādil*), he should be known to be truthful in his narrating and he understands what he narrates (*dābiṭ*), the *sanad* and/or the *matn* free from '*illat* or *shādh*.

¹⁶*Ḍa'īf* or weak *ḥadīth* is a one which fails to reach the status of *ṣaḥīḥ* or *ḥasan*. Usually, the weakness is: [a] one of discontinuity in the *isnād*, in which case the *ḥadīth* could be - according to the nature of the discontinuity - *munqaṭi'* (broken), *mu'allaq* (hanging), *mu'ḍal* (perplexing), or *mursal* (hurried), or [b] one of the reporters having a disparaged character, such as due to his telling lies, excessive mistakes, opposition to the narration of more reliable sources, involvement in innovation, or ambiguity surrounding his person.

¹⁷*Maḥḍūḥ* or fabricated/forged *ḥadīth* is a one which text goes against the established norms of the Prophet's sayings, or its reporters include a liar. Fabricated *ḥadīth* is also recognized by external evidence related to a discrepancy found in the dates or times of a particular incident.

rejected *ḥadīth* or *sunnah* as a source of Islamic teachings after the Qur'an. Therefore, the criticism can not reject the authentic *ḥadīth* to be unauthentic, as what had been done by some of Western scholars (Orientalists) such as Goldziher, Joseph Schacht, and others. The probable *ḥadīth* can be accommodated with the authentic one and the Qur'an by many devices: abrogation, particularization, exception, restriction, interpretation, etc. In this case, *ḥadīth* criticism is one thing and its rejection is something else. Ancient and modern scholars criticized it in order to purify it from the unauthentic narratives. No one, Shi'ite or Sunni, rejected it as a second source of law.

The critique to its narrators needs special treatment by which they can assume the rules that should be noticed to do. The ancient and modern *ḥadīth* scholars (*al-mutaqqaddimūn* and *al-mutaakhirūn*) had sufficiently given conditions which have to be fulfilled by its narrator critics (*al-jāriḥ wa al-mu'addil*). Only one who has fulfilled such conditions can his saying be recognized. Generally, the conditions could be classified into two groups. *Firstly*, the conditions in accordance with personal attitude, namely: (a) should be fair in the term of *ḥadīth* studies or the fairness of narrators (*'adālah al-rurwah*); (b) having no fanatic attitude to the belief acknowledged; (c) having no prejudice and dislike performance to the different narrators in belief and school of law or theology; (d) being honest; (e) being afraid to God (*taqwā*); and (f) keeping self from any unsuggested things (*wara'*). *Secondly*, the conditions in accordance with the fulfillment of knowledge, namely the width and depth of understanding in Islamic teachings, Arabic language, *ḥadīth* and its sciences, the man whom he

criticizes, and the customs (*'urf*) as well as the goodness and badness causes of the narrator.¹⁸

Besides the subjective conditions mentioned above, there are some critical norms which have to be followed by the critics of narrators (*nuqāḍ al-ruwāḥ*). Those norms had been determined by ḥadīth scholars in order to keep the objectivity of judgment and to keep honourable etics in its critique. Clearly speaking, the critics of narrators who had fulfilled subjective conditions also should fulfill the objective norms to make their judgment accurate and valid. Those norms are:

1. In criticizing and scrutinizing the narrators, the critics (*al-nuqāḍ*) not only express the negative and bad characters of them (*al-jarḥ*) but also the positive and honourable ones (*al-ta'dīl*). This means that to make 'equilibrium' or *al-wust* of judgments, one should consider whether his narration can be accepted or not.
2. The explanation of positive and honourable characters (*al-ta'dīl*) occupied by ḥadīth critics must not be detail and specific, one by one but it can be in general and in broad spectrum. The words of the critics can be accepted with general utterances such as *thiqah* (believable) to denote the typeset of the *'adālah* of narrators dealing with their personal capacity and their *ḍabt* aheading of intellectual quality. The term *thiqah* indicates specific terms such as being muslim, having devotion (*taqwā*), keeping *muru'ah*, strengthening religious doctrine implementation, being accurate, et cetera.

¹⁸See Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqlānī, *Nuzḥah al-Nazār Sharḥ Nukhbah al-Fikār* (Semarang: Maktabah al-Munawwar, 1996), 67-68, 'Alī ibn Sulṭān al-Harawī al-Qārī, *Sharḥ Nukhbah al-Fikār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 236-238, Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqḍ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damascus: Dār al-Fikr, 2008), 93-94, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāḍib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 267, and Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī, *al-Raf'u wa al-Takmil fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'ah al-Isāmīyyah, 2005), 67.

3. In exposing the negative characters of narrators, an excessive treatment is not allowed. The expression used should also be clear in accordance with the aspects criticized whether personal capacity, intellectual quality, or both of them.¹⁹

On the light of ethical code above, some *ḥadīth* scholars assumed that the critique text should imply moral norms. Al-Sakhāwī (w. 902 H./1496 M.), quoted by al-Laknawī (d. 1304 H./1886 M.), said that if it is possible the negative critique (*al-jarḥ*) must be undertaken by using the most polite words. Al-Shāfi'ī (d. 206 H./820 M.) also suggested that the critics of narrators should widen and improve their utterance and not said 'a liar' instead of 'his *ḥadīth* is okay'.²⁰ Even, to the narrator who has been examined as a fabricator so his/her *ḥadīth* supposed as false, al-Bukhari said that he/she is just a *munkar ḥadīth*.²¹ But, it does not mean that in certain condition, the fabricated one will become *ṣaḥīḥ* (valid) if an ulama says that it is authentic. Actually, the authenticity of *ḥadīth* does not depend on the argumentation of its scholars but depends on the data acquired from the past. The Scholars only had duty to analyze and give comment to the data. Therefore, the quality of a *ḥadīth* will be as it be unless there are some data indicates the opposite term.

¹⁹See Nūr al-Dīn 'Itr, *Manḥāj*, *ibid.*, 95-96, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāfīb, *ibid.*, 266-268, Abū 'Amr 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ṣalāḥ, *Ulūm al-Ḥadīth* (al-Medīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1992), 96-98, Tāj al-Dīn 'Abd al-Waḥḥāb ibn 'Alī ibn al-Subkī, *al-Qā'idah fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl wa al-Qā'idah fī al-Mua'arrikhīn* (al-Qāhirah: Maktab al-Maṭba'ah al-Islāmiyyah, 2004), 23, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqālānī, *ibid.*, 68.

²⁰Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī, *al-Ajwibah al-Fāḍilah lī al-As-ilah al-'Asharah al-Kāmilah* (Beirūt: Maktabah al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, 2003), 57

²¹Umar ibn Ḥasan 'Uthmān Fallātah, *al-Waḍ'ū fī al-Ḥadīth*, vol. II (Beirūt: Muassasah Manāhil al-'Irfān, 2001), 214

The Principles of Criticism

When early Muslim scholars collected the *ḥadīth*, they used two methods. The first method weighed authenticity by testing the chain of the story's transmitters (*al-isnād*). Scholars would analyze how far back in time it was possible to trace the transmission, and whether the transmitters were reported to be honest people, etc. The other method testing the text of *ḥadīth* (*al-matn*) either by checking its contents or its text. The more a content or text indicates validity, the more reliable they were considered to be. The accuracy of Muhammad's sayings was confirmed by his contemporaries -- generally his companions; i.e. his immediate followers. Some Muslims regard all of the *ḥadīth* as being valid, but the other not. The last needs its criticism.

The *ḥadīth* criticism can be undertaken internally, according to the same rules put forward by ancient scholars applying its rules to scrutinize the narratives of its contents. For example, the condition of the multilateral report, *mutawātir*, is sufficient to guarantee the concordance of the report with reason and sensory evidence, called by the logic, history and science. The *ḥadīth* scholars could have readjusted the old rules of criticism making them more rigorous rather than rejecting it. No critics were more scrupulous than the ancient scholars. What they offered in criticism is much less than what the ancient scholars created in laying the ground for modern criticism.

If one tries to apply the rules of the *ḥadīth* whether to scrutinize the narrative or to guarantee the report with reason and sensory evidence, he will find that the science of it has many aspects and rules which can be used as methodological approach to differ between the authentic and the false. We can

look for and then analyze the chain of narrators (*al-sanad*) as well as it's contents (*al-matn*) through research to the 'historical actors' who had involved in transforming it to their next generations. We can also analyze its contents with reason and sensory evidence relating to science, logic, the law of nature, environmental cases, and of course, moreover, the utterances of the Qur'an, the *ḥadīth* it self as well as the consensus of *ulama*.

The *ḥadīth* scholars had been developed the basic principles of it's critique (*dirāyah al-ḥadīth*) which can be classified into two categories: the critique relating to the *isnād* system, and the critique concerning with the *matn* (text). The most prominent objects implemented in *isnad* system concerning with *ḥadīth* literatures is biographical problems and the evaluation to it's narrators (*asma' al-rijāl*) that is: time chronology, biography, evaluation to the quality and capacity of it's narrators, their rank as narrators (*al-ṭabaqāt*), the aspects of their life which could support to identify their identity, truthfulness, and validity, the evidences of their narrations as well as the commentary of *ḥadīth* critics, and the method in transmitting and receiving it (*tahammul wa adā' al-ḥadīth*).

The evaluation of *isnad* system, its original, and its implemen-tation to *ḥadīth*, the origin and development of biographic literatures, the qualification of its narrators et cetera, become the object of *ḥadīth* studies through *sanad* perspective. The *ḥadīth* scholars tend to recognize the *sanad* as external parts as well as the proof of it's authenticity. As a chain of narrators who connect to the text of *ḥadīth*,²² or the

²²Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Beirūt: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 2005),

way to *matan*,²³ *sanad* has important role in providing the validity and authenticity of *matn* because by it the *ḥadīth* historically can be provided as long as the research and evaluation done.

In general, the principles of *sanad* criticism can be explained as follows: (a) Every *ḥadīth* should be able to be connected from the first to the end of *sanad* clearly identity, unquestionable character, the best intelligence quality, and highly established '*adālah* (justice). (b) Every *ḥadīth* which records an accident with many people should be transformed as what be from many reporters.²⁴ (c) Every *ḥadīth* should free from any verbatim which can destroy its validity whether that is '*illat*²⁵ or '*shādh*'²⁶ on it that is known through a deep research and investigation.

Basically, the object of *matn* study deals with two aspects, namely the form of *ḥadīth* text and its contents. The critique from the perspective of *matn* deals with text or the meaning of its contains which indicates that it doesn't involve in telling lies to the Prophet's speaking or his doing.²⁷ Despite of *sanad* criticism, the application of *matn* critique is more difficult because the *sanad* appraisal depends on the five criteria of

²³Muḥammad 'Ajjāj al-Khāḍib, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 32

²⁴Muhammad Zubayr Siddiqi, "The Sciences and Critique of *Ḥadīth*", in P.K. Koya (ed.), *Ḥadīth and Sunnah*, 95

²⁵'*Illat* (defective) *ḥadīth* is one which appears to be sound, but thorough research reveals a disparaging factor. Such factors can be declaring a *ḥadīth musnad* when it is in fact *mursal*, or *marfū'* when it is in fact *mauqūf*; showing a reporter to narrate from his *shaykh* when in fact he did not meet the latter; or attributing a *ḥadīth* to one Companion when it in fact comes through another.

²⁶A *shādh* (irregular) *ḥadīth* is one which is reported by a trustworthy person but goes against the narration of a person more reliable than him. It does not include a *ḥadīth* which is unique in its contents and is not narrated by someone else.

²⁷Umar ibn Ḥasan 'Uthmān Fallātah, *al-Waḍ'ū fī al-Ḥadīth*, 300

authentic *ḥadīth*. Therefore, to know the validity and authenticity of the *matn* of *ḥadīth*, according to Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah (d. 751./1350), one should have the following qualifications: (a) understanding the biography of the Prophet, (b) understanding the teaching of the Prophet, (c) understanding every commandment or prohibition of the Prophet, (d) understanding everything loved or hated by the Prophet, and (e) understanding every *sharīah* thought by the Prophet as if he were living with him for a long time like his companions.²⁸ According to M. Syuhudi Ismail, someone who wants to be a critic of *ḥadīth* texts ought to have the following qualifications: (a) having connoisseur in *ḥadīth* discipline, (b) having deep and wide knowledge about Islamic teachings, (c) having been undertaken a seriously and deeply analysis, (d) having clever thinking, and (e) having high tradition of knowledge capacity.²⁹

Due to the above qualifications in addition to the knowledge of *ḥadīth* texts critique principles, a critic (*nāqid al-ruwāh*) can analyze the validity and accuracy of *ḥadīth* texts (*matn*). Generally speaking, according to Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, the principles of *matn* critique are as follows: (a) The *ḥadīth* doesn't contradict with the Qur'an. (b) It doesn't oppose to the valid one. (c) It corresponds to the *sirah nabawiyah*. (d) It doesn't disagree with the reason. (e) It doesn't contradict with the senses. (f) It doesn't oppose to the history. (g) The *ḥadīth* indicates the saying of the Prophet. (h) It does not contain some indecisive. (i) It does not enclose

²⁸Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008.), 37

²⁹M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 130

meaningless texts. (j) It is not more likely the words of *khalāf* scholars.³⁰

According to Muhammad Zubayr Siddiqy, *ḥadīth* otenticity can be known through the aplication of *matn* critique standards, namely: (a) It should not contradict with other *ḥadīth* in the same case, acknowledged as an authentic by other competent narrators. It also should not disagree with the Qur'anic texts or the Islamic theaching principles. (b) It doesn't oppose to the reason, law of nature, and human experiences. (c) The *ḥadīth* which explains highly and unproportionally rewards to a good doing or heavy and unpropor-tionally punishments to an ordinary mistake also should be rejected. (d) The *ḥadīth* which contains extraordinary values of the Qur'anic chapters should not be accepted in general. (e) The *ḥadīth* that expresses positiveness and greatness of certain person, tribe or place should be rejected. (f) It is also not accepted the *ḥadīth* containing prediction of any accident in the future. (g) It is also should be rejected the *ḥadīth* of Prophet expressions (speakings, doings, or agreements) that can be hinderance of his prophetic position or every expressions that are not relevant with him.³¹

***Ḥadīth* Probativeness**

Thruogh the principles of *ḥadīth* criticism, we can decide it's validity and than differ between the true (valid) and the false ones. We use a valid *ḥadīth* (*al-ḥadīth al-ṣaḥīḥ*) as proof for either doctrine or legal rulings. At least, we need two conditions for this: *Firstly*, establishment of the principle that the *ḥadīth* is one of the proofs and foundations of legislation

³⁰Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-Aḍabī, *Manhaj Naqd*, 197-288

³¹Muhammad Zubayr Siddiqi, *The Sciences*, 96

(*tashrīʿ*). Secondly, establishment that such a *ḥadīth* actually issued from the Prophet -- Allah bless and greet him -- through a reliable narrative chain. This condition does not apply to the Prophet companions who actually heard him say it. For the foundation of Islam is the Qur'an, which cannot be described as Allah's word when one unconditionally rejects the probativeness of the *ḥadīth* since the fact that the Qur'an is Allah's word was not established by other than the Prophet's -- Allah bless and greet him -- explicit statement that this was Allah's Word and His Book. That statement is obviously part of the *ḥadīth*.

Therefore, to say that the *ḥadīth* is no proof is no different from a denial of an integral part of the Islamic religion and an attempt to undermine the basis of the religion. There are two types of *ḥadīth* that are the proofs and foundations of legislation (*tashrīʿ*). The first is the consensus transmitted from the masses to the masses (*mutawātir*). This is one of the proofs that leave no excuse for denial and there is no disagreement concerning them. Whoever rejects this consensus has rejected one of Allah's textual stipulations and committed apostasy. The second type of *ḥadīth* consists in the reports of established, trustworthy lone narrators with uninterrupted chains. The congregation of the ulama have said that this second type makes practice obligatory. Some of them said that it makes both knowledge and practice obligatory. Consequently, while the *ḥadīth* as the proofs and foundations of Islamic legislation, every muslim should except it and practice everything thought and no one is allowed to deny the probativeness of every valid *ḥadīth*, moreover the *mutawātir* one. The probativeness of the last is the same with that of the Qur'an.

METODE KAJIAN KEILMUAN HUKUM ISLAM

Istilah hukum Islam tidak dikenal dalam literatur ilmu keislaman klasik. Tidak ditemukan kata ini baik dalam al-Qur'an, hadis, kitab-kitab fiqh, maupun *uṣūl fiqh*. Istilah yang banyak digunakan dalam beberapa literatur adalah *al-ḥukm*, *ḥukm Allāh*, *sharī'ah*, *ḥukm shar'ī*, *al-sharī'ah al-Islāmiyyah*, *al-tashrī' al-Islāmī*, dan lain-lain. Abd al-Wahhāb Khallāf, misalnya, menyebut hukum Islam sebagai *al-ḥukm al-shar'ī*.¹ Dari sekian banyak istilah itu ternyata tidak ditemukan istilah hukum Islam. Istilah ini terambil dari kata fiqh yang secara bahasa berarti memahami, menguasai, dan mengetahui sesuatu.² Kalaupun ditemukan istilah *al-ḥukm al-Islāmī* dalam beberapa literatur, tidak dimaksud hukum Islam sebagaimana dipahami di Indonesia, melainkan digunakan untuk pemerintahan Islam seperti halnya *al-ḥukm al-Amāwī*

¹Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dār al-Qalam, 2003 M.), 100

²Abū Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-ʿArab*, jilid XIII (Beirūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005 M.), 522

(pemerintahan Umayyah), *al-ḥukm al-Abbāsī* (pemerintahan Abbasiyyah). Derivasi kata hukum Islam tampaknya lebih sesuai dengan *Islamic Law* atau *Islamic Jurisprudence* dalam bahasa Inggris. Menurut Subḥī Maḥmasānī, *Islamic jurisprudence dealt with questions of religion and acts of worship, and with legal transactions, along with all provisions, rules, and particulars derived from them.*³

Dalam tradisi Islam, hukum Islam sering diartikan atau diasosiasikan dengan shari'ah dan fiqh, meskipun keduanya tidak mesti sama karena hukum dalam arti *shara'* berasal dari al-Qur'an dan hadis Nabi, sementara fiqh merupakan hasil ijtihad para fuqaha'. Dapat dikatakan bahwa hukum Islam sebagai hasil ubahsui dari kata fiqh merupakan suatu frasa yang termasuk kategori frasa atributif, terdiri dari kata hukum dan Islam. Secara bahasa, hukum berarti mengadili, memerintah, kembali, peraturan, pemerintahan, dan sebagainya.⁴ Menurut istilah, hukum adalah seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh pemangkuinya dan bersifat mengikat secara multilateral bagi warganya sebagai jaminan sosial yang efektif guna mewujudkan keadilan.⁵ Dan, kata Islam, menurut Harun Nasution, adalah agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya.⁶ Dari definisi dua kata tersebut dapat dinyatakan bahwa hukum Islam

³ Subḥī Maḥmasānī, "Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 2002 M.), 181

⁴ Louis Ma'lūf, *al-Munjīd* (Beirūt: Maṭba'ah al-Katulikiyyah, 2009 M.), 146

⁵ Lihat dalam Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, terjemahan (Jakarta: Bharata, 2008 M.), 51

⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 2005 M.), 24

adalah seperangkat peraturan tentang perbuatan manusia yang ditetapkan oleh pemang-kunya berdasarkan wahyu Tuhan yang mengikat masyarakat muslim guna mewujudkan keadilan.

Hukum Islam dalam kategori shara' atau *sharī'ah* di kalangan ulama diartikan dengan dua pengertian. *Pertama*, ulama *uṣul al-fiqh* menyatakan bahwa hukum Islam adalah ketentuan *Shārī'* (Allah dan Rasul-Nya) yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf baik berupa tuntutan, pilihan, maupun ketetapan.⁷ Menurut definisi ini, yang dimaksud hukum Islam adalah nash yang darinya keluar ketentuan-ketentuan hukum. *Kedua*, para *fuqahā'* mendefinisikan hukum Islam dengan akibat yang dituntut oleh ketentuan (firman) *Shārī'* pada suatu perbuatan seperti wajib, haram, dan mubah.⁸ Istilah wajib, haram, atau mubah menurut definisi ini merupakan hukum dalam perspektif *fuqahā'*. Misalnya, hukum shalat lima waktu wajib, hukum jual beli mubah, hukum mencuri haram.

Jika hukum Islam dipahami sebagai fiqh, maka menurut ulama *uṣul al-fiqh* mengandung dua pengertian pula. *Pertama*, ilmu tentang hukum-hukum syara' praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.⁹ Definisi ini menunjuk pada fiqh sebagai epistemologi hukum Islam. *Kedua*, sekumpulan hukum-hukum shara' praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.¹⁰ Definisi ini menunjuk fiqh sebagai koleksi hukum Islam.

⁷ Abd al-Wahhab Khallāf, *ʿIlm Uṣūl*, 100

⁸ *Ibid.*, 100

⁹ *Ibid.*, 11

¹⁰ *Ibid.*

Pengertian di atas menunjuk pada hukum Islam baik sebagai *shara'*, *shari'ah* maupun *fiqh*. Secara teoritis, ilmu tersebut dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqh dan *uṣūl al-fiqh* yang jumlahnya sangat banyak ditulis sejak masa klasik hingga sekarang. Hukum Islam ditetapkan berdasar metode-metode istinbath hukum yang dikemukakan para ulama dari masa ke masa dengan produk hukum yang mencakup hampir seluruh aktifitas manusia. Dalam *istinbāṭ* hukum dikenal beberapa metode, yaitu: konsensus (*ijma'*), analogi (*qiyās*), *istiḥṣān*, *maṣlaḥah mursalah*, *istiṣḥāb*, *'urf*, *syādh al-dharī'ah*, dan sebagainya. Meskipun di antara metode itu ada yang tidak disetujui penggunaannya oleh sebagian ulama dalam penetapan hukum, metode-metode tersebut diaplikasikan dalam pemecahan masalah-masalah hukum yang terjadi di kalangan umat Islam.

Dewasa ini, ilmu pengetahuan dan teknologi telah merambah bahkan menjadi 'gaya hidup' sebagian masyarakat. Pola pikir ilmiah bukan barang asing lagi di kalangan para sarjana dan mahasiswa baik yang alumni (belajar) di perguruan tinggi umum maupun perguruan tinggi Islam. Bahkan, ada kecenderungan untuk mengawinkan ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama Islam yang dikenal dengan integrasi ilmu, atau tidak membedakan sama sekali antara ilmu agama Islam dan ilmu umum, keduanya sama. Karena itu, tidak ada perbedaan antara ilmu agama dan ilmu umum. Jika ini diterima, maka metode-metode yang digunakan dalam ilmu umum dapat pula diaplikasikan dalam ilmu-ilmu agama Islam.

Metode Analisis Keilmuan Hukum Islam

Kajian keilmuan hukum Islam dapat dilakukan setidaknya dengan menggunakan lima metode dan paradigma

berpikir, yaitu metode deduktif-koherensi, metode induktif-korespondensi, metode ilmiah, metode fenomenologis, atau metode struktural fungsional. Metode deduksi merupakan metode untuk kajian keilmuan hukum Islam yang dimulai dari dalil-dalil umum dan diaplikasikan pada kasus-kasus spesifik lalu disimpulkan. Metode induktif dimulai dari kasus-kasus spesifik keilmuan hukum Islam yang kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum. Metode ilmiah merupakan metode untuk kajian terhadap peristiwa atau konsep hukum Islam dengan menggunakan langkah-langkah dalam kajian pengetahuan ilmiah, biasanya sebagai gabungan antara metode induktif dan deduktif. Metode fenomenologis merupakan metode yang menekankan keilmuan hukum Islam sebagai fenomena hukum atau fenomena sosial. Metode struktural fungsional adalah metode keilmuan hukum Islam yang telah terinternalisasi dalam masyarakat muslim, menjadi norma dan bagian dari pola hidup mereka. Hukum telah masuk dalam wilayah lembaga dan pranata sosial dan memainkan peran yang cukup signifikan.

Tawaran metode-metode di atas karena, sebagai disinyalir al-Faruqi, terdapat kesan bahwa metode-metode tradisional tidak cukup untuk pengkajian keilmuan Islam dikarenakan: *Pertama*, adanya kecenderungan pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran legalistik yakni dimasukkannya problem-modern di bawah kategori-kategori legal sehingga dengan cara demikian mereduksi mujtahid kepada *fāqih* (*jurist*) dan mereduksi ilmu ke dalam fiqh. *Kedua*, penghilangan seluruh kriteria dan standar rasional dengan

menggunakan metodologi yang murni intuitif dan esoteris.¹¹ Meskipun alasan kedua masih perlu dikaji lebih lanjut, mengingat tidak seluruh standar rasional dihilangkan sebagaimana diaplikasikan al-Shafi'i melalui metode deduksinya, yang jelas perlu dilakukan analisis metodologis tentang kemungkinan-keumnginan metode yang dapat digunakan.

1. Metode Deduksi-Koherensi

Metode deduksi-koherensi -- yang dalam kajian *uṣūl fiqh* dapat disamakan dengan metode *istidlāl* dan *istinbāt* -- bergerak dari general kepada partikular, dari konsep yang bersifat umum kepada hal-hal spesifik kemudian ditarik kesimpulan. Metode ini banyak digunakan oleh ulama *uṣūl fiqh* dengan menempatkan nash sebagai sumber hukum yang darinya ditetapkan banyak ketentuan-ketentuan atau ketetapan-ketetapan hukum. Analisis yang digunakan biasanya berupa analisis tekstual, yang berupa aturan-aturan inferensi langsung. Al-Shāfi'ī, misalnya mengiden-tifikasi dua sumber pengetahuan utama, yaitu pengetahuan yang terdapat dalam teks wahyu (*naṣ*) dan pengetahuan deduktif (*istinbāt*).¹²

Prosedur untuk kajian ini dapat dilakukan dengan *bayân* (klarifikasi) dan *qiyās* (analogi). Pengetahuan yang dihasilkan melalui aplikasi dua prosedur tersebut, menurut al-Shafi'i, selanjutnya diklasifikasi menjadi dua kategori; *ijmā'* (konsensus) dan *ikhtilāf* (perselisihan). *Ijmā'* merupakan pengetahuan yang didasr-kan pada kesepakatan komunitas

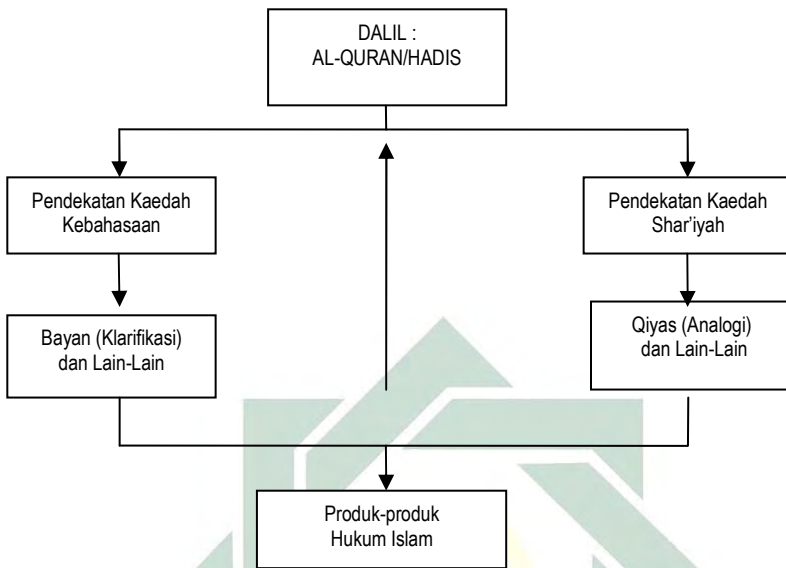
¹¹Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herdon, VAIIT, 1997 M.), 19

¹²Muḥammad ibn Idris al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.), 19

ilmiah dan *ikhtilāf* menunjukkan wilayah pengetahuan yang diuperselisihkan. Dengan munculnya pengetahuan yang didasarkan pada komunitas ilmiah, maka ada empat sumber pengetahuan (sebagai dasar deduksi – pen.), yaitu nash al-Qur'an, sunnah, *qiyās*, dan *ijma'*.¹³

Analisis tekstual yang terhadap nash pada kategori *bayān* (kejelasan) dapat dilihat dari segi *mubayyan*, *zāhir*, *mujmal*, *naṣ*, *mufassar*, *muḥkam*, *khāfi*, *mushkil*, *mutashābih*, dan sebagainya. Melalui analisis terhadap makna dan maksud teks dilakukan penalaran hukum. Metode deduksi-koherensi ini dapat digunakan dalam kajian keilmuan hukum Islam dengan aturan dan tata cara di atas. Metode deduksi didasarkan pada postulat bahwa kebenaran hukum Islam sebenarnya sudah ada, yaitu dalam ketentuan dalil al-Qur'an atau hadis Nabi. Pikiran manusia dapat mengetahui ide tentang kebenaran tersebut namun tidak menciptakannya dan tidak pula mempelajarinya lewat pengalaman. Dengan kata lain, ide tentang hukum Islam, yang menjadi dasar bagi pengetahuan, diperoleh lewat berpikir secara rasional yang diperoleh dari wahyu, terlepas dari pengalaman manusia. Sistem pengetahuan dibangun secara koheren di atas landasan-landasan pernyataan yang sudah pasti. Metode yang digunakan bersifat deduktif-koherensi sebagaimana pada gambar berikut:

¹³*Ibid.*, 40



Gambar 1: Metode Deduksi-Koherensi dalam Kajian Keilmuan Hukum Islam

Gambar di atas menunjukkan bahwa kajian keilmuan hukum Islam dengan menggunakan metode deduksi-korespondensi dilakukan berdasar dalil baik al-Qur'an maupun hadis yang dianalisis melalui pendekatan kaedah-kaedah kebahasaan dan kaedah-kaedah *shar'iyah*. Melalui pendekatan kebahasaan muncullah kemudian beberapa metode *istinbāt* hukum seperti *bayān*, *ẓāhir*, *mujmal*, *naṣ*, *mufassar*, *muḥkam*, *khāfī*, *mushkil*, *mutashābih*, dan sebagainya sedangkan pendekatan syar'iyah berkenaan dengan *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣlah*, *istiṣḥab*, *sadd al-dharī'ah*, *'urf*, *madhhab ṣahābī*, *syar'* *man qablana*, dan *'amal ahl al-Madīnah*. Melalui pendekatan dan metode-metode di atas kemudian dihasilkan produk-produk hukum Islam baik yang disepakati oleh para

ulama maupun yang diperselisihkan. Dengan demikian, secara epistemo-logis, keilmuan hukum Islam dapat diketahui melalui pemikiran terhadap dalil-dalil baik al-Qur'an maupun hadis Nabi yang dilakukan melalui ijtihad terhadap ayat-ayat atau hadis-hadis hukum, dengan metode *istinbath* tertentu, yang kemudian melahirkan produk-produk hukum berupa *fiqh*. Ijtihad demikian disebut dengan ijtihad *istinbathi* yaitu ijtihad yang dilakukan melalui nas syari'ah dengan meneliti dan menyimpulkan ide hukum yang terkandung dalam nash.

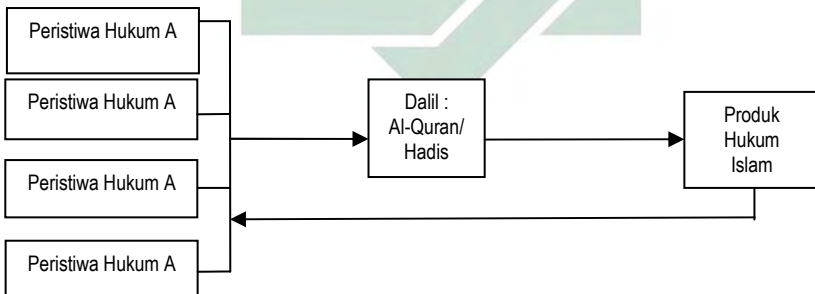
2. Metode Induksi-Korespondensi

Metode induksi yang dikenal dengan metode *istiqrā'* merupakan metode yang dimulai dari kasus-kasus khusus yang berupa peristiwa-peristiwa hukum yang ditinjau berdasarkan ketentuan-ketentuan umum dalam rangka untuk mencapai suatu kesimpulan hukum.¹⁴ Jika sifat koheren menggunakan pola pikir secara deduktif, maka sifat koresponden dalam mencari kebenaran ilmiah menggunakan pola pikir induktif, yaitu yaitu metode berpikir yang dimulai dari hal-hal yang bersifat khusus kemudian ditarik pada hal-hal yang bersifat umum berupa kesimpulan. Dengan kata lain, korespondensi berdasar pada data empirik di lapangan yang kemudian dibuatkan pernyataan-pernyataan yang bersifat umum yang disebut kesimpulan. Dalam penelitian lapangan (*field research*), baik pola pikir induktif maupun sifat koresponden banyak digunakan karena kesimpulan yang diperoleh, baik yang didahului dengan hipotesis maupun tidak, sangat tergantung pada data empirik yang bersifat khusus itu. Hal-hal yang bersifat kongkrit di lapangan empirik

¹⁴Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terjemahan Imam Khoiri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001 M.), 113

dapat diabstraksi dalam bentuk konsep dan teori. Teori dan konsep dalam ilmu pengetahuan dapat berkembang baik melalui penelitian maupun pemikiran rasional.

Metode ini digunakan dalam kajian hukum Islam tidak sama persis dengan metode induksi-korespondensi pengetahuan ilmiah umumnya karena pernyataan-pernyataan umum sebagai genera-lisasi dari peristiwa-peristiwa partikular tidak diperoleh dari pengambilan kesimpulan dari data di lapangan, tetapi dikaitkan terlebih dahulu dengan teks nash al-Qur'an atau hadis. Metode induksi ini dapat digunakan pada keilmuan hukum Islam sebagai suatu disiplin yang dinalisis secara ilmiah. Melalui kajian terhadap materia-materia keilmuan hukum Islam yang beragam sesuai dengan disiplin masing-masing ragam ditarik suatu generalisasi yang kemudian dijadikan sebagai kesimpulan. Kesimpulan dapat menjadi teori keilmuan hukum Islam, jika benar-benar didukung data tersebut. Selanjutnya perhatikan gambar berikut:



Gambar 2 : Metode Induksi-Korespondensi dalam Kajian Keilmuan Hukum Islam

Dengan demikian, keilmuan hukum Islam dapat diperoleh melalui telaah terhadap peristiwa hukum empirik secara parsial, satu persatu, baik dalam bentuk sampel maupun populasi ditinjau berdasar dalil baik al-Qur'an maupun hadis selanjutnya dibuatkan ketentuan hukumnya dalam bentuk kesimpulan ide hukum. Pola pikir induktif pada keilmuan hukum Islam berbeda dengan pola pikir yang sama pada ilmu pengetahuan umumnya. Jika pada ilmu pengetahuan umum pencaharian kebenaran dimulai dari fakta-fakta di lapangan yang kemudian dari berbagai fakta itu dibuat kesimpulan, maka pada keilmuan hukum Islam, pembuatan kesimpulan bukan berdasar 'apa' kata fakta itu, tetapi bagaimana keberadaan fakta itu secara hukum sehingga kesimpulan yang dibuat bukan berdasar pernyataan fakta semata tetapi pernyataan dalil tentang fakta itu, baik dalil al-Qur'an atau hadis Nabi.

3. Metode Ilmiah

Kajian keilmuan hukum Islam dapat dikaji dengan menggunakan metode ilmiah. Metode ini merupakan gabungan antara metode deduksi-koherensi dan metode induksi-korespon-densi, yaitu metode yang di samping berdasar analisa rasional juga fakta empirik di lapangan. Sebagai metode gabungan antara cara berpikir rasional dan empiris, ide tentang kebenaran yang menjadi dasar pengetahuan pada metode ilmiah baru dapat diterima bilamana didukung oleh adanya data di lapangan. Sebaliknya data itu dapat diabstraksi sehingga menjadi suatu konsep ilmu pengetahuan. Metode berpikir yang digunakan pada satu sisi bersifat deduktif dan pada sisi yang lain bersifat induktif. Dengan demikian, metode ilmiah berlandaskan pada

koherensi dan korespondensi sekaligus yang kebenaran postulat-postulatnya dibangun di atas dua fondasi ini.

Metode ilmiah ini sangat mirip dengan metode *istiqrā' tām* yang dikemukakan al-Shātībī. Tesis al-Shātībī dapat diringkas sebagai berikut. Aturan-aturan partikular (*juz'ī*) syari'ah dibangun oleh hukum-hukum universal (*qawānīn kulliyah*). Hukum-hukum itu diketahui melalui survai komprehensif terhadap pernyataan-pernyataan syari'ah. Dengan menggunakan prosedur induksi sempurna (*istiqrā' tām*) itu, seseorang dapat bergerak dari aturan-aturan partikular kepada hukum-hukum universal shari'ah.¹⁵ Menurut Louay Safi, tawaran metode al-Syatibi ini dapat memperluas jangkauan ijtihad dari keterbatasan-keterbatasan qiyas partikular kepada suatu proses komprehensif di mana induksi dan deduksi digunakan sekaligus. Induksi memungkinkan kita bergerak dari partikular kepada general, sebaliknya deduksi bergerak dari general kepada partikular.¹⁶ Berkenaan dengan ini, M. Yasir Nasution menyatakan:

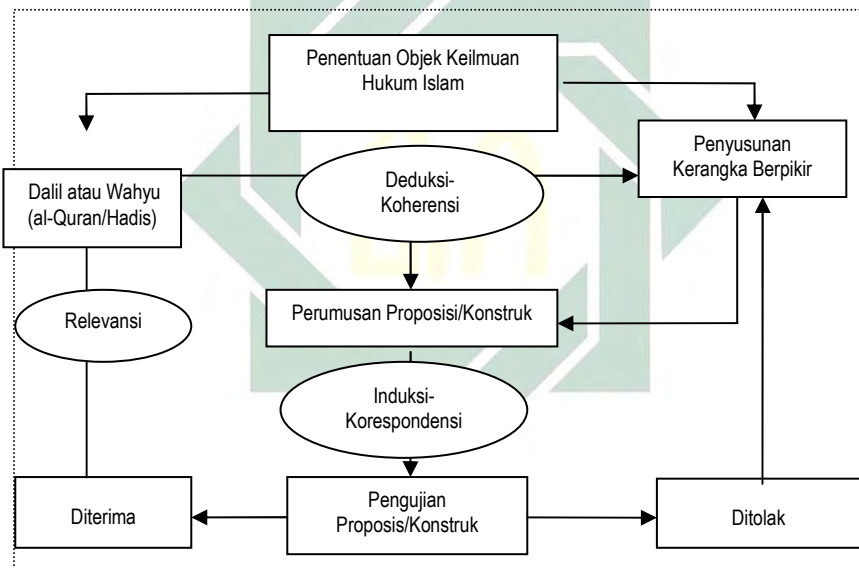
"..... Hukum Islam merupakan hasil dari kegiatan deduktif (istinbatiy) para ilmuwan dari al-Qur'an dan hadis. Akan tetapi, dalam kenyataannya tidaklah selalu demikian. Para ilmuwan itu juga mempertimbangkan kenyataan-kenyataan dan nilai-nilai yang hidup di tengah-tengah masyarakat (al-urf). Kenyataan dan nilai-nilai itu dihargai sebagai sumber dan dalil setelah mendapat pembenaran dari al-Quran. Dengan cara ini tampak suatu proses induktif (istiqrā'ī). Perumusan norma-norma dan kaedah-kaedah hukum dari al-

¹⁵Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*, juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006 M.), 29-39

¹⁶Louay Safi, *Ancangan*, 113

Qur'an dan hadis, dengan demikian, merupakan proses kombinasi deduksi dan induksi. Dengan cara ini, maka suasana kesenjangan antara hukum Islam dan perkembangan masyarakat semestinya tidak terjadi".¹⁷

Metode ini berada pada tataran empirik sensual dan empirik logik menggunakan *logico-verifikasi* yang menggunakan proposisi atau konstruk sebagai landasan teoritik pengkajian dalam rangka memperoleh pengukuran kebenarannya. Selanjutnya lihat gambar berikut:



Gambar 3 : Metode Ilmiah Kajian Keilmuan Hukum Islam¹⁸

¹⁷M. Yasir Nasution, "IAIN dan Kajian Hukum Islam di Abad Modern: Peluang dan Tantangan", dalam Syahrin Harahap (ed.), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003 M.), 101

¹⁸ Bandingkan dengan model logika ilmiah yang dikemukakan Jujun S. Suriasumantri dalam *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, 129

Pengkajian keilmuan hukum Islam, yang berasal dari peristiwa-peristiwa hukum empirik dalam rangka untuk menganalisis produk hukum dan teori atau dalil yang mendasarinya, dapat dilakukan melalui langkah-langkah berikut :

- a. Menentukan objek kajian hukum Islam berupa pertanyaan mengenai objek materia hukum Islam yang jelas batas-batasnya serta dapat diidentifikasi faktor-faktor yang terkait di dalamnya. Persoalan yang menyangkut objek ini ditentukan secara rinci dan jelas sehingga diketahui esensi dan eksistensi-sinya.
- b. Penyusunan kerangka berpikir baik dengan pengajuan proposisi yang merupakan argumentasi yang menjelaskan hubungan yang mungkin terdapat antara berbagai faktor yang saling mengkait dan membentuk konstelasi permasalahan atau dengan kontruks sebagai landasan teoretik. Kerangka berpikir dalam bentuk proposisi ataupun kontruks ini disusun secara rasional berdasarkan premis-premis ilmiah yang telah teruji kebenarannya dengan memperhatikan dalil hukum (wahyu) dan faktor-faktor empiris atau landasan teoretik yang relevan dengan permasalahan. Perumusan kerangka pikir berdasar teori yang berasal dari khazanah pengetahuan ilmiah yang dipilih secara seksama dan dianggap relevan dengan masalah hukum yang dikaji. Teori ini dapat berupa dalil al-Qur'an, hadis, atau pendapat ulama. Dalam hal ini digunakan pola pikir deduksi-koherensi.
- c. Perumusan proposisi yang merupakan pernyataan sementara atau dugaan terhadap pertanyaan yang diajukan yang materinya merupakan kesimpulan dari kerangka berpikir yang dikembangkan. Proposisi dalam

kajian keilmuan hukum Islam, berbeda dengan yang digunakan dalam penelitian ilmiah umumnya, tidak dimaksudkan untuk menguji kebenaran teori atau dalil yang digunakan, tetapi untuk mencari jawaban sementara apakah masalah hukum yang terjadi sesuai dengan ketentuan dalil (teori) atau tidak.

- d. Pengujian proposisi yang merupakan pengumpulan fakta-fakta yang relevan dengan proposisi yang diajukan untuk memperlihatkan apakah terdapat fakta-fakta yang mendukung proposisi tersebut atau tidak. Pola pikir yang digunakan adalah induksi-korespondensi dengan menelaah kasus-kasus hukum sepesifik yang terjadi di lapangan dengan menelitinya secara detail dengan melakukan verifikasi.
- e. Penentuan apakah proposisi yang digunakan diterima atau ditolak. Proposisi dinyatakan diterima apabila terdapat kesesuaian antara fakta di lapangan dengan ketentuan dalil hukum dan dinyatakan ditolak apabila ternyata terdapat kesenjangan antara ketentuan dalil hukum dengan peristiwa yang terjadi. Dalam hal ini, keputusan hukum sah atau tidaknya suatu peristiwa tergantung pada ada atau tidak adanya kesesuaian (relevansi).
- f. Penarikan kesimpulan yang merupakan penetapan status hukum peristiwa yang sedang dikaji.

Dengan menggunakan metode ilmiah di atas, keilmuan hukum Islam dapat dikembangkan dengan melibatkan teori, konsep, dalil, norma hukum dan mengkaitkannya dengan fakta empirik. Pengkajian keilmuan hukum Islam dengan pendekatan ilmiah, sebagai telah dijelaskan di atas, dapat

dilakukan meskipun pada awalnya bukan suatu yang mudah. Louay Safi, dalam bukunya *Ancangan Metodologi Alternatif*, menyatakan bahwa salah satu persoalan pelik yang dihadapi oleh ilmu Islam – termasuk keilmuan hukum Islam – modern yang masih dalam tahap embrionalnya merupakan akibat langsung dari tidak adanya definisi yang pasti tentang hubungan antara akal dan wahyu. Melalui pendekatan ilmiah diharapkan definisi tentang hubungan akal dan wahyu itu dapat dijembatani sehingga menghasilkan konsep yang padu. Selanjutnya, dengan mengutip Muhammad M. Amziyan, Louay menyatakan perlunya mentransen-densikan definisi ilmu positifistik untuk satu tujuan yaitu menggabungkan wahyu ke dalam wilayah ilmu pengetahuan secara komprehensif di mana nilai-nilai maupun konsep Qur’ani digunakan untuk penelitian ilmiah.¹⁹

Penelaahan konsep hukum secara faktual dapat memberikan kesempatan kepada keilmuan hukum Islam untuk meninggalkan kesan bahwa perkembangan hukum (baik Islam maupun konvensional) selalu berada di belakang masyarakat pelaksana hukum yang selalu dinamis dan berubah secara cepat. Kesan negatif yang disandangkan pada hukum ini akan berdampak pula pada keilmuan hukum dengan teori-teori baku yang sejak lama digunakannya. Dalam hukum Islam, kajian terhadap hukum dilakukan melalui ijtihad dengan metode-metode khas, yaitu *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣḥāb*, *maslahah mursalah*, *sadd al-dharīʿah*, *ʿurf*, dan lain-lain. Penggunaan metode-metode ini telah menghasilkan banyak produk hukum dan diakui oleh umat Islam sebagai

¹⁹ Louay Safi, *Ancangan*, 28

metode yang valid, meskipun untuk penggunaan beberapa metode terjadi perbedaan pendapat.

Metode ilmiah dijadikan sebagai alternatif pengembangan keilmuan hukum Islam manakala hukum itu tidak sekedar sebuah produk hukum tetapi sudah menjadi bagian dari ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan hukum Islam yang disebut dengan keilmuan hukum Islam. Penggunaan metode ilmiah dikarenakan sebagai sebuah ilmu, keilmuan hukum Islam harus memenuhi standar ilmiah yang diukur dengan menggunakan prosedur dan metode ilmiah. Agar keilmuan hukum Islam dapat dianalisis secara ilmiah, maka harus terpenuhi di dalamnya ciri-ciri metode ilmiah yaitu:

- a. Memperoleh keterangan yang cukup dan teliti. Eksplanasi keilmuan hukum Islam dilakukan secara memadai sehingga mencakup seluruh atau sebagian besar aspek yang terdapat di dalam klas-klas dan sub-sub klasnya, dikaji secara cermat dan teliti sehingga bersifat valid dan terhindar dari kesalahan dalam analisis ataupun penggunaan metode analisis yang digunakan.
- b. Menggunakan pemikiran yang logis dan teratur. Telaah keilmuan hukum Islam dilakukan secara logis, rasional, sesuai dengan tata aturan pemikiran yang lurus. Penggunaan logika baik yang bersifat induktif maupun deduktif diperlukan agar terjadi keteraturan berpikir dalam menganalisis sehingga terhindar dari kesalahan dalam pembuatan kesimpulan. Di samping itu, keteraturan dan keruntutan berpikir diperlukan agar penjelasan mudah dipahami karena dipaparkan secara runtun dan teratur.
- c. Menyusun pengetahuan secara sistematis. Disiplin keilmuan hukum Islam disusun secara sistematis,

maksudnya antara satu bahasan dengan bahasan berikutnya dilakukan secara runtun sehingga tidak terjadi tumpang tindih antara satu bahasan dengan bahasan yang lain itu. Sistematisasi pembahasan dapat mempermudah dan memperlengkap materi kajian.

- d. Membatasi masalah dengan garis-garis yang tegas. Masalah-masalah yang dikaji dalam keilmuan hukum Islam dianalisis dengan mengklasifikasi satu persoalan dengan persoalan lain secara tegas.
- e. Menemukan hukum-hukum, prinsip-prinsip umum sebagai suatu teori dasar yang dapat dipercaya untuk digunakan di masa depan. Prinsip-prinsip umum yang dimiliki oleh keilmuan hukum Islam dapat dijadikan sebagai teori dasar untuk pengembangan keilmuan hukum Islam antara lain melalui metode verifikasi yang diharapkan dari itu dapat memprediksi peristiwa hukum pada masa yang akan datang.
- f. Menguji dan menunjukkan pokok-pokok dari penemuan-penemuan. Verifikasi tersebut dimasukkan sebagai pengujian dan telaah eksploratif untuk melakukan penemuan-penemuan produk hukum tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi di kalangan umat Islam.

5. Metode Fenomenologis

Di samping metode ilmiah, telaah keilmuan hukum Islam dapat menggunakan metode fenomenologis. Dibanding metode ilmiah, metode ini lebih jauh dalam mengkaji suatu objek. Metode fenomenologis berusaha memperoleh gambaran yang lebih utuh dan fundamental tentang fenomena keilmuan hukum Islam dari pada metode ilmiah. Metode fenomenologis – yang diilhami oleh cara pendekatan

filosofis yang dikembangkan oleh Edmund Husserl – ini berupaya untuk memperoleh esensi keilmuan hukum Islam untuk mengembalikan hukum Islam yang bersifat historis-empiris ke pangkalannya agar tidak terlalu jauh melampaui batas-batas kewenangannya. Fenomenologi berusaha memperoleh gambaran yang utuh serta struktur fundamental keilmuan hukum Islam secara umum (universal, transendental, inklusif) bukan gambaran keilmuan yang bersifat partikuler-eksklusif.²⁰ Jika dalam studi keilmuan hukum yang bersifat historis empiris, para peneliti cenderung bersikap netral (*value-neutral*), maka pendekatan fenomenologi lebih bersifat *value-laden* (terikat oleh nilai-nilai kegamaan yang dipercayai dan dimiliki oleh para pengikut agama yang ada).²¹

Karakteristik utama metode fenomenologis adalah di dalamnya terdapat empat kebenaran, yaitu kebenaran empirik sensual (yang ditangkap oleh panca indera), kebenaran empirik logik (yang dihasilkan akal/rasio/pikiran), kebenaran empirik etik (idealisasi realitas), dan kebenaran empirik transendental (kebenaran yang berkaitan dengan keyakinan atau ketuhanan)²²

Kebenaran empirik sensual diperoleh melalui panca indera yang menangkap objek empirik pengetahuan. Kebenaran hukum Islam secara empirik sensual berkenaan dengan upaya manusia dalam memahami objek atau kejadian

²⁰ Bandingkan dengan Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?*, cet. 5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011 M.), 11

²¹ Ninian Smart, *The Science of Religion and Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions* (New Jarsey: Princeton University Press, 1993 M.), 378

²² Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002 M.), 13-34

hukum di kalangan masyarakat muslim. Dengan mengamati, mengobservasi, dan meneliti peristiwa hukum Islam di kalangan masyarakat, kita dapat memperoleh gambaran tentang bagaimana hukum berfungsi dalam mengatur mereka. Peristiwa hukum itu ditelaah secara empirik-inderawi sehingga diketahui kebenarannya. Tentang kebenaran ini, Hamid Hasan Bilgrani dan Sayid Ali Ashraf menyatakan:

“Konsep ilmu pengetahuan yang purna-demensional ini diawali dengan pengetahuan tentang benda-benda yang dapat dipersepsi, kemudian mentransendensikan bidang ini dan memasuki bidang orang-orang mukmin. Teraihnya ilmu pengetahuan ini merupakan tujuan setiap orang mukmin sebagai tujuan sentral dan prinsipal yang berfungsi bagi hidupnya”.²³

Kebenaran empirik logik diperoleh melalui pemikiran logis yang didasarkan pada data empirik, bukan logika murni umumnya yang berdasar premis-premis tertentu baik premis mayor maupun premis minor meskipun tanpa dukungan data di lapangan. Kebenaran keilmuan hukum Islam yang diusung oleh empirik logik dimulai dengan pemikiran logis hukum Islam yang kemudian dicarikan bukti-buktinya di lapangan. Jika premis-premis yang terdapat pada pemikiran hukum itu logis dan sejalan dengan bukti-bukti empirik di lapangan, maka kebenarannya dapat diterima. Kalau tidak, maka tidak dapat diterima.

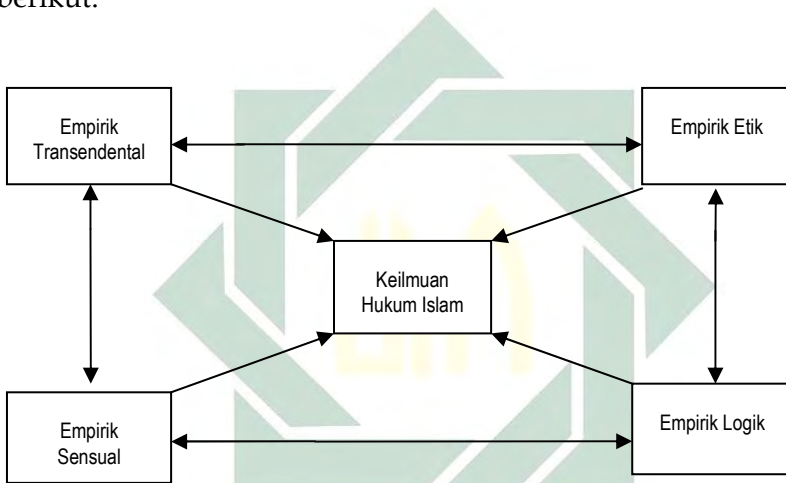
²³Hamid Hasan Bilgrani dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009 M.), 5

Kebenaran empirik etik berkenaan dengan idealisasi realitas, yaitu kebenaran suatu objek dilihat dari segi kebenarannya secara etis. Kebenaran keilmuan hukum Islam tidak semata-mata dikaji berdasar teori-teori yang mendasarinya tetapi ditelaah pula dari segi nilai-nilai etis yang terdapat di dalamnya. Meskipun, di kalangan para ahli terjadi perbedaan pendapat apakah bidang hukum dapat ditelaah bersamaan dengan etika atau tidak. Jika dilihat dari kaca mata filsafat ilmu yang membagi telaah ilmu pengetahuan berdasar tiga kategori; ontologi, epistemologi, dan aksiologi, maka keilmuan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek nilai termasuk nilai etis.

Kebenaran empirik transendental merupakan kebenaran yang berkaitan dengan keyakinan atau ketuhanan. Kebenaran fenomenologi empirik transendental ini sangat inheren dengan keilmuan hukum Islam, suatu pengetahuan yang berasal dan bersumber dari Allah sebagai *Shāri'* (pembuat dan penetap hukum). Berbeda dengan hukum positif Barat, hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari sifat transendental. Pada kajian ini, transendental tidak dipahami secara murni terlepas dari sifat empirik sehingga fenomena yang mengemuka adalah telaah keilmuan hukum Islam berdasar fakta hukum Islam yang bersifat empiris yang dipadukan dengan ketentuan wahyu baik dalam al-Qur'an (*al-wahy al-matlu*) maupun hadis (*al-wahy ghayr al-matlu*).

Melalui metode fenomenologis diharapkan kajian keilmuan hukum Islam dapat terlepas dari kesenjangan antara positivisme logis dengan etos Islam, sebagai dikhawatirkan

Muhammad Arif,²⁴ sehingga diperlukan peran sarjana-sarjana muslim dalam rangka rekonsiliasi nilai-nilai Islami dengan metode logika positivistik. Keempat kebenaran yang menjadi dasar metode fenomenologis di atas secara integral dapat digunakan untuk menganalisis keilmuan hukum Islam dengan melibatkan kebenaran yang diperoleh dari indera, logika, etika, dan wahyu sebagaimana terlihat pada gambar berikut:



Gambar 4 : Skema Aplikasi Metode Fenomenologis pada Keilmuan Hukum Islam

Pada gambar di atas terlihat bahwa keilmuan hukum Islam Fakultas Syariah dapat dikaji dengan metode fenomenologis melalui pendekatan empirik sensual, empirik logik, empirik etik, dan empirik transendental. Keempat

²⁴Muhammad Arif, "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics", *American Journal of Islamic Social Science* (4: 1, 1997 M.), 51

pendekatan (kebenaran) di atas dapat digunakan secara interelasif dalam pengkajian keilmuan hukum Islam. Keempatnya senada dengan analisis Hamid Hasan Bilgrani dan Sayid Ali Asyraf tentang beberapa aspek dalam cara berpikir, yaitu aspek etik, aspek perseptual, aspek historik, aspek psikologik, aspek observatif, dan aspek eksperimental²⁵ atau kebenaran absolut (*ḥaqq al-yaqīn*), rasionalisme, atau inferensi dengan penilaian bukti (*‘ilm yaqīn*) serta melalui empirisisme (*‘ayn al-yaqīn*) menurut Abd al-Rashid Moten.²⁶

²⁵Hamid Hasan Bilgrani dan Sayid Ali Asyraf menjelaskan tentang posisi al-Qur’an yang merupakan petunjuk dalam hal cara berpikir terutama mengenai tiga aspek pokok ilmu pengetahuan berikut:

- [a] Aspek etik, termasuk aspek perseptual dalam ilmu pengetahuan. Aspek ini berkaitan dengan prinsip dasar mengenai keyakinan, perbuatan, dan moralitas baik untuk perorangan maupun kemasyarakatan dengan sistem atau pandangan hidup yang sempurna untuk tercapainya kebahagiaan di dunia dan akhirat.
- [b] Aspek historik dan psikologik dalam ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan berbagai sikap dan cara berpikir manusia yang mempengaruhi dan menentukan persepsi mereka terhadap kebenaran dan realitas serta tanggungjawab terhadap berbagai konsekuensi yang timbul.
- [c] Aspek observatif dan eksperimental dalam ilmu pengetahuan. Aspek ini berkali-kali ditekankan oleh para ilmuwan sebagai sumber utama untuk memperoleh ilmu pengetahuan tentang benda-benda, hubungan antar benda, dan hubungan antara benda dengan Tuhan (Hamid Hasan Bilgrani dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep*, 4).

²⁶ Abd al-Rasyid Moten menyatakan bahwa dalam skema Qur’ani, pengetahuan (*‘ilm*) dicapai melalui wahyu atau kebenaran absolut (*ḥaqq al-yaqīn*), rasionalisme, atau inferensi yang didasarkan pada perimbangan dan penilaian bukti (*‘ilm yaqīn*) serta melalui empirisisme dan persepsi, yakni dengan observasi, eksperimen, laporan sejarah, deskripsi pengalaman hidup (*‘ayn al-yaqīn*), dan lain-lain. Cara mengetahui yang Islami selaras dengan kebebasan penuh untuk mengalami dan eksperimen serta penelitian rasional dan intelektual dalam lingkaran pengetahuan yang diwahyukan. Lihat dalam Muhammad Arif, “The Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science”, *American Journal of Islamic Social Science* (7: 2, 1999 M.), 163

6. Metode Struktural Fungsional

Metode ini diperoleh dari teori struktural fungsional yaitu teori yang berpandangan bahwa agama dan kitab sucinya bisa menjadi fungsional ketika agama menjadi norma dalam masyarakat.²⁷ Berdasar teori struktural fungsional, hukum Islam diterjemahkan dan diaplikasikan sebagai pranata sosial yang fungsional bagi masyarakat. Hukum Islam tidak sekedar dipahami sebagai firman (*khitaḥ*) Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf atau sekumpulan hukum yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis atau produk hukum ulama (pendapat ulama yang sejatinya diperoleh melalui pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis itu), tetapi hukum itu telah terinternalisasi dalam kehidupan masyarakat muslim dalam bentuk norma atau lembaga hukum.

Keilmuan hukum Islam kategori ini terlihat pada lembaga-lembaga hukum Islam, lembaga-lembaga ekonomi Islam, dan sebagainya yang konsep dasar atau aplikasinya berdasar pada ketentuan-ketentuan hukum Islam. Struktur fungsional keilmuan hukum Islam sebagaimana dimaksud oleh metode ini terkait erat dengan norma-norma yang terdapat dalam suatu sistem kemasyarakatan yang di dalamnya terdapat beberapa sub sistem, yaitu sub sistem fisik, sub sistem biologis, sub sistem politik, sub sistem ekonomi, sub sistem sosial, sub sistem budaya, sub sistem kesehatan, sub sistem pertahanan keamanan, dan sub sistem hukum.²⁸ Keilmuan hukum Islam terinternalisasi dalam suatu

²⁷ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003 M.), 85

²⁸ Bandingkan dengan Juhaya S. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam* (Bandung: Teraju, 2002 M.), 97

masyarakat muslim pada sebagian wilayah sub sistem kemasyarakatan di atas dan menjadi norma kehidupan mereka.

Metode struktural fungsional dapat menggunakan pendekatan sosiologis sebagai objek forma pengkajian hukum Islam, dengan cara mengkaji fenomena-fenomena hukum yang terdapat pada suatu masyarakat dalam perspektif sosiologi. Sosiologi sendiri adalah ilmu yang membahas proses interaksi dalam masyarakat. Sebagai suatu proses interaksi, maka sosiologi membahas hubungan kerja sama secara homogen maupun secara heterogen yang menyebabkan adanya interaksi dan hubungan antagonis secara homogen ataupun heterogen yang menimbulkan permusuhan, pertikaian dan konflik baik dalam skala sederhana maupun skala luas.²⁹

Kajian hukum Islam berdasar pendekatan sosiologis ini diperlukan mengingat hukum Islam, sebagaimana hukum pada umumnya, tidak dapat dilepaskan dari kehidupan sosial sebab suatu hukum akan mempunyai kekuatan mengikat baik sebagai pengatur, pengarah, ataupun kontrol apabila diterapkan dalam suatu komunitas tertentu. Jika hukum hanya berada pada tataran teoretik (*law in book*) dan tidak pada tataran aplikasi (*law in action*) sebagaimana terjadi dalam masyarakat, maka tujuan dan falsafah ditetapkannya hukum sulit untuk diterapkan.

Dalam setiap masyarakat senantiasa terdapat kepentingan-kepentingan yang harus dipenuhi. Pemenuhan kepentingan tersebut dilakukan dengan berbagai cara dan melalui kaedah-kaedah tertentu. Dalam upaya menghindari adanya benturan antar kepentingan tersebut, biasanya kaedah-kaedah dihimpun dalam beberapa lembaga sosial sesuai

²⁹Abdul Rozak, *Cara Memahami Islam: Metodologi Studi Islam*, 144

dengan bidang-bidang kehidupan yang ada. Dengan demikian, suatu lembaga sosial merupakan himpunan kaedah-kaedah dari segala tingkatan yang berkisar pada suatu kepentingan pokok dalam suatu masyarakat. Kepentingan itu mungkin berada pada bidang kehidupan fisik, biologis, politik, ekonomi, sosial, budaya, kesehatan, pertahanan, keamanan, dan hukum.

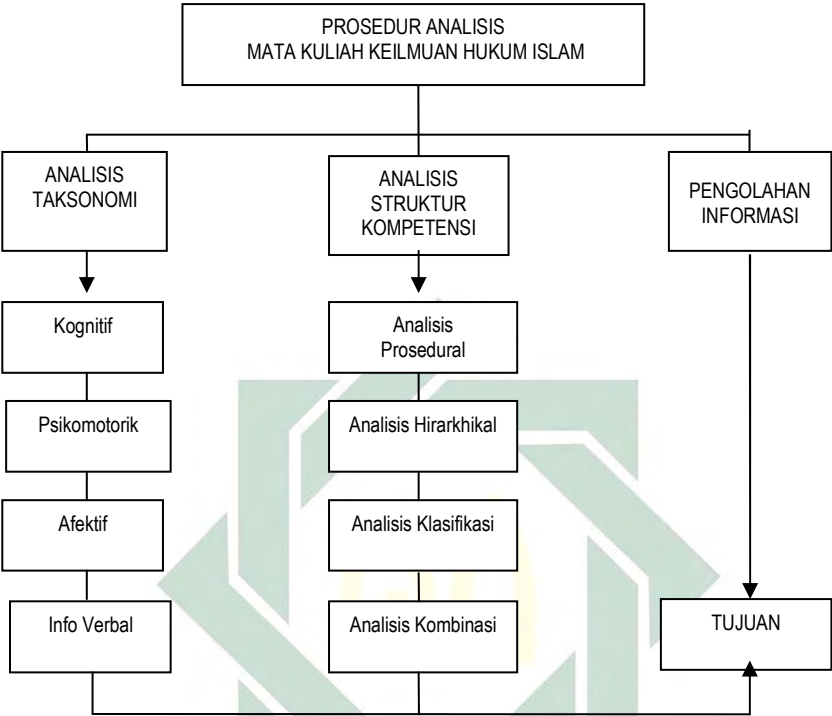
Aspek-aspek yang perlu diperhatikan ketika meninjau materi keilmuan hukum Islam berdasar pendekatan sosiologis adalah:

- a. Paradigma fakta sosial yang berkenaan dengan sistem sosial dan struktur sosial (bersifat eksternal) yang secara dominan dapat mempengaruhi perilaku manusia termasuk di bidang hukum Islam. Dalam sistem dan struktur sosial itu terdapat dimensi fungsional yang bersifat positif dan dimensi konflik yang cenderung bersifat negatif.
- b. Paradigma definisi sosial yang menitik beratkan pada tindakan sosial berdasar kesadaran seseorang (internal) yang juga dapat mempengaruhi perilakunya termasuk di bidang hukum Islam. Tindakan sosial itu bersumber dari daya inovasi, kreasi, dan seleksi yang terdapat dalam diri manusia.
- c. Paradigma perilaku sosial yang menitikberatkan pada dunia empiris yang terlihat pada perilaku manusia melalui interaksi sosial mereka. Paradigma ini sebagai antitesa dari dua paradigma sebelumnya karena sistem dan struktur sosial ataupun subjektivitas (definisi) sosial dinilai jauh dari realitas sosial yang sebenarnya. Perilaku manusia sebagaimana terlihat dalam kehidupan keseharian menjadi titik sentral paradigma ini.

Jika diperhatikan aspek-aspek yang menjadi objek forma sosiologis keilmuan hukum Islam, yakni paradigma fakta sosial, definisi sosial, dan prilaku sosial, maka internalisasi norma hukum dalam kehidupan masyarakat terjadi baik karena sistem sosial dan struktur sosial (bersifat eksternal) yang secara dominan dapat mempengaruhi prilaku manusia, tindakan sosial berdasar kesadaran seseorang (internal) yang juga dapat mempengaruhi prilakunya, maupun dunia empiris yang terlihat pada prilaku manusia melalui interaksi sosial mereka.

Prosedur Analisis Pembelajaran Keilmuan Hukum Islam

Kegiatan analisis pembelajaran keilmuan hukum Islam dimaksudkan untuk mengidentifikasi kebutuhan-kebutuhan pembelajaran keilmuan itu dalam rangka untuk mencapai tujuannya. Pencapaian tujuan pembelajaran tersebut didahului dengan analisis kompetensi yang harus dicapai mahasiswa sebagaimana dirumuskan dalam kurikulum Fakultas Syariah. Analisis tersebut merupakan proses menjabarkan kompetensi menjadi sub-sub kompetensi yang tersusun secara logis dan sistematis. Prosedur analisis mata kuliah keilmuan hukum Islam dapat dilakukan dengan tiga pendekatan, yaitu: analisis taksonomi, analisis kompetensi, dan pengolahan informasi sebagai mana terlihat pada gambar berikut:



Gambar 5 : Prosedur Analisis Pembelajaran Keilmuan Hukum Islam³⁰

Analisis taksonomi dilakukan dengan memperhatikan empat kemampuan yang harus dicapai dalam pengkajian keilmuan hukum Islam, yaitu kemampuan kognitif, psikomotorik, afektif, dan info verbal. Kemampuan kognitif tampaknya merupakan wilayah paling banyak bagi kajian keilmuan hukum Islam yang menuntut penguasaan

³⁰Bandingkan dengan Dwi Agus Sujimat, *Pengembangan Satuan Acara Perkuliahan* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2007 M.), 10-11

seperangkat keilmuan hukum Islam dengan berpikir sistematis, logis, dan rasional. Kemampuan motorik menghendaki penguasaan keterampilan dalam bidang-bidang yang berkaitan dengan hukum Islam seperti keterampilan sebagai hakim, praktisi bank syariah, panitera, pegawai Kementerian Agama, dan sebagainya, di samping keterampilan-keterampilan teknis keseharian seperti manajemen masjid, penentuan arah kiblat, penentuan awal dan akhir Ramadan, dan sebagainya. Kemampuan afektif merupakan kemampuan yang harus dimiliki berkenaan dengan sikap dalam mengaplikasikan konsep-konsep hukum Islam, termasuk penghayatan terhadapnya. Kemampuan info verbal terkait dengan keterampilan dalam mengemukakan argumentasi secara verbal, menyampaikan kepada masyarakat konsep-konsep hukum Islam yang telah dipelajari.

Analisis struktur kompetensi berkenaan dengan empat aspek, yaitu:

1. Analisis prosedural, yaitu penganalisaan mata-kuliah-mata kuliah keilmuan hukum Islam dengan kompetensinya masing-masing dengan satu seri urutan penampilan, tidak ada yang menjadi kompetensi prasyarat bagi kompetensi yang lain. Masing-masing berdiri sendiri, meskipun dapat dilakukan secara berurutan. Dalam hal ini, satu mata kuliah dapat dipelajari meskipun seorang mahasiswa belum mempelajari mata kuliah yang lain.
2. Analisis hirarkhikal, yaitu penganalisaan mata kuliah-mata kuliah keilmuan hukum Islam di mana satu kompetensi hanya dapat dipelajari jika kompetensi yang lain sudah dipelajari dan dikuasai. Analisis ini dilakukan karena terdapat mata kuliah berjenjang, yang satu menjadi prasyarat bagi mata kuliah yang lain. Misalnya, mata

kuliah asas, pokok, dan terapan. Ketika mahasiswa akan memprogram mata kuliah perkawinana Islam di Indonesia, maka terlebih dahulu ia harus lulus mata kuliah asas-asas hukum perkawinan Islam dan hukum perkawinan Islam.

3. Analisis klasifikasi, dilakukan dengan cara mengelompokkan mata kuliah-mata kuliah yang tidak memiliki ketergantungan satu dengan yang lain. Masing-masing mata kuliah dikelompokkan sesuai dengan kompetensinya; dasar, utama, atau pendukung tanpa harus mendahulukan mata kuliah prasyarat dari mata kuliah pokok.
4. Analisis kombinasi, yaitu pengalisan mata kuliah dengan menggunakan analisis prosedural, analisis khirarkhikal, dan analisis klasifikasi secara bersamaan, atau menggabungkan ketiga macam analisis tersebut untuk pengkajian mata kuliah-mata kuliah keilmuan hukum Islam.

Gambar di atas menunjukkan bahwa setelah dilakukan analisis taksonomi dan analisis struktur kompetensi dilanjutkan dengan pengolahan informasi. Dengan kata lain, kompetensi yang hendak dicapai baik berupa kognitif, afektif, psikomotorik, atau info verbal yang terdapat pada mata kuliah-mata kuliah keilmuan hukum Islam diidentifikasi dan diurutkan kompetensi mana yang menjadi prioritas pertama, kedua, dan seterusnya. Jika prioritas utama adalah kompetensi kognitif, maka silabi mata kuliah diarahkan semaksimal mungkin pada wilayah itu, demikian pula kompetensi-kompetensi yang lain. Selanjutnya, mata kuliah-mata kuliah yang terdapat dalam kurikulum dianalisis dengan

memperhatikan analisis kompetensi, yaitu analisis prosedural, analisis khirarkhikal, analisis klasifikasi, dan analisis kombinasi. Keempat bentuk analisis ini digunakan sesuai dengan kebutuhan. Informasi yang ada diolah sedemikian rupa menggunakan metode-metode pengolahan informasi. Melalui semua proses itu diharapkan akan tercapai tujuan yang telah ditetapkan.

Pembahasan dalam artikel ini masih bersifat konsep tawaran dan tidak (belum) diaplikasikan dalam dunia keilmuan hukum Islam. Tawaran ini dikemukakan karena hukum Islam yang sudah mapan (*eshtablished*) mempunyai sumber-sumber dan metode-metode penetapan hukum tersendiri (*maṣādir wa manāhiḡ al-tashrī' al-Islāmī*) yang juga sudah mapan dan jika dikaitkan dengan metode-metode ilmu pengetahuan umumnya, selayaknya mendapat apresiasi. Hal ini didasarkan pada hipotesis bahwa jika integrasi keilmuan umum dan Islam digalakkan dengan penuh semangat di berbagai Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia, maka integrasi epistemologi dua keilmuan itu semestinya juga dilakukan. Dengan demikian akan terjadi pengembangan (developmentasi) ilmu di kalangan umat Islam. Karena sifatnya tawaran, kebenaran konsep dan kemungkinan bisa tidaknya diterapkan pada keilmuan hukum Islam masih perlu diuji-cobakan terutama dalam penelitian-penelitian hukum Islam baik yang bersifat normatif maupun empirik.



INTEGRASI HUKUM ISLAM DALAM SISTEM HUKUM NASIONAL INDONESIA

Negara Indonesia menjunjung tinggi otoritas hukum dalam penyelenggaraan setiap kebijakan pemerintahan (*rechtstaats*), dan bukan negara yang didasarkan pada kekuasaan (*machtstaats*). Ada beberapa implikasi dari fakta ini. *Pertama*, tidak ada institusi atau perorangan yang kebal (*immune*) dari ketentuan dan tata aturan hukum. Setiap orang atau kelompok orang dinilai sama dan setara di mata hukum dan perundang-undangan, tanpa membedakan jabatan, status sosial, ras, dan sebagainya. *Kedua*, persoalan-persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara diselesaikan berdasarkan hukum dan perundang-undangan yang berlaku, bukan berdasar kekuasaan. Dalam hal ini objektifitas kebenaran menjadi kunci penentuan apakah suatu keputusan diambil berdasar fakta atau kepentingan kekuasaan. *Ketiga*, tidak dibenarkan kesewenangan dalam memegang dan menjalankan kekuasaan. Sikap demokratis harus dijalankan dan menghindari sikap otoriter dan maunya sendiri. *Keempat*,

meskipun dewasa ini telah berlaku otonomi daerah dan diberlakukan pula peraturan-peraturan daerah, semangat membangun hukum nasional yang mengabdikan pada kepentingan nasional tetap harus dipertahankan, dilestarikan, bahkan ditingkatkan.

Untuk membangun hukum nasional yang mengabdikan pada kepentingan nasional, setidaknya dibutuhkan dua wawasan, yaitu: (a) Wawasan nusantara yang mengundang adanya unifikasi (kesatuan) hukum nasional, yaitu semua golongan masyarakat harus diatur oleh satu sistem hukum nasional, dan (b) Wawasan Bhinneka Tunggal Ika yang mengupayakan terjaminnya aspirasi, nilai-nilai dan kebutuhan kelompok masyarakat yang beragam tertuang ke dalam sistem hukum nasional dan hukum daerah. Kedua wawasan ini secara tali temali menuju pada satu titik temu yang menjadi sentral pengaturan bangsa dan negara di bawah naungan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.

Perbedaan suku, agama, dan budaya tidak menghalangi pelaksanaan unifikasi hukum nasional. Hanya saja, ketika memasuki ranah aplikatif, perbedaan itu terkadang mengemuka. Secara historis dapat dilihat, misalnya, betapa sulitnya upaya untuk memasukkan hukum Islam dalam hukum formal seperti pada saat diundangkannya Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Padahal, disadari atau tidak, undang-undang tersebut sangat dibutuhkan oleh umat Islam sebagai penduduk mayoritas di negeri ini. Sejak masa reformasi, 'kesulitan' itu tidak ditemukan lagi.

Sungguhpun demikian, semangat untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari hukum positif Indonesia

sudah diupayakan, misalnya dengan diundangkannya Undang-undang Perkawinan Tahun 1974, Undang-undang Pengadilan Agama, Undang-undang Zakat, dan Undang-undang Perbankan Syariah (masih berupa rancangan). Demikian pula Undang-undang otonomi daerah yang banyak diwarnai oleh syariat Islam.

Persoalannya kemudian adalah dengan munculnya fenomena hukum Islam yang sebagiannya menjadi hukum positif, apakah telah terjadi integrasi hukum Islam itu ke dalam sistem hukum nasional Indonesia. Atau, hanya hukum yang dapat berlaku bagi umat Islam saja yang diakui sebagai hukum positif yang hanya menyentuh wilayah-wilayah yang sesungguhnya sudah diaplikasikan oleh umat Islam. Jika demikian, hukum-hukum positif Islam itu hanya mengalami proses 'stempel' oleh negara karena secara faktual sudah berjalan di masyarakat muslim Indonesia.

Wilayah Otoritas Hukum Islam

Istilah hukum Islam tidak dikenal dalam literatur ilmu keislaman klasik. Tidak ditemukan kata ini baik dalam al-Quran, hadis, kitab-kitab fiqh, maupun *Uṣūl Fiqh*. Abd al-Wahhab Khallāf, misalnya, menyebut hukum Islam sebagai *al-hukm al-shar'ī*.¹ Dari sekian banyak istilah itu ternyata tidak ditemukan istilah hukum Islam. Istilah ini terambil dari kata fiqh yang secara bahasa berarti memahami, menguasai, dan mengetahui sesuatu.²

¹ Abd al-Wahhab Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Qalam, 2003 M.), 100

² Abū Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-ʿArab*, jilid XIII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005 M.), 522

Meskipun tidak bisa dipahami secara sendiri-sendiri, karena hukum Islam merupakan satu kata yang untuk memahaminya tak dapat dipisahkan, kata hukum Islam dapat ditelaah dari akar kata *al-ḥukm*. Kata *al-ḥukm*, secara bahasa berarti mengadili, memerintah, kembali, peraturan, pemerintahan, dan sebagainya.³ Menurut istilah, hukum dapat diartikan dengan dua pengertian. *Pertama*, ulama Ushul menyatakan bahwa hukum Islam adalah ketentuan *Shāri'* (Allah dan Rasul-Nya) yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf baik berupa tuntutan, pilihan, maupun ketetapan.⁴ Menurut definisi ini, yang dimaksud hukum Islam adalah nash yang darinya keluar ketentuan-ketentuan hukum. *Kedua*, para *fuqahā'* mendefinisikan hukum Islam dengan akibat yang dituntut oleh ketentuan (firman) *Shāri'* pada suatu perbuatan seperti wajib, haram, dan mubah.⁵ Istilah wajib, haram, atau mubah menurut definisi ini merupakan hukum dalam perspektif *fuqahā'*. Orang mengatakan bahwa hukum shalat lima waktu wajib, hukum jual beli mubah, hukum mencuri haram.

Jika hukum Islam dipahami sebagai fiqh, maka di kalangan ulama *Uṣūl Fiqh* mengandung dua pengertian pula. *Pertama*, ilmu tentang hukum-hukum syara' praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.⁶ Definisi ini menunjuk pada fiqh sebagai epistemologi hukum Islam. *Kedua*, sekumpulan hukum-hukum syara' praktis yang

³ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut, Dār al-Mashāriq, 2003 M.), 146

⁴ 'Abd al-Wahhab Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, 100

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 11

diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.⁷ Definisi ini menunjuk fiqh sebagai koleksi hukum Islam.

Salah satu definisi menyatakan bahwa hukum adalah seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh pemangkuhnya dan bersifat mengikat secara multilateral bagi warganya sebagai jaminan sosial yang efektif guna mewujudkan keadilan.⁸ Istilah Islam antara lain didefinisikan dengan agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya.⁹

Dari definisi dua kata tersebut dapat dinyatakan bahwa hukum Islam adalah seperangkat peraturan tentang perbuatan manusia yang ditetapkan oleh pemangkuhnya berdasarkan wahyu Tuhan yang mengikat masyarakat muslim guna mewujudkan keadilan. Dengan kata lain, hukum Islam yang didasarkan pada wahyu Allah tidak terlepas dari analisis manusia melalui istinbat hukum sehingga dapat dikatakan bahwa hukum Islam merupakan hukum Tuhan sekaligus hukum manusia. Berkenaan dengan ini, Noel J. Coulson menyatakan bahwa hukum Islam secara keseluruhan tunduk kepada kehendak Allah dalam arti bahwa fungsinya adalah mencapai pemahaman dan implementasi tujuan-tujuan Allah bagi komunitas muslim. Konflik yang berkaitan dengan batas maupun peranan akal seperti yang pernah terjadi dalam jurisprudensi tradisional hanyalah berkisar pada persoalan sarana untuk mencapai tujuan ini. Berdasarkan hal ini, hukum Islam merupakan hukum Tuhan sekaligus hukum manusia.

⁷ *Ibid.*

⁸ Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, terjemahan (Jakarta: Bharata, 2008 M.), 51

⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 2005 M.), 24

Dalam pemikiran tentang jurisprudensi Islam, kedua deskripsi ini bersifat komplementer bukan kontradiktif.¹⁰

Pernyataan Noel J. Coulson di atas menunjukkan bahwa hukum Islam bukanlah *an sich* sebagai hukum Tuhan meskipun, sebagaimana dijelaskan di atas, ulama *Uṣūl Fiqh* menyatakan bahwa hukum Islam adalah ketentuan *Shāri'* (Allah dan Rasul-Nya) yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf baik berupa tuntutan, pilihan, maupun ketetapan. *Khiṭāb Allāh* atau *khiṭāb Shāri'* dalam implementasinya memerlukan pemikiran para mujtahid untuk menjelaskan status hukum secara rinci sehingga mudah dipahami oleh umat Islam umumnya. Di sinilah terjadi pertemuan antara hukum Allah pada satu sisi dan hukum manusia pada sisi yang lain, meskipun yang disebut terakhir hanya sebagai penjelas, penafsir, dan pemerinci hukum-hukum Allah itu, tetapi peran pemikiran manusia jelas tampak kelihatan di sana.

Pada sisi yang lain, agama Islam tidak hanya berkuat pada ranah keimanan dan keluhuran moral, ia juga merupakan sistem sosial obyektif dan impersonal.¹¹ Islam bukan hanya sekedar agama yang mengandung seperangkat doktrin ritual, tetapi juga merupakan suatu pandangan dunia yang holistik yang menyeluruh dan sistematis. Islam sebagai *al-dīn* mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.¹² Demikian halnya wilayah hukum Islam tidak hanya mengatur

¹⁰Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999 M.), 19

¹¹Masdar F.Mas'udi, "Deideologisasi Islam", *Pesantren*, No. 2/Vol.VII/1900

¹²Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992 M.), 24

ritual keagamaan tetapi juga masalah sosial, ekonomi, politik, pidana, dan ketata-negaraan. Ini terlihat pada banyaknya ragam cabang fiqh seperti fiqh ibadah, fiqh muamalah, fiqh munakahat, fiqh mawaris, fiqh wakaf, fiqh jinayah, fiqh siyasah, fiqh dusturiyah, fiqh murafa'at, dan lain-lain. Dengan demikian, aturan-aturan yang terdapat dalam hukum Islam sangat layak dijadikan sebagai bahan baku hukum positif di negara-negara Islam mengingat begitu luas cakupannya.

Kondisi potensial hukum Islam tersebut tidak serta merta terwujud secara gampang pada kondisi aktual. Hal ini dikarenakan umat Islam dihadapkan pada sejumlah kendala baik dari dalam maupun dari luar. Dari dalam, mereka menghadapi kemungkinan tereduksinya nilai-nilai substansial Islam dalam bahasa-bahasa formal perundang-undangan, sedangkan dari luar, mereka harus bernegosiasi dan mengadakan kompromi dengan warga non muslim atau muslim yang tidak menghendaki formalisasi hukum Islam ke dalam hukum negara.

Antara Bentuk Negara dan Cita-cita Hukum Nasional

Ketika para pendiri negara melahirkan negara ini pada tanggal 17 Agustus 1945, yang dilahirkan adalah sebuah negara kesatuan, bukan negara federal. UUD 1945 sendiri secara tegas menyebut negara Indonesia sebagai negara kesatuan yang dalam penjelasan UUD 1945 dipertegas lagi dengan kalimat bahwa negara Indonesia adalah negara hukum (*rechtstaats*) dan bukan negara kekuasaan (*machtstaats*).¹³

¹³Untuk lebih jelasnya lihat UUD 1945 dan penjelasannya

Implikasi dari bentuk negara kesatuan itu adalah secara politik berarti adanya kebersamaan masyarakat politik, tidak terpecah kesetiiaannya kepada negara atau bangsa lain, kesemuanya tertumpu pada dan untuk negara dan rakyat Indonesia. Pranata pemerintahan, politik, dan hukum, dengan demikian, harus juga menunjang cita-cita negara kesatuan tersebut. Kondisi demikian menuntut adanya hukum nasional yang berwawasan kesatuan.¹⁴ Produk-produk hukum positif seha-usnya menunjang tumbuh kuatnya negara kesatuan, atau setidaknya tidak memperlemah cita-cita kesatuan itu.

Dalam semangat demikian, semua produk hukum positif seharusnya dapat mengayomi dan mengatur seluruh komponen bangsa tanpa membedakan agama, suku, budaya, tradisi, dan daerah di mana mereka tinggal. Jika demikian, hukum yang berasal dari agama, suku, atau daerah tertentu sepanjang tidak mendapat pengakuan dari pihak lain yang berbeda akan mengalami kesulitan untuk diwujudkan sebagai hukum positif. Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa hukum Islam, misalnya, tidak dapat diterapkan di Indonesia karena bentuk negara ini adalah kesatuan bukan federal.

Posisi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional

Berangkat dari kenyataan di atas, agar hukum Islam dapat menjadi bagian dari sistem hukum nasional ia harus selalu menunjang tumbuh kuatnya negara kesatuan dan berwawasan nasional, tidak sebaliknya. Kehadiran undang-undang yang mengandung unsur-unsur hukum Islam seperti UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan UU No. 7 tahun

¹⁴Zuffran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila Dialog tentang RUIPA*, (Jakarta: Pustaka Antara PT, 1997 M.), 104

1989 tentang Peradilan Agama serta perundang-undangan lainnya meskipun oleh beberapa pihak dipandang melemahkan cita-cita kesatuan bangsa dan negara kesatuan Indonesia, yaitu adanya satu hukum nasional yang mengabdikan kepada kepentingan Nasional sebagai mana diamanatkan di dalam wawasan Nusantara, pada hakekatnya tidak keluar dari semangat sistem hukum nasional itu.

Sebab, wawasan yang dianut dalam pembinaan hukum nasional adalah wawasan nusantara yang menginginkan adanya kesatuan hukum nasional sehingga usaha unifikasi di bidang hukum harus sejauh mungkin dilaksanakan. Untuk itu, perlu diciptakan iklim kehidupan di segala bidang yang mendorong tumbuhnya kesadaran hidup di bawah satu hukum bagi semua golongan masyarakat. Ini berarti bahwa seluruh golongan masyarakat itu harus diatur oleh satu sistem yang sama yaitu sistem hukum nasional.¹⁵

Sistem hukum nasional ini seharusnya diserap dari kalangan masyarakat sebagai pelaksana hukum di Indonesia di samping dari budaya luar semacam hukum Anglo Saxon, Continental, atau dari yang lain, tentunya yang pas dengan situasi dan kondisi bangsa ini. Kenyataan yang sekarang terjadi justru kebanyakan hukum positif di negara ini masih produk import dari luar. Para ahli hukum kita banyak yang phobi terhadap hukum Islam jika dijadikan sebagai hukum positif padahal mayoritas bangsa ini muslim. Diundangkannya UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama (PA), misalnya, oleh banyak pihak pernah dinilai akan membahayakan kesatuan peradilan yang merupakan salah

¹⁵*Ibid.*

satu unsur konstitutif sebuah bangsa.¹⁶ Penilaian seperti ini jelas tidak benar, sebab di samping wewenang Peradilan Agama terbatas pada umat Islam dan tidak pada penganut agama lain, kehadiran undang-undang tersebut sangat dibutuhkan oleh mayoritas penduduk bangsa ini. Juga, dalam undang-undang tersebut tidak terjadi perlakuan diskriminatif terhadap penganut agama lain.

Dengan kata lain, kehadiran undang-undang yang bersumber dari hukum Islam tidak bertentangan dengan asas keadilan bahwa hukum nasional yang akan diwujudkan itu harus memperhatikan perbedaan latarbelakang sosial budaya dan perbedaan kebutuhan hukum yang dimiliki oleh kelompok-kelompok tertentu dalam masyarakat sehingga harus diperhatikan kebutuhan-kebutuhan hukum khusus golongan rakyat tertentu agar kelompok masyarakat tersebut merasa mendapat perlakuan yang seadil-adilnya.¹⁷

Satu hal yang perlu disadari dalam sistem hukum nasional kita adalah bahwa unifikasi hukum yang didasarkan pada wawasan nusantara dan Bhineka Tunggal Ika dalam pembangunan hukum nasional diusahakan agar menjamin tertuangnya aspirasi, nilai-nilai dan kebutuhan hukum kelompok masyarakat ke dalam sistem hukum nasional, yang dengan sendirinya harus sesuai, setidaknya-tidaknya tidak bertentangan dengan aspirasi dan kehidupan berbangsa dan bernegara.¹⁸ Dengan kata lain unifikasi hukum tetap akan terus diusahakan, namun bukan unifikasi dalam arti seluruh bidang hukum, tetapi hanya bidang-bidang hukum tertentu

¹⁶*Ibid*, 32

¹⁷Bandingkan dengan *ibid*.

¹⁸ *Ibid*.

saja, dengan mengingat tingkat kesadaran hukum dan dinamika yang berkembang dalam masyarakat.¹⁹

Ini berarti bahwa tidak semua hukum Islam dapat dijadikan sebagai hukum positif di Indonesia. Kalau kita amati Rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana yang sebentar lagi akan disahkan tak satupun pasal yang mengadopsi hukum pidana Islam, misalnya hukum potong tangan bagi pencuri, hukuman jilid atau rajam bagi pezina, dan sebagainya. Alasan klasik yang sering muncul berkenaan dengan penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional di Indonesia adalah dikhawatirkannya terjadi disintegrasi mengingat Indonesia terdiri dari kelompok-kelompok sosial keagamaan dan politik yang berbeda-beda. Pernyataan ini sering dimunculkan oleh kelompok-kelompok yang tidak menginginkan campur tangan negara dalam urusan agama terlalu jauh, khususnya yang berhubungan dengan kepentingan mayoritas muslim.²⁰

Keberadaan hukum Islam yang terintegrasi dalam sistem hukum nasional-pun relatif terbatas. Ini terlihat di samping dari segi substansinya karena tidak ada sesuatupun yang khas dari langkah-langkah akomodasi hukum Islam terhadap hukum nasional selama ini. Sebagian besar undang-undang (yaitu UUPA, UU Zakat, dan lain-lain) dibuat semata-mata untuk memperkuat kembali praktik-praktik dan/atau institusi-institusi yang sudah ada yang terkait dengan masalah-masalah tersebut.²¹ Juga, politik akomodasi berlangsung dalam konteks atmosfir rekonsiliasi antara Islam dan negara.

¹⁹*Ibid.*, 116

²⁰Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998 M.), 322-323

²¹*Ibid.*, 324

Mengingat sistuasinya yang semacam itu, maka upaya-upaya akomodasi itu lebih berfungsi sebagai langkah-langkah simbolik yang mengindikasikan mulai memudarnya hubungan politik saling mencurigai antara Islam dan negara, bukan sintesa aktual antara keduanya.²²

Untuk mengantisipasi hal di atas perlu dilakukan langkah-langkah berikut. *Pertama*, hukum positif Islam yang akan kita capai pada masa kini dan dikembangkan pada masa mendatang ialah segala hal tentang hukum yang dicapai dengan UPA dan Pengadilan Agama.²³ *Kedua*, hukum positif Islam yang bersumber dari nilai-nilai agama Islam. Kita tarik asas-asas hukum Islam, kemudian menuangkannya sebanyak mungkin ke dalam hukum nasional. Dengan cara demikian, maka pembudayaan hukum Islam dapat terjadi di bidang hukum pidana, hukum tata negara dan hukum administrasi negara.²⁴ Alternatif yang kedua tampaknya yang lebih signifikan meskipun pelaksanaannya tidak mudah, diperlukan banyak perangkat pendukung yang menyangkut banyak aspek dan banyak pihak.

Dalam aplikasinya sebagai pranata sosial di negara kita, hukum Islam merupakan bagian dari hukum agama yang memiliki hakekat ganda karena di suatu pihak ia menjadi bagian dari hukum formal dan pada lain pihak ia digunakan secara sukarela oleh masyarakat. Jika makna ganda ini dijadikan sebagai motif menanamkan kesadaran hukum yang semakin menipis dewasa ini, maka hal itu akan sangat efektif.

²²*Ibid*, 325

²³Amrullah Ahmad, dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006 M.), 167

²⁴Eddi Ruddiana Arief, *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001 M.), 15

Penyadaran hukum dapat ditempuh melalui dua arah atau bahkan lebih. Masyarakat melaksanakan hukum bukan karena takut akan sangsi pidana tetapi karena merasa bahwa melaksanakan hukum itu merupakan kewajiban agama yang efek positif atau negatifnya tidak hanya akan dirasakan di dunia tetapi juga di akhirat kelak.

Jika ini yang terjadi, maka integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional tidak akan mengalami kesulitan dan tidak terbatas pada hukum-hukum sebagaimana diatur dalam peradilan agama selama ini. Pelaksanaan hukum yang didasarkan pada kesadaran juga akan menyebabkan hukum itu sebagai sesuatu yang agung dan mulia, melaksanakannya merupakan suatu kehormatan dan pada akhirnya hukum itu berperan untuk keadilan dan kehidupan manusia, seperti dinyatakan oleh Duncan Black McDonald, *"Law is greater than lawyer, and it works at the end for justice and life"*.²⁵

²⁵Duncan Black McDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's, 2003 M.), 114



PERS DALAM WACANA HUKUM

Hampir di seluruh negara, kebebasan pers dipandang sebagai hal yang amat urgen karena kebebasan itu terkait dengan kemerdekaan mengeluarkan pikiran dan pendapat, hak memper-tahankan dan memperoleh jaminan konstitusional. Dimaksud pers di sini adalah surat kabar, majalah, dan bulletin (dalam arti khusus) juga termasuk radio, film, dan televisi (dalam arti umum).¹ Pers, sebagai *the fourth state*, dengan kebebasan itu dapat menjalankan fungsi dan perannya secara maksimum; memberikan informasi dalam rangka mencerdaskan kehidupan bermasyarakat dan berbangsa.

Di Indonesia, kebebasan pers dijamin dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 28 yang berbunyi: “Kemerdekaan berserikat dan berkumpul, mengeluarkan pikiran dengan lisan atau tulisan dan sebagainya ditetapkan dengan Undang-Undang”. Kebebasan dalam Undang-Undang Dasar ini disebut dengan kemerdekaan dengan konotasi sama; kondisi tanpa paksaan dalam berbuat dan mengemu-kan buah

¹Simorangkir, *Hukum dan Kebebasan Pers* (Bandung: Bina Cipta, 1994 M.), 3

pikiran. Istilah kebebasan digunakan misalnya dalam Tap MPR No. IV/1978 dan Tap MPR No. II Tahun 1983 bab IV tentang penerangan dan media massa,² sebagai berikut:

“Dalam rangka meningkatkan peran pers dalam mengembangkan pembangunan perlu ditingkatkan pers yang sehat, bebas, dan bertanggungjawab, yaitu pers yang dapat menjalankan fungsinya sebagai penyebar informasi yang objektif, melakukan kontrol social yang konstruktif, menyalurkan aspirasi rakyat dan meluas-kan komunikasi dan partisipasi masyarakat. Dalam hal ini perlu dikembangkan interaksi positif antara pers, pemerintah, dan masyarakat.

Ketiga faktor yang disebutkan terakhir; pers, pemerintah, dan masyarakat, dapat saling mengisi dalam merealisasikan fungsi pers. Sikap menyenangkan informasi dalam masyarakat ikut mempengaruhi pers karena konsumennya kebanyakan masyarakat umum. Demikian halnya pemerintah sewaktu-waktu dapat melarang terbitnya pers jika dianggap mengganggu ketertiban umum. Dengan lain kata, pers tidak akan berjalan tanpa dukungan pemerintah dan masyarakat sebagai-mana halnya pemerintah dan masyarakat akan buta informasi tanpa pers.

Sejak era Reformasi bergulir, pers dapat betul-betul menikmati kebebasannya. Angin segar yang menerpa dunia pers Indonesia di samping mendatangkan nilai positif di mana pers dapat menjalankan fungsi kontrol dan

² Krisna Harahap, *Rambu-rambu di Sekitar Profesi Wartawan* (Bandung: Grafiti Budi Utami, 1996 M.), 20-21

penyebarluasan berita, juga tidak jarang mempunyai dampak negatif (*negative spread*) misalnya terjadinya eksploitasi dan manipulasi data dan berita, pemberitaan masalah-masalah pornografi baik dalam bentuk tulisan maupun gambar, dan semacamnya.

Kondisi demikian terjadi karena di samping ada pers yang mengutamakan segi sensasi dangkal dari pada pentingnya peristiwa yang diliput sehingga tidak jarang pers meliput berita yang merugikan orang baik secara perorangan maupun kelompok, juga tidak jarang pers lebih mengutamakan segi komersial dari pada mutu suatu berita bahkan lebih jauh lagi telah menjurus pada bisnis semata hingga menyebabkan penyimpangan-penyimpangan terhadap kode etik pers demi kepentingan tertentu.

Penyimpangan-penyimpangan pers dalam hukum positif (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana) dapat dikategorikan dalam kejahatan kesusilaan yang terdiri dari tiga macam, yaitu: *Pertama*, menyebar luaskan, mempertunjukkan, atau menempelkan secara terbuka suatu tulisan yang diketahui isinya adalah gambar atau benda yang sifatnya melanggar kesusilaan. *Kedua*, membuat, memasukkan, atau mengeluarkan atau mempunyai dalam persediaan suatu tulisan yang diketahui isinya suatu gambar atau benda yang sifatnya melanggar kesusilaan untuk disebarluaskan, dipertunjukkan atau ditempelkan secara terbuka. *Ketiga*, tanpa diminta, menawarkan atau menyerahkan sebagai dapat diperoleh suatu tulisan yang diketahui isinya suatu gambar atau benda yang sifatnya

melanggar kesusilaan baik dilakukan secara terbuka maupun dilakukan dengan cara menye-barluaskan suatu tulisan.³

Kebebasan pers, untuk terjadinya keseimbangan dengan tanggungjawabnya, dibatasi oleh kode etik yang seharusnya menjadi landasan insan pers dalam berkiprah. Pada pendahu-luan Kode Etik Jurnalistik disebutkan bahwa kemerdekaan pers harus dilaksanakan dengan tanggungjawab sosial serta jiwa Pancasila demi kesejahteraan dan keselamatan bangsa dan negara. Karena itulah PWI menetapkan. Kode Etik Jurnalistik untuk melestarikan asas kemerdekaan pers yang bertanggungjawab.⁴

Urgensitas tanggungjawab pers tampak pada munculnya fenomena di kala tidak jarang informasi membawa pengaruh dalam masyarakat baik positif maupun negatif. Sebagaimana ditulis Gunandar, arus informasi membawa perubahan sikap, kebiasaan, cara berpikir, bahkan kadang-kadang terjadi kejutan dan benturan budaya. Di satu sisi arus informasi dapat membawa perubahan sosial yang menimbulkan ketegangan dan di sisi lain informasi itu dapat mendinginkan ketegangan yang sempat terjadi.⁵ Di sini terletak dua sisi mata uang dalam dunia pers. Sebab, bagaima-napun dan apapun berita yang disampaikan kepada masyarakat harus memperhatikan kebebasan dan tanggungjawab tersebut. Berdasar paparan di atas, artikel ini mencoba untuk menjelaskan kebebasan, tanggungjawab, dan deviasi pers menurut hukum Islam dan hukum positif di Indonesia.

³ Lumintang, *Delik-delik Khusus* (Bandung: Mandar Maju, 2001 M.), 40-41

⁴ Gundar Banjarnahor, *Wartawan Freelance* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2004 M.), 226

⁵ *Ibid.*, 2

Kebebasan Pers

Sistem kebebasan pers di Indonesia merupakan bagian sistem kemerdekaan untuk “mengeluarkan pikiran dengan lisan dan tulisan” sebagaimana disebutkan dalam Undang-Undang Dasar 1945 di atas. Sebagai landasan konstitusional, UUD menjamin kemerdekaan masyarakat untuk menyampaikan ide, pendapat, pemikiran, baik yang disampaikan secara lisan maupun tertulis. Secara yuridis-konstitu-sional, Pancasila merupakan landasan idiil kebebasan mengeluarkan pikiran dan pendapat itu. Sebagai cita-cita hukum, Pancasila merupakan dasar negara dan sumber dari segala sumber hukum.⁶ Pers yang bebas, dalam koridor negara Indonesia, tetap menaati dimensi idealisme Negara sehingga tidak terpuruk dalam mata rantai ‘*permissive attitude*’ baik dengan dalih kemerdekaan dan kebebasan itu sendiri maupun karena *business oriented*.

Kontribusi pers terhadap kehidupan bermasyarakat dan bernegara berpotensi positif dalam pengejawantahan dimensi-dimensi idiil, materiil, dan profesional. Ketiga dimensi ini menjadi perhatian pers manakala berhadapan dengan peran kontribusinya dengan masyarakat, pemerintah, dan pers itu sendiri. Sistem pers nasional, sebagaimana disebutkan dalam Penjelasan Undang-Undang No. 21 Tahun 1982, mempunyai ciri-ciri sebagai berikut. *Pertama*, dari segi idiil secara aktif, kreatif, dan positif memberi sumbangan ke arah tegaknya kehidupan Demokrasi Pancasila. Dari segi materiil, secara aktif, kreatif dan positif memberi sumbangan ke arah tegaknya demokrasi ekonomi sesuai dengan ketentuan pasal 33 Undang-Undang Dasar 1945, dalam pengelolaan usaha

⁶ Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 2

penerbitan pers di negeri kita. *Kedua*, secara profesi-onal, bernafaskan kebebasan yang bertanggungjawab dengan dukungan keterampilan di bidang pengabdianya yang mampu memberi isi serta bobot pada asas kebebasan yang bertanggung-jawab.⁷

Esensi dari pers bebas adalah tidak diperkenankannya langkah ataupun tindakan preventif; larangan sensor, pembere-delan, dihapus-kannya SIT/SIUP, yang dilihat dari eksistensinya bersifat sementara. Umumnya, yang terlarang dan dipandang sebagai indikasi esensial dan fundamental dari kebebasan pers di negara-negara demokratis, dan kadang-kadang masih didampingi dengan tindakan prevensi lain adalah sensor pendahuluan (*preliminary censorship*). Di samping larangan preventif, diperkenankan adanya langkah-langkah *repressive justisial* sebagai restriksi yang sah terhadap kebebasan pers yang berupa peraturan pidana, penciptaan delik-delik pers, yang dapat menghadap-kan pers pada hukum pidana, apabila terdapat pelanggaran terhadap peraturan-peraturan pidana tersebut.⁸

Dalam Islam, sebagaimana terlihat dalam ayat-ayat al-Qur'an, kebebasan dan kemerdekaan banyak dikaitkan dengan aspek amali, di samping aspek rasional, yang mencakup segala akti-fitas yang dilakukan manusia. Al-Qur'an menerangkan agar manusia berbuat apa saja yang dikehendaki dengan kondisi bahwa Allah melihat segala yang dilakukan itu (surat *Fuṣṣilat*/41: 40). Kebebasan manusia mempunyai konsekuensi tidak hanya di dunia tapi juga di akhirat kelak (QS. *Al-An'ām*/6: 137).

⁷ T. Atmadi, *Sistem Pers Indonesia* (Jakarta: Gunung Agung, 1995 M.), 122

⁸ Oemar Seno Adji, *Perkembangan Delik Pers di Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 1997 M.), 11-14

Dalam hukum Islam, kebebasan berbuat tercermin pada dasar-dasar penetapan hukum. *Pertama*, tidak memberatkan atau tidak menyempitkan. Hukum Islam disyariatkan bukan untuk memberatkan umatnya, melainkan sesuai dengan kemampuan mereka.⁹ Konsep ini sejalan dengan al-Qur'an antara lain bahwa Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya (surat *al-Baqarah*/2: 286), Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran (QS. *al-Baqarah*/2: 185), dan Allah tidak akan menyulitkan manusia (QS. *al-Maidah*/5: 6). Dengan azaz ini dimaksudkan bahwa Islam tidak melakukan pemaksaan dan memberikan kebebasan berbuat. Jangankan dalam masalah kehidupan dunia, seperti pers yang memang memerlukan independensi dan itu mengandung kemaslahatan baik bagi pers maupun masyarakat yang memerlukan informasi objektif, dalam masalah agama Allah memberikan kebebasan untuk memilih antara memeluknya atau tidak.¹⁰ *Kedua*, sedikit beban sebagai konsekuensi logis dari asas pertama, sebab banyaknya taklif dapat memberatkan.¹¹

Kebebasan pers menurut Undang-Undang No. 11 Tahun 1966 pasal 5 ayat (1) dan (2) sesuai dengan hak azasi warga negara dijamin. Kebebasan pers ini didasarkan atas tanggungjawab dan pelaksanaan pasal 2 (tentang kewajiban pers nasional) dan pasal 3 Undang-Undang ini (tentang hak pers).¹² Kebebasan pers itu dirumuskan baik dalam bentuk yang positif (bebas untuk menjalankan kontrol, kritik, dan koreksi yang konstruktif) sebagaimana disebutkan dalam

⁹ Muhammad al-Khudāri, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, (Beirūt: Dār al-Kutub, 2001 M), 17

¹⁰ Lihat QS. *al-Baqarah*/2: 255.

¹¹ Muhammad al-Khudāri, *Tārīkh al-Tashrī'*, 18

¹² T. Atmadi, *Sistem Pers*, 129

pasal 3 Undang-Undang Pokok Pers, maupun dalam bentuk yang negatif (terhadap pers tidak dikenakan sensor) seperti tertuang dalam pasal 4.¹³

Undang-Undang tentang Pers No. 40 Tahun 1999 menekankan kemerdekaan -- demikian Undang-Undang ini menyebut kebebasan pers -- pers sebagai salah satu wujud kedaulatan rakyat yang berasaskan prinsip-prinsip demokrasi, keadilan, dan supremasi hukum (Bab II pasal 2). Pada pasal 4 dinyatakan: (1) Kemerdekaan pers dijamin sebagai hak asasi warga negara; (2) Terhadap pers nasional tidak dikenakan penyensoran, pembredelan, atau pelarangan penyiaran; (3) Untuk menjamin kemerdekaan pers, pers nasional mempunyai hak mencari, memperoleh, dan menyampaikan gagasan dan informasi; (4) Dalam mempertanggung-jawabkan pemberitaan di depan hukum, wartawan mempunyai hak tolak.¹⁴

Pada konsideran Undang-Undang No. 40 Tahun 1999 antara lain disebutkan bahwa kemerdekaan pers merupakan salah satu wujud kedaulatan rakyat dan menjadi unsur yang sangat penting untuk menciptakan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang demokratis, sehingga kemerdekaan mengeluarkan pikiran dan pendapat sebagaimana tercantum dalam pasal 28 Undang-Undang Dasar 1945 harus dijamin. Bahwa dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara yang demokratis, kemerdekaan menyatakan pikiran dan pendapat sesuai dengan hati nurani dan hak memperoleh informasi, merupakan hak asasi manusia yang sangat hakiki, yang

¹³Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 24

¹⁴Media Pressindo, *Undang-Undang Nomor 40 Tahun 1999 tentang Pers dan Kode Etik Jurnalistik* (Yogyakarta: 2000 M.), 6

diperlukan untuk menegakkan keadilan dan kebenaran, memajukan kesejahteraan umum, dan mencerdaskan kehidupan bangsa;

Konsideran itu juga menyebutkan bahwa pers nasional sebagai wahana komunikasi massa, penyebar informasi, dan pembentuk opini harus dapat melaksanakan asas, fungsi, hak, kewajiban, dan peranannya sebaik-baiknya berdasarkan kemerdekaan pers yang profesional sehingga harus mendapat jaminan dan perlindungan hukum, serta bebas dari campur tangan dan paksaan dari manapun. Demikian pula, pers nasional berperan ikut menjaga ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial.¹⁵

Tanggungjawab Pers

Imbangan terhadap kebebasan pers adalah tanggung jawab. Wartawan Indonesia, menurut Kode Etik Jurnalistik Pasal 2, dengan penuh rasa tanggungjawab dan bijaksana mempertimbangkan patut tidaknya menyiarkan berita tulisan atau gambar, yang dapat membahayakan keselamatan dan keamanan negara, persatuan dan kesatuan bangsa, menyinggung perasaan agama, kepercayaan, dan keyakinan suatu golongan yang dilindungi oleh Undang-Undang.¹⁶

Dimaksud dengan tanggungjawab pers di sini adalah pers tidak bisa membiarkan sesuatu proses politik berlalu tanpa sentuhannya; pemborosan boleh berjalan seolah-olah itu dengan sendirinya dan tidak boleh dipertanyakan, keadilan boleh dilanggar seolah-olah itu nasib, dan kekuasaan boleh

¹⁵*Ibid.*, 3-4

¹⁶ *Ibid.*, 27

memutuskan apa saja meski bertentangan dengan keadilan atau prinsip lainnya, seolah-olah itu *minus malum* yang harus diterima, dan tanpa itu sejarah tidak bergerak. Dengan alasan itu, pers yang bertanggungjawab selalu berhadap-hadapan dengan sistem kekuasaan yang tidak bertanggungjawab (*irresponsible system of power*) yang tanpa sadar keluar dari suatu struktur kekuasaan yang tak pernah dikontrol.¹⁷ Kalau ini dibiarkan terus, akan muncul pers yang *powerless* bukan sebaliknya pers yang *powerfull*.

Tanggungjawab pers tercermin dalam pelaksanaan fungsi, kewajiban, hak, dan peranan pers, seperti tertuang dalam pasal 5 Undang-Undang No. 11 Tahun 1966 yang diubah dan disempurnakan oleh Undang-Undang No. 4 Tahun 1967 dan Undang-Undang No. 21 Tahun 1982 pasal 2, 3, 4, dan 5 di atas.¹⁸

Dilihat dari dimensi historis perundang-undangan, kebebasan dan tanggungjawab pers mengalami perubahan, sesuai dengan tuntutan yang mengitari. Sejak ditetapkannya Undang-Undang No. 11 Tahun 1966 di atas, pers dituntut untuk menjadi motivator dalam mencerdaskan kehidupan bangsa. Pers, dalam hal ini mempunyai fungsi edukatif. Meskipun pada masa itu, sikap revolusioner, selalu menjadi titik tekan, pers tetap diperbolehkan untuk selalu menggunakan haknya, yaitu hak kontrol, kritik, dan koreksi. Pers dapat menjadi '*the power of balance*' di tengah-tengah semangat yang menggebu untuk perjuangan menentang imperialisme, kolonialisme, neokolonialisme, feodalisme, libera-lisme, komonisme dan fasisme/diktatur. Sejalan dengan

¹⁷Daniel Dhakidae, *Negara dan Kecemburuannya pada Pers; Suatu Tinjauan Ideologis* (Surabaya: Midas Surya Grafindo, 2002 M.), 30

¹⁸Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 25 dan T. Atmadi, *Sistem Pers*, 128-129

ketetapan Undang-Undang itu, dalam Undang-Undang No. 21 Tahun 1982, tanggungjawab pers yang tercermin dalam fungsi, kewajiban dan hak pers itu mengalami pergeseran sebagaimana terlihat pada pasal 2 ayat (3) dan (4) serta pasal 3.¹⁹

Perbedaan antara tanggungjawab pers dalam Undang-Undang No. 11 Tahun 1966 dan Undang-Undang No. 21 Tahun 1982 terletak pada Undang-Undang yang disebut terakhir, pers bukanlah alat revolusi melainkan alat perjuangan nasional. Memang, kondisi riil politik negara pada sekitar tahun 1982 relatif lebih stabil dibanding sekitar tahun 1966 ketika negara menghadapi banyak ideologi yang mencoba 'menjadi tamu tak diundang'. Revolusi diganti dengan perjuangan, karena perjuangan terkesan lebih lunak dari pada revolusi.

Ketika kondisi negara berubah, fungsi pers lebih ditujukan sebagai media informasi, pendidikan, dan kontrol sosial. Kata-kata revolusi dan perjuangan tidak lagi dicantumkan. Masa Reformasi tidak lagi menuntut manusia untuk menjadi 'pengabdian' terhadap negara tapi sebagai warga negara dari sebuah negara madani (*civil society*). Negara bukan sesuatu yang 'berada di atas' yang harus diperjuangkan bahkan kalau perlu dengan revolusi. Tetapi, negara adalah tempat di mana warga negara hidup, negara adalah pelindung hak-hak masyarakat. Karena itu, tanggungjawab pers dalam menghadapi masyarakat yang demikian juga berubah. Dengan kata lain, fungsi, hak, kewajiban, dan peranan pers berlaku sesuai dengan kondisi yang terjadi pada masa Reformasi. Sungguhpun demikian, arah yang dimaksud oleh

¹⁹T. Atmadi *ibid.*, 128-129

semua perundang-undangan itu tertuju pada hal yang sama. Tanggung-jawab pers yang tercermin dalam fungsi, hak, kewajiban dan peranan pers itu diatur dalam Undang-Undang No. 40 Tahun 1999. Pasal 3 menyatakan bahwa pers Nasional mempunyai fungsi sebagai media informasi, pendidikan, hiburan, dan kontrol social, dan sebagai lembaga ekonomi. Pasal 4 menyatakan bahwa kemerdekaan pers dijamin sebagai hak asasi warga negara, terhadap pers nasional tidak dikenakan penyensoran, pembredelan atau pelanggaran penyiaran. Untuk menjamin kemerdekaan pers, pers nasional mempunyai hak mencari, memperoleh, menyampaikan gagasan dan informasi. Dalam mempertanggungjawabkan pemberitaan di depan hukum, wartawan mempunyai Hak Tolak.²⁰

Pers nasional, menurut pasal 5, berkewajiban memberitakan peristiwa dan opini dengan menghormati norma-norma agama dan rasa kesusilaan masyarakat serta asas praduga tak bersalah. Karena itu, pers wajib melayani Hak Jawab dan Hak Koreksi. Peranan pers nasional dijelaskan pada pasal 6, yaitu : memenuhi hak masyarakat untuk mengetahui, menegakkan nilai-nilai dasar demokrasi, mendorong terwujudnya supremasi hukum, dan Hak Asasi Manusia, serta menghormati kebinnekaan, mengembangkan pendapat umum berdasarkan informasi yang tepat, akurat, dan benar, melakukan pengawasan, kritik, koreksi, dan saran terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan umum, dan memperjuangkan keadilan dan kebenaran.²¹

²⁰Media Pressindo, *Undang-Undang*, 5-6

²¹*Ibid.*

Kode Etik Jurnalistik pasal 2 menjelaskan tanggungjawab pers, bahwa wartawan Indonesia dengan penuh rasa tanggungjawab dan bijaksana mempertimbangkan patut tidaknya menyiarkan berita tulisan atau gambar, yang dapat membahayakan keselamatan dan keamanan negara, persatuan dan kesatuan bangsa, menyinggung perasaan agama, kepercayaan, dan keyakinan suatu golongan yang dilindungi oleh Undang-Undang.²²

Jadi, kebebasan pers, dalam perspektif hukum positif, merupakan salah satu wujud kedaulatan rakyat dan menjadi unsur yang sangat penting untuk menciptakan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang berasaskan prinsip-prinsip demokrasi, keadilan, dan supremasi hukum. Kebebasan pers itu bukanlah kebebasan tak terbatas, melainkan kebebasan yang bertanggungjawab. Tanggungjawab tersebut tercermin dalam fungsi, kewajiban, hak, dan peranan pers sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Pers.

Tanggungjawab dalam perspektif hukum Islam sangat terkait dengan segala yang dikerjakan manusia. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa setiap manusia akan dimintai pertanggung-jawaban tentang segala yang diperbuatnya.²³ Sebagai mukallaf, segala aktifitas manusia yang bermuatan dan berdimensi hukum, mempunyai akibat dan karenanya memerlukan tanggungjawab. Manusia mempunyai tanggungjawab karena memiliki kecakapan tertentu yang dalam disiplin *Uṣūl al-Fiqh* disebut *al-ahliyah*, baik *ahliyah al-wujub* maupun *ahliyah al-adāʾ*. *Ahliyah al-wujub* adalah

²²*Ibid.*, 27

²³ Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002 M.), 187

kepantasan manusia untuk ditetapkan hak atau diwajibkan kewajiban padanya. Dasarnya adalah esensi manusia yang berbeda dengan hewan, yang di kalangan ahli *Uṣūl al-Fiqh* disebut *al-dhimmah*, yaitu sifat pembawaan dalam diri manusia yang karenanya ia mendapat hak dan kewajiban. Sedang *ahliyah al-ada'* adalah kepantasan manusia untuk, secara *shar'iyah*, perbuatan dan perkataannya mengandung hukum, di mana bila ia melakukan perbuatan ibadah dan lainnya dinilai sebagai perbuatan *shar'ī*.²⁴

Dalam hal kecakapan yang kedua, manusia terbagi menjadi tiga keadaan. Pertama, manusia tidak mempunyai kecakapan untuk berbuat sama sekali seperti anak kecil dan orang gila. Kedua, manusia yang kecakapannya untuk berbuat kurang, yaitu orang yang sudah *mumayyiz* tapi belum baligh. Ketiga, manusia yang mempunyai kecakapan sempurna untuk berbuat, yakni orang yang berakal dan baligh.²⁵

Karena insan pers berstatus akil baligh, dan masuk kategori ketiga, maka segala perbuatan yang dilakukan harus disertai tanggungjawab. Ini juga sejalan dengan firman Allah bahwa orang yang mengerjakan kebajikan atau kejahatan meskipun seberat *dharrah* akan mendapat balasan.²⁶ Balasan ini terkait dengan tanggungjawab manusia terhadap segala yang dikakukannya itu.

Deviasi Pers

Pers yang bebas tapi tidak bertanggungjawab dapat menimbulkan penyimpangan. Penyimpangan (deviasi) pers, dimaksud di sini, adalah penyimpangan yang dilakukan pers

²⁴ Abd al-Wahhab Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Qalam, 2003 M.), 136

²⁵ *Ibid.*, 135-138

²⁶ al-Qur'an surat *al-Zalzalah*/99: 7-8

baik dalam mencari maupun melaporkan berita. Dalam istilah hukum dikenal dengan delik pers. Deviasi lebih umum dari pada delik, sebab tidak semua deviasi pers termasuk dalam kategori kejahatan (delik) pers. Delik pers adalah semua kejahatan atau pelanggaran yang dilakukan melalui pers.²⁷ Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana pasal 483 dijelaskan tentang kejahatan pers tersebut:

*“Barang siapa menerbitkan suatu tulisan atau gambar yang karena sifatnya dapat dikenakan pidana diancam dengan pidana penjara paling lama satu tahun empat bulan atau pidana kurungan paling lama satu tahun atau pidana denda paling banyak empat ribu lima ratus rupiah, bila: (1) nama si pelaku tidak diketahui dan juga tidak diberitahukan namanya oleh penerbit pada peringatan pertama sesudah penuntutan berjalan terhadapnya; (2) penerbit sudah mengetahui atau patut menduga bahwa sewaktu tulisan atau gambar itu diterbitkan si pelaku tak dapat dituntut atau akan menetap di luar Indonesia”.*²⁸

Penyimpangan-penyimpangan pers, sebagaimana disebutkan dalam Kode Etik Jurnalistik pasal 3, antara lain menyiarkan berita, tulisan atau gambar yang menyesatkan,²⁹ yaitu berita yang disampaikan membingungkan, meresahkan, membohongi, membodohi atau melecehkan kemampuan berfikir masyarakat. Pada pasal 2 ayat (1) dinyatakan bahwa

²⁷ Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 31

²⁸ *Ibid.*, 34

²⁹ *Ibid.*, 67

seorang wartawan tidak boleh menyiarkan berita yang sifatnya destruktif merugikan dan menyesatkan.³⁰

Pemberitaan yang demikian, dalam hukum positif Indonesia, dilarang. Pada pasal XIV dan XV Undang-Undang No. 1 Tahun 1946 bahwa orang yang menyiarkan berita bohong, dengan sengaja menerbitkan keonaran di kalangan rakyat dihukum dengan hukuman penjara setinggi-tingginya sepuluh tahun" (Pasal XIV ayat (1)) dan yang menyiarkan berita yang dapat menerbitkan keonaran di kalangan rakyat, sedangkan berita itu adalah bohong, dihukum dengan hukuman setinggi-tingginya tiga tahun" (ayat 2). Demikian pula, orang yang menyiarkan kabar yang tidak pasti atau kabar yang berlebihan atau yang tidak lengkap, sedangkan ia mengerti bahwa kabar demikian akan atau mudah dapat menerbitkan keonaran di kalangan rakyat, dihukum dengan hukuman penjara setinggi tingginya dua tahun" (Bab XV).³¹

Penyebaran berita bohong yang menyesatkan dapat menciptakan kondisi *chaos* terlebih bila berkenaan dengan masalah yang sensitif di kalangan masyarakat, yang menyangkut kepentingan masyarakat umum, terutama bila hal itu diberitakan oleh pers dengan oplah yang besar.³² Karena itu, dalam menyampaikan berita, pers harus memenuhi syarat-syarat berita yang layak muat. Menurut Darussalam Santika, syarat-syarat itu antara lain: *Pertama*, peristiwa yang diberitakan benar terjadi, isi berita haruslah sesuatu yang berdasarkan fakta, bukan fakta yang dibuat-buat oleh wartawan. Fakta itu dalam pengertian, segala sesuatu yang benar-benar peristiwa atau ucapan, yang terlihat atau

³⁰ T. Atmadi, *Sistem Pers*, 158

³¹ Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 60

³² *Ibid.*

terdengar. *Kedua*, lengkap, kelengkapan bahan yang diberitakan perlu dalam menyusun suatu berita, agar beritanya lengkap dan pembacanyapun dapat mengetahui seutuhnya. Kalau tidak, akan dapat menimbulkan *miss-interpretation*. *Ketiga*, apa adanya, apa yang dilihat dan didengar itulah yang diberitakan. Wartawan tidak diperkenankan menambahkannya.³³

Penyajian berita secara berimbang dan adil berkonotasi bahwa penyajian itu bersumber dari berbagai pihak yang mempunyai kepentingan, penilaian atau sudut pandang masing-masing, terhadap suatu kasus, berdasarkan prinsip berimbang dan adil. Setiap penulisan, penyiaran, atau penayangan berita hendaknya selalu mengutamakan kecermatan dan kecepatan, yaitu dengan memastikan kebenaran dan ketepatan suatu peristiwa atau masalah yang diberitakan kepada pihak-pihak yang berwenang atau berkepentingan. Untuk menghindari kesalahan, wartawan tidak mencampuradukkan fakta dan opininya sendiri dalam arti tidak menyiarkan pendapatnya sendiri sebagai berita atau fakta.

Wartawan, sebagaimana dijelaskan dalam Kode Etik Jurnalistik pasal 3, juga tidak diperbolehkan memutarbalikkan fakta. Maksudnya, mereka dilarang mengaburkan atau mengacau-balaukan fakta tentang suatu peristiwa atau persoalan sehingga masyarakat tidak memperoleh gambaran yang lengkap, jelas, pasti dan seutuhnya untuk dapat membuat kesimpulan dan atau menentukan sikap serta langkah yang tepat.³⁴

³³Darussalam Santika, *Jurnalistik: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Rinta, 2006 M.), 12-13

³⁴ *Ibid.*, 68

Pers dituntut menyampaikan berita secara jujur, apa adanya. Dalam Kode Etik Jurnalistik versi lama pasal 3 disebutkan bahwa wartawan Indonesia menempuh jalan dan usaha yang jujur untuk memperoleh bahan-bahan berita (ayat (1). Dan wartawan Indonesia meneliti kebenaran sesuatu berita atau keterangan sebelum menyiarkan (ayat (2)).³⁵ Demikian pula, dalam menyusun suatu berita, wartawan Indonesia membedakan antara kejadian (*fact*) dan pendapat (*opinion*), sehingga tidak mencampuradukkan yang satu dengan yang lain untuk mencegah penyiaran berita-berita yang diputarbalik atau dibubuhi secara tidak wajar. Kepala-kepala berita harus mencerminkan isi berita” (ayat (3)).³⁶

Deviasi lain dari pers adalah penyampaian berita yang mengandung fitnah atau tuduhan yang tidak berdasar sehingga menimbulkan keresahan atau bahkan permusuhan, baik terhadap negara, lembaga-lembaga tertentu atau pada masyarakat. Deviasi tersebut secara tegas dilarang oleh hukum positif. Dalam pasal 154 disebutkan Undang-Undang Hukum Pidana disebutkan:

*“Barang siapa menyatakan rasa permusuhan, kebencian atau penghinaan terhadap Pemerintah Indonesia di muka umum, diancam dengan pidana penjara paling lama tujuh tahun atau pidana denda paling banyak empat ribu lima ratus rupiah”.*³⁷

Berita yang mengandung fitnah dapat mencemarkan nama baik seseorang. Kode Etik Jurnalistik memasukkan hal

³⁵T. Atmadi, *Sistem Pers*, 158

³⁶*Ibid.*

³⁷Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 43-45

tersebut sebagai pelanggaran terhadap profesi jurnalistik, bahwa tulisan yang berisi tuduhan yang tidak berdasar, hasutan yang membahayakan keselamatan negara, fitnahan, memutarbalikkan kejadian dengan sengaja, penerimaan sesuatu untuk menyiarkan atau tidak menyiarkan suatu berita atau tulisan, adalah pelanggaran yang bersifat profesi jurnalistik".(pasal 4 ayat (1)).³⁸

Kalau hal itu terjadi, juga menurut Kode Etik Jurnalistik, berita demikian harus dicabut atau diralat. Pasal 4 ayat (2) menyatakan bahwa setiap pemberitaan yang tidak benar atau membahayakan negara, merugikan kepentingan umum atau golongan atau perorangan harus dicabut kembali atau diralat atas keinsafan wartawan sendiri, sedang pihak yang dirugikan diberi kesempatan untuk menjawab atau memperbaiki pemberitaan yang dimaksud maksimal sama panjang selama jawaban itu dilakukan secara wajar".³⁹

Pornografi termasuk salah satu penyimpangan pers yang harus dihindari, bahkan lebih dari itu, merupakan kejahatan (delik) susila. Seks dan penyimpangannya tidak boleh dipaparkan secara vulgar dalam koran atau majalah karena di samping dapat melukai perasaan korban dan keluarganya juga dapat menjadi motivator pembaca untuk melakukan perbuatan asusila. Di samping itu, pemaparan seks, di antaranya tubuh wanita yang telanjang atau semi telanjang, akan dapat merusak kepribadian bangsa yang sopan dan santun. Sebab, arus informasi dapat membawa perubahan sikap, kebiasaan, cara berpikir, bahkan kadang-kadang terjadi kejutan dan benturan budaya.⁴⁰

³⁸T. Atmadi, *Sistem Pers*, 158

³⁹*Ibid.*, 158-159

⁴⁰Gundar Banjarnahor, *Wartawan Freelance*, 2

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, penyiaran dan pemberitaan hal-hal yang melanggar kesusilaan, termasuk di dalamnya pornografi, dikenai hukuman penjara dan atau denda. Pasal 282 Kitab Undang-Undang itu menyatakan bahwa orang yang menyiarkan, mempertunjukkan atau menempelkan di muka umum tulisan, gambar atau benda yang telah diketahui isinya melanggar kesusilaan, diancam dengan pidana penjara paling lama satu tahun empat bulan atau pidana denda paling tinggi empat puluh lima ribu rupiah, dengan pidana penjara paling lama sembilan bulan, atau pidana denda paling banyak empat puluh lima ribu rupiah, atau dapat dijatuhi pidana penjara paling lama dua tahun delapan bulan atau pidana denda paling banyak tujuh puluh lima ribu rupiah.⁴¹

Suatu tulisan atau gambar disebut menyinggung kesusilaan jika tulisan atau gambar itu hanya bertujuan untuk membangkitkan atau merangsang nafsu.⁴² Lebih rinci, tulisan atau gambar yang menyinggung adalah gambar atau tulisan yang immoril dan cabul (Kode Etik Jurnalistik pasal 3 ayat (6). Kriteria pornografi tidak mudah dijelaskan. Sebab, faktor keindahan dan seni fotografi sering menjadi pertimbangan dalam pemuatan suatu gambar. Karena itu, seorang wartawan harus memahaminya secara mendasar. Kemungkinan yang dapat dijadikan patokan adalah *sense* masyarakat, adat istiadat yang berlaku, dan norma-norma yang ada.

Berita yang mengandung sensasi berlebihan, yaitu gambaran yang melebihi kenyataan, bisa menyesatkan. Di kalangan masyarakat, berita sensasional adalah berita yang

⁴¹Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 58-59

⁴²Lumintang, *Delik-delik*, 45

menjijikkan, misalnya berita perbuatan seks yang merangsang nafsu birahi, kebiasaan individu yang aneh dan kotor, pembunuhan sadis dan sebagainya.⁴³ Dilihat dari perspektif ini, berita sadis, berita yang mengandung kekejaman dan kengerian, juga tidak jarang berimplikasi negatif. Berita-berita tentang kekejaman yang dipaparkan terlampau rinci, seperti dinyatakan Jerry Wilson, bisa menjadi media kursus para penjahat atau calon penjahat.⁴⁴

Deviasi pers yang lain adalah pemaparan berita yang mengandung penodaan terhadap agama. Agama mempunyai nilai sakral, nilai agung yang dijunjung tinggi. Biasanya, nilai itu secara otomatis inheren dalam masyarakat yang menganutnya. Penghinaan terhadap agama berarti juga penghinaan terhadap mereka. Rasa religius masyarakat umumnya peka sehingga sedikit saja disinggung, mereka akan bangkit melawan-nya. Karena itu, pers harus bersikap hati-hati dalam pemberitaan yang berkenaan dengan agama ini.

Kode Etik Jurnalistik pasal 2 menyebutkan bahwa wartawan Indonesia dengan penuh rasa tanggung jawab dan bijaksana memper-timbangkan patut tidaknya menyiarkan berita, tulisan atau gambar, yang dapat membahayakan keselamatan dan kemanan negara, persatuan kesatuan bangsa, menyinggung perasaan agama, kepercaya-an atau keyakinan suatu golongan yang dilindungi undang-undang".⁴⁵

Pelaku perbuatan penodaan terhadap agama dapat dikenai hukuman sebagaimana diatur dalam pasal 156 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, yaitu dengan pidana penjara

⁴³Rosady Ruslan, *Praktik dan Solusi Public Relation dalam Situasi Krisis dan Pemulihan Citra* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005 M.), 95

⁴⁴Gundar Banjarnahor, *Wartawan Freelance*, 9

⁴⁵Krisna Harahap, *Rambu-rambu*, 67

selama-lamanya lima tahun.⁴⁶ Dalam Kode Etik Jurnalistik pasal 2 disebutkan, di samping agar wartawan tidak menyiarkan berita yang menyinggung perasaan agama dan keyakinan, juga menghindari berita yang membahayakan keselamatan dan keamanan negara, persatuan kesatuan bangsa.

Dengan demikian, deviasi pers, menurut hukum positif, ada yang diancam dengan hukuman baik penjara maupun denda, ada pula yang tidak. Akan tetapi, kesemuanya harus dihindari oleh wartawan. Deviasi-deviasi yang tidak dikenai hukuman dalam hukum positif (KUHPidana), pertanggungjawabannya berada di hati nurani para wartawan sebagaimana dijelaskan dalam Kode Etik Jurnalistik. Pasal 17 menyatakan bahwa wartawan Indonesia mengakui bahwa pengawasan dan penetapan sanksi atas pelanggaran kode etik jurnalistik ini adalah sepenuhnya hak organisasi dari Persatuan Wartawan Indonesia (PWI) dan dilaksanakan oleh Dewan Kehormatan PWI. Tidak satu pihakpun di luar PWI yang dapat mengambil tindakan terhadap wartawan Indonesia dan atau medianya didasarkan pasal-pasal kode etik jurnalistik.⁴⁷ Dalam kaitan dengan hal di atas, pelanggaran kode etik jurnalistik tidak dapat dijadikan dasar pengajuan gugatan pidana maupun perdata, kecuali deviasi-deviasi yang telah ditentukan hukumannya dalam hukum positif Indonesia.

Deviasi pers, dalam hukum Islam, tidak dikenakan sanksi secara tegas kecuali untuk kasus tertentu. Tidak ditemukan ketentuan baik dalam *qisās* maupun *ḥudūd* yang menentukan

⁴⁶*Ibid.*, 46

⁴⁷*Ibid.*, 76

hukuman untuk penyimpangan itu. Karenanya, pelanggaran di atas dikenai hukuman *ta'zīr*, yaitu hukuman yang dijatuhkan pada seseorang yang bersalah tapi tidak masuk kejahatan *qisās* dan *ḥad*. Baik kejahatan maupun ketentuan hukumannya biasanya diserahkan pada pemerintah. Penyimpangan pers yang termasuk kategori ini adalah menipu dengan memutarbalikkan fakta, menyebarkan pornografi, menerima suap, dan menfitnah. Hukuman *ta'zīr* untuk mewujudkan kemaslahatan umum dijatuhkan pada perbuatan yang mengganggu ketertiban umum, seperti menyampaikan berita yang membingungkan, meresahkan masyarakat, membohongi dan membodohi mereka.

Kebebasan pers dalam menyampaikan berita kepada masyarakat merupakan salah satu wujud kedaulatan rakyat dan menjadi unsur yang sangat penting untuk menciptakan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang berasaskan prinsip-prinsip demokrasi, keadilan, dan supremasi hukum. Kebebasan pers adalah kebebasan yang bertanggungjawab. Tanggungjawab pers tercermin dalam fungsi, kewajiban, hak, dan peranan pers sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Pers. Pers bertanggungjawab kepada pemerintah, masyarakat, dan Dewan Pers. Penyimpangan-penyimpangan pers adalah menyiarkan berita yang menyesatkan, memutarbalikkan fakta, bersifat menfitnah, cabul, sadis, sensasi berlebihan, membahayakan negara, menghina agama, dan menerima suap. Dalam hukum positif, deviasi pers, sebagiannya, ditentukan sanksinya tapi dalam hukum Islam, tidak ditemukan ketentuan hukum secara pasti sebab masuk kategori *ta'zir*.

Pers yang tumbuh ibarat jamur dewasa ini perlu ditangani lebih serius oleh pemerintah, sebab banyak di antaranya yang bertentangan dengan etika, agama dan sosial, misalnya banyaknya pers yang berbau pornografi, kurang objektif, bahkan ada yang menelanjangi kehidupan seseorang yang semestinya tidak dilakukan.



DISKURSUS KONSEP JIHAD

Terjadinya aksi terorisme di Indonesia yang telah menelan banyak korban karena aksi pengeboman di berbagai tempat baik di Jakarta maupun Bali, istilah jihad menjadi landasan justifikatif-teologik bagi pembenaran gerakan terorisme itu. Dalam berbagai kesaksian-testimonik, para teroris mengklaim bahwa apa yang mereka lakukan merupakan jihad suci memerangi kekufuran dan orang-orang kafir, terutama orang-orang Barat yang sedang berada di Indonesia. Melalui pengakuan para teroris itu, istilah jihad kemudian menimbulkan persepsi berkonotasi negatif-destruktif, dan bahkan menakutkan. Hal ini disebabkan karena penggunaan istilah jihad selalu dikaitkan dengan tindak kekerasan seperti pengeboman, kerusakan sosial, pengrusakan, penjarahan, pembunuhan, dan sentimen agama serta etnik.

Secara historis, di Indonesia, penggunaan istilah jihad sudah lama dikumandangkan. Di era sekitar dasawarsa 1970-1980-an, misalnya, masyarakat mengenal sebutan '*komando jihad*', sebuah term yang menggambarkan gerakan aksi-revolusioner. Tidak dapat dipastikan apa dan mengapa faktor yang melatarbelakangi sebutan ini, demikian pula apakah

dibuat oleh kelompok yang bersang-kutan, ataukah penamaan oleh pihak luar, atau pihak-pihak ketiga yang ingin memperoleh keuntungan tertentu dari adanya klausul, sebutan, atau gerakan jihad ini, atau merupakan suatu sekenario-rekayasa yang direncanakan untuk upaya marginalisasi-isolatif pihak-pihak tertentu yang dianggap dapat membahayakan mereka, atau lawan-lawan politik yang mereka anggap akan menghambat gerakan-gerakan mereka. Yang pasti, komando jihad dimaksudkan untuk mobilisasi massa pada tujuan dan gerakan tertentu.

Persoalan jihad ini semakin membawa dampak yang sangat serius, dan menjadi stigma-negatif buruk bagi masyarakat muslim Indonesia, saat terjadi peristiwa bom Natal tahun 2000, dan puncak-nya, tatkala terjadi bom Bali 12 Oktober 2002 yang diikuti dengan serentetan pemboman di berbagai tempat. Jihad mengalami perubahan *image* dari yang asalnya berarti suatu upaya untuk menegakkan tiang-tiang dan panji-panji Islam menjadi gerakan terorisme yang telah merenggut nyawa orang-orang tak berdosa. Meskipun para aktor di balik gerakan ini seperti Azhari, Nurdin M. Top, Imam Muchlas, Imam Amrosi, dan lain-lain banyak yang sudah mati baik karena eksekusi maupun tertembak pasukan anti teroris, tidak menutup kemungkinan istilah jihad yang mereka dengungkan masih melekat di sebagian orang, terutama yang sepaham dengan mereka.

Reduksi makna jihad dari penegakan tiang-tiang Islam sebagai-mana terjadi pada masa awal dan generasi ekspansi Islam menjadi gerakan terorisme secara langsung ataupun tidak, telah mencoreng 'kesucian jihad' itu khususnya dan Islam umumnya. Betapa tidak, sebelum terjadinya gerakan terorisme, ketika orang Islam mendengar kata jihad, mereka

langsung menilai dan menghormatinya sebagai kegiatan mulia yang dapat menjadikan pelakunya sebagai syahid jika meninggal dunia. Akan tetapi, setelah digunakan oleh gerakan terorisme, term jihad di mata umat Islam mengalami reduksi makna dan implikasi. Dengan kata lain, para teroris itu telah menodai term jihad dan secara tidak langsung menyurutkan *ghīrah* umat Islam untuk melakukan jihad itu dalam arti yang sebenarnya, berupa suatu upaya untuk membela dan memajukan agama Islam dan kaum muslimin (*'izz al-Islām wa al-muslimīn*), tentunya, dengan cara-cara yang dibenarkan oleh Islam.

Pemaknaan jihad sebagaimana dilakukan oleh para teroris itu di samping merupakan upaya reduksi juga telah menafikan jihad dari sumber aslinya. Jihad dengan makna ini dapat menimbulkan persepsi di benak orang-orang Islam bahwa jihad tidak lagi sebuah upaya suci yang dapat memakmurkan Islam dan di benak orang-orang yang tidak simpatik terhadap Islam bahwa Islam itu menimbulkan ketakutan, phobia dan keresahan di kalangan masyarakat akibat dari pemakaian istilah jihad itu.¹ Dengan kata lain, terminologi jihad telah tercerabut dari akar-akar historis dan konseptual awal sebagaimana dikehendaki oleh nas ataupun tradisi awal umat muslim.

Di samping itu, pada berbagai peristiwa baik dalam skala besar maupun kecil, implementasi term jihad sering dipolitisir untuk mengerahkan masyarakat muslim, untuk dibakar emosinya kemudian dibenturkan dengan sesama muslim yang berada dalam kelompok (golongan) lain, yang berbeda aliran,

¹ Dawam Rahardjo, "Ensiklopedi al-Qur'an: Jihad", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor: 7 Tahun 1990 M., 57 juga H.A.R. Sutan Mansur, "Jihad", *Panji Masyarakat*, Jakarta, 1982 M., 9-10.

golongan, jama'ah, ataupun di basis politik yang berbeda. Tidak jarang para pemimpin umat Islam menggunakan istilah jihad ini dalam konotasi 'siap perang' berbenturan dan mengintimidasi secara psikologik terhadap massa lain atau sosio-komunitas yang berada di luar golongan mereka.² Penggunaan term jihad dalam makna ini telah disalahgunakan karena pada dasarnya jihad bukan kepada sesama muslim melainkan kepada non-Muslim yang dikhawatirkan akan mengganggu ketenteraman umat Islam yang dikenal dengan kafir *ḥarbī*.³

Persoalan akan lain, apabila pengertian jihad diimplementasikan misalnya dalam rangkaian perjuangan bangsa Indonesia melawan kolonial yang telah terbukti – sangat monomental -- pengaruhnya bagi bangsa Indonesia, misalnya perjuangan mempertahankan kemerdekaan Indonesia, di mana Bung Tomo memekikkan kalimat takbir *Allāh Akbar* melalui Radio Surabaya sebagai seruan jihad suci (perang suci/*the holy war*) melawan penjajah, untuk mempertahankan tanah air. Pekikan dan seruan jihad suci ini berhasil menggerakkan dan menggugah semangat arek-arek Suroboyo untuk selalu siap-sedia berkorban jiwa-raga sampai tetes darah penghabisan demi tanah-air tercinta, sehingga berhasil

² Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III (Beirūt: Dār al-Fikr, 2003 M.), 22 juga Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim: Kitāb 'Aqāid wa Adāb wa Akhlāq wa 'Ibādah wa Muā'malah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004 M.), 374

³ Kafir *ḥarbī* adalah orang non-muslim yang boleh diperangi baik karena mendatangkan ancaman bagi umat atau negara Islam, dakwah Islam, ataupun keberlanjutan agama Islam itu sendiri. Pembahasan tentang kafir *harbi* tidak dikenal di kalangan ulama fiqh klasik. Di kalangan imam madzhab yang empat, misalnya, tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh mereka yang membahas tentang istilah kafir *ḥarbī*. Penjelasan tentang kafir *ḥarbī* baru dilakukan pada semenjak abad pertengahan Islam dan seterusnya, ketika umat Islam telah bersentuhan dengan dunia Barat dan belahan dunia lain.

menggelorakan semangat para pejuang untuk mengusir penjajah Belanda dari bumi Surabaya, yang kemudian dikenal dengan istilah Pertempuran 10 Nopember yang saat ini diperingati sebagai Hari Pahlawan. Pemaknaan jihad dalam konteks ini sangat positif, konstruktif, dan produktif. Perjuangan membela ibu pertiwi merupakan bagian dari jihad yang – dalam sejarah perkembangannya – telah diwarnai dengan peperangan, tetapi tidak selalu istilah jihad harus dipersepsikan dengan sebutan perang karena hal ini akan bisa berakibat negatif dan kontra produktif bagi pengembangan dakwah Islam yang menyebarkan misi Islam untuk *rahmatan li al-‘ālamīn* (kedamaian dan kesen-tosaan dunia).

Istilah jihad dalam al-Qur'an dan hadis, sebagaimana dikemu-kakan oleh Dawam Rahardjo, merupakan perjuangan dengan motif agama dan tujuan keagamaan, tetapi di dalamnya tidak tergantung pengertian 'perang suci' sebagaimana dipahami dalam konteks orientalis Barat bahwa istilah jihad selalu diiden-tikkan dengan peristiwa pertumpahan darah. Akibatnya dalam literatur Barat, istilah jihad merambah pada pengertian yang salah kaprah, yakni Islam disebarluaskan dengan pedang dan lewat intimidasi tanpa mengormati hak asasi manusia (HAM).⁴

Menghadapi distorsi pemaknaan jihad di kalangan orientalis yang berkesan negatif, destruktif, dan bahkan kontra produktif itu, Maulana Abdul Kalam Azad menyatakan bahwa telah terjadi kesalahpahaman yang serius tentang pengertian jihad, banyak orang mengartikannya sebagai perang atau kekerasan. Menurutnya, orang-orang yang memusuhi Islam juga terlibat dalam kesalah-pahaman ini.

⁴Dawam Rahardjo, "Ensiklopedi al-Qur'an: Jihad", 58

Padahal dengan pengertian ini berarti membatasi arti hukum yang amat luas, suci, dan luhur. Dalam istilah al-Qur'an dan sunnah, jihad berarti suatu usaha keras untuk mengatasi kepentingan pribadi guna kepentingan kebenaran. Usaha ini dilakukan dengan lisan, harta, waktu, umur, tenaga, dan sebagainya dengan memikul beragam kesukaran antara lain dengan mengha-dapi pasukan di medan laga. Jihad melawan musuh sesungguhnya lebih ringan dari pada jihad melawan hawa nafsu karena untuk menghadapi pasukan musuh diperlukan waktu tertentu, tapi untuk menghadapi hawa nafsu, seorang mukmin harus berusaha seumur hidup dalam setiap saat dan kesempatan.⁵

Konsepsi Jihad dalam Kitab Fiqh

Secara etimologis, kata jihad berasal dari akar kata *al-juhd* atau *al-jahd* yang dapat diartikan dengan daya, kekuatan, kemampuan, kesulitan, dan kesukaran. Kata jihad ini berasal dari bentukan kata: *jahada*, *yujāhidu*, *jihādan*, *mujāhadatan*, yang dapat diartikan dengan: mengerahkan daya dan kemampuan secara totalitas, dan menanggung beban (berat) dalam upaya menghadapi serangan musuh.⁶ Melalui pemaknaan ini, jihad tidak dapat dilakukan 'sambil lalu' saja, dalam arti diperlukan keseriusan dalam melaksanakannya karenanya harus melibatkan segala daya dan kemampuan secara totalitas untuk menanggung beban yang relatif berat.

Makna jihad sebagai beban dalam upaya menghadapi serangan musuh merupakan makna yang paling dominan dalam penggunaan term jihad, terutama dalam pemakaian

⁵Ibid., 59

⁶Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām* (Beirūt, Dār al-Mashāriq, 2003 M.),

teks-redaksional oleh kalangan teroris di berbagai mass media. Jihad dalam istilah ini banyak dikonotasikan dengan sebutan *al-ḥarb*, yakni *the holy war*. Argumen-tasi rasional dikemukakan Sayyid Sābiq dalam salah satu tulisannya tentang mengapa jihad dikonotasikan pada perang bahwa dominannya makna jihad dengan aktivitas perang disebabkan oleh tabiat manusia secara alamiah sering kali (fakta sejarah) dari generasi ke generasi tidak pernah sepi dari bentrokan bersenjata, clash fisik, dan pertempuran. Dari kenyataan kehidupan seperti inilah, maka agama Allah (Islam) memberikan aturan yang sangat ketat, dan kode etik tentang perang – sebagai jalan terakhir -- untuk menyelesaikan masalah, agar manusia tidak menafikan nilai-nilai luhur dalam dirinya yang mengemban nilai-nilai persaudaraan dan kesederajatan.⁷

Sesungguhnya jihad tidak hanya dikenal dalam tradisi Islam. Agama-agama besar dunia lain, sebagaimana dikutip oleh Sayyiq Sābiq, juga menggunakan istilah yang sama untuk suatu pertempuran antara dua group tentara atau dua negara atau lebih, seperti yang tersurat dalam kitab Taurat (Kitab Ulangan, II, 20:10) dan Kitab Injil, 10:24.⁸ Ini menunjukkan bahwa term jihad terekam dalam bahasa agama-agama besar dunia -- meskipun dengan kata yang tidak mesti sama karena bahasa yang digunakan juga berbeda -- dan tidak hanya dikenal dalam Islam baik yang terdeskripsikan dalam al-Qur'an, hadis Nabi, konsepsi dalam karya-karya para ulama, ataupun dalam implementasi di kalangan umat muslim. Ini juga menunjukkan bahwa

⁷Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 28

⁸*Ibid.*, III, 28-29

semangat jihad diajarkan oleh agama-agama besar dunia dalam rangka untuk mencapai kemajuan, mempertahankan hak dan martabat agama dan kemanusiaan, serta mewujudkan tatanan hidup yang damai sejahtera di dunia dan akhirat.

Melalui penelusuran makna jihad dalam al-Qur'an, ditemaikan bahwa kata jihad tidak selalu identik dengan makna perang atau konfrontasi melalui adu kekuatan bersenjata. Terdapat beberapa istilah dalam al-Qur'an yang harus diposisikan dengan sebenarnya, dalam penerapan konteks masing-masing, yaitu: *al-jihād* (perjuangan), *al-qitāl* (pertempuran lokal), *al-ḥarb* (peperangan dahsyat), dan *al-ghazwah* (ekspedisi).⁹ Masing-masing kata mempunyai konotasi dan denotasinya sendiri, sehingga tidak dapat disamakan artinya. Dengan kata lain, jihad tidak mesti berarti peperangan dan pertempuran atau *the holy war* karena al-Qur'an menggunakan term tersendiri untuk makna ini, yaitu *al-qitāl*, *al-ḥarb*, dan *al-ghazwah*.

Karena itu, jihad lebih umum dari pada peperangan dan pertempuran di medan laga. Apalagi jika dilihat dari segi konteksnya kata ini mempunyai makna yang sangat beragam. Dalam al-Qur'an kata *al-jihād* terulang sekitar 32 kali dengan bentuk-bentuk derivasinya, di antaranya surat *al-Ḥajj*/22 ayat 78,¹⁰ *al-Taḥbāh*/9 ayat 41¹¹ dan 73,¹² surat *al-Anfāl*/8 ayat 72,¹³

⁹Kāmil Salamah al-Daqs, *Ayāt al-jihād fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kuwait: Dār al Bayān, 2002 M.), 10-12

¹⁰"Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu dan (begitu pula) dalam (al-Qur'an) ini supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia..."

dan sebagainya. Beberapa ayat ini sebagian menunjuk pada jihad dalam pengertian umum, yaitu berjuang di jalan Allah dengan harta dan diri untuk menegakkan agama Allah baik melalui peperangan maupun bukan. Segala bentuk upaya yang dimaksudkan untuk menegakkan dan memperjuangkan agama Allah dinamakan jihad dalam pengertian umum itu. Maka, dalam menyikapi pemaknaan term jihad dapat diselaraskan dengan makna semantiknya, yaitu menggunakan atau mengeluarkan tenaga, daya, usaha, ataupun kekuatan untuk melawan suatu obyek yang tercela dalam rangka menegakkan agama Allah. Sedangkan perang suci (*the holy war*) hanyalah salah satu dari sekian pengertian jihad, yaitu melawan musuh yang nyata dan bertindak zalim.

Di kalangan ulama, jihad dibagi dalam beberapa kategori. Al-Raghīb al-Isfahānī (w. 502 H), misalnya, membagi kata *al-jihād* dalam al-Qur'an pada tiga katagori pemaknaan, yaitu: [a] berjuang melawan musuh yang nyata, [b] berjuang melawan setan, dan [c] berjuang melawan nafsu (keburukan).¹⁴ Musuh yang nyata dapat dimaknai dengan orang-orang kafir harbi, kemungkaran, kezaliman, kebodohan, ketertinggalan, kemiskinan, dan seba-gainya. Jihad melawan setan dapat

¹¹“Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan ataupun merasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui”.

¹²“Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahannam. Dan itulah tempat kembali yang yang seburuk-buruknya”.

¹³“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang Muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi”.

¹⁴Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Raghīb al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur'ān*, (Beirūt: Maṭba'ah al-Ḥalabī, 2004 M.), 100

diartikan dengan upaya berjuang melawan hal-hal yang senantiasa mengajak pada keburukan, kesesatan, dosa, dan kemaksiatan. Sedangkan jihad melawan nafsu adalah perlawanan yang tiada henti terhadap dorongan-dorongan psikis yang mengarah pada keburukan, kejahatan, kezhaliman, penindasan, dan sebagainya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perang merupakan pengertian sempit, khusus, atau terbatas dari istilah jihad, karena jihad mempunyai pengertian dan pemaknaan umum dan luas sebagaimana telah disebutkan di atas. Menurut Kamil Salamah al-Daqs, mengutip pendapat Muhammad 'Izzah Darwizah, pengertian jihad secara khusus dan terbatas itu sering disebut dan digunakan dalam al-Qur'an, lebih banyak dari pada pengertian jihad umumnya. Perlu diketahui bahwa sebutan jihad secara khusus itu biasanya selalu diikuti kata atau kalimat yang khas yakni *fi sabīl Allāh* (orientasi perjuangan di jalan Allah).¹⁵

Barangkali karena penggunaan demikian, maka Sayyid Sabiq sejak awal pembahasan istilah jihad, memposisikan jihad dengan sebutan kekuatan dan kemampuan untuk berjuang secara konfrontatif. Hal ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa penyebaran dakwah Islamiyah mengalami tantangan, hambatan yang keras dari masyarakat Jahiliyah Mekkah dan sekitarnya. Padahal, Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya dalam mensosialisasikan ajaran Islam, agama yang benar dan *haqq*, di wilayah Mekkah selalu menggunakan dan mengedepankan metode *al-hikmah* (persuasif) dan *al-marw'izah al-ḥasanah* (komunikatif dan suri teladan yang baik). Akan tetapi, kaum Jahiliyah di wilayah

¹⁵Kamil Salamah al-Daqs, *Ayāt al-Jihād*, 12

Mekkah dan sekitarnya selalu memberikan *feed back* yang keras, frontal, dan destruktif menolak kehadiran Nabi Muhammad berdakwah di Mekkah dengan teror, intimidasi, dan penyiksaan bahkan dengan memboikot serta mengusir umat Islam dari kediaman mereka. Kekerasan ini terus menerus menimpa mereka selama 13 tahun.¹⁶

Karena tekanan dan intimidasi yang bertambah keras kepada kaum Muslimin, maka Nabi Muhammad dengan pertimbangan bijak, memerintah para sahabat-sahabatnya agar hijrah ke Madinah dalam kerangka konsistensi dan implementasi dakwah Islam. Dari Madinah inilah, komunitas muslim dibentuk dan dikonsolidasikan oleh Nabi untuk mempertahankan dan melindungi diri, keluarga, serta masyarakat Muslim dari ancaman bahaya dari luar. Pada tahun kedua Hijriyah, ayat al-Qur'an pertama kali turun yang berisi seruan untuk melakukan atau mengadakan gerakan jihad (untuk mempertahankan diri) dari ancaman perang atau serangan musuh-musuh Islam, yaitu: orang-orang kafir dan munafiq seperti yang termaktub dengan jelas dalam firman Allah surat *al-Hajj*/22 ayat 39-40.¹⁷ Ayat yang berisi seruan perang ini hanya bersifat informatif dan defensif bukan bersifat imperatif dan ofensif.

¹⁶Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 29

¹⁷Allah berfirman: "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu [39], (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Kuasa" [40].

Dua ayat di atas, menurut Sayyid Sābiq, mengandung klausul hukum (*'illat* hukum) yang bersifat defensif, tidak ofensif (tidak bersifat agresi dan non-invasi). Hal ini dapat dilihat secara faktual. *Pertama*, ayat ini dimulai oleh Allah dengan redaksional pasif dan informatif, tidak untuk mengadakan atau melakukan gerakan apalagi mobilisasi kekuatan untuk melakukan perang suci. *Kedua*, diperbolehkan orang-orang Islam (termasuk Nabi Muham-mad) untuk berperang (jihad), bila mereka dianiaya, terusir atau diusir dari kediaman mereka (tanah air) dalam usaha menahan agresi. *Ketiga*, ayat ini (izin perang) dibatasi oleh Allah untuk tindakan preventif, yaitu adanya deklarasi langsung dari Allah yang menyatakan kesederajatan (kemulyaan) antara (simbolik) semua tempat ibadah dari agama samawi; biara, gereja, sinagog, dan masjid untuk memuji asma Allah. Ini merupakan realitas dari bentuk solidaritas, penghormatan atas hak asasi manusia (HAM) dalam ibadah dan beragama yang ditunjukkan oleh Islam.¹⁸

Secara persyaratan teknis-implementatif, suatu perbuatan jihad akan dapat diterima dan tidak menjadi perbuatan sia-sia dengan syarat:

1. Jihad harus ditujukan atau dimaksudkan untuk mencari rida Allah.
2. Jihad itu harus mempertahankan agama Allah.
3. Jihad itu harus memperjuangkan kebenaran dan menolak kebatilan.
4. Jihad itu harus bersedia berkorban untuk kepentingan publik dan tidak untuk diri sendiri (bersifat pamrih).¹⁹

¹⁸Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 28-29

¹⁹*Ibid.*, III, 29

Jihad secara Kategorikal

Jihad sebagaimana dinyatakan oleh al-Jazayri secara garis besar dapat dikategorikan secara operasional menjadi dua macam, yaitu *al-jihād al-khāṣ* dan *al-jihād al-‘āmm*. Jihad dalam makna khusus telah dijelaskan di atas, yaitu jihad memerangi orang-orang kafir yang mengancam keberadaan agama dan umat Islam. Sedangkan jihad dalam pengertian umum dan alternatif sifatnya, oleh al-Jazairi dibagi dalam empat kategori, yaitu:

1. Jihad Melawan Musuh

Jihad kategori ini, menurut al-Jazayrī, dapat dilakukan secara komprehensif oleh orang-orang Islam, dalam berbagai profesi dan keahlian yang dapat mendukung keberhasilannya. Jihad dalam konteks ini, dapat diimplementasikan melalui: kekuasaan, properti, harta kekayaan (dana) untuk *public utilities*, lisan (mass media), dan hati, sikap teguh, serta komitmen terhadap Islam.²⁰ Jihad ini diperintahkan oleh Nabi Muhammad melalui sabdanya:

“Berjihadlah kamu sekalian terhadap orang-orang musyrik dengan hartamu, jiwa ragamu, dan lisanmu” (H.R. Aḥmad, Abū Dāwud dan al-Nasā’ī).²¹

Jihad dalam kerangka makna ini merupakan implementasi dari jargon: *‘izz al-Islām wa al-muslimīn*’ (meningkatkan derajat agama Islam dan kaum muslimin) dalam percaturan dunia. Strategi, upaya, dan langkah dilakukan dengan melibatkan seluruh potensi umat Islam

²⁰Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 374

²¹Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, juz III (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997 M.), 45

untuk mendukung segala dimensi dan aplikasinya. Secara esensial, jihad menurut terminologi ini sangat jauh dan berbeda dengan jihad yang dipahami oleh para teroris yang berkarakter destruktif dan bahkan anarkhis dengan cara menghancurkan dan membunuh orang-orang non-Muslim melalui bom-bom mereka.

Jihad kategori ini dalam pengertian lugas dan luas, yaitu suatu upaya sungguh-sungguh yang didasari oleh komitmen, kompetensi, dan profesionalitas untuk melakukan pembangunan dan pengembangan dalam segala bidang kehidupan sehingga umat Islam tidak terjajah baik secara ideologi, politik, kultural, ekonomi, sosial, maupun kekuasaan meliter oleh orang-orang non muslim. Untuk itu, segala potensi yang ada dikerahkan untuk pembangunan dan pengembangan sesuai kemampuan masing-masing individu dan masyarakat baik berupa kekuasaan, harta kekayaan, lisan, bahkan dengan hati, sikap teguh, serta komitmen.

2. Jihad Melawan Orang-orang Fasik

Jihad dalam bidang ini bersifat persuasif dan preventif untuk menanggulangi degradasi moral dan akhlaq di kalangan masyarakat Islam. Jihad kategori ini membawa tugas dalam rangka membenahi masyarakat agar lebih berkualitas dan komitmen terhadap tauhid dan akhlak yang mereka telah yakini kebenarannya. Jihad ini diperintahkan oleh Nabi Muhammad melalui sabdanya yang sangat masyhur. Kandungan pemaknaan ini diambil dari substansi nas berikut:

“Barang siapa melihat kemungkaran, maka rubahlah dengan tangannya (kekuasaannya); bila tidak mampu, maka rubahlah dengan lisannya; bila tidak mampu, maka rubahlah dengan hatinya, hal ini merupakan iman yang sangat lemah”. (H.R. Aṣḥāb al-Sunan).²²

Menurut al-Jazayri, dalam kehidupan modern, jihad ini sangat perlu dikedepankan untuk membentuk masyarakat yang berkualitas dan tertib serta berkesadaran hukum. Mereka dapat dibentuk dengan jalan berjuang melalui jihad melalui: otoritas kekuasaan, melalui lisan atau tulisan, dan melalui sikap dan hati yang teguh, istiqamah dalam menghadapi pancaroba kehidupan.²³

Jihad melawan kefasikan ini termasuk dalam kategori *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkār* (memerintah dan mengajak pada kebajikan dan mencegah dari kemungkaran). Aplikasi term jihad dilakukan dengan mengetengahkan sikap antipati terhadap segala bentuk kemungkaran melalui segenap kemampuan yang dimiliki semisal kekuasaan dan kekuatan fisik, kekuatan lisan dan tulisan serta kekuatan hati.

Melalui misi amar ma'ruf nahi munkar tersebut, setiap muslim berkewajiban untuk melaksanakan segala kebajikan sesuai kemam-puannya dan menghindari segala kejahatan, kapan dan di manapun berada. Dalam konteks ini, tidak dikenal istilah bahwa agama (Islam) merupakan urusan prifat dan pribadi, tetapi agama juga mengatur urusan publik. Bahkan, hadis di atas menyatakan bahwa segala sikap

²²al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, juz II (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Imiyyah, 1990 M.), 132

²³Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 374

kompromi terhadap penyimpangan, pelanggaran, ketidakpatuhan, kemaksiatan, atau kemungkarannya merupakan pertanda kelemahan iman.

3. Jihad Melawan Setan

Setan adalah makhluk yang diciptakan oleh Allah untuk menggoda dan mengajak manusia pada kesesatan. Karena itu, menurut al-Qur'an, setan adalah musuh yang nyata (QS. *al-Fāṭir*/35:6). Setan diciptakan untuk menguji kadar keimanan dan kesejatan diri manusia, dalam pengertian kebertauhidan manusia yang telah ditahbiskan Tuhan semanjak zaman azali dan sebagai pengukuh jati diri kemunusiaannya dapat saja menjadi luntur bahkan porak poranda oleh godaan setan, baik setan yang berupa makhluk rohani maupun jasmani.

Jihad dalam perspektif ini berupaya melawan segala bentuk godaan setan itu. Operasional jihad dalam aspek ini sangat luas dan aplikatif menyangkut objek yang bersifat fisik-empirikal sampai yang bersifat psikologik-normatif serta nilai-nilai humanistik. Oleh al-Jazayri, jihad dalam makna ini disebut sebagai perjuangan untuk menolak pengaruh hal-hal yang syubhat dan melakukan perjuangan untuk meninggalkan hal-hal yang bersifat sahwat.²⁴ Pemaknaan jihad dalam bidang ini diadopsi dari firman Allah:

*"Dan sekali-kali janganlah orang-orang yang pandai menipu, memperdayakan kamu tentang Allah; Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh bagimu, maka anggaplah ia sebagai musuh (mu)...."*²⁵

²⁴*Ibid.*, 374

²⁵al-Qur'an surat *al-Fāṭir*/35: 5-6

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa setan adalah musuh yang nyata sehingga jihad melawan setan merupakan jihad melawan musuh. Hanya saja, jihad dalam makna ini sering dilupakan bahkan sangat jarang muncul dalam wacana akademik dalam kajian-kajian keislaman.

4. Jihad Melawan Diri

Jihad dalam aspek ini sangat luas maknanya, bersifat personal, individual sampai soal-soal yang bernuansa filosofis, nilai-nilai fundamental dan hakiki. Dalam pandangan al Jazayri, praktik jihad *al-nafs* ini menyangkut pemahaman akan nilai-nilai dasar agama Islam, pengamalan dan penghayatan tujuan serta esensi agama tauhid, pengendalian diri dari pengaruh faktor-faktor yang bersifat temporal dan sementara, relatif, duniawi, sampai dalam hal penegakan prinsip-prinsip hidup yang universal.²⁶

Jihad dalam konteks ini, menurutnya, merupakan tingkatan jihad yang paling agung; yang dideduksi dari sabda dan amali Nabi Muhammad sebagai figur sentris yang meneladani setiap sisi kehidupan manusia dalam setiap langkah dan detik kehidupan mereka. Beberapa perang suci (*the holy war*) yang telah dilakukan Nabi dan para sahabatnya tidak menandingi *jihād al-nafs* yang dianggapnya sebagai jihad besar, sebagaimana disabdakannya:

“Kalian telah datang dari pertempuran yang kecil menuju ke pertempuran yang nyata (besar), yaitu berjuang melawan hawa nafsu kalian sendiri”. (H.R.Baiḥāqī).²⁷

²⁶Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 374

²⁷al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, juz II (Madīnah: Dār al-Thaqafah, 1992 M.), 63

Mengapa demikian? Karena jihad melawan musuh melalui perang fisik hanya dilakukan dalam beberapa waktu dan momen saja, sementara jihad melawan hawa nafsu dilakukan setiap detik dan detak jantung, selama hayat dikandung badan dan hawa nafsu masih mempengaruhi dan menuntun perilaku manusia pada hal-hal destruktif. Jihad *al-nafs* dalam pandangan al-Jazayri mengandung makna lebih substantif dan universal, yaitu:

1. Mengesakan Allah dengan segala konsekuensi pewujudan dan pelaksanaan undang-undang dan peraturan-peraturan Allah dalam kehidupan;
2. Mempetahankan diri dan melindungi hak-hak milik yang sah dan legal dalam pandangan Allah dan menurut perundangan negara (hukum positif);
3. Memperjuangkan kebenaran dan menegakkan keadilan dalam pelbagai segmen kehidupan;
4. Mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan bersama, demi mewujudkan harkat dan martabat kemanusiaan secara utuh dan holistik.²⁸

Disamping itu, al-Jazayrī juga menandakan bahwa orang-orang yang paling mulia adalah orang-orang mukmin yang mau berjihad di jalan Allah (dalam konteks luas dan umum) dan orang-orang mukmin yang konsekwen dengan keimanan mereka serta tidak mudah terpengaruh oleh lingkungan sekitar sembari tetap mampu beradaptasi dalam memperjuangkan nilai-nilai kebenaran dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.²⁹

²⁸Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 374

²⁹*Ibid.*

Orientasi Pemaknaan Jihad dalam Konteks Kehidupan Modern

Baik Sayyid Sābiq maupun Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, dalam kitab mereka masing-masing, yaitu *Fiqh al-Sunnah* dan *Manhaj al-Muslim* menekankan makna jihad *fī sabīl Allāh* pada dua aspek. *Pertama*, kesiap-siagaan lembaga negara dan masyarakat muslim dengan koordinasi imam (kepala negara) dan/atau komandan yang diberikan *tawliyah* (kewenangan) oleh negara dalam menghadapi musuh-musuh negara dan Islam. *Kedua*, konfrontasi (fisik) dengan niat untuk mempertahankan eksistensi diri atau martabat kemanusiaan dan melestarikan dakwah Islamiyah yang mengalami tantangan dan intimidasi dari pihak luar.

Orientasi jihad menurut kedua ulama tersebut cenderung kepada satu aspek makna istilah jihad dalam al-Qur'an dan hadis, seperti yang telah dikemukakan oleh al-Raghīb al-Isfahānī (w. 502 H.) bahwa jihad dalam al-Qur'an mempunyai tiga katagori, yaitu berjuang melawan musuh yang nyata, berjuang melawan setan (syaitan), dan berjuang melawan nafsu (keburukan).³⁰ Kecenderungan jihad itu tertuju pada point pertama berupa perjuangan melawan musuh yang nyata dan ini diperjelas oleh konsepsi oleh Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah yang membagi perjuangan melawan musuh yang nyata itu menjadi dua bagian, yaitu orang-orang kafir, dan orang-orang munafik.³¹

Jika diperhatikan baik dari segi pemberian definisi dan penjelasan-penjelasan terkait, dalam kitab *Fiqh al-Sunnah* dan

³⁰Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Raghīb al-Isfahānī, *al-Mufradāt*, 100

³¹Muḥammad ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadī Khayr al-'Ibād*, juz III (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992 M.), 77

Manhaj al-Muslim terdapat keasamaan titik tekan bahwa istilah jihad oleh kedua ulama tersebut dimaknai dalam konteks jihad *al-khaṣ*, yaitu mengerahkan tenaga dan kemampuan yang bersifat fisik dan mengadu kekuatan untuk konfrontasi (perang). Pemaknaan dan pemahaman demikian tidak terlepas dari situasi dan kondisi sosial budaya dan geo-politik yang mewarnai masyarakat di kawasan di mana mereka tinggal. Maka, apresiasi makna dan skala jihad lebih banyak diwarnai oleh nilai-nilai lokalitas dan ketegangan sosial yang intens saat itu.

Pemaknaan jihad dengan konteks khusus di atas, lebih jauh menurut Sayyid Sābiq baru dapat direalisasikan berdasar pandangan syariat Islam bila memenuhi kondisi dua hal yang sangat urgen, yaitu: *Pertama*, apabila perlindungan atas jiwa, kehormatan, harta dan tanah air dalam ancaman bahaya besar dari musuh yang mengadakan agresi, sehingga pertahanan diri mutlak diadakan. Pertahanan inipun dilarang bila bersifat provokasi untuk memancing lawan, agar terjadi pertempuran. Hal ini didasarkan atas firman Allah:

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.³²

Kedua, apabila upaya dakwah Islamiyah untuk memperbaiki kondisi masyarakat agar lebih baik dan berkualitas, adanya ancaman keselamatan jiwa, atau adanya pihak yang menghalangi para da'i, muballigh, dan ulama dalam usaha

³²al-Qur'an surat *al-Baqarah*/2: 190

dakwahnya mengalami tindakan intimidasi dan kekerasan. Hal ini telah digariskan dalam al-Qur'an:

*"Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) agama itu hanya untuk Allah belaka. Jika mereka berhenti dari memusuhi kamu, maka tidak ada permusuhan lagi, kecuali terhadap orang-orang yang zalim".*³³

*"...Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah, pada hal sesungguhnya kami telah diusir dari kampung halaman kami dan dari anak-anak kami ?....".*³⁴

Bila dilihat dari makna secara leksikal (makna kebahasaan), term jihad berasal dari fonem: j, h, dan d. Kata ini dapat dilafalkan melalui kata bentukannya (*maṣḍar*), yaitu *juhd* atau *jahd*. Kata *juhd* berarti mengeluarkan tenaga, usaha, kekuatan, atau daya yang bersifat imma-teril dan non-fisik, dan lebih dominan bersifat intelektual atau konasi, sedang *jahd* berarti: kesungguhan dalam bekerja dan dengan mengeluarkan kekuatan yang bersifat fisik. Sehingga, dalam istilah jihad terkandung dua prinsip yang saling melengkapi, yakni potensi fisik dan psikis. Ini berarti bahwa istilah jihad mengandung arti mengerahkan tenaga yang bersifat kemampuan yang dibarengi *skill* dan tanggungjawab.³⁵ Makna jihad dengan konteks mengerahkan kemampuan berupa *skill* dan keterampilan atau kreatifitas tersebut, menurut Sutan Mansur, termasuk di dalamnya upaya untuk memerangi musuh, tidak hanya dengan kekuatan senjata,

³³al-Qur'an surat *al-Baqarah*/2: 193

³⁴al-Qur'an surat *al-Baqarah*/2: 246

³⁵Louis Ma'luf, *al-Munjid*, 106

tetapi juga dengan bekerja dengan sepenuh hati dan bertanggungjawab.³⁶

Dalam menjelaskan konsepsi jihad, baik Sayyid Sābiq maupun al-Jazayrī berdasar pada al-Qur'an surat *al-Taubah*: 122. Dalam ayat ini terdapat ruh, jiwa, dan spirit jihad khususnya pada kata *nafara* yang mana derivasi (bentukan) kata *nafara* adalah *al-nāfir*. Kata *al-nāfir* ini oleh Sayyid Sābiq dalam catatan kaki dimaknai dengan: mobilisasi umum untuk menghadapi musuh yang melakukan agresi atau provokasi.³⁷ Dalam hal ini, jihad dapat diartikan sebagai suatu upaya untuk mengadakan pertahanan diri dalam konteks defensif dari serangan musuh yang nyata, yaitu para agresor yang akan menganeksasi kedaulatan negara. Makna ini, selaras dengan apa yang ditulis oleh al-Jazayrī, bahwa jihad *al-khāṣ* adalah siaga menangkal serangan orang-orang yang berbuat zhalim dan orang-orang yang memerangi Islam.³⁸

Jihad dalam arti khusus ini bersifat preventif, temporal, dan hanya untuk kesiap-siagaan tidak digunakan sebagai alat untuk menekan ataupun memancing reaksi lawan secara berlebihan yang bersifat infiltrasi. Pendapat bahwa Islam dengan doktrin jihadnya telah menganeksasi ataupun mengadakan agresi dalam wilayah negara atau penduduk lain merupakan hasil konspirasi pihak luar untuk memusuhi Islam dari dalam ajarannya sendiri. Dalam hal ini, Sayyid Sābiq dalam kitabnya *Anāsir al-Quwwah fī al-Islām* menyatakan bahwa dalam Islam, perang merupakan perkecualian yang khusus. Tetapi, perang harus diusahakan untuk menghindarinya, kecuali demi untuk mempertahankan diri

³⁶H.A.R. Sutan Mansur, *Jihad*, 9

³⁷Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 30

³⁸Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 373

dari kehancuran, mempertahankan diri dari serangan orang-orang zhalim, dan bertahan demi kebebasan agama dari tekanan-tekanan. Karena itu, kalau ada pihak tertentu yang merampas hak asasi manusia, maka ini merupakan pengkhianatan dan Islam melarangnya sehingga harus diperangi. Islam melarang ekspansi, menguasai, atau menghimpun potensi guna mengembangkan perbudakan (penindasan), perdamaian merupakan dasar utama dalam Islam.³⁹

Berbeda dengan itu, dalam konteks yang lebih luas, berdasar pada al-Qu'ran surat *al-Tawbah*: 122 di atas, konsep jihad tidak hanya berkenaan dengan berangkat ke medan pertempuran dengan meng-angkat senjata atau kelihaihan melakukan taktik pertempuran, tetapi juga dengan mendalami pengetahuan agama. Hal ini dapat dipahami dalam klausul makna ayat tersebut menurut 'Alī al-Ṣabūnī adalah makna kata *nafara* atau *al-nāfir* merupakan seruan kepada umat muslim agar tidak semuanya maju ke medan pertempuran, tetapi sebaiknya ada sebagian mereka yang senantiasa menaruh perhatian yang penuh dalam menyiapkan generasi penerus Islam yang lebih tangguh, cerdas dan mampu menguasai sains, teknologi serta pengetahuan agama yang mumpuni. Hal ini termasuk juga jihad (perjuangan) yang esensial dan lebih maslahat untuk ummat dan masa depan kelestarian agama Islam itu sendiri.⁴⁰

Mengenai status hukum jihad, baik Sayyid Sābiq maupun al-Jazayrī berpendapat sama, yaitu *fard kifāyah*. Dalam proses penetapan hukum fardu kifayah ini, mereka juga

³⁹Sayyid Sābiq, *Unsur-unsur Dinamika dalam Islam*, tejemahan oleh Haryono S.Yusuf (Jakarta: Intermasa, 2001 M.), 201

⁴⁰Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Ṣafwah al Tafsīr* (Riyād: Dār al-Qur'an, 2001 M.), 568

mendasarkan pada dalil nas al-Qur'an firman Allah surat *al-Tawbah*: 122.⁴¹ Dalam ayat ini secara eksplisit tidak disebutkan bahwa orang Islam harus menyiapkan tenaga dan fasilitas untuk mengadakan serangan atau ancaman kepada wilayah dan penduduk tertentu. Sebaliknya, redaksi ayat ini mengandung unsur himbauan dan anjuran untuk kepentingan Islam dan orang Islam, agar membenahi diri dan mengadakan konsolidasi ke dalam (bagi masa depan Islam dan ummatnya). Memang, status hukum jihad pada awalnya adalah fardu kifayah yang termasuk dalam cakupan kewajiban komplementer. Kewajiban kategori kifayah tidak ditujukan kepada tiap-tiap individu muslim, karenanya apabila kewajiban itu telah dapat dikerjakan dengan baik oleh sebagian orang Islam, maka bagi sebagian yang lain menjadi gugur. Sebaliknya, apabila orang-orang Islam tidak mempunyai perhatian untuk mewujudkannya sama sekali, maka seluruh orang Islam (dalam wilayah itu) menanggung kesalahan dan dosa.

Hukum jihad tersebut dapat berubah dari *fard kifāyah* ke *fard 'ayn*. Hal ini dapat dimungkinkan apabila ada faktor-faktor luar (ekstern) yang sangat mempengaruhi eksistensi negara dan keberadaan agama Islam dalam bahaya. Dalam pandangan Sayyid Sābiq, kondisi hukum jihad menjadi *fard 'ayn* apabila mencakup tiga kondisi. Di mana kondisi yang satu dirinci lagi dalam kondisi nomor tiga, yang diperuntukkan bagi seorang (laki-laki) Islam yang dikenai

⁴¹Di samping surat *al-Tawbah*: 122, Sayyid Sābiq dalam *Fiqh al-Sunnah* banyak mengutip ayat-ayat lain dalam upaya menguatkan argumentasinya. Ia menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an dalam menjelaskan konsepsi jihad, sementara Abū Bakar al-Jazayri hanya memakai dasar ayat 122 dari surat *al-Tawbah* itu saja.

wajib militer oleh kepala negara. Tugas kedinasan yang bersifat militer ini dalam kitab *Manhaj al-Muslim*, oleh al-Jazayrī disebut sebagai hak *ijbārī* yang dimiliki oleh kepala negara. Kondisi-kondisi yang dapat merubah status hukum jihad tersebut adalah:

1. Seorang muslim yang mukallaf yang dibutuhkan oleh negara untuk menjadi prajurit yang handal dan mempunyai potensi sesuai ketentuan peraturan yang berlaku dalam rangka untuk menjadi prajurit yang profesional.
2. Wilayah negara telah diinvasi oleh tentara musuh sehingga membahayakan keselamatan penduduk muslim di perbatasan, sekaligus, serangan musuh ini membahayakan kelangsungan dakwah Islamiyah. Oleh al-Jazayri, bahkan dalam kondisi seperti ini, juga diwajibkan bagi wanita muslimah untuk menyiapkan diri dalam pertahanan dan keamanan negara atau agama.
3. Adanya tugas kedinasan yang bersifat militer atas ketetapan negara, karena negara (Departemen Pertahanan) membutuhkan keterampilan dan tenaganya dalam dinas kemiliteran.⁴²

Untuk melakukan jihad, menurut Murtaḍā Muṭahharī, al-Qur'an telah mengemukakan persyaratan-persyaratan tentang keabsahan jihad, yaitu apabila pihak lain bermaksud menyerang umat Islam atau menghalangi dakwah Islamiyah berupa upaya menghilangkan kebebasan dakwah dan

⁴²Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 31 dan Abū Bakar Jābir al-Jazayrī, *Manhaj al-Muslim*, 373

merintangi penyebarannya. Demikian pula apabila seseorang ditindas dan dizhalimi oleh sekelompok orang. Islam menyatakan bahwa kita harus memerangi penindas-penindas itu, untuk membebaskan sang tertindas (orang-orang lemah) dari cengkeraman mereka.⁴³ Dalam al-Qur'an disebutkan:

"Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak....".⁴⁴

Ayat ini secara tegas dan lugas menyatakan bahwa jihad untuk menegakkan hak-hak asasi manusia dari cengkeraman orang-orang yang bertindak di luar prikemanusiaan dan di luar batas norma-norma kehidupan yang layak sangat dianjurkan sehingga Allah mempertanyakannya: Mengapa kamu tidak berjuang di jalan Allah dan membela orang-orang tertindas baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak tak berdosa saat mengalami siksaan dan intimidasi?

Pemahaman tentang makna jihad dalam kehidupan modern tidak dapat dipisahkan dari pemahaman tentang esensi ajaran Islam yang mewadahnya. Dalam Islam, semua aspek ajaran; akidah, syari'ah, dan akhlak harus bersumber dari nilai-nilai hakiki yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis Nabi. Dari kedua sumber ini dapat ditarik benang merah substansi nilai-nilai jihad sebagai berikut: (a) mengesahkan Allah dengan mentauhidkan-Nya secara konsekwen untuk mewujudkan undang-undang Allah dalam kehidupan ini; (b) mempertahankan nilai-nilai kemanusiaan

⁴³Murtadā Muthaharī, *Falsafah Pergerakan Islam*, terjemahan oleh Bintu Fatimah (Bandung: Mizan, 1993 M.), 61

⁴⁴al-Qur'an surat *al-Nisa'* : 75

yang universal dan fitri, seperti: amanah, jujur, komitmen dalam kebenaran, dan peduli sesama dan lingkungannya tanpa diskriminasi; (c) mempertahankan diri dan hak milik yang sah menurut pandangan hukum (syariat) dan hukum negara (legal formal); (d) mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan bersama; dan (e) memperjuangkan kebenaran dan menegakkan keadilan bagi siapa pun.⁴⁵

Dalam pandangan kekinian, makna di atas dapat diimplemen-tasikan dalam pola dan praktik seperti: *jihād al-da'wah* baik dakwah *bi al-ḥāl* maupun *bi al-lisān* atau *jihād al-tarbiyyah*, yakni semangat jihad yang diwujudkan dalam bentuk gerakan dakwah dan pendidikan yang profesional dan proporsional; jihad *bi al-qalam*, yakni semangat jihad dengan perantaraan pena dalam bentuk tulisan-tulisan dalam upaya mencerdaskan umat dan mempertahankan agama atau negara dari tekanan dan teror orang-orang yang anti Islam dan musuh negara. Selain jihad *bi al-sayf* yang telah lama dikenal, termasuk dalam hal ini adalah jihad *bi al-māl*, yakni perjuangan dalam bentuk kepedulian sosial untuk kepentingan umat dan agama Islam. Dengan demikian, istilah jihad bukan tidak dapat dimaknai semata-mata sebagai perang dan ancaman kekerasan. Jihad dapat pula berbentuk perjuangan moral dan spritual, perjuangan fisik dan psikis menuju perubahan yang lebih baik dan pola hidup yang lebih berkualitas. Kesemuanya itu termasuk *jihad fi sabīl Allāh*.

Inti dari pada jihad tiada lain sebagai manifestasi dari ibadah yang paling hakiki sebagaimana dinyatakan oleh Sayyid Sābiq bahwa jihad merupakan manifestasi keagungan kalimat Allah (refleksi keindahan Islam), membumikan

⁴⁵Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III, 34-36

hidayah-Nya dalam kehidupan, mewujudkan kesucian agama yang benar dan di mana pun, dan jihad merupakan aplikasi ibadah tambahan (*taṭawwu'*) yang paling utama.⁴⁶ Karena itu, teramat salah dan deviatif pemahaman para teroris tentang jihad yang selama ini mereka pegangi. Jihad tidak bisa dipahami sebagai suatu upaya kekerasan, pembunuhan, dan pengeboman kepada non-muslim kapanpun dan di manapun mereka berada.

Berpijak pada penjelasan di atas dapat ditarik benang merah bahwa konsep jihad *fi sabil Allāh* tidak mengandung kesan kontra produktif, tidak semata dipahamai sebagai perang suci (*the holly war*), tetapi meliputi segala aspek dengan cara dan strategi yang beragam seperti *jihād al-da'wah*, *jihād al-tarbiyyah*, *jihad bi al-qalam*, *jihad bi al-māl*, dan sebagainya. Jihad tidak dapat dipahami semata-mata sebagai upaya untuk menghancurkan musuh-musuh Islam yang dapat menimbulkan perasaan phobia kepada non muslim, di tengah masyarakat yang pluralistik dan majemuk dalam konteks masyarakat Indonesia yang berbhineka dalam aspek suku, golongan, agama, dan etnis. Jihad seharusnya dipahami sebagai *the spirit of Islam* yang menjiwai pemeluknya, sebagai daya dorong, stimulus, dan motivator untuk mendinamisir kehidupan masyarakat Islam dalam usaha meningkatkan kualitas hidup dan prikehidupan di segala bidang, baik dalam aspek materiil maupun sprituil dalam bingkai ranah vertikal (nilai-nilai '*ubudiyyah*) dan ranah horizontal (nilai-nilai *mu`āmalah/ sosial kemasyarakatan*).

⁴⁶*Ibid.*, 35

NILAI-NILAI ETIS DAN DIKTUM HUKUM DALAM BISNIS ISLAM

Merupakan kodrat manusia diciptakan sebagai makhluk bergelut di bidang ekonomi (*homo economicus*), baik secara personal maupun kolektif, dalam memenuhi kebutuhan hidup, yang pada satu sisi tidak terbatas dan pada sisi lain dihadapkan pada sumber-sumber terbatas. Sebagai bagian integral aktifitas manusia, kegiatan ekonomi (*economic transaction*), tak dapat dielakkan untuk memenuhi kebutuhan hidup dan dalam rangka menjalankan tanggungjawab manusia sebagai pihak yang berpartisipasi aktif dalam peningkatan taraf hidup manusia secara individu, kolektif atau universal.

Keterlibatan manusia dalam aktifitas bisnis tidak semata karena faktor pemenuhan kebutuhan fisik, tapi pembinaan komunikasi positif, perilaku *mutualis mutandis* (saling menguntungkan), realisasi keadilan, dan perilaku tidak saling merugikan merupakan sebagian dari sekian banyak faktor krusial bagi terciptanya tatanan kehidupan manusia. Betapun peredaran perekonomian lancar dengan laju

ekonomi tinggi dan tingkat inflasi rendah, namun jika tidak diimbangi dengan nilai-nilai luhur itu, maka pada titik tertentu akan tercipta kondisi *chaos* yang membawa malapetaka baik langsung atau jangka panjang (*long term*).

Karena itu, Islam menekankan agar aktifitas bisnis manusia dimaksudkan tidak semata-mata sebagai alat pemuas keinginan (*al-shahwah*), tetapi lebih pada upaya pencarian kehidupan berkeseimbangan (dunia-akhirat) disertai perilaku positif; bukan destruktif di muka bumi.¹ Kondisi ini kemudian merambah pada dua dimensi yang saling berhubungan; pemenuhan kebutuhan individu yang lebih bersifat egoistik dan pemenuhan kebutuhan sosial (bersama) yang bersifat kolektif dan menuntut penciptaan kondisi proporsional.

Pada tataran individu, manusia cenderung berkeinginan memenuhi kebutuhan secara bebas, tanpa ikatan norma atau hukum apapun hingga terpuaskan. Islam tidak menisbikan karakter ini sembari membenarkan bahwa manusia dihiasi berbagai komponen duniawi itu, tapi tidak berarti mereka dibiarkan bergelimang sesukanya. Malah orang yang menahan diri dengan cara bersabar disenangi Allah.² Kendali diri melalui norma moralitas dapat membawa pada kesadaran humanitas tinggi.

Bila kebebasan tanpa batas (*laizes faire*) dibenarkan, kondisi destruktif dengan berbagai bentuknya akan merajalela. Dalam sejarah peradaban manusia, pola ini pernah menjadi faktor penyebab pertikaian baik dalam skala sempit maupun luas seperti peperangan dan kolonialisasi satu bangsa

¹Al-Qur'an surat *al-Qaṣāṣ* : 77

²Al-Qur'an surat *Ali Imrān*/3: 14

atas bangsa-bangsa lain. Demikian halnya bila kebebasan tidak diberikan sama sekali, manusia tenggelam dalam keterpurukan ekonomi mendalam.

Berbagai sistem ekonomi yang dicipta untuk solusi peningkatan taraf hidup manusia, seperti sistem ekonomi sosialis dan kapitalis, di samping dampak-dampak positif yang diejawantahkan, signifikan-sinya dalam hal penemuan kebutuhan secara proporsional patut dipersoalkan. Sistem kapitalis, sebagai sebuah sistem perekonomian yang berdasarkan hak milik partikelir yang menekankan kebebasan dalam lapangann produksi, kebebasan membelanjakan pendapatan, bermonopoli, dan sebagainya,³ memberikan ruang gerak yang seluas-luasnya untuk memenuhi kebutuhan hidup baik dalam hal produksi, konsumsi, maupun distribusi, tapi pada belahan lain menimbulkan berbagai krisis termasuk krisis moral dan etika. Dampak ini, menurut Bernard Murchland, merupakan masalah paling krusial yang dihadapi kapitalisme.⁴ Sebaliknya, sistem sosialis tidak memberikan kebebasan kepada individu, dengan proteksi secara ketat, individu tidak mempunyai kesempatan berinisiatif, berkreasi dan berinovasi.⁵ Individu (baca: rakyat) tidak lebih dari sekedar mesin yang dicampakkan ke dalam produksi secara paksa, sesuai dengan program dan kebijakan yang telah digariskan dan memperoleh jatah sesuai yang ditentukan pula.

³ Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994 M.), 305

⁴ Bernard Murchland, *Humanisme dan Kapitalisme: Kajian Pemikiran tentang Moralitas*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002 M.), 102

⁵ Muḥammad al-'Assāl, *Sistem, Prinsip dan Tujuan Ekonomi Islam*, terj. Imam Saefuddin (Bandung: Pustaka Setia, 2009 M.), 77

Etika dan Hukum dalam Aktifitas Bisnis

Etika mengkaji tentang apa yang baik dan buruk juga tentang hak dan kewajiban moral. Etika, sebagai ilmu pengetahuan, merupakan cabang filsafat tentang tingkah laku manusia dengan fokus utama penentuan baik dan buruk.⁶ Sebagai ilmu pengetahuan tentang asas-asas akhlak atau kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak,⁷ etika mempersoalkan pengkajian moralitas dan nilai tindakan moral, sehingga dapat diaplikasikan pula pada sistem atau kode yang dianut.⁸

Aspek ontologi dan aksiologinya; tentang apa yang harus dilakukan dan dituju oleh manusia⁹ merupakan penekanan etika, yang secara lebih spesifik, terletak pada *mode* tingkah laku manusia atau suatu konstansi tindakan manusia.¹⁰ Karena itu, pada satu sisi, etika tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai yang berujung pada keluhuran budi,¹¹ dan pada sisi lain, aplikasi dari nilai-nilai itu dalam tingkah laku manusia pada kehidupan nyata.

Sungguhpun demikian, nilai-nilai moral, yang bersifat filosofis itu, pada satu sisi oleh sebagian ilmuwan seperti Lewis Mulford Adams, menjadi titik fokus etika, dalam hal ini ide tentang prilaku manusia, dan menisbikan fakta yang

⁶ Funk and Wagnals, *Standard Desk Dictionary*, I (New York: Lippincott & Crowell Publishers, 1991 M.), 218

⁷ WJS Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993 M.), 278

⁸ Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus*, 161

⁹ Ahmad Amin, *Etika* terj. Farid Ma'ruf (Jakarta: Bulan Bintang, 1995 M.), 2

¹⁰ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Bandung: Mizan, 2003 M.), 467

¹¹ Asmaran AS, *Pengantar Studi Akhlak* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994 M.), 6

berwujud tingkah laku manusia serta sifat tindakan mereka.¹² Rumusan etika diperoleh secara kontemplatif meskipun tidak didukung realita faktual di lapangan. Pada sisi lain, etika juga tidak sekedar dipahami pada nilai tapi tingkah laku sebagai implementasi nilai-nilai itu untuk menentukan kebenaran sebagaimana adanya dan menyelidiki manfaat atau kebaikan dari seluruh tingkah laku manusia itu.¹³

Dalam tataran aplikasi, kata etika sering dipakai secara bergantian dengan moral, meskipun terjadi perbedaan dari derivasi kata, di mana etika berasal dari kata *ethos*, sebuah kata Yunani, dan moral dari kata *morales*, kata Latin, namun keduanya mempunyai arti sama; kebiasaan dan adat istiadat.¹⁴ Penggunaan secara bergantian itu disebabkan secara terminologis etika bagian filsafat moral sebagai ilmu pengetahuan normatif tentang perbuatan manusia mengenai benar atau salah atau buruk dan baik bagi manusia yang dimengerti akal untuk masyarakat.¹⁵

Objek etika adalah perilaku manusia yang kompleks termasuk perilaku bisnis. Sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*), manusia merupakan individu integral dengan individu lain yang pada ujungnya membentuk komunitas yang lazim disebut masyarakat (*community* atau *society*).¹⁶ Proses terbentuknya masyarakat diawali oleh kesadaran

¹²Lewis Mulford Adams mendefinisikan etika dengan: *Ethics is the science of moral philosophy concerned not with the fact, but with values; not with the character of, but the ideal of human conduct*. Lihat dalam Asmaran AS, *ibid.*, 6

¹³Dalam *Dictionary of Education* disebutkan: *Ethics is the study of human behaviour not only to find the truth of things as they are but also to enquire into the worth or goodness of human actions*. Lihat *ibid.*

¹⁴Dawam Rahardjo, *Etika Ekonomi dan Manajemen* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999 M.), 3

¹⁵Agus Makmurto dan B. Soekarno, *Ethika (Filsafat Moral)* (Jakarta: Wirasari, 1999 M.), 12

¹⁶Dawam Raharjo, *Etika Ekonomi*, 2

masing-masing individu untuk membentuk komunitas karena secara alamiah manusia bernaluri hidup bersama (*gregorinousness*).¹⁷ Dalam kehidupan kolektif itu, aktifitas bisnis harus dilakukan karena dua faktor; kebutuhan sosial dan kebutuhan ekonomi sama-sama menempati posisi strategis dalam kehidupan manusia.

Etika bisnis sebenarnya bukan bidang baru. Ahli filsafat sejak masa klasik telah berefleksi tentang hubungan bisnis dan kehidupan moral. Aristoteles pernah menulis tentang riba (*usury*) dan, pada abad pertengahan, Thomas Aquinas pernah menulis tentang harga adil (*justice price*).¹⁸ Etika bisnis telah mengalami perjalanan panjang dan bersentuhan dengan berbagai fenomena sosial dan ekonomi pada tiap babakan sejarah hingga dewasa ini. Konsep dan teoripun dikembangkan untuk mengantisipasi perkembangan itu.

Norma etis merupakan *conditio sine qua non* karena manusia makhluk penuh paradoks; ia bersifat jasmani dan rohani, tertutup sekaligus terbuka, individual dan soliter sekaligus sosial dan solider. Norma etis memberikan jawaban bagaimana realitas keparadoksalan manusia yang sesungguhnya tidak bersifat konflik melainkan saling melengkapi. Norma etis mengantarkan manusia mengatasi jasmani, keterbukaan mengatasi ketertutupan, dan menjadi tugas manusia mentransendensikan hidupnya secara spiritual.¹⁹

¹⁷Soerjono Soekanto, *Sosiologi, Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001 M.), 125-126

¹⁸James J. Spillane SJ, *Etika Bisnis dan Etika Berbisnis* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992 M.), 41

¹⁹Charis Zubair, *Etika Rekayasa Menurut Konsep Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 M.), 10

Internalisasi norma etis dalam kehidupan, baik norma yang diperoleh melalui pemikiran kontemplasi atau berdasar fakta di lapangan (induksi) berdampak sangat positif bagi terwujudnya kehidupan manusia yang bermoral. Jika norma etis ini, seperti disinyalir Dawam Raharjo, secara integral menjadi adat istiadat atau kebiasaan yang terinternalisasi dalam kehidupan manusia, sehingga menjadi bagian tak terpisahkan dari aktifitas bisnis mereka, maka dapat membawa pada tindakan yang tercermin dalam kesadaran hukum dan moral,²⁰ yang pada akhirnya dapat membentuk sebuah komunitas utama.

Masyarakat utama yang menyertakan anasir moralitas dengan segala yang melingkupinya, menurut al-Farabi, seperti dikutip Munawir Syadzali, disebut *al-Madīnah al-Faḍīlah*,²¹ sebuah komunitas yang terbentuk berdasar nilai-nilai moral utama, dengan kesadaran seimbang dan pencapaian hidup realistis.

Di samping norma etis, diktum hukum sangat diperlukan untuk terbentuknya keseimbangan ekonomi dan menghindari ketimpangan dalam berbagai bentuknya. Nilai-nilai etis-moral dirasa belum cukup memberi pedoman bagi manusia karena sifatnya cenderung elastis dan tidak mempunyai kekuatan pemaksaan formal, yang karenanya diktum hukum terlebih harus terlebih dahulu terinternalisasi dalam perundang-undangan.

Islam tidak pernah memisahkan dunia ekonomi dan nilai-nilai etis dan hukum, sebagaimana tidak pernah memisahkan dunia ilmu dengan akhlak, dunia politik dengan etika, perang

²⁰Dawam Raharjo, *Etika Ekonomi*, 4

²¹Munawir Syadzali, *Islam dan Negara* (Jakarta: UI Press, 1999 M.), 52

dengan etika, dan kerabat sedarah sedaging dalam kehidupan Islam. Singkatnya, hukum dan etika dalam Islam merupakan suatu keniscayaan yang berlaku dalam setiap sendi-sendi kehidupan. Ini, menurut Yūsuf Qarḍawī, merupakan perbedaan fundamental antara Islam dengan materialis-me.²²

Implementasi nilai-nilai hukum dan moral dalam setiap aktifitas, termasuk kegiatan ekonomi dalam Islam merupakan sintesis terhadap hasil pemikiran sosialis dan kapitalis, yang dinilai gagal memberikan jawaban terhadap problematika-problematika ekonomi. Menurut Khushid Ahmad, kegagalan tersebut disebabkan karena secara fundamental pemikiran itu didasarkan pada premis Barat bahwa agama dan moralitas tidak relevan untuk mengatasi problematika-problematika ekonomi manusia, sehingga urusan-urusan ekonomi lebih tepat kalau dipecahkan dengan menggunakan hukum-hukum perilaku ekonomi dan bukan dengan moral tertentu.²³ Kondisi ini dapat membawa pada mitos a-moral dalam bidang bisnis.

Mitos A-Moral dalam Bisnis

Asumsi dasar mitos a-moral dalam bidang bisnis sebagai impor pemikiran Barat, membawa pada konsekuensi bahwa bisnis, hukum, dan etis adalah tiga hal berbeda dan terpisah. Irrelevansi hukum, nilai-nilai moral, dan bisnis itu terlihat pada konsiderasi berikut:

Pertama, bisnis seperti halnya judi atau permainan pada umumnya adalah kompetisi yang mengutamakan *personal*

²²Yūsuf al-Qarḍawī, *Norma dan Etika Ekonomi dalam Islam* terj. Zainal Arifin dan Dahlia Husein (Jakarta: Gema Insani Press, 2007 M.), 51

²³Khurshid Ahmad, "Kata Pengantar" dalam Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi* terj. Ikhwān Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Press, 2000 M.), x

interest (kepentingan pribadi).²⁴ Seorang pelaku bisnis ketika melakukan transaksi, yang terpikir dalam benaknya, adalah bagaimana mendapat keuntungan, dan tidak terpikir apakah pihak yang diajak bertransaksi juga untung/diuntungkan atau rugi/dirugikan. Unsur *personal interest*, menurut mitos ini cukup dominan dalam dunia bisnis. Entah disadari atau tidak, pada realitanya pelaku bisnis jarang atau bahkan tidak pernah berpikir keuntungan penjual, kalau ia berstatus sebagai pembeli, atau kerugian pembeli bila ia sebagai penjual. Aspek humanitas dan sosial sering terabaikan.

Kedua, tata aturan yang dipergunakan dalam bisnis yang penuh kompetisi itu berbeda dari aturan yang terwujud dalam realita kehidupan sosial pada umumnya.²⁵ Pengejaran keuntungan materi dalam bisnis cenderung pada pola dan *style* yang terkadang bercorak permissif dengan asumsi dasar yang penting untung tanpa perduli etika atau bahkan hukum halal dan haram sekalipun. Jargon 'jagankan yang halal, yang haram saja sulit didapat' tidak jarang teraplikasi dalam kehidupan bisnis.

Ketiga, individu atau kolektif yang patuh pada aturan moral dan hukum akan berada pada posisi yang tidak menguntungkan di tengah persaingan ketat yang menghalalkan segala cara.²⁶ Nilai-nilai moral apalagi hukum dapat saja menghambat aktifitas bisnis terlebih misalnya untuk memenangkan tender, pelaku bisnis diharuskan membayar uang pelicin yang pada akhirnya berujung pada

²⁴Sony Keraf, *Etika Bisnis: Membangun Citra Bisnis sebagai Profesi Luhur* (Yogyakarta: 1991 M.), 59-60

²⁵*Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

praktek *mark-up*. Pihak-pihak yang bermain secara bersih dan profesional akan menghadapi hambatan yang cukup serius.

Keempat, kalau suatu praktek bisnis dibenarkan secara legal, karena sesuai dengan aturan hukum yang berlaku, maka secara moral juga pasti dibenarkan.²⁷ Menurut asumsi ini, hukum dan moral dalam bisnis sama saja sehingga bila bisnis sesuai dengan hukum, maka sesuai juga dengan moral. Prilaku legal dalam bisnis, jika demikian berjalan seiring dengan moral yang berakibat terjadinya justifikasi atau mungkin juga distorsi antar keduanya.

Kelima, jika suatu praktik bisnis begitu umum diterima di mana-mana sehingga menjadi semacam norma, maka orang tinggal menyesuaikan diri dengan praktek semacam itu.²⁸ Praktik yang terinternalisasi menjadi norma yang kemudian diterima secara umum itu tidak dipersoalkan apakah sesuai dengan nilai-nilai etis dan hukum atau tidak. Adopsi terhadap praktik-praktik bisnis yang sudah terinternalisasi sering tanpa koreksi dan tidak jarang berimplikasi pada distorsi nilai-nilai moral dan bahkan destruksi terhadap kehidupan bisnis itu sendiri.

Argumen-argumen yang dikemukakan di atas tidak dapat meratifikasi adanya hubungan antara aktifitas bisnis dengan hukum dan nilai-nilai moralitas, dengan pertimbangan berikut:

Pertama, aktifitas bisnis tidak bisa diartikulasi sebagai judi atau permainan, sebab dalam bisnis terdapat nilai manusiawi yang dipertaruhkan, dan oleh karenanya, aspek manusiawi itu menjadi titik konsiderasi pada cara untuk

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

memperoleh keuntungan. Dalam konsep hukum Islam, bisnis dan perjudian merupakan dua hal yang sangat bertolak belakang, aktifitas bisnis dihalalkan²⁹ sementara judi diharamkan. Aktifitas bisnis yang bercampur dengan judi juga dinilai sebagai judi. Meskipun pada dasarnya bisnis itu diperbolehkan tapi manakala di dalamnya terdapat unsur perjudian, kehalalannya menjadi hilang. Aspek kerelaan (*'an tarāḍin*) yang berupa representasi kebebasan bertindak dan memilih (*freedom of act and choice*) sebagai bagian integral nilai manusiawi (baca: hak asasi manusia/*human rights*) merupakan salah satu unsur (baca: rukun) transaksi bisnis itu sendiri.³⁰ Kerelaan dapat mengandung beberapa arti: (a) Bisnis dilakukan dengan kemerdekaan penuh, baik inisiatif, transaksi, kepemilikan, penggunaan barang, dan lain-lain sehingga pelaku bisnis dalam konsep hukum Islam disyaratkan *mukallaf* dalam arti berakal dan *tamyīz*. Aktifitas bisnis tidak sah dilakukan oleh orang gila, orang mabuk, dan anak kecil yang belum *tamyīz*.³¹ (b) Bisnis tidak dilakukan di bawah tekanan dan paksaan. Pelaku bisnis dapat bertransaksi secara bebas sebagai wujud dari 'kerelaan' itu dan karenanya juga bisnis yang dilakukan secara terpaksa hukumnya tidak sah.³²

Kedua, tidak benar bisnis mempunyai aturan main tersendiri berbeda dengan aturan yang berlaku dalam kehidupan sosial umumnya sebab bisnis bagian integral aktifitas masyarakat. Atas dasar itu, bisnis dinilai berhasil, tidak semata karena *profit* yang diterima, tapi juga sebagian besar diukur berdasar kesesuaiannya dengan nilai dan norma

²⁹al-Qur'an surat *al-Baqarah*/2 : 275

³⁰Sayid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, III (Beirut: Dār al-Fikr, 2003 M.), 127

³¹*Ibid.*, III, 129

³²*Ibid.*, III, 142

yang berlaku dalam masyarakat itu, termasuk norma hukum dan nilai etis.

Prilaku jujur, misalnya, dalam masyarakat dipandang sebagai sikap etis, baik dalam percaturan bisnis ataupun kehidupan sosial umumnya. Dalam hal bisnis, Nabi pernah bersabda: *“Pedagang yang jujur lagi terpercaya akan bersama dengan para Nabi, para ṣiddiqīn, dan para shuhadā’ pada hari Kiamat”* (HR. Aḥmad).³³ Sebaliknya, penipuan dengan segala bentuknya dinilai sebagai perbuatan yang tidak benar baik dilihat dari aspek hukum maupun etika. Karena itu, Rasulullah melarang jual beli yang mengandung unsur penipuan. Dalam sebuah hadis disebutkan : *“Nabi melarang jual beli yang bersifat menipu”* (HR.Muslim).³⁴

Kepercayaan merupakan hal yang prinsipil dalam perdagangan, sebab dengan itu akan tercapai kepuasan dan keridaan kedua belah pihak. Dua hal ini menjadi titik tekan dalam setiap transaksi bisnis. Al-Qur’an menyatakan bahwa umat beriman tidak boleh makan harta secara batil kecuali yang diperoleh dari perdagangan dengan suka sama suka.³⁵ Kesukarelaan tidak mungkin dicapai bila tidak terdapat kejujuran. Mustahil orang yang tertipu senang dengan perlakuan itu. Ketidakejujuran menyebabkan orang lain tertipu dan ketertipuan menyebabkan ketidakrelaan.

Bisnis yang tidak dilakukan secara proporsional merupakan sumber ketidakrelaan serta bagian dari cara memperoleh harta secara batil. Islam melarang bisnis spekulatif seperti menjual ikan dalam kolam, burung di

³³Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, juz V (Beirūt: Dār al-Fikr, 2007 M.), 51

³⁴Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002 M.), 19

³⁵al-Qur’an surat *al-Nisā’*/4: 29.

udara, barang yang hilang, dan susu dalam tetek binatang.³⁶ Barang-barang itu tidak dapat ditentukan kadar dan kuantitas serta mengandung kemungkinan mengecoh. Meskipun dilihat dari kebebasan memilih dibenarkan bertransaksi spekulatif, tapi dilihat dari dampak negatif yang mungkin muncul, hukum kemudian tidak memperbolehkan.

Ketiga, memang benar dalam aktifitas bisnis terdapat kompetisi sangat ketat, tapi bila diasumsikan bahwa orang mematuhi nilai moral akan berada pada posisi tidak menguntungkan dan tersingkir dari persaingan itu bukan hal yang benar. Orang yang bersaing dengan tetap memperhatikan norma-norma etis pada iklim bisnis yang semakin profesional justru sesungguhnya akan mendapat keuntungan, karena akan memperoleh kepercayaan (*trust*) masyarakat.

Secara normatif, persaingan bisnis dengan tetap memperhatikan norma-norma etis dan hukum, seperti aktifitas bisnis yang tidak merugikan orang lain sangat dianjurkan. Al-Qur'an bahkan sangat mengecam orang yang melakukan kecurangan ketika bertransaksi: *"Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang, (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi"* (al-Mutaffifin : 1-3). *"Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar dan timbanglah dengan neraca yang benar (adil). Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya"* (al-Isrā'/17: 35). Karena itu, al-Qur'an memerintah agar bersikap adil dan tidak merugikan orang dalam

³⁶ Ahmad Isā Asyūr, *al-Fiqh al-Muyassar*, terjemahan Abdul Hamid Zahwan (Solo: Pustaka Mantiq, 2005 M.), 36

berbisnis: “Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan secara adil.” (QS. *al-An’ām*/6: 152), “Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya.” (QS. *al-A’rāf*/7: 85).

Keempat, terdapat perbedaan signifikan antara legalitas dan moralitas. Suatu praktik mungkin dibenarkan dan diterima secara legal, karena ada aturan hukumnya, tetapi belum tentu dari segi etis diterima dan dibenarkan. Dimensi bisnis dapat menjadi objek materia hukum dan etika, tapi bisa terjadi perbedaan pada objek forma. Perbedaan itu karena ketentuan hukum mempunyai aturan berbeda dengan ketentuan moral. Moral dan/atau etika cenderung pada bidang intrinsik sementara hukum pada bidang ekstrinsik. Kata fuqaha’, “Kami tidak menghukumi kecuali praktek lahiriyah saja”. Sungguhpun demikian, keduanya tidak mesti terpisah sama sekali dan tak bisa dipertemukan, bahkan pada kondisi tertentu saling menjalin.

Kelima, adanya aktifitas bisnis pada situasi khusus yang menyimpang baik dilihat dari kaca mata hukum maupun etika dan itu dibenarkan tidak dengan sendirinya berimplikasi bahwa bisnis tidak mengenal hukum dan etika. Deviasi itu bersifat pengecualian baik karena emergensi atau kondisi lain yang menuntut kondisi khusus. Hukum Islam menyebut kondisi ini sebagai darurat yang menuntut *rukḥṣah* (keringanan) bukan kondisi normal (*‘azīmah*) yang menuntut diberlakukan hukum bersifat umum. Al-Qur’an tidak menganggap dosa melakukan perbuatan terlarang dalam kondisi emergensi dengan syarat tidak bermaksud membangkang dan sengaja. Karena itu, aktifitas bisnis tertentu yang terkesan deviatif dari norma hukum dan etika dibenarkan dan sifatnya hanya kasuistik yang berlaku pada

kondisi tertentu dan karenanya tidak bisa dilakukan generalisasi. Deviasi pada kondisi normal, dalam arti berkesinambungan jelas tidak dipebolehkan baik dari perspektif hukum maupun norma etis.

Kompetensi dan Prinsip Etika dan Hukum dalam Bisnis Islam

Sebagai konsekuensi tidak terpisahkannya aktifitas bisnis dengan norma etis dan hukum dan agar tercapai maksimalisasi penerapan etika dan hukum dalam dunia bisnis, terdapat beberapa kompetensi yang perlu diperhatikan, yaitu: (a) kompetensi untuk kesadaran etis dan hukum (*ethical and legal sensibility*), (b) kompetensi untuk berpikir secara etis dan hukum (*ethical and legal reasoning*), (c) kompetensi untuk bertindak secara etis dan hukum (*ethical and legal conduct*), dan (d) kompetensi untuk kepemimpinan etis dan hukum (*ethical and legal leadership*).³⁷

Keempat kompetensi di atas merupakan tulang punggung (*back-bound*) watak, tetapi dapat menjadi lebih kuat sebagai akibat dari aplikasinya. Kompetensi kesadaran etis dan hukum dapat dilihat pada kapabilitas untuk menentukan aspek-aspek dari suatu situasi yang mempunyai kepentingan keduanya. Hal ini termasuk dalam kemampuan untuk menerapkan kategori etis dan hukum yang umum pada situasi yang dihadapi antara lain berupa etika bisnis dan etika hukum dengan upaya peningkatan kesadaran akan keduanya. Pendidikan etika dan hukum dapat mengintrodusir prinsip-prinsip atau konsep-konsep etis dan hukum yang bersifat

³⁷Sony Keraf, *Etika Bisnis*, 77

umum yang mungkin belum diketahui serta konsep-konsep etis dan hukum yang khusus pada dunia bisnis.

Kesadaran etis dan hukum terlihat antara lain pada upaya menghindari ketidakadilan dan eksploitasi, dengan maksud melindungi hak-hak individu dalam masyarakat dan meningkatkan kesejahteraan umum agar terhindar dari kesenjangan. Kesenjangan harus diatasi dengan menggunakan cara: *Pertama*, menghapuskan monopoli, kecuali oleh pemerintah dalam bidang tertentu. *Kedua*, menjamin hak dan kesempatan semua pihak untuk aktif dalam proses ekonomi, baik produksi, distribusi, sirkulasi, maupun konsumsi. *Ketiga*, menjamin pemenuhan kebutuhan dasar hidup setiap anggota masyarakat. *Keempat*, melaksanakan amanah di mana yang mampu menanggung dan membantu yang tidak mampu.³⁸

Kompetensi berpikir etis dan hukum dalam aktifitas bisnis diperoleh melalui tiga pendekatan, yaitu: (a) menggunakan pandangan yang objektif (*impartial perspective*). (b) meningkatkan prinsip-prinsip tindakan pada tingkat umum dan universal, dan (c) memperhatikan dan mempertimbangkan hak-hak dan kesejahteraan beberapa pihak yang dipengaruhi oleh keputusan.³⁹

Kompetensi bertindak secara etis dan hukum mempunyai arti bahwa ketulusan hati pada akhirnya akan ditujukan dalam tingkah laku yang sesuai dengan proses pengambilan keputusan secara etis dan hukum yang benar. Situasi dalam bisnis yang penuh dengan godaan dan tekanan merupakan faktor signifikan yang perlu diperhatikan dalam hal ini. Kegagalan etis dan hukum terjadi manakala orang yang

³⁸Muhammad Syafi'i Antonio, *Konsep Bank Syari'ah bagi Praktisi Keuangan* (Jakarta: Tazkiya Institut, 2001 M.), 51

³⁹Sony Keraf, *Etika Bisnis*, 77

bersalah tidak berani, atau tidak mau, mengakui kesalahannya secara jujur. Kesadaran akan lubang perangkap (*pitfalls*) juga dapat membantu untuk menguasai dimensi etis dan hukum dari institusi atau organisasi bersangkutan.⁴⁰

Kepemimpinan etis dan hukum berkaitan dengan tingginya tingkat ketulusan hati dan penerapan aturan secara manusiawi. Hal ini dapat dilakukan dengan menanganii faktor-faktor yang akan mempengaruhi kesadaran etis dan hukum, cara berpikir dan tingkah laku serta lingkungan eksternal.⁴¹ Kepemimpinan etis dan hukum menuntut kesadaran bahwa proses penerapan kategori-kategori moral dan hukum pada kehidupan bisnis dewasa ini adalah proses yang sangat rumit karena semakin lama semakin besar *data base*, sementara *knowledge base* tidak berkembang secepatnya. Di samping itu, pasal-pasal dalam hukum perdata, ayat-ayat dalam al-Quran dan hadis-hadis Nabi kuantitasnya tetap, sementara fenomena bisnis terus berkembang hingga diperlukan berbagai terobosan ijtihadi.

Dalam hal antisipasi terhadap faktor penghambat bidang etika bisnis perlu diperhatikan *careerism* (karirisme), yaitu pandangan hidup di mana identitas diri, ketulusan hati dan penentuan diri dari individu dihilangkan karena adanya perspektif bahwa diri adalah suatu objek yang gunanya tergantung pada nilai di pasar. *Careerism* menuntut *detachment*, sikap tidak dipengaruhi oleh emosi. *Careerism* dapat menyebabkan kehancuran watak karena tidak memperbolehkan keseimbangan antara sifat kepala (*traits of the head*), misalnya inisiatif, kerjasama, fleksibilitas,

⁴⁰*Ibid.*, 81

⁴¹*Ibid.*, 82

ketenangan di situasi penuh tekanan (*stress*), dengan sifat hati (*traits of the heart*), misalnya kejujuran, keramahan, belaskasihan, kebaikan hati, dan idealisme.⁴²

Untuk mencapai keseimbangan yang proporsional, maka prinsip-prinsip dalam etika bisnis, yang sesungguhnya merupakan penerapan dari prinsip etika pada umumnya, seharusnya diaplikasikan, yaitu:

Pertama, prinsip otonomi yaitu sikap dan kemampuan manusia untuk bertindak berdasarkan kesadarannya sendiri tentang apa yang dianggapnya baik untuk dilakukan. Untuk bertindak secara otonom, semestinya ada kebebasan untuk mengambil keputusan dan bertindak berdasar keputusan itu disertai dengan tanggungjawabnya. Kondisi ini dikarenakan manusia diberi kemampuan yang dalam terminologi fiqh disebut *al-ahliyah* baik dalam kapasitas *ahliyah al-wujub* maupun *ahliyah al-ada'*. Kemampuan yang sempurna memberikan tanggung-jawab penuh pada pelaksanaan setiap aktifitas bisnis. Kemampuan itu baru dapat berfungsi secara maksimal jika sikap otonom dimiliki.

Kedua, prinsip kejujuran, yang terwujud dalam berbagai aspek: (a) kejujuran yang terwujud dalam pemenuhan syarat-syarat perjanjian dan kontrak, (b) kejujuran yang terwujud dalam penawaran barang dan jasa dengan mutu yang baik, (c) kejujuran menyangkut hubungan kerja. Banyak ayat maupun hadis yang mengapresiasi kejujuran baik dalam porsinya sebagai etika maupun dalam aplikasi aktifitas hukum, secara intrinsik maupun ekstrinsik, dalam arti verbal, nominal, dan adverbial.

⁴²Kenneth E. Goodpaster, "Ethical Imperative and Cooperative Leadership", dalam R. Edward Freeman (ed.), *Business Ethics: The State of the Art* (New York: 1991 M.), 91

Ketiga, prinsip tidak berbuat jahat (*non maleficence*) dan prinsip berbuat baik (*beneficence*). Prinsip bersikap baik menuntut agar secara aktif dan maksimal, kita berbuat hal yang baik bagi orang lain. Dalam wujudnya yang minimal dan pasif, sikap ini menuntut agar kita tidak berbuat jahat pada orang lain. Kebaikan (*al-birr*) merupakan nilai esensial dalam diskursus agama Islam sebagai wahana untuk mencapai peringkat yang lebih tinggi : kejujuran, kebaikan, baru surga. Al-Qur'an sering menepis sikap antonimus kebaikan yang diistilahkan dengan *al-munkar* sebagai *maleficence*.

Keempat, prinsip hormat pada diri sendiri, yaitu tidak etis jika kita membiarkan diri kita diperlakukan secara tidak adil, tidak jujur, ditindas, diperas, dan sebagainya. Konsep ini diinduksi dari berbagai aktifitas bisnis yang cenderung membabi buta dengan konsep dasarnya 'mendapatkan keuntungan sebanyak mungkin tanpa memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana dijelaskan di atas.

Kelima, prinsip keadilan yang menuntut manusia memperlakukan orang lain sesuai dengan haknya. Konsep keadilan yang egalitarian bukan absolutisme yang dimaksud di sini, sebab keadilan, meskipun secara bahasa berarti '*al-wusth*', medium, dan tidak memihak, dalam epistemologi teologi Islam mempunyai wacana yang pada satu pihak bersifat egaliter dan pihak lain bersifat absolut. Keadilan dalam arti pertama menempatkan sikap demokratis dan dewasa dalam menghadapi beragam persoalan bisnis berbeda dengan yang kedua yang menempatkan otoritas di atas punggung keadilan itu sendiri.

Pergulatan bisnis dengan berbagai pola dan bentuk baik yang konvensional maupun modern, dapat berakibat destruktif bagi equilibritas manusia dalam bidang ekonomi

khususnya dan kehidupan pada umumnya. Dimensi nilai etis dan diktum hukum, baik yang masih terwujud dalam teks-teks maupun yang sudah terinternalisasi dalam pola dan sistem hidup manusia, dapat dijadikan sebagai *reference* guna mendapatkan kesejahteraan secara proporsional di mana keadilan, kebebasan (baik dalam arti otonomi atau yang lebih luas (*extended meaning*) tapi bukan dalam arti *laissez faire*), kejujuran, dan nilai-nilai positif lain mendapat apresiasi sehingga bisnis berjalan tidak timpang tapi berdasar *equilibritas* dan harmonitas hidup dan kehidupan manusia.



MOTIVASI, TUJUAN, DAN ASAS HUKUM EKONOMI ISLAM

Konsep motivasi biasanya dibahas dalam ilmu psikologi. Secara sederhana, motivasi (*motivation*: Inggris) dapat didefinisikan sebagai suatu keinginan (*desire*) untuk mendapatkan suatu objek yang mana juga menggunakan objek lain sebagai medium (perantara).¹ Menurut Mitchell, sebagaimana dikutip oleh J. Winardi, motivasi mewakili proses-proses psikologikal, yang menyebabkan timbul, diarahkan, dan terjadinya persistensi kegiatan-kegiatan sukarela (*volunter*) yang diarahkan pada tujuan tertentu.² William J. Stanton mendefinisikan motivasi sebagai suatu kondisi yang menggerakkan manusia kearah suatu tujuan tertentu. Sedangkan Abraham Sperling mengemukakan bahwa motivasi adalah suatu kecenderungan untuk beraktivitas, dimulai dari dorongan dalam diri dan diakhiri dengan penyesuaian diri. Penyesuaian diri dikatakan untuk

¹Knight Dunlap, *Personal Adjustment* (New York: Alexander Hamilton Institute, 1997 M.), 31

²J. Winardi, *Motivasi dan Pemotivasian dalam Manajemen* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004 M.), 1

memuaskan motif.³ Misalnya, seseorang bekerja karena ingin mendapatkan uang. Di sini suatu pekerjaan dilakukan karena terdorong oleh keinginan untuk mendapatkan bayaran. Jadi uanglah yang menjadi motifnya bekerja. Motivasi merupakan dasar pijakan seseorang melangkahakan kaki menuju tempat usaha, belajar, dan sebagainya. Menurut Mack R. Douglas, motivasi muncul bila seseorang memiliki rencana yang dinamis dan real tentang apa yang hendak dicapainya, dan yang setiap hari mendorongnya ke arah pencapaian tujuan itu.⁴

Inti motivasi adalah harapan, yaitu suatu keinginan yang menga-gumkan yang berupa impian untuk mewujudkan apa yang diinginkan serta mengembangkan keyakinan dan rencana untuk mencapai tujuan. Harapan-harapan tersebut berasal dari keyakinan spiritual, masyarakat, dan pribadi itu sendiri.⁵ Motivasi dapat mendorong seseorang hidup lebih maju dan lebih bersemangat. Manusia yang dewasa secara emosional, menurut Mark R. Douglas, akan jauh lebih mampu memotivasi dirinya dibandingkan dengan orang yang dipenuhi keraguan, kecemasan serta emosi yang belum dewasa. Beberapa hal yang penting untuk menimbulkan motivasi adalah: kemampuan mempercayai orang lain, kemampuan untuk menilai diri sendiri, kemampuan seksual, kemampuan memperoleh rasa aman, dan kemampuan untuk

³ A. Anwar Mangkunegara, *Manajemen Sumber Daya Manusia Perusahaan* (Bandung: PT. Rosda Karya, 2004 M.), 93

⁴ Mack R. Douglas, *How to Make a Habit of Succeeding* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1997 M.), 188

⁵ *Ibid.*, 198

mengatur dan mengurus pekerjaan tanpa harus sendiri terlibat di dalamnya.⁶

Motivasi berkaitan dengan kebutuhan dasar manusia. Dalam buku, *How to Live 365 Days a Year*, John A. Schindler mengungkapkan enam kebutuhan dasar manusia, yaitu kebutuhan akan cinta, kebutuhan akan rasa aman, kebutuhan untuk mengungkapkan diri, kebutuhan untuk memperoleh pengakuan dari orang lain, kebutuhan untuk memperoleh pengalaman baru, dan kebutuhan akan harga diri.⁷

Menurut Roy Garn dalam *The Magic Power of Emotional Appeal*, terdapat empat tujuan motivasi, mulai dari yang paling tinggi sampai yang paling rendah. *Pertama*, pertahanan diri, seseorang yang berada dalam keadaan terdesak dan tersudut akan berbuat apa saja untuk melawan. Motif ini yang terkuat. *Kedua*, pengakuan, ingin agar dirinya mempunyai arti dan tidak kehilangan identitas serta kebanggaan diri. *Ketiga*, cinta kasih, dengan cinta kasih kehidupan seseorang menjadi dinamis dan penuh kegembiraan. *Keempat*, uang, mendapatkan uang yang banyak. Tujuan ini yang paling rendah tingkatannya.⁸

Motivasi mempunyai manfaat yang cukup banyak di antaranya adalah: *Pertama*, untuk meningkatkan semangat, gairah, dan kedisiplinan kerja. *Kedua*, memupuk rasa memiliki (*sense of belonging*), loyalitas dan partisipasi. *Ketiga*, meningkatkan kreatifitas dan kemampuan untuk berkembang. *Keempat*, meningkatkan produktivitas dan prestasi. *Kelima*,

⁶ *Ibid.*, 176

⁷ John A. Schindler, *How to Live 365 Days a Year* (Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall, Inc., 1995 M.), 198

⁸ Roy Garn, *The Magic Power of Emotional Appeal* (Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall, Inc., 1992 M.), 20

meningkatkan kesejahteraan.⁹*Kelima*, meningkatkan moral dan kepuasan. *Keenam*, mempertinggi rasa tanggung jawab terhadap tugas, dan lain sebagainya.

Tujuan berbeda dengan cita-cita. Cita-cita merupakan tujuan jangka panjang sedangkan tujuan lebih jelas dan lebih khusus sekalipun untuk mencapainya memerlukan waktu yang cukup lama. Menurut Mack R. Douglas, terdapat tiga hal yang menjadi ciri suatu tujuan, yaitu: *Pertama*, kongkret, tujuan merupakan aksi yang kongkret yang dapat dan akan kita lakukan. *Kedua*, dapat diukur, dengan ukuran kuantitatif atau waktu. *Ketiga*, jangka waktu tertentu, tujuan harus dicapai dalam jangka waktu tertentu.¹⁰ Tujuan seorang bekerja, misalnya, ingin mendapat uang, tujuan berolah raga adalah agar badan sehat, dan sebagainya. Keinginan untuk mencapai tujuan tertentu dapat mempengaruhi seseorang dalam mencapai kesuksesan atau kegagalan. Di sinilah letak pentingnya motivasi dan kepastian tujuan.

Motivasi bisa datang dari dua arah, yaitu dari dalam (*inside motivation*) dan dari luar (*outside motivation*). Motivasi dari dalam berupa harapan-harapan dan keinginan-keinginan (*hopes and expectations*) untuk melakukan sesuatu atau untuk menjadi orang tertentu. Motivasi dari dalam muncul karena adanya dorongan psikis (*internally driven*) untuk melakukan sesuatu karena adanya kepuasan yang disebabkan oleh perbuatan itu. Tidak semua orang mendapat motivasi dari dalam. Karenanya, motivasi dari luar dapat digunakan sebagai alat untuk membangkitkan minat. Motivasi dari luar muncul karena adanya dorongan-dorongan yang diperoleh

⁹Ach. Mohyi, *Teori dan Perilaku Organisasi* (Malang: UMM Press, 2009 M.), 162

¹⁰Mack R. Douglas, *How to Make a Habit*, 47

seseorang dari orang lain baik berupa pergaulan, pendapat, maupun saran, atau lingkungan sekitar.¹¹

Motivasi dari dalam (intrinsik) merupakan keinginan yang berasal dari dalam diri seseorang. Misalnya, seseorang sangat ingin mengem-bangkan bisnis atau usahanya dan ingin melihatnya maju. Motivasi ini didorong oleh semangat di dalam dirinya yang sudah lama merintis bisnisnya baik sendirian maupun bekerja sama dengan orang lain. Semangat dan minat ini dalam bentuknya yang lain adalah obsesi. Motivasi dari luar (eksternal) merupakan dorongan yang berasal dari orang lain misalnya berupa imbalan atau hukuman (*reward and punishment*) bagi para pekerja di suatu perusahaan. Jika para pekerja bersedia mencurahkan seluruh daya dan upayanya untuk mengembangk-an perusahaan, boleh jadi karena dijanjikan imbalan seperti yang diharapkannya misalnya promosi, kenaikan gaji, bonus, atau ia bekerja keras untuk menghindari hukuman misalnya pemotongan gaji.¹²

Motivasi itu ada kalanya mendorong manusia secara individual, tetapi terkadang kelompok (*team work*) dalam melakukan aktifitas tertentu. Ada beberapa faktor yang mempengaruhi motivasi manusia untuk bertindak, yaitu: *Pertama*, tujuan yang jelas akan membantu seseorang dalam bekerja dan melakukan aktifitas-aktifitas lain. *Kedua*, tantangan. Manusia dikarunia mekanisme pertahanan diri yang di sebut "*fight* atau *flight syndrome*". Ketika dihadapkan pada suatu tantangan, secara naluri manusia akan melakukan suatu tindakan untuk menghadapi tantangan tersebut (*fight*)

¹¹Idri Shaffat, *Optimized Learning Strategy: Pendekatan Teoritis dan Praktis Meraih Keberhasilan Belajar* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2009 M.), 53

¹²Sudono Sukirno et. al., *Pengantar Bisnis* (Jakarta: Prenada Media, 2004 M.), 190-191

atau menghindar (*flight*). Dalam banyak kasus tantangan yang ada merupakan suatu rangsangan untuk mencapai kesuksesan. Dengan kata lain tantangan tersebut justru merupakan motivator. Namun demikian, tidak semua pekerjaan selalu menghadirkan tantangan. Seorang individu atau sebuah team tidak selamanya akan menghadapi suatu tantangan. Karena itu, tantangan perlu dibuat dan diadakan untuk memberikan motivasi. *Ketiga*, tanggungjawab. Secara umum, setiap orang akan terstimulasi ketika diberi suatu tanggungjawab. Tanggungjawab mengimplikasikan adanya suatu otoritas untuk membuat perubahan atau mengambil suatu keputusan. Seseorang atau team yang diberi tanggungjawab dan otoritas yang proporsional cenderung akan memiliki motivasi kerja yang tinggi. *Keempat*, kesempatan untuk maju. Setiap orang akan melakukan banyak cara untuk dapat mengembangkan diri, mempelajari konsep dan keterampilan baru, serta melangkah menuju kehidupan yang lebih baik. Jika seseorang merasa dapat melakukan hal-hal tersebut, maka akan tercipta motivasi dan komitmen yang tinggi. *Kelima*, kepemimpinan baik dalam pengertian kepemimpinan bagi diri sendiri maupun kepemimpinan untuk orang lain. Kepemimpinan (*leadership*) bagi diri sendiri maksudnya kemampuan seseorang untuk mengarahkan dirinya ke jalan yang benar, pada kehidupan yang lebih baik, lebih maju, lebih disiplin, dan sebagainya. Kepemimpinan untuk orang lain berkenaan dengan kemampuan seseorang untuk mengarahkan dan membawa orang lain pada kehidupan yang lebih baik, lebih maju, lebih disiplin, dan sebagainya.¹³

¹³*Ibid.*, 55-57

Macam-macam Motivasi Ekonomi Islam

Kegiatan ekonomi manusia pada dasarnya sangat dipengaruhi oleh motivasi-motivasi tertentu. Teori tingkah laku dalam ekonomi tergantung pada asumsi-asumsi rasionalitas dan motivasi manusia yang melandasi pengambilan keputusan dalam ekonomi dan keadaan-keadaan yang secara khusus memotivasi kemunculannya. Motivasi ekonomi adalah alasan ataupun tujuan seseorang sehingga ia melakukan tindakan ekonomi. Motivasi yang mendorong seseorang melakukan tindakan ekonomi terbagi dalam dua aspek: motivasi intrinsik, yaitu suatu keinginan untuk melakukan tindakan ekonomi atas kemauan sendiri dan motivasi ekstrinsik, suatu keinginan untuk melakukan tindakan ekonomi atas dorongan orang lain. Dalam prakteknya, menurut teori ekonomi konvensional, secara umum terdapat beberapa macam motivasi yang mendorong seseorang melakukan aktifitas ekonomi, yaitu: (a) motivasi untuk memenuhi kebutuhan, (b) motivasi untuk memperoleh keuntungan, (c) motivasi untuk memperoleh penghargaan, (d) motivasi untuk memperoleh kekuasaan, dan (e) motivasi untuk menolong sesama (sosial).¹⁴

Menurut Umer Chapra, motivasi ekonomi dalam Islam mencakup hal-hal berikut. *Pertama*, memperoleh keberuntungan umat manusia (*falāḥ*). *Kedua*, mendapatkan kehidupan yang baik (*ḥayāḥ ṭayyibah*). *Ketiga*, memberikan nilai sangat penting bagi persaudaraan dan keadilan sosial ekonomi. *Keempat*, terciptanya keseimbangan pemuasan

¹⁴Lihat Sondang Siagian, *Manajemen Sumber Daya Manusia* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2003 M.), 139

kebutuhan material dan spiritual umat manusia. Dalam *Islam and the Economic Challenge*, Chapra menulis sebagai berikut:

“Islam envisages an economic system fundamentally different from the prevailing systems. It has its roots in the Shari’ah (Islamic teachings) from which it drives its worldview as well as its goals and strategy. The goals of Islam (maqasid al-shari’ah), unlike those of the predominantly secularist systems of the present day-world, are not primarily materialist. They rather based on its own concepts of human well being (falāh) and good life (hayat tayyibah) which give utmost importance to brotherhood and socio-economic justice and require a balanced satisfaction of both material and the spiritual needs of all human beings”.¹⁵

Dalam tulisannya yang lain, Umer Chapra juga menjelaskan bahwa motivasi ekonomi Islam diarahkan untuk mewujudkan *maqāsid al-shari’ah*, yaitu: (a) pemenuhan kebutuhan, (b) penghasilan yang diperoleh dari sumber yang baik, (c) distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil, dan (d) pertumbuhan dan stabilitas ekonomi.¹⁶ Selanjutnya, macam-macam motivasi ekonomi Islam dapat dipaparkan sebagai berikut:

1. Pemenuhan kebutuhan sehingga diperoleh kehidupan yang baik (*ḥayaḥṭayyibah*)

Menurut Ibrāhīm Yūsuf, motivasi ekonomi Islam adalah untuk mewujudkan kehidupan yang baik (*al-ḥayaḥ al-ṭayyibah*)

¹⁵M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: The Islamic Foundation, 2001 M.), 6

¹⁶*Ibid.*, hlm. 20

sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surat 16/al-Nahl ayat 97:¹⁷ *"Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan"*.

Islam tidak melarang manusia untuk memenuhi kebutuhan atau-pun keinginannya, selama dengan pemenuhan itu martabat manusia bisa terjaga. Memang, segala yang ada di bumi diciptakan untuk kepentingan manusia, tetapi mereka diperintah untuk mengkonsumsi barang yang halal dan baik secara wajar dan tidak berlebihan. Rasulullah bersabda: *"Dari Hākim ibn Hizām, katanya: Aku meminta (sesuatu) kepada Nabi saw. lalu ia memberikannya kepadaku kemudian aku memintanya lagi dan memberikan kepadaku, lalu aku minta lagi dan ia memberiku lagi. Kemudian Nabi bersabda, "Sesungguhnya harta ini hijau (indah) lagi manis. Barang siapa yang mengambilnya dengan jiwa yang baik, maka akan diberkahi dan barang siapa yang mengambilnya dengan jiwa yang boros, maka tidak akan diberkahi seperti orang yang makan tapi tidak kenyang-kenyang. Tangan di atas lebih baik dari pada tangan di bawah"* (HR. Muslim).

Motivasi manusia dalam memenuhi kebutuhannya harus sejalan dengan masalah. Masalah hanya bisa dicapai jika manusia hidup dalam keseimbangan (*equilibrium*) sebab keseimbangan merupakan sunnatullah. Kehidupan yang seimbang merupakan esensi ajaran Islam. Masalah harus diwujudkan dengan cara-cara yang sesuai dengan ajaran

¹⁷Ibrāhīm Yūsuf, *Istirāṭijīyah wa Tiknīk al-Tanmiyyah al-Iqtisādīyah fi al-Islām* (Kairo: al-Ittihād al-Dawī li al-Bunūk al-Islāmiyyah, 2001 M.), 221

Islam. Dalam hal mengkonsumsi suatu barang, misalnya seseorang dianjurkan untuk mempertimbangkan manfaat dan nilai berkahnya. Ia dapat merasakan manfaat konsumsi bila mendapatkan pemenuhan kebutuhan fisik dan psikis. Demikian pula, berkah yang akan diperolehnya ketika ia mengkonsumsi barang yang dihalalkan oleh Allah.

2. Penghasilan yang diperoleh dari sumber yang baik dan dalam rangka untuk memperoleh keberuntungan umat manusia (*falah*)

Kegiatan ekonomi dalam Islam dimaksudkan untuk memperoleh keberuntungan dan dari sumber yang baik. Dalam Islam telah diatur sumber-sumber ekonomi yang baik (halal) dan yang tidak baik (haram). Allah memerintah supaya umat Islam memperoleh dan mengkonsumsi rejeki dari sumber yang halal. Dalam surat 2/*al-Baqarah* ayat 172, Allah berfirman: *“Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rejeki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar hanya kepada-Nya kamu menyembah”*.

Ayat di atas menjelaskan tentang perintah Allah kepada orang-orang beriman agar makan rejeki Allah yang baik-baik, yang halal dan agar mensyukuri nikmat Allah itu. Dengan bersyukur, mereka akan mendapatkan kepuasan dan kebahagiaan serta dalam rangka beribadah kepada Allah, karena itu ibadah pada hakekatnya adalah bentuk syukur manusia kepada Tuhan yang telah menciptakan dan memberikan karunia kepada mereka. Pada ayat selanjutnya, Allah swt. melarang dan mengharamkan umat Islam mengkonsumsi makanan tertentu, seperti bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang disembelih tidak dengan

menyebut nama Allah. Allah berfirman dalam surat 2/*al-Baqarah* ayat 173: *“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”*.

Orang yang memperoleh harta dengan cara yang baik dan tidak lupa memberikan sebagiannya kepada orang-orang yang membutuhkan akan mendapatkan nilai positif, karena diterima oleh Allah dan hartanya itu akan terus berkembang serta memiliki nilai berkah. Dalam sebuah hadis dari Abu Hurayrah, Rasulullah bersabda: *“Dari Abū Hurayrah RA. bahwasanya Rasulullah SAW. bersabda, “Tidaklah seseorang bersedekah dengan buah kurma yang diperolehnya dari usaha yang baik (halal) kecuali Allah akan menerimanya dengan tangan kanan-Nya lalu menumbuhkannya sebagaimana salah seorang di antara kamu menumbuhkan anak kudanya atau unta mudanya hingga menjadi seperti gunung atau lebih besar” (HR. Muslim).*

Ekonomi Islam tidak mengingkari adanya motif yang mendorong aktifitas ekonomi dilakukan, yaitu untuk mendapatkan laba atau keuntungan (*profit*) sebagaimana yang dikehendaki dalam sistem ekonomi konvensional. Hanya saja, Islam mengarahkan keuntungan dan kepuasan ekonomi sesuai dengan norma-norma ajaran Islam. Jika aktifitas ekonomi tidak sejalan dengan norma-norma itu, maka ada kemungkinan dilakukan karena mengikuti langkah-langkah setan yang menjadi musuh dan sekaligus menyesatkan manusia. Allah berfirman: *“Wahai orang-orang yang beriman, makanlah yang hahal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan, karena*

sesungguhnya seta itu adalah musuh yang nyata bagimu” (QS. 2/Al-Baqarah: 168).

Di antara norma yang diajarkan dalam sistem ekonomi Islam adalah keuntungan ekonomi diperoleh dari sumber yang baik dan tidak hanya dimaksudkan untuk keuntungan duniawi tetapi juga ukhrawi, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah pada surat 28/al-Qaṣaṣ ayat 77: *“Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di(muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan”.*

Karena itu, motif maksimalisasi kepuasan dan keuntungan yang menjadi pendorong utama sekaligus tujuan dari keputusan ekonomi dalam pandangan ekonomi konvensional tidaklah dilarang dalam Islam. Islam hanya ingin mendudukkannya pada posisi yang benar, yakni semua itu dalam rangka maksimalisasi kepuasan dan keuntungan di akhirat, karena bagi Islam, dunia adalah ladang yang hasil panennya akan dipetik di akhirat nanti. Jadi, sesungguhnya keuntungan dunia itu tidak semata-mata untuk kehidupan dunia tetapi juga untuk kehidupan akhirat kelak. Kita mungkin masih ingat sejarah pemikiran ekonomi dan ilmu pengetahuan pada umumnya yang bangkit sejak jaman Renaisans, suatu jaman ketika terjadi perubahan ukuran kebenaran dari yang semula bersandar kepada wahyu dan dogma gereja menjadi bersandar kepada logika, bukti-bukti empiris, dan positivisme. Perubahan ukuran kebenaran tersebut membuat ilmu pengetahuan maju pesat, akan tetapi

ia menjadi sangat sekuler.¹⁸Ini tidak sejalan dengan konsep dan motif ekonomi Islam yang menghendaki adanya keseimbangan antara wahyu, logika, bukti empiris, dan positivisme yang menjadi dasar kebenaran konsep dan aktifitas ekonomi.

3. Distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil dengan memberikan nilai yang sangat penting bagi persaudaraan dan keadilan sosial ekonomi

Dalam ekonomi Islam diajarkan agar pemenuhan kebutuhan ekonomi ditujukan untuk memenuhi ridha Allah dan menolong sesama manusia. Oleh karena itu, mengakumulasi kekayaan sebanyak-banyaknya hanya untuk pemuasan kepentingan sendiri dilarang dalam Islam. Sifat serakah merupakan salah satu sifat tercela. Sebaliknya, Islam mengajarkan agar mengeluarkan sebagian harta yang dimilikinya untuk kepentingan sesama baik melalui zakat, infak, shadaqah dan sebagainya sehingga kekayaan tidak terakumulasi pada segelintir orang saja, sebagaimana firman Allah: *“Agar supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah, dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangatlah keras hukumannya”* (QS. 59/Al-Hashr: 7).

Umat Islam senantiasa dimotivasi agar memiliki kesadaran untuk mendistribusikan sebagian hartanya untuk kepentingan orang lain tentu dengan niat dan motivasi untuk mendapatkan ridha Allah dan mencapai kebahagiaan hakiki, yakni kebahagiaan spiritual. Tanpa ada motivasi seperti ini,

¹⁸*Ibid.*, 102

maka manusia akan senantiasa dihindangi oleh sifat serakah. Rasulullah pernah memperingatkan agar manusia hati-hati terhadap sikap serakah ini karena tidak sedikit manusia yang terjangkit penyakit serakah itu. Ia bersabda: *“Dari Anas RA., katanya, Rasulullah SAW. bersabda, “Seandainya seorang manusia mempunyai harta sebanyak dua lembah niscaya ia akan mencarinya lembah yang ketiga dan tidak akan penuh mulut manusia itu kecuali dengan tanah (kematian) dan Allah akan mengampuni orang yang bertaubat” (HR. Bukhārī dan Muslim).*

Dengan motivasi untuk mencapai kebahagiaan hakiki dengan cara menolong orang lain yang membutuhkan, maka kekayaan akan terdistribusikan secara merata. Prinsip pemerataan inilah yang diajarkan oleh Islam dalam berekonomi sehingga diharapkan dapat mengangkat derajat kaum miskin dari kesulitan ekonomi. Harta yang diperoleh, sebagaimana dikatakan oleh Syawqī Aḥmad Dunyā, sebagainya digunakan untuk diberikan kepada orang lain sehingga terbentuk solidaritas sosial yang kuat. Umat Islam berkewajiban memberikan sebagian harta mereka kepada orang-orang yang membutuhkannya.¹⁹ Melalui distribusi harta kekayaan secara adil diharapkan masyarakat Islam dapat berubah menjadi lebih sejahtera dan karenanya mereka dapat beribadah dengan tekun dalam rangka mendapat ridha Allah.²⁰ Menurut M. Umer Chapra, ekonomi Islam merupakan sistem yang memotivasi kekuatan untuk mencapai tujuan berupa pemenuhan kebutuhan dengan kesetaraan distribusi penghasilan dan harta kekayaan.²¹

¹⁹Syawqī Aḥmad Dunyā, *Tamwīl al-Tanmiyyah fi al-Iqtisād al-Islāmī* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2004 M.), 89

²⁰Ibrāhīm Yūsuf, *Istirāṭijiyah*, 221

²¹M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, 7

Islam menghendaki keadilan dalam distribusi pendapatan. Keadilan distribusi merupakan tujuan pembangunan yang menuntut komitmen umat Islam untuk merealisasikannya walaupun tidak bisa lepas dari tingkat rata-rata pertumbuhan riil. Keadilan distribusi tercermin pada adanya keinginan untuk memenuhi batas minimal pendapatan riil yaitu *ḥad al-kifāyah* bagi setiap orang. Islam tidak bertujuan pada terjadinya pendistribusian yang berimbang semata, boleh saja terjadi selisih kekayaan dan pendapatan setelah terpenuhinya *ḥad al-kifāyah*. Akan tetapi, kebutuhan ini memenuhi ukuran kebutuhan yang dapat menggerakkan orang untuk bekerja.²²

Rasulullah memerintah umat Islam agar bersegera menafkahkan sebagian harta mereka karena ketika distribusi harta kekayaan suatu saat sudah merata, maka akan kesulitan untuk mendistribusikan sebagian harta itu, sebagaimana dijelaskan dalam salah satu hadis riwayat Muslim: *“Dari Ma’d ibn Khālid katanya, aku mendengar Hārithah ibn Wahab berkata, aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Bersedekahlah, karena (pada suatu saat) akan ada seorang laki-laki yang berjalan menawarkan sedekahnya, maka orang yang akan diberinya berkata, ‘Seandainya kamu membawanya kemaren, maka aku akan menerinya, adapaun sekarang aku tidak membutuhkannya’. Maka, tidak ada orang yang mau menerima sedekah itu” (HR. Muslim).*

4. Terciptanya pertumbuhan dan stabilitas ekonomi.

Salah satu motivasi ekonomi Islam adalah terciptanya pertumbuhan ekonomi yang berkelanjutan sehingga tercapai

²²Muḥammad Shawqī al-Fanjārī, *al-Islām wa al-Mushkilah al-Iqtisādiyyah* (Mesir: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 2006 M.), 82

kesejahteraan masyarakat yang semakin meningkat pula. Pertumbuhan ekonomi yang menyebabkan kesejahteraan semakin meningkat merupakan salah satu tujuan ekonomi Islam. Tujuan ekonomi Islam ini sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari tujuan diciptakan dan diturunkannya manusia ke muka bumi, yaitu sebagai khalifah Allah di muka bumi, pemakmur bumi (*imārah al-ard*), yang diciptakan untuk beribadah kepada-Nya.²³ Dalam surat 2/*al-Baqarah* ayat 30, Allah berfirman tentang tujuan diciptakan-nya manusia sebagai khalifah di muka bumi: *“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata, “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau”. Tuhan berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahu apa yang tidak kamu ketahui”.*

Dengan misi sebagai khalifah, manusia diharapkan agar supaya menjaga dan memakmurkan bumi, sebagaimana firman Allah dalam surat 11/*Hūd* ayat 61: *“Dan kepada Thamūd (Kami utus) saudara mereka Ṣāliḥ. Ṣāliḥ berkata, “Hai kaumku, sembahlah Allah sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu memakmurkannya, karena itu mohonlah ampun kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (do’a hamba-Nya)”.*

Yang dimaksud dengan *al-imarah* dalam ayat ini adalah *al-tanmiyyah al-iqtisādiyyah*, yaitu pembangunan ekonomi.

²³Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Pembangunan Ekonomi Umat* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009 M.), 304

Menurut Ahmad ibn ‘Ali al-Jaṣṣaṣ, ayat tersebut menunjukkan bahwa umat manusia wajib mengelola bumi sebagai lahan pertanian dan pembangunan.²⁴ Bahkan sebagian mufasssir menyatakan bahwa ayat tersebut mewajibkan manusia memakmurkan dan memajukan jagat raya.²⁵ Karena itu, menurut Muhammad Shawqī al-Fanjārī, motivasi ekonomi dalam Islam antara lain adalah untuk memenuhi kebutuhan yang memadai (*al-ḥad al-kifayah*) bagi setiap pribadi muslim yang dilakukan dengan melakukan pembangunan di bidang ekonomi.²⁶

Pangkal dari segala tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah. Allah menciptakan manusia di muka bumi dengan satu tujuan utama, yaitu agar mereka menyembah dan beribadah kepada-Nya. Allah berfirman dalam surat 51/*al-Dhāriyāt* ayat 56: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah (menyembah) kepada-Ku”.

Motivasi ekonomi Islam juga dimaksudkan untuk mewujudkan kesejahteraan sehingga setiap individu dapat melaksanakan dan komitmen terhadap ajaran agamanya.²⁷ Dengan kesejahteraan yang memadai dan merata akan muncul efek-efek positif seperti solidaritas dan ketahanan sosial, komitmen yang kuat terhadap agama, ketahanan dan stabilitas ekonomi dan politik, dan sebagainya. Menurut Rasulullah, stabilitas itu muncul apabila terpenuhi segala

²⁴Aḥmad ibn Alī al-Jaṣṣaṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz III (Kairo: Maṭba‘ah al-Awqāf al-Islāmiyyah, 2007 M.), 432

²⁵Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz IX (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2001 M.), 648

²⁶Muḥammad Shawqī al-Fanjārī, *al-Islām wa al-Mushkilah*, 81

²⁷Maḥmūd al-Rūbī, “al-Manhaj al-Islāmī fi al-Tanmiyyah al-Iqtisādiyyah wa al-Ijtimā’iyyah” dalam *Majallah al-Dirāsah al-Tijāriyyah wa al-Islāmiyyah*, nomor 3 tahun ke 1 Juli 1984 M., 31

kebutuhan manusia baik fisik maupun psikis. Rasulullah bersabda: *“Dari ‘Abd Allah ibn ‘Amr ibn al-‘As bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, “Sungguh beruntung orang yang beragama Islam, diberi rejeki yang cukup, dan merasa puas dengan apa-apa yang diberikan oleh Allah” (HR. Muslim).*

Rejeki yang cukup diimbangi dengan sikap menerima terhadap nikmat dan karunia Allah dengan cara mensyukurinya serta tidak bersikap rakus akan menciptakan stabilitas ekonomi yang pada giliran berikutnya juga akan mendorong adanya pertumbuhan dan pemanfaatan ekonomi yang berkelanjutan. Kondisi umat Islam sebagaimana dijelaskan dalam hadis di atas adalah umat yang sejahtera lahir dan batin.

5. Terciptanya keseimbangan pemuasan kebutuhan material dan spiritual umat manusia

Salah satu kekhasan ekonomi Islam adalah motif aktifitas ekonomi adalah mencari keuntungan dunia dan akhirat sebagai tugas khalifah Allah dalam kerangka ibadah dalam arti yang luas. Hal ini sesuai dengan perintah Allah agar manusia menggapai kebahagiaan akhirat tanpa melupakan kebahagiaan dan kesejahteraan duniawi,²⁸ sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surat 28/*al-Qaṣaṣ* ayat 77 di atas.

Harta tidak semata-mata dimaksudkan untuk tercapainya kepuasan secara material yang berkapasitas duniawi, pemenuhan kebutuhan fisik, tanpa memperhatikan aspek spiritual yang berupa pemenuhan kebutuhan psikis. Karena itu, dalam Islam terdapat aturan-aturan agar harta tidak hanya berfungsi sebagai pemuas hawa nafsu tetapi dalam rangka

²⁸Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2000 M.), 16

beribadah kepada Allah. Harta sangat penting, bahkan dalam *uṣūl al-fiqh* ia termasuk salah satu dari lima aspek yang dilindungi, yang terkenal dengan *al-umūr al-darūriyyah li al-nās* yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.²⁹ Hal ini sejalan dengan tujuan syari'ah yaitu hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan ini terletak pada keadilan, rahmat, kebahagiaan dan kebijaksanaan. Tindakan apapun yang bertentangan dengan keadilan, dan merubah rahmat menjadi kesulitan, kesejahteraan menjadi kesengsaraan dan hikmah menjadi kebodohan, maka semua itu tidaklah termasuk dalam bingkai syari'ah Islam.³⁰

Menurut Islam, kedudukan ekonomi tidak terletak pada materinya tetapi pada nilai dan manfaatnya. Sebuah harta dinyatakan berharga apabila harta itu mempunyai nilai manfaat dan sebaliknya jika harta itu tidak memberikan manfaat apalagi menimbulkan mudharat, maka tidak disebut berharga. Karena itu, barang-barang yang najis dan haram, meskipun jika diperjualbelikan mahal, tidak dianggap bernilai dalam Islam. Minuman keras bermerek, misalnya, meskipun harga perbotolnya ratusan ribu bahkan jutaan rupiah, tidak dianggap sebagai barang yang bernilai dan berharga.

Dalam Islam, materi bukanlah tujuan tetapi sarana untuk hidup sehingga tidak boleh seseorang mengorbankan segalanya untuk materi. Dan, ukuran kaya tidaknya seseorang tidaklah diukur dengan seberapa banyak materi yang dikumpulkan, tetapi seberapa banyak ia menggunakan materi itu untuk kepentingan dan kemakmuran bersama sehingga menimbulkan kekayaan jiwa. Dalam sebuah hadis riwayat

²⁹Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006 M.), 102

³⁰Ibn al-Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqī'īn*, Juz III (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.), 11

Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda: *"Dari Abū Hurayrah RA. katanya, Rasulullah SAW. bersabda, "(Yang disebut) kaya bukanlah karena banyaknya harta benda tetapi (yang disebut) kaya adalah kaya jiwa" (HR. Muslim).*

Sabda Nabi di atas cukup beralasan karena betapa banyak orang yang mempunyai harta berlimpah tetapi hidup mereka terasa hampa, seakan harta itu tidak memberikan manfaat apa-apa dalam kehidupan. Mereka tidak mendapatkan kebahagiaan dari kemilau harta itu, sehingga mereka tidak betah di rumah mewah yang seperti istana, tetapi dicarinya kebahagiaan itu di berbagai tempat seperti diskotik, *night club*, pantai, dan tempat-tempat rekreasi baik di dalam ataupun luar negeri. Mereka tidak menyadari bahwa sesungguhnya letak kebahagiaan dan kekayaan itu ada dalam jiwa. Jika jiwa kaya, maka meskipun punya uang sedikit, akan dinafkahkan kepada orang yang membutuhkan. Sebaliknya, jika jiwa miskin meskipun mempunyai harta berlimpah, maka akan terus kurang sehingga tidak akan memberi dan menafkahkan sebagian hartanya kepada orang yang membutuhkan.

Tujuan Ekonomi Islam

Sejalan dengan motivasi ekonomi di atas, secara umum ekonomi Islam mempunyai tujuan sebagai berikut:

Pertama, menyediakan dan menciptakan peluang-peluang yang sama dan luas bagi semua orang untuk berperan serta dalam kegiatan-kegiatan ekonomi. Peran serta individu dalam kegiatan ekonomi merupakan tanggungjawab keagamaan. Individu diharuskan menyediakan dan menopang kebutuhan hidupnya sendiri dan orang-orang yang bergantung padanya. Individu harus kreatif dan penuh semangat. Di tingkat kolektif, sistem ekonomi Islam harus

mampu menciptakan dan membuka peluang yang luas dan sama (*equal*) bagi setiap orang untuk berperanserta. Semangat partisipasi haruslah serasi dan kooperatif. Segala jenis praktek yang keliru perlu diminimalisasi dan akhirnya dlenyapkan. Islam yakin bahwa kerja sama ekonomi adalah kunci sukses. Efisiensi dan kemajuan ekonomi dapat tercapai dan dipertahankan dalam suatu lingkungan yang membuat setiap orang bekerja secara serasi.

Kedua, memberantas kemiskinan absolut dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar bagi semua individu masyarakat. Kemiskinan bukan hanya penyakit ekonomi, tetapi juga mempengaruhi spiritualitas individu. Pendekatan Islam dalam pemberantasan kemiskinan adalah dengan merangsang dan membantu setiap orang untuk berpartisipasi aktif dalam kegiatan-kegiatan ekonomi. Masyarakat dan penguasa dalam sistem ekonomi Islam berkewajiban untuk menjamin bahwa semua kebutuhan pokok individu terpenuhi. Efisiensi dan produktifitas ekonomi tidak akan tercapai jika kebutuhan-kebutuhan ini tidak terpenuhi. Pemenuhan kebutuhan pokok bagi seluruh penduduk merupakan prasyarat bagi pencapaian stabilitas dan pertumbuhan ekonomi yang berkesinambungan.

Ketiga, mempertahankan stabilitas ekonomi dan pertumbuhan, serta mening-katkan kesejahteraan ekonomi. Islam memandang posisi ekonomi manusia tidak statis. Dalam al-Quran dinyatakan bahwa segala yang ada di muka diciptakan Allah untuk manusia. Gagasan tentang peningkatan kesejahteraan ekonomi manusia merupakan sebuah proposisi religius. Karena terdapat sintesis antara aspek-aspek material dan spiritual dalam skema Islam mengenai kegiatan manusia, kemajuan ekonomi yang

dikehendaki Islam akan pula memberi sumbangan bagi perbaikan spiritual manusia. Hal ini tentunya jika ekonomi ditempatkan pada tempat yang sebenarnya, bukan sebagai tujuan segala kegiatan dan kehidupan manusia.³¹

Motivasi dan Asas Hukum Ekonomi Islam

Motivasi dan niat dapat mempengaruhi status suatu perbuatan. Seseorang yang bekerja dengan rajin dari pagi sampai malam dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya, termotivasi oleh kebutuhannya itu, untuk memperoleh gaji atau laba dari perdagangan. Ketika seseorang termotivasi untuk bekerja, maka pada saat itu ia berniat untuk melakukannya. Atau sebaliknya, ketika ia berniat untuk bekerja, maka muncul motivasi untuk melakukannya. Baik niat maupun motivasi dapat mempengaruhi keberadaan dan kualitas suatu perbuatan. Dalam suatu hadis dijelaskan sebagai berikut: *“Dari Amīr al-Mukminīn Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA., katanya: Aku mendengar Rasulullah SAW. bersabda, “Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya. Dan sesungguhnya bagi setiap orang tergantung pada apa yang diniatkannya. Maka barang siapa berhijrah karena Allah dan Rasulullah, maka hijrahnya itu diterima oleh Allah dan Rasulullah. Dan barang siapa hijrahnya karena keuntungan dunia yang ingin diperolehnya atau perempuan yang hendak dinikahinya, maka hijrahnya itu terhenti pada apa yang ia niat kepadanya” (HR. Bukhārī dan Muslim).*

Niat mempunyai posisi yang penting dalam aktifitas kehidupan umat manusia. Karena begitu pentingnya niat, maka ulama menjadi-kannya sebagai rukun pertama dalam

³¹*Ibid.*, 23-25

setiap ibadah. Bahkan, faktor yang membedakan antara amal ibadah dan adat kebiasaan adalah niat. Suatu perbuatan adat keseharian jika diniatkan mengikuti tuntunan Allah dan Rasulullah, maka ia berubah menjadi ibadah yang bernilai pahala. Para ulama menyatakan bahwa hakekat niat adalah sengaja mengerjakan sesuatu bersamaan dengan perbuatan. Hukum niat ada yang wajib dan ada pula yang sunnah. Biasanya untuk urusan ibadah, niat wajib sedang untuk aktifitas keseharian hukumnya sunnah. Niat dilakukan pada permulaan suatu pekerjaan dan ditujukan untuk melakukan amal kebaikan.³² Karena begitu pentingnya niat dalam segala bentuk perbuatan sehingga menentukan statusnya, para ulama kemudian membuat kaedah-kaedah fiqh yang berkaitan dengannya, yaitu *الامور بمقاصدها* (segala urusan sesuai dengan maksud-maksudnya).

Dalam melakukan transaksi bisnis, misalnya, hendaklah seseorang mulai dengan niat yang baik. Apabila niat itu selaras dengan aturan Allah atas transaksi itu maka perbuatan tersebut menjadi sah, tetapi apabila niat itu tidak selaras dengan aturan Allah maka perbuatan tersebut tidak sah. Niat dan motivasi menentukan sifat dasar yang sebenarnya dari suatu transaksi, disamping menentukan status hukum dalam hal sah atau tidak sahnya suatu perbuatan. Suatu hadiah atau donasi yang diberikan bertentangan dengan beberapa ketentuan, maka hadiah atau donasi itu akan berubah menjadi akad jual-beli dan bukan lagi akad hadiah walaupun namanya hadiah atau donasi. Begitu juga dengan akad *hawalah* (pendelegasian hutang). Jika orang yang berhutang masih memiliki kewajiban untuk melunasi hutangnya di

³²Salim Bahreisy, *Tarjamah Riyadus Salihin*, jilid I (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1996 M.), 11

samping orang yang menggantinya, maka akad tersebut jatuh pada akad *kafālah* meskipun nama akadnya *hawālah*. Sama halnya dalam kerjasama *mudārabah* jika ada ketentuan yang menyatakan bahwa pihak yang menyediakan modal akan memperoleh semua keuntungannya maka akad itu disebut *mudārabah* tapi akad hutang.³³

Niat dan motivasi yang mendorong seseorang melakukan sesuatu menjadi faktor pertimbangan karena dari maksud dan motivasi itulah biasanya suatu akibat ditimbulkan. Jika seseorang melakukan aktifitas ekonomi dengan maksud dan motivasi yang baik, maka hasilnya juga akan baik demikian pula sebaliknya. Rasulullah SAW. bersabda: *“Dari Abū Hurayrah RA. dari Nabi SAW. ia bersabda, “Barang siapa memperoleh (meminjam) harta dari manusia dengan maksud untuk melunasinya, maka Allah akan melunasinya dan barang siapa memperoleh (meminjam) harta dari manusia dengan maksud untuk merusak-nya, maka Allah akan merusaknya” (HR. Bukhārī).*

Rasulullah sangat menyukai orang yang suka menolong dan suka memberi untuk kesejahteraan orang lain. Hanya saja, Nabi menya-rankan agar seseorang menjaga diri, merasa cukup dengan apa adanya, dan sabar sehingga tidak banyak membutuhkan pertolongan dari orang lain. Ia bersabda: *“Dari Abū Sa’īd al-Khudhrī ra. bahwasanya orang-orang dari kelompok Anshar meminta kepada Nabi saw. dan ia memberi kepada mereka lalu mereka meminta (kembali) dan Nabi memberi lagi hingga habis apa yang dimilikinya. Rasulullah bersabda, “Aku sudah tidak punya apa-apa lagi dan aku tidak akan menyembunyikan sesuatu dari kalian. Barang siapa menjaga diri maka Allah akan menjaganya,*

³³Muhammad Tahir Mansoori, *Kaidah-Kaidah Fiqh Keuangan dan Transaksi Bisnis* (Bogor: Ulul Albab Institut, 2010 M.), 23

barang siapa yang merasa cukup maka Allah akan mencukupinya, barang siapa yang sabar maka Allah akan menjadikannya sabar. Tidaklah seseorang diberi suatu pemberian lebih baik dan lebih luas dari pada kesabaran” (HR. Muslim).

Hadis di atas menjelaskan tentang motivasi ekonomi yang berupa upaya untuk menolong sesama. Motivasi Nabi tersebut berdimensi sosial. Nabi memberikan harta kepada orang-orang Anshar hingga habis dan ia menyarankan agar mereka menjaga diri dari meminta-minta, merasa cukup dengan apa yang mereka miliki, serta bersabar dalam mengkonsumsi harta itu.

Karena motivasi ekonomi ikut menentukan aktifitas dan hasil ekonomi, maka dalam ajaran Islam motivasi itu harus sejalan dan tidak dapat dilepaskan dengan *maqāṣid al-sharīʿah* yang kemudian melahirkan asas-asas hukum ekonomi Islam, yaitu:³⁴

Pertama, asas tabād al-manāfiʿ, yaitu asas saling bekerja sama dengan tujuan untuk dapat saling memberikan manfaat menuju kesejahteraan bersama. Sikap dan prilaku saling kerja sama dapat menimbulkan hal-hal positif seperti terciptanya kehidupan yang harmonis, penuh dengan solidaritas, tolong menolong, dan menghindari permusuhan, persaingan tidak sehat, intrik politik, dan sebagainya. Dalam surat 2/al-Baqarah: 273, Allah berfirman:“(Berinfaklah) kepada orang-orang fakir yang terikat (oleh jihad) di jalan Allah; mereka tidak dapat (berusaha) di bumi. Orang-orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kaya karena memelihara diri dari meminta-minta. Kamu kenal mereka dengan melihat sifat-sifatnya, mereka tidak

³⁴Bandingkan dengan Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2004 M.), 113

meminta kepada orang secara mendesak. Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah), maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui”.

Kedua, asas pemerataan yang menyangkut prinsip keadilan dalam bidang ekonomi yang menghendaki agar harta tidak dimiliki oleh segelintir orang melainkan harus terdistribusikan di kalangan masyarakat, sebagaimana dikehendaki oleh Allah dalam surat 59/al-Hashr: 7: “Apa saja harta rampasan (fai’) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah ia dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah, dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya”.

Ketiga, asas ‘an tarāḍin (suka sama suka), yaitu setiap bentuk transaksi ekonomi antar individu atau kelompok harus berdasarkan pada suka sama suka, tidak boleh adanya pemaksaan, intimidasi, penipuan, tekanan, dan sebagainya. Asas suka sama suka ini dimaksudkan agar tercipta stabilitas ekonomi individu ataupun masyarakat. Mereka bisa dengan leluasa melakukan kegiatan ekonomi tanpa tekanan dari pihak manapun, termasuk oleh negara. Kebebasan ekonomi sangat dijunjung oleh Islam, selama dalam batasan norma-norma yang berlaku dan tidak merugikan orang lain. Allah berfirman: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling makan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perdagangan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu.

Sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu” (QS. 4/al-Nisā’: 29).

Keempat, asas keadilan, yaitu segala bentuk aktifitas ekonomi dilakukan dengan cara yang adil. Dalam al-Qur’an surat 6/al-An’ām: 152, Allah berfirman: “Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga ia sampai dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sesuai kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat”.

Kelima, asas ‘adam al-gharār, yaitu dalam setiap aktifitas dan transaksi ekonomi tidak boleh adanya tipu daya yang menyebabkan kerugian pihak-pihak tertentu sehingga menimbulkan sikap ketidaksukaan. Allah berfirman: “Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar” (QS. 4/al-Nisā’: 2). Rasulullah pernah melarang transaksi bisnis yang dilakukandengan penipuan sebagaimana sabdanya: “Dari Abū Hurayrah RA., katanya, “Rasulullah melarang jual beli dengan cara melempar dan jual beli yang mengandung penipuan” (HR. Muslim).

Keenam, asas al-birr wa al-taqwā, yaitu semua transaksi ekonomi dilakukan dalam rangka untuk melakukan kebajikan dan ketakwaan kepada Allah dan bukan sebaliknya. Dalam surat 5/al-Māidah ayat 2, Allah berfirman: “Dan tolong menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran”.

Ketujuh, asas mushārahah, yaitu segala bentuk kerjasama ekonomi harus memberikan manfaat kepada banyak pihak sehingga dalam kepemilikan terhadap harta, terdapat hak orang lain yang juga harus diberikan. Allah berfirman: "Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa berada di dalam taman-taman (surga) dan di mata air-mata air, sambil mengambil apa yang diberikan kepada mereka oleh Tuhan mereka. Sesungguhnya mereka sebelum itu di dunia adalah orang-orang yang berbuat baik. Mereka sedikit sekali tidur di waktu malam dan di akhir malam mereka memohon ampun (kepada Allah). Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang-orang miskin yang tidak mendapat bahagian" (QS. 51/al-Dhāriyāt: 15-19).

HISTORY AND PROSPECT OF RELIGIOUS COURTS IN INDONESIA

Religious court, as a part of the Islamic law institution in Indonesia, had experienced development since the coming of Islam for first time until today. As a result of interaction between the necessity of Muslim community to a juridical-formal institution based on Islamic law, the religious court should enhance itself to get ready from time to time by improving and innovating to acquire progress and to avoid obstacles. At the historical point of view, the religious court has been experienced up and down; starting since the beginning of Islam in Indonesia, the Islamic kingdoms, then the Dutch and Japanese colonization, as well as the independence period. Socio-political constellation thickly influenced every period of this institution.

In the span of a long time, the institution which nowadays legally equals with the other courts, has many changes in authority, position, or its existence in general. The change was essentially due to differences in the policy holders from one period to another period. Some barriers have been always coloring its journey especially since the colonial period until

the time of independence. However, the independence of Indonesian Republic declaration does not necessarily makes the institution an established and independent institution. Newly fresh wind blowing and beating this institution with the emerging of Code No. 7, year 1989.

The study of such institution has much significant values in order to trace back the historical data about it, and then to explain and to predict the future of religious courts in Indonesia based on the past data or the data at least provides basic information for the next policies.

The Development of Religious Courts in Indonesia

1. The Early and the Islamic Kingdom Period

Since Islam came to the earth of archipelago, Islamic law had come into force.¹ The existence of Islamic law had long been taking a place in public life. Besides the pure religious rituals (*al-'ibādah al-mahḍah*) in practical life, Islamic law implemented in the beginning period was the law of marriage (*fiqh al-munakah*). This law related to family problems early had been applied in the community because according to Islamic teaching, a Muslim can not marry a non-Muslim woman. Therefore, when a Muslim merchant would marry a local woman, he was firstly conducted and was proposed to take her into Islam, then the marriage ceremony was held in accordance with that religion.² Along with the growing number of Muslim populations, Islamic law in a broader

¹Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Yayasan Risalah, 1994), 7

²*Ibid.*, 29

constellation was also extended to various human activities that were broader besides the influence of local traditions.

When there were disputes between them, the settlement done at least in three ways. *Firstly*, in the early days, when the Islamic kingdoms had not been established yet and Islamic societies had not so many, the disputes were solved by asking for a *fatwā* to someone they trusted in the scientific capacity of Islamic law. At that time, there had been no formal power to implement the decisions of that *fatwā*. The only tie was the belief that both parties litigant, so that decision, even though the sanctions would not had done otherwise, keep running. Generally, the *fatwā* authority with respect to civil law, especially *al-aḥwāl al-shakhṣiyyah*, such as marriage (*munākahah*), gift (*hibah*), inheritance (*wārith*), and so forth and not related to the implemen-tation of criminal law such as *ḥudūd*, *qīṣās*, and *ta'zīr*.³ In the early period, the procedures taken include two possibilities: (a) Done by submitting the cases of law which happen to a scholar and then he decided in accordance with the provision of Islamic law. (b) The second procedure is not the cases were brought to an ulama (Islamic scholar), but that scholar who informed and decided such cases even though the litigant parties do not submit them. This second possibility can happen because the Muslim community was still a few that time and the Islamic scholars mostly served themselves as preachers of Islamic law as well as Islamic teachings in general.

³ Authors Team of Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Kenang-Kenangan Seabad Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Dirjen Binbaga Depag RI, 1985), 8

Secondly, as the Muslim community grow more and more, but not yet realized the political power in the form of kingdom, a case which occurred was decided collectively by the traditional leaders which consists of the elders, *ulama*, community leaders, and/or *ninik-mamak* as *arbitrator* or *qāḍī*. Such court was already there at the time of Hindus, long before the Islamic period. However, the judges decided some cases in accordance with Islamic law and they were appointed based on consensus at the meeting of citizen according to local mores.⁴ Unlike the early period, this time the legal determination and decision were more compulsory because it was done through traditional institutions.

Thirdly, on further development, when the Islamic kingdoms had stood, the kings promoted people who were considered as competent to be judges or *qāḍīs* to solve problems that occurred in their regions.⁵ At the kingdom of Islamic empire period, Islamic law has been getting a decent position in society, even could become an official state law.⁶ In the kingdom of Mataram (Java), for example, *kyai penghulu* (Islamic leaders) were appointed by the king to take care of issues relating to religion (*hadatha al-dīn*) including the decision of Islamic law, and public administration left to the *pepatih dalem*. The king, *kyai penghulu*, and *pepatih dalem*, in the governmental system of Mataram were a single-tree in

⁴ Zaini Ahamad Noeh, *Waliyul Amri Addaruri Bisya Syaumah, Antara Fakta Historis dan Politik* (Jakarta: Panji Masyarakat, No. 456, January 2, 1985), 63-64

⁵ Authors Team of Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Kenang-Kenangan*, 9

⁶ Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 12

controlling and running the royal government.⁷ Nevertheless, the single-tree governance system that, if pulled on a modern system, can not be equated with the legislative, executive, and judiciary in the theory of Montesque '*Trias Politica*'. In the kingdom of Mataram, the three powers were basically in the hands of the king (monarchy), while the *kyai penghulu* (headman) and the *pepatih* were served as the king assistants.

Thus, the power of religion in the kingdom held by the *penghulu*. When the kingdom of Demak in power, the position of *penghulu* was handed over to Sunan Kudus and Sunan Kalijaga. In the kingdom of Pajang it was known the names of *Penghulu Kudusulngalam* I to V, meanwhile in Surakarta there were names *Tapsir Anom* I to VI.⁸ In the last kingdom mentioned, at least there are four tasks of *penghulu*, namely: (a) to lead worship as Friday prayers, congregational prayers, etc., (b) to decide the case of judicial duty porch such as divorce, inheritance, wills, husband-wife disputes, *gana-gini* (inherited wealth), and so forth, (c) to guide people in religious life, including religious education, and (d) to perform the duties of guardian judge (for women with no guardian) and to establish a covenant marriage.⁹

Religious courts at that time patterned compound. Pluralism was seen on several factors. *Firstly*, diversity was very dependent on the Islamization process conducted by religious officials and scholars in general and the forms of integration between the Islamic law with local norms that had

⁷ Zaini Ahamad Noeh, *Sebuah Perspektif Sejarah Lembaga Islam di Indonesia* (Bandung: PT. Al-Maarif, 1994), 44

⁸ Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia* (Jakarta: CV. Rajawali Press, 1996), 16

⁹ See in Soemarsaid Moertono, *Negara di Jawa Masa Lampau, Studi tentang Masa Mataram II* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 98

been growing and developing before. *Secondly*, diversity of religious courts lied in the autonomy and development in enviromental kingdom or empire respectively. *Thirdly*, plurality was seen in the hierarchy of courts, and the power of courts to do its job in relation with the power of government in general, and the source of law making in accepted and the proposed settlement. Those various factors were related to the elements of local tradition and the Islamization process which was still in early time, in addition to the judiciary's position in the organizational structure of different kingdoms; in some kingdom received less attention and *vice versa* in the other kingdoms of excessive attention.

When Sultan Agung of Mataram kingdom's ruling (1613-1645), the leadership of the courts, eventhough principally in the hands of the sultan, moved to the *penghulu* (headman) was accompanied by several Muslim scholars from various Islamic schools as a member of the board. When Amangkurat I succeeded Sultan Agung in 1645, the civil court emerging during the Hindu kingdom, was turned back to reduce the influence of ulama in the courts and the king himself who held the reins of leadership. It was thus, in subsequent periods, the court foyer as implemented at the time of Sultan Agung was still showing its existence to the Dutch colonization.

The transition finally brought to court plurality at the time of Sultan Agung and Amangkurat I, it only did not seem to lie in the court order and its hierarchy, but also on institutions and law-making sources. Therefore, it can be said that the interaction between various factors had affects the way of the religious courts in the Islamic empire, although

even in the case of Sultan Agung and Amangkurat I, the more prominent are authoritative factor in the courts.

Seeing from the quantity, the religious court of each kingdoms also showed differences. In Banten, there was only one religious court led by *qāḍī* as a single judge. In contrast to the period of Sultan Agung of Mataram, where there were several judges besides *penghulu* judges, religious courts of Cirebon was carried out by seven ministers who represented by three sovereign; the *Sultan Sepuh*, *Sultan Anom*, and *Panembahan* of Cirebon. In this Cirebon royal court, all events that became the trial of the minister was decided according to *Papakem* book that had a lot of influences of Islamic law.¹⁰ Of the three courts, the court Banten was the simplest seen from the composition of judges in handling legal matters.

Unlike the judicial system above, the religious courts in Aceh were conducted in stages. The first level court was done by the village level, led by *keucik*. This court handled only mild cases, whilst severe cases decided by the *Mukim* Law Center. When one of party litigants did not satisfy with the decision of the first level, then he or she might appeal to *Uleebalangs* (second-level courts). Further appeal might be submitted to the *Panglima Sagi*. If not satisfied, then he or she continued appeal to the Sultan done by the Supreme Court with members; *Malikul Adil*, The Rich Sri Master, the Rich King *Bandhara*, and *Fakih (Ulama)*.¹¹

In some places like South and East Kalimantan and other places, the religious judges were appointed by local authorities. In some regions such as North Sulawesi

¹⁰ *Ibid.*, 108

¹¹ *Ibid.*

archipelago, South Sumatera no special status for religious courts. In these areas, religious leaders directly performed judicial duties automatically.¹² The implementation of the religious courts in some regions were also quite varied viewed from their hierarchy, authority, and delegation.

In the early days of Islam in the archipelago and the period of Islamic empire, Islamic law had been fully applicable among Muslims. L.W.C. Van Den Breg in his theory known as the theory of *Receptio in Complexu* states that Islamic law has been fully accepted by Muslims since the Islamic empire until the beginning of the VOC, namely when the Dutch were not to interfere with all applicable legal problems in society.¹³

2. Dutch and Japanese Colonial Period

a. Dutch Colonial Period

After having begun to increasingly strong in Indonesia in looting the wealth of the earth, the Dutch East India Company on May 25, 1760 AD issued a decree formally of *Resolutio der Indisch Regeering* known as *Compendium Freijer*. These rules were not only include the implementation of Islamic law in the field of kinship (marriage and inheritance), but also replaced the authority of the Islamic religious institutions which were formed by the Muslim kings or the sultans with courts which were made by the Netherlands.¹⁴ The existence of Islamic law¹⁵

¹²Daniel Lev, *Islamic Courts in Indonesia, A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (Los Angeles: University of California Press, 1992), 10

¹³Rahmat Djatmika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", in Abdurrahman Wahid et al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 231-232.

¹⁴M. Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam dan Sistem Hukum di Indonesia* (Jakarta: Risalah, 1994), 12

in Indonesia then was fully recognized by the Dutch after the revocation of *Compendium Freijer* gradually, and finally with *Staatstablaad* No. 354 year 1913.¹⁶

With regard to the judicial institution, at the Dutch colonial period, the judiciary seen from the form and quantity was more diverse. According to Supomo, there are five judicial order at that moment: (a) *gubernemen* courts spreaded of throughout the Netherlands East Indies, (b) the indigenous (*pribumi*) courts spreaded of in Java and Madura, namely in Aceh residency, Tapanuli, West Sumatra, Jambi, Palembang, Bengkulu, Riau, West Kalimantan, South Kalimantan and East Java, Manado, Sulawesi, Maluku, and the Lombok residency of Bali and Lombok island, (c) self-government (*swapraja*) courts spreaded of in almost all areas except the autonomous Pakualam and Pontianak, (d) the religious courts spreaded of in the areas where the *gubernemen* judicial existed or in the areas that are part of the native court, or in the autonomous regions that are part of judicial self-government, and (e) villages courts scattered of in areas where the *gubernemen* judicial existed. In addition, there were also village courts,

¹⁵At that time, Islamic law was recognized as legal authority, however, its existence and shape were similar to the unwritten customary law as appropriate laws and regulations. And there were only the books of *fiqh* that still shaped the study of Islamic jurisprudence in a variety of schools, although the majority are Sha'fi'i> *madhhab*. See Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2005), 15-29

¹⁶Munawir Sjadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum di Indonesia dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia", in Tjua Suryaman, *Politik Hukum di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukannya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 43-44.

which was a part of the indigenous justice and judicial self-government.¹⁷

Dutch government's attitude toward the fifth trial was different. *Gubernemen* courts were more prioritized than other courts, including the religious courts. At first, the European government would not interfere with the administration of religious courts. Their intervention against the religious of courts for the first time occurred in 1820.¹⁸ At that time, the Dutch government had instructed all the Regent in Java and Madura to dispute over inheritance among those handed over to Islamic scholars to be resolved.¹⁹ Although even so, with instructions known as *Rege-renten Instruktie*,²⁰ they did not control, in terms of determining the course of Islamic courts. This is because they did not desire, as well as because legal experts and the Dutch culture were attempting to religious court run by themselves, without any supervision and strengthening of the Netherlands. Such experts were Mr. Schoulten, Van Oud Haarlem, Carel Frederick Winter, and Solomon Keyzer.

In the historical process, the above existence of religious courts was a journey in the early stages of the Dutch colonial period. In this period, the religious courts, which still had not recognized (established) officially by the Dutch government, still operated like at the previous times. Then, in 1882, with the issuance of Stbl. No. 152 year 1882, the religious court

¹⁷R. Soepomo, *Sistem Hukum di Indonesia Sebelum Perang Dunia II* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1990), 20

¹⁸Zaini Ahmad Noeh dan A.Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), 31

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*

(*Priesterrad*) officially formed. With the Dutch king's decision dated on August 1, year 1882, the Dutch government officially acknowledged the existence of this institution in the colony, the Dutch East Indies.²¹ It's just not that, eventhough the religious courts had been officially established, in reality, the Dutch government did not enforce like the general courts (*District Council*). They did not provide the budgets and salaries for officers who served in the religious courts except the chairman alone. It was because of his position as adviser to the general court. All costs required were taken from the cost of the cases. In addition to cost issues, at the initial recognition, all religious court decisions should be requested an *executoire Verklaring* (statement can be run from the district/public courts). Thus, there was double judicial process that resulted in the increasing number of case costs.²²

Dutch government's attitude is clearly detrimental to Muslims, because with the *executoire Verklaring*, the position of religious courts to be weak caused by any decision can only be executed when confirmed or approved by the public court judges. This is different from the previous period, when religious courts had fully authority to decide the cases and apply them. For the the dispute parties, settlement expenses increased due to be done in two courts, is a separate issue. Similarly, no budgets and salaries availability for officers who served in the religious courts is a challenge and concern for the officers of religious courts. One thing that should be examined is why the Dutch government to be so? It seems that their

²¹Authors Team of Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Kenang-Kenangan*, p. 9

²²Daud Ali, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia", in Taufik Abdullah (ed.), *Tradisi Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1998), 221

desire to make religious courts not develop and the Muslims should resolve their cases in public courts are the major reasons for this.

When Snouck Hurgronje was appointed as an advisor to indigenous affairs in the Dutch East Indies, supervision through *executoire Verklaring* was eliminated. Snouck against the Dutch government's decision as stipulated in Stbl. No. 152 year 1882. According to him, the Dutch East Indies government policy recognizing and holding religious courts in addition to the public court is a regrettable mistake. The development of Islamic law should be left out without any official recognition from the general judicial officers.²³

Snouck attitude does not mean giving opportunity to the Muslims so that they could independently decide the cases in the religious courts. However, on the contrary, with the development of theory of *receptie* which was an antitesa and rejection of the theory of *receptie in complexu* presented by Van den Berg that the applicable law to the indigenous is Islamic law, Snouck had been devastating the existence and authority of religious courts. According to the *receptie* theory, the new Islamic law could be enforced when it was received or become customary law.²⁴ Snouck's theory was advanced based on a research results in Aceh and other areas. Based on these studies, he concluded that the applicable laws in different regions of the Dutch East Indies are not Islamic law. The influence of Islamic laws have significance force if they are accepted by customary laws.²⁵ Snouck said that Indonesian

²³Daud Ali, "Teori Receptie dalam Pemikiran Hukum Indonesia", *Paper on upgrading Lecturers of Religious Affairs* (Jakarta, Januari 1992), 4

²⁴Sayuti Thalib, *Receptio A contrario* (Jakarta: Bina Aksara, 1995), 13

²⁵Daud Ali, *Teori Receptie*, 4

Muslims are more respect the mystics than Islamic laws, and more appreciative of the speculative religious ideas than the implementation of the obligations of their religion. Islam was still mixed with the remnants of Hindu heritages. Therefore, the mystics had significance influence on all of the population, it was different from Islamic law.²⁶

The theory of *receptie* expressed by Snouck considerably had been having influences on the existence of religious courts. Based on this theory, the Dutch Government began a review of legislation on the implementation of Islamic law. In 1922, the Dutch government established a commission in charge of reviewing the authority of religious courts that had been officially recognized since 1882. The commission chaired by Ter Haar suggested to the Dutch Government to set limits on judicial authority to the issue of religion in which Islamic law can be accepted by customary law.²⁷ Since Islamic marriage law was considered to have been received in customary law, the judicial authority was only due to the law of marriage, not including the case of inheritance, endowments, grants, *hadanah*, and property. Since Stbl.1937 No. 116 enacted, the judicial authority was limited to marriage law problems, and only applied to areas of Java and Madura.²⁸ Meanwhile, heritage cases since April 1, 1937 were shifted from the authority of religious courts to state courts to examine and decide the cases based on customary

²⁶Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, volume X (Jakarta: INIS, 1994), 24-25

²⁷Sayuti Thalib, *Receptio*, 19

²⁸Authors Team of Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Kenang-Kenangan*, 22

inheritance.²⁹ With the issuance of regulations that limit the authority of religious courts, the position of chairman of the religious courts as an advisor to the district court also automatically eliminated, because it was no longer required by the Dutch East Indies government.³⁰

The enactment of Stbl.1937 besides has a negative impact on the existence of religious courts also contains the positive side, especially Stbl. 1937 No. 610 and Stbl. 1937 No. 638. Based on Stbl. 1937 No. 610, High Islamic Court (*Mahkamah Islam Tinggi*) was established for the area of Java and Madura. The authority of High Islamic Courts are: (a) to decide disputes on matters requested by the relevant appeals that had been decided by religious courts. (b) to provide advices in matters of Islamic religion when requested by the Governor-General or other state authorities. Whilst Stbl. 1937 No.638 contains the establishment of religious courts in the South and East Kalimantan. For the first level it is called *Qāḍī* density (*Kerapatan Qāḍī*), while the appeal is called the Great *Qāḍī* density (*Kerapatan Qāḍī Besar*).³¹ The authority of *Qāḍī* density is basically the same with the authority of Religious Courts and the authorities of the Great *Qāḍī* density is the same with the High Islamic Court in Java and Madura.

In detail, the authority of religious courts in Java and Madura includes the following cases: (a) a dispute between Muslim husbands and wives, (b) the cases of marriage, divorce, and recon-ciliation among Muslims, (c)

²⁹Habibah Daud, *Perubahan Pengadilan Agama dalam Penyelenggaraan Masalah Kewarisan di Indonesia* (Jakarta: Directorate of Religious Affairs Justice Board Republic of Indonesia, 1992), 42

³⁰*Ibid.*

³¹*Ibid.*

implementation of divorce, (d) statements that the conditions on the fall of divorces (*ta'līq al-ṭalāq*) have been there, (e) *mahr* or dowry cases, and (f) case about the mandatory life of wife held by her husband.³²

It can be said that the authority of religious courts in the Netherlands period was very narrow, only about family matters (*aḥwāl al-shakhṣiyyah*), and did not touch civil law in general moreover criminal law. Restricted authority can be understood because the Dutch colonial government did not want the imposition of Islamic law formally except in family law area, particularly marriage and inheritance.

b. Japanese Colonial Period

At the time of Japanese in Indonesia was issued rule of transition in the form rules of Code No. 1 Year 1942. In chapter 3 it is mentioned that for all agencies of government, laws and the rules of the previous government are still recognized as valid as long as does not confront with the rules of the Japanese military government. To carry out courts, the Japanese government issued Code No. 14 of 1942 which regulates military court of *Dai Nippon* (*Gunsei Hooiin*). This court as mentioned in Article 3 of Law consists of six parts; State Courts (*Tiho Hooiin*), Police Courts (*Keiza Hooiin*), District Courts (*Ken Hooiin*), Representative Courts (*Gun Hooiin*), Islamic High Courts (*Koyo Kai Kooto Hooiin*), and Religious Courts (*Sooryo Hooiin*).³³

³² Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama*, 113

³³Authors Team of Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, *Kenang-Kenangan*, 24

Japanese intervention against religious courts had been quite low, allowing the recovery efforts, especially the power of religious courts regarding inheritance and endowments through *Sanyo Kaigi* (Advisory Council). Restoration of the authority of religious courts was carried out by Islamic groups, but had failed because of nationalist groups opposition. The conflict between the Islamic and nationalist groups generally based on the concept of relationship between religion and state, which started at orientations of each culture. On one hand, the Islamic group wanted the establishment of an Islamic state and yet on the other hand, nationalist groups wanted a neutral state from religion.³⁴

The contradiction between the two parties was reflected in the perspectives of two nationalist and Islamic leaders in the House of *Sanyo*; Abikusno and Supomo. Abikusno, from Moslem parties, saw that the religious courts should remain and their authorities in the field of inheritance must be restored. In addition, the religious courts should be strengthened by well-educated workers and salaried by the government. Conversely, Supomo, from nationalists, argued that the secular state must be modern and not need to be based on Islam. If the Islamic court can not be abolished, the archangel position in civilian agencies should be abolished.³⁵ The confrontation between the fellow citizens during the Japanese periods caused the unchanging and to unprogress of religious courts and not caused by the attitude of Japan government. Therefore, in that era, the religious courts were still under state courts even after Indonesia's independence.

³⁴ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama*, 115

³⁵ Daniel Lev, *Islamic Courts*, 37

3. The Period After Indonesian Independence

Soon after the Independence of the Republic of Indonesia proclamation, there was a change in government, but not directly create a striking change in the judicial system, especially the religious courts. This is because the Indonesian people were faced with physical revolution against the Dutch who wanted to return colonizing. In addition, the constitution on which the administration bodies of state power allowed the changes postponement.

At the beginning of independence, the religious courts were under the Ministry of Justice. Then, since the Ministry of Religious Affairs was established on January 3, 1946, the religious courts, as well as religious high court, were transferred to the Ministry of Religious Affairs with the Government Decree No. 5/SD dated May 15, 1946. Since then, the Ministry of Religious Affairs became responsible for the promotion and development of the religious courts. Among these department efforts are to fix the religious courts that had been existing since pre-independence era.³⁶

In the next period, based upon Article 98 of a Moment Basic Code (*Undang-Undang Dasar Sementara*) and Article 1 paragraph (4) Emergency Code (*Undang-Undang Darurat*) No. 1 Year 1951, the government issued Regulation No. 45 in 1957 and religious courts were established outside Java and Madura, as well as South and East Kalimantan. The authority of religious courts includes the settlement of marriage (marriage, divorce, and reconciliation), inheritance, *hadanah*,

³⁶Abdul Mannan, "Peradilan Agama dan Tata Peradilan Negara Indonesia", *Paper at the Orintation of Compilation of Islamic Law* (Bengkulu, July, 1997), 21

endowments, grants, and charity.³⁷ Since its establishment based on Code No.45 year 1957, practically religious courts scattered in various regions of Indonesia, not only in Java, Madura as well as South and East Kalimantan. It is also some indigenous courts (*pengadilan pribumi*), in various regions of Indonesia became religious courts.

In the Old Order period, there had been diversity of basic, status, composition, and the power of Islamic judicial courts, although these courts were substantially likened their positions throughout Indonesia. Only then since 1970, with the enactment of Code No.14 Year 1970 and Code No. 1 Year 1974, the religious courts experienced changing. With the enactment of Code No.14 of 1970, the position of this institution was more clear as one of the judiciary orders which implemented the law of judicial power in the Republic of Indonesia. With an enactment of Code No. 1 year 1974, the power of religious courts was more clear and more. The above Code No. 14 year 1970 then followed up with the Minister of Religious Affairs Decree No. 6 year 1980 that uniformitized of the names of the courts with the title "Religious Court" for the first level and "Religious High Court" for the appeal.³⁸

The position of religious courts had been raised with the Code No. 7 Year 1989 on Religious Courts. If formerly there was uncertain authority between Islamic courts with others, particularly with public courts, seeing from the strengthening of religious court decisions by the state or public courts, since the application of such Code, the position of religious courts

³⁷*Ibid.*

³⁸ Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam*, 252-253

was in line with or the same as the other courts.³⁹ And, it has enormous consequences, not only due to the judicial aspects but also 'well-being of the judges'. All decisions generated by religious courts can be executed without having been confirmed by the state or public courts and the salaries of their judges are the same with those of other court judges.

Thus, in carrying out their duties, religious courts are autonomous and independent. All legal products produced by these institutions have legal equivalent laws with other judicial institution legal products. Furthermore, with the enactment of Code No. 3 year 2006 as a change of Code No. 7 year 1989, the authority of the religious courts includes: the inspection, overcoming, and settlement of cases at the first level of judiciary for Muslim people in the area of marriage, inheritance, wills, grants, endowments, charity, *infāq*, *ṣadaqah*, and *sharī'ah* economic. The *sharī'ah* economic includes: *sharī'ah* banks, *sharī'ah* microfinance institutions, *sharī'ah* insurance, *sharī'ah* reinsurance, *sharī'ah* mutual funds, *sharī'ah* bonds and *sharī'ah* securities medium term, *sharī'ah* securities, *sharī'ah* financing, *sharī'ah* mortgage, and *sharī'ah* business.

The Prospect of Religious Courts in Indonesia

The development of religious courts in the future depends on their human resources that can become supporters as well as blocks. These institutions also highly depend on internal factors, namely coaching of judicial techniques, organization, administration, financial, as well as external factors, namely the judicial services for stakeholders or users.

³⁹ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama*, 119-120

The strategic coaching of Islamic courts can be done by prioritizing the following things: (a) developing and building human resources in the religious courts as well as their administrative elements, (b) popularizing more intensively the Code No. 7 Year 1989, (c) organizing and controlling administrative costs of religious courts,⁴⁰ and (d) fostering public trust in the existence of religious courts, particularly in terms of their ability to resolve the cases with relatively quick, inexpensive, lightweight, and justice.

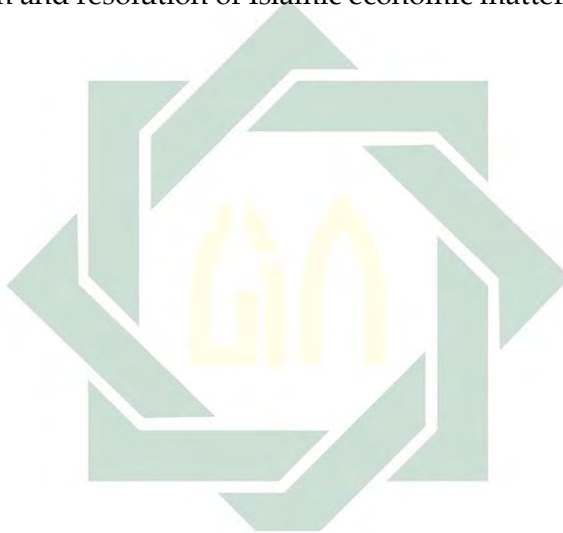
With such coaching, the religious courts in Indonesia in the future factually will not only have an equivalent position with other courts, rather than simply at the level of formal-juridic like that still happen today, but will also provide professional, transparent, accountable services to the authority due to examination and settlement of public judicial cases.

At the early period of Islam and before the establishment of Islamic empires, the existence of religious courts are questionable as well as their style, authority, and their work. Because, at the time there had been no formal institutions established by the government or empires. At the period of Islamic empires, the religious courts were diverse in terms of autonomy, structure and hierarchy of courts, or courts power in relation to the power of the royal government in general.

When the Dutch colonized Indonesia, pluralism of courts still happened, but the prestige of religious courts was more drown and more. The drown was caused by dislikeness of the Dutch Government attitude to the presence Islamic courts in the order of judicial power. The enactment of *executoire verklaring* (that religious court decisions must have

⁴⁰*Ibid.*, 246-247

confirmation of state/public courts) is a certain hindrance to development and independence of these Islamic institutions that continued until the period of independence and ended in 1989. At the time of independence, religious courts continued to improve themselves in order to meet the better future prospects, especially after being under the auspices and authority of the Supreme Court and their authority added by examination and resolution of Islamic economic matters.





DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah,Amin,*Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?*,
cet. 5. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011 M.
- Abdullah, Taufik, (ed.), *Tradisi Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1998 M.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 2005 M.
- Aḍabī,Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad al-, *Manhaj Naqd al-Matn'Ind 'Ulama' al-Ḥadīth al-Nabawī*. Beirūt: Dār al-Aflāq al-Jadidah, 2007 M.
- Adji,Oemar Seno,*Perkembangan Delik Pers di Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 1997 M.
- Ahmad,Amrullah dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006 M.
- Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-, *Silsilah al-Aḥādīth al-Da'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atharuhā al-Sa-i' fī al-Ummah*. Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 2005 M.
- Ali,Daud, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: Yayasan Risalah, 1994 M.
- Amīn,Aḥmad, *Ḍuḥā al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 2004 M.
- , *Fajr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 2005 M.
- , *Etika* terj. Farid Ma'ruf. Jakarta: Bulan Bintang, 1995 M.
- Antonio,Muhammad Syafi'i,*Konsep Bank Syari'ah bagi Praktisi Keuangan*. Jakarta: Tazkiya Institut, 2001 M.
- Arief,Eddi Ruddiana,*Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001 M.
- Arif,Syamsuddin,*Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008 M.

- AS,Asmaran,*Pengantar Studi Akhlak*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994 M.
- Asqalānī,Aḥmad bin Ḥajar al-, *Lisān al-Mizān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416 H./1996 M.
- , *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997 M.
- , *Nuzhah al-Nazār Sharḥ Nukhbah al-Fikār*. Semarang: Maktabah al-Munawwar, 1996 M.
- Assāl,Muḥammad al-, *Sistem, Prinsip dan Tujuan Ekonomi Islam*, terj. Imam Saefuddin. Bandung: Pustaka Setia, 2009 M.
- Asyūr,Aḥmad Isā,*al-Fiqh al-Muyassar*, terjemahan Abdul Hamid Zahwan. Solo: Pustaka Mantiq, 2005 M.
- Aṭāya, Naṣr Abū, (ed.), *Kitāb Majmu’ah Rasāil fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M.
- Atmadi,T.,*Sistem Pers Indonesia*. Jakarta: Gunung Agung, 1995 M.
- Azamī,Muḥammad Muṣṭafa, *Studies in Hadits Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1997 M.
- ,*Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terjemahan. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005 M.
- ,*Manhaj al-Naqd ‘inda al-Muhaddithīn*. Riyad: al-Ummariyah, 1999 M.
- ,*Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīḥ Tadwīnih*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2003 M.
- ,*Studies in Hadith Metodologi and Literature*. Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997 M.
- Azhary,Muhammad Tahir,*Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992 M.

- Baghdādī, Abū Bakar Aḥmad bin ‘Alī al-Khāṭib al-, *al-Kifāyah fi ‘Ilm al-Riwaṭyah*. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa’ādah, 2007 M.
- Bahauddin, Muḥammad, *al-Mustashriqūn wa al-Ḥadīth al-Nabawī*. Amman: Dār al-Nafāis, 1999 M.
- Bahreisy, Salim, *Tarjamah Riyadus Salihin*. Bandung: PT. al-Ma’arif, 1996 M.
- Banjarnahor, Gundar, *Wartawan Freelance*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2004 M.
- Bayhaqī, al-, *Sunan al-Bayhaqī*. Maḍīnah: Dār al-Thaqafah, 1992 M.
- Beerling dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, terjemahan. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001 M.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond: Curzon Press, 2000 M.
- Bilgrani, Hamid Hasan, dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009 M.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, terjemahan Ema Rosiana. Bandung: Mizan, 2004 M.
- Burton, John, *An Introduction to the Hadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 M.
- Chaetani, Leone, *Annali Dell’Islam*. Milan: Ulrico Hoepli, tth.
- Chapra, M. Umer, *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation, 2001 M.
- , *Islam dan Tantangan Ekonomi*, terj. Ikhwan Abidin Basri. Jakarta: Gema Insani Press, 2003 M.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999 M.
- Daqs, Kāmil Salamah al-, *Ayāt al-Jihād fī al-Qur’ān al-Karīm*. Kuwait: Dār al Bayān, 2002 M.

- Darmalaksana, Wahyudin, *Hadis di Mata Orientalis*. Bandung: Benang Merah Press, 2004 M.
- Dasuqī, Muḥammad al-, *al-Fikr Al-Istishrāqī Tarīkhuh wa Taqwīmuh*. Manshurā: Dār al-Wafā', 1995 M.
- Daud, Habibah, *Perubahan Pengadilan Agama dalam Penyelenggaraan Masalah Kewarisan di Indonesia*. Jakarta: Directorate of Religious Affairs Justice Board Republic of Indonesia, 1992 M.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988 M.
- Dhahabī, al-, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān, *Mizān al-'Itidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005 M.
- , *Tadhkirah al-Ḥuffāz*. Heiderabad: The Dairat el-Maarif el-Othmaniya, 2005 M.
- Dhakidae, Daniel, *Negara dan Kecemburuannya pada Pers; Suatu Tinjauan Ideologis*. Surabaya: Midas Surya Grafindo, 2002 M.
- Donohue, John J., dan John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2002 M.
- Douglas, Mack R., *How to Make a Habit of Succeeding*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1997 M.
- Dunlap, Knight, *Personal Adjustment*. New York: Alexander Hamilton Institute, 1997 M.
- Dunyā, Shawqī Aḥmad, *Tamwīl al-Tanmiyyah fī al-Iqtisād al-Islāmī*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2004 M.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998 M.

- Fallātah, ‘Umar ibn Ḥasan ‘Uṣmān, *al-Waḍ’u fī al-Ḥadīth*.
Beirūt: Muassasah Manāhil al-‘Irfān, 2001 M.
- Fanjārī, Muḥammad Shawqī al-, *al-Islām wa al-Mushkilah al-Iqtisādiyyah*. Mesir: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 2006 M.
- Faruqī, Ismail R. al-, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herdon, VAIIT, 1997 M.
- Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad al-, *al-Miṣbah al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi’i*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008 M.
- Freeman, R. Edward, (ed.), *Business Ethics: The State of the Art*. New York: 1991 M.
- Funk and Wagnals, *Standard Desk Dictionary*. New York: Lippincott & Crowell Publishers, 1991 M.
- Garn, Roy, *The Magic Power of Emotional Appeal*. Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall, Inc., 1992 M.
- Ghazālī, Muḥammad al-, *al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2007 M.
- Goldziher, Ignaz, *An Introduction to Islamic Theology and Law*, translation. Jakarta: INIS, 1991 M.
- , *Muslim Studies*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1990 M.
- Guillame, Alfred, *Traditions of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997 M.
- Gurvitch, Georges, *Sosiologi Hukum*, terjemahan. Jakarta: Bharata, 2008 M.
- Ḥajjāj, Muslim ibn al-, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirūt: Dār al-Fikr, 2002 M.
- Ḥanbal, Aḥmad ibn, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirūt: Dār al-Fikr, 2007 M.

- Hāshim,Aḥmad ‘Umar, *Qawā’id Uṣūl al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 2004 M.
- Hanafi,Hasan,*Orientalisme*.Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1991 M.
- Harāwī, al-, Abū al-Fayḍ Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Alī, *Jawāhir al-Uṣūl fī ‘Ilm Ḥadīth al-Rasūl*. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1373 H.
- , *Sharḥ Nukhbah al-Fikār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008 M.
- Harahap,Krisna,*Rambu-Rambu di Sekitar Profesi Wartawan*.Bandung: Grafiti Budi Utami, 1996 M.
- Harahap, Syahrin, (ed.), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003 M.
- Hurgronje,Snouck,*Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*. Jakarta: INIS, 1994 M.
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008 M.
- Idri, *Kriteria Hadis Maṣdū’ oleh Ibn al-Jawzi(510-597 H./1116-1200 M.)*. Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2004 M.
- , *Optimized Learning Strategy: Pendekatan Teoritis dan Praktis Meraih Keberhasilan Belajar*.Jakarta: Prestasi Pustaka, 2009 M.
- Irāqī, al-, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Husayn,*al-Taḥqīd wa al-Idāh*. Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 2009 M.
- Isfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Raghīb al-, *al-Mufradāt fī Ḥarīb al-Qur’ān*. Beirut: Maṭba’ah al-Ḥalabi, 2004 M.
- Ismail, M. Syhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992 M.
- , *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*.Jakarta: Bulan Bintang, 1995 M.

- Itr, Nūr al-Dīn, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 2008 M.
- Jābirī, Muḥammad 'Abid al-, *Kritik Pemikiran Islam*, terjemahan. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003 M.
- Jamāl al-Dīn, Abū Faḍl, *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005 M.
- Jamāl, Aḥmad Muḥammad, *Muftarayāt 'alā al-Islām*. Beirut: Dār al-'Ilm li a-Malāyin, 2007 M.
- Jamilah, Maryam, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004 M.
- Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn Alī al-, *Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maṭba'ah al-Awqāf al-Islāmiyyah, 2007 M.
- Jawābī, al-, *Juhūd al-Muhaddithīn*. Tūnis: Muassasah 'Abd al-Karīm, 2006 M.
- Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn al-, *Kitāb al-Mawḍū'āt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983 M/1403 H.
- Jawziyah, Ibn al-Qayyīm al-, *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍa'īf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008 M.
- , *I'lām al-Muwaqī'īn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M.
- , *Zād al-Ma'ād fī Hadī Khayr al-'Ibād*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992 M.
- Jazayrī, Abū Bakar Jābir al-, *Manhaj al-Muslim: Kitāb 'Aqā'id wa Adāb wa Akhlāq wa 'Ibādah wa Mua'malah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004 M.
- Keraf, Sony, *Etika Bisnis: Membangun Citra Bisnis sebagai Profesi Luhur*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991 M.
- Khāḍib, Muḥammad 'Ajjāj al-, *al-Sunnah qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M.
- , *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999 M.

- Khallāf, ‘Abd al-Wahhab, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Qalam, 2003 M.
- Khuḍarī, Muḥammad al-, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub, 2001 M.
- Koya, P.K., (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006 M.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Tafsir al-Qur’an Tematik: Pembangunan Ekonomi Umat*. Jakarta: Depertemen Agama RI, 2009 M.
- Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-, *al-Ajwibah al-Fāḍilah lī al-As-ilah al-‘Asharah al-Kāmilah*. Beirut: Maktabah al-Maṭbū’āt al-Islāmiyyah, 2003 M.
- , *al-Raḥ’u wa al-Takmil fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Ḥalb: Maktab al-Maṭbū’ah al-Islāmiyyah, 2005 M.
- Lammens, Hanry, *Islam: Believes and Institutions*. London: Frank Cass & Co, 2008 M.
- , *L’Islam: Croyances et Institutions*. Beirut: Imprimerie Chatolique, 1996 M.
- Lane, E.W., *Arabic English Lexicon*. Edinburgh, 1997 M.
- Laṭīf, ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-, *Muqaddimah Tanzīh al-Sharī’ah al-Marfū’ah ‘an al-Akhbār al-Shanī’ah al-Mawḍū’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001 M.
- Lev, Daniel, *Islamic Courts in Indonesia, A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Los Angeles: University of California Press, 1992 M.
- Little, Donald P., (ed.), *Essays on Islamic Civilization*. Leiden: E.J. Brill, 1996 M.
- Longman, *Dictionary of Contemporary English*. Oxford: Oxford University Press, 1998 M.

- Lubis, Suhrawardi K., *Hukum Ekonomi Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2000 M.
- Lumintang, *Delik-delik Khusus*. Bandung: Mandar Maju, 2001 M.
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Mashāriq, 2003 M.
- Maarif, Nurul Huda, (ed.), *M.M. Azami Pembela Eksistensi Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002 M.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Bandung: Mizan, 2003 M.
- Makmurtomo, Agus dan B. Soekarno, *Ethika (Filsafat Moral)*. Jakarta: Wirasari, 1999 M.
- Mangkunegara, A. Anwar, *Manajemen Sumber Daya Manusia Perusahaan*. Bandung: PT. Rosda Karya, 2004 M.
- Mansoori, Muhammad Tahir, *Kaidah-Kaidah Fiqh Keuangan dan Transaksi Bisnis*. Bogor: Ulul Albab Institut, 2010 M.
- Marzūq, 'Abd al-Ṣabūr, *al-Ghazw al-Fikrī*, terjemah oleh Abu Farah. Jakarta: CV Esha, 1991 M.
- Maufur, Mustafa, *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1995 M.
- McDonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's, 2003 M.
- Media Pressindo, *Undang-Undang Nomor 40 Tahun 1999 tentang Pers dan Kode Etik Jurnalistik*. Yogyakarta: 2000 M.
- Moertono, Soemarsaid, *Negara di Jawa Masa Lampau, Studi tentang Masa Mataram II*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985 M.
- Mohyi, Ach., *Teori dan Perilaku Organisasi*. Malang: UMM Press, 2009 M.

- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta : Rake Sarasin, 2002 M.
- Muir, William, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of Hegira*. London: Oxford University Press, 1988 M.
- Murchland, Bernard, *Humanisme dan Kapitalisme: Kajian Pemikiran tentang Moralitas*, terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002 M.
- Mursafi, Sa'ad al-, *al-Mushtashriqūn wa al-Sunnah*. Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 2004 M.
- Muthaharī, Murtaḍā, *Falsafah Pergerakan Islam*, terjemahan oleh Bintu Fatimah. Bandung: Mizan, 1993 M.
- Nasā'ī, al-, *Sunan al-Nasā'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Imiyyah, 1990 M.
- Nasir, Moh., *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2008 M.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 2005 M.
- Nawawī, al-, *al-Taqrīb li al-Nawawī*. Kairo: 'Abd al-Rahmān Muḥammad, 2003 M.
- Noeh, Zaini Ahamad, *Sebuah Perspektif Sejarah Lembaga Islam di Indonesia*. Bandung: PT. Al-Maarif, 1994 M.
- , *Waliyul Amri Addaruri Bisy Syaukah, Antara Fakta Historis dan Politik*. Jakarta: Panji Masyarakat, No. 456, January 2, 1985 M.
- dan A. Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia*,. Surabaya: Bina Ilmu, 1993 M.
- Noer, Deliar, *Administrasi Islam di Indonesia*. Jakarta: CV. Rajawali Press, 1996 M.
- Partanto, Pius A., dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994 M.

- Poerwadarminta, WJS., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993 M.
- Praja, Juhaya S., *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. Bandung: Teraju, 2002 M.
- , *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2004 M.
- Qādir, 'Alī Ḥasan 'Abd al-, *Naẓrah 'Ammah fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 2005 M.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn al-, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Mustalah al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989 M.
- Qarḍawī, Yūsuf al-, *Norma dan Etika Ekonomi dalam Islam* terj. Zainal Arifin dan Dahlia Husein. Jakarta: Gema Insani Press, 2007 M.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2001 M.
- Rāzī, Abū Ḥatīm al-, *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Heiderabad: Majlis Dāirah al-Ma'ārif, 1998 M.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005 M.
- Rahardjo, Dawam, *Etika Ekonomi dan Manajemen*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999 M.
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1999 M.
- Rasyidi, M., *Koreksi terhadap Harun Nasution*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997 M.
- Rayyah, Maḥmūd Abū, *Adwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 2001 M.
- Rūbī, Maḥmūd al-, "al-Manhaj al-Islāmī fī al-Tanmiyyah al-Iqtisādiyyah wa al-Ijtimā'iyah", dalam *Majallah al-Dirāsah al-Tijāriyyah wa al-Islāmiyyah*, nonor 3 Tahun ke 1 Juli 1984 M.

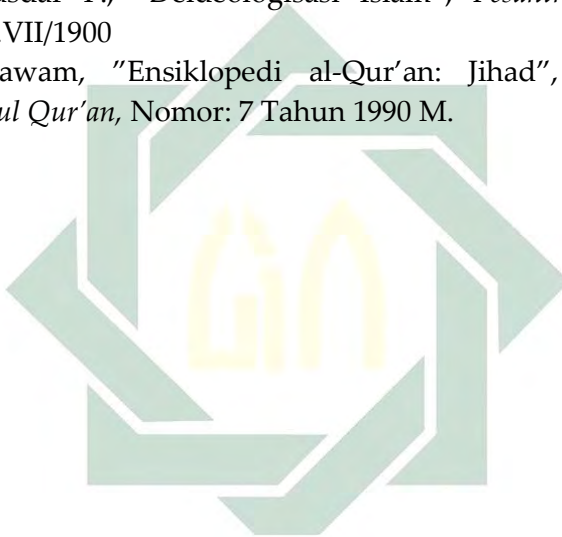
- Ruslan, Rosady, *Praktik dan Solusi Public Relation dalam Situasi Krisis dan Pemulihan Citra*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005 M.
- Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī al-, *Ṣafwah al Tafasīr*. Riyāḍ: Dār al-Qur’`ān, 2001 M.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī al-, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Mustalahuh*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 2003 M.
- Ṣalāḥ, Abū ‘Amr ‘Uṭhmān ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-, *‘Ulūm al-Ḥadīth*. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1992 M.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003 M.
- , *Unsur-unsur Dinamika dalam Islam*, terjemahan oleh Haryono S. Yusuf. Jakarta: Intermasa, 2001 M.
- Sabrie, Zuffran, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila Dialog tentang RUUPA*. Jakarta: Pustaka Antara PT, 1997 M.
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif*, terjemahan Imam Khoiri. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001 M.
- Said, Edward, *Orientalisme*, terj. Bandung: Pustaka Salman, 1994 M.
- Santika, Darussalam, *Jurnalistik: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Rinta, 2006 M.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: University Press, 1994 M.
- , *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: University Press, 2002 M.
- Schindler, John A., *How to Live 365 Days a Year*. Englewood Cliffs: N.J., Prentice-Hall, Inc., 1995 M.
- Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idris al-, *al-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M.

- Shākir,Aḥmad Muḥammad, *al-Bā'ith al-Ḥathūth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 2007 M.
- Shāṭibī,Ibrāhīm ibn Mūsā al-, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006 M.
- Shuhbah,Muḥammad Muḥammad Abū, *Ḍifā' 'an al-Sunnah wa Radd Shuhbah al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Mu'aṣirīn*. Kairo: Maktabah al-Azhār, 1992 M.
- Siagian,Sondang,*Manajemen Sumber Daya Manusia*. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2003 M.
- Sibā'ī,Mustafā al-, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2005 M.
- Simorangkir, *Hukum dan Kebebasan Pers*. Bandung: Bina Cipta, 1994 M.
- SJ,James J. Spillane,*Etika Bisnis dan Etika Berbisnis*. Yogya-karta: Penerbit Kanisius, 1992 M.
- Smart,Ninian,*The Science of Religion and Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. New Jarsey: Princeton University Press, 1993 M.
- Soebahar,M. Erfan,*Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah*. Jakarta: Kencana, 2003 M.
- Soekanto,Soerjono,*Sosiologi, Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001 M.
- Soepomo,R.,*Sistem Hukum di Indonesia Sebelum Perang Dunia II*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1990 M.
- Sou'yb, Joesoef,*Orientalisme dan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005 M.
- Sprenger,Alois, "On the Origin and Progress of Writing Down the Historical Facts among the Mosulmans," dalam *Journal of Asiatic Society of Bengal* 25, 1856-1857

- Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn al-, *al-Qāidah fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl wa al-Qāidah fī al-Mua’arrikhīn*. Kairo: Maktab al-Maṭba’ah al-Islāmiyyah, 2004 M.
- Sujimat, Dwi Agus, *Pengembangan Satuan Acara Perkuliahan*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2007 M.
- Sukirno, Sudono, et. al., *Penganranr Bisnis*. Jakarta: Prenada Media, 2004 M.
- Suprayogo, Imam, dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003 M.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990 M.
- Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*. Jogjakarta: Madani Pustaka, 2003 M.
- Suryaman, Tjua, *Politik Hukum di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukannya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991 M.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998 M.
- Syadzali, Munawir, *Islam dan Negara*. Jakarta: UI Press, 1999 M.
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd al-, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 2005 M.
- Thalib, Muhammad, *Sekitar Kritik terhadap Hadis dan Sunnah sebagai Dasar Hukum Islam*. Surabaya: Bina Ilmu, 1997 M.
- Thalib, Sayuti, *Receptio A contrario*. Jakarta: Bina Aksara, 1995 M.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoove, 1994 M.
- Tirmisī, Muḥammad Maḥfūz ibn ‘Abd Allāh al-, *Manḥāj Dḥawī al-Nazār*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001 M.
- Wahid, Abdurrahman, et. al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991 M.

- Wehr,Hans,*A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: George Allen & Unwin Ltd., 2000 M.
- Winardi, J., *Motivasi dan Pemotivasian dalam Manajemen*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004 M.
- Yakub,Ali Mustafa, *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004 M.
- Yūsuf, Ibrāhīm, *Istirātijjiyyah wa Tiknīk al-Tanmiyyah al-Iqtisādiyyah fi al-Islām*. Kairo: al-Ittiḥād al-Dawī li al-Bunūk al-Islāmiyyah, 2001 M.
- Zahw,Muḥammad Muḥammad Abū, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1989 M.
- Zubair,Charis,*Etika Rekayasa Menurut Konsep Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 M
- Zuhaylī,Wahbah al-, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006 M.
- Ali,Daud, "Teori Receptie dalam Pemikiran Hukum Indonesia", *Paper on upgrading Lecturers of Religious Affairs*. Jakarta, Januari 1992 M.
- Arif,Muhammad, "The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics",*American Journal of Islamic Social Science*. 4 : 1, 1997 M.
- Arif,Muhammad, "The Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", *American Journal of Islamic Social Science*. 7 : 2, 1999 M.
- Asa,Syu'bah, "Tamparan untuk Peningkar Hadis", *Majalah Tempo*, Jakarta, edisi 16 April 1994 M.
- Azami,M. M., "Studies in Hadīth Methodology and Literature", quoted in "*Sunnah and Hadith*," at: <http://www.usc.edu/dept/MSA>.

- Horovits, Joseph, "Alter und Ursprung des Isnad" dalam *Jurnal der Islam*, vol. 8, 1917-1918 M.
- Mannan, Abdul, "Peradilan Agama dan Tata Peradilan Negara Indonesia", *Paper at the Oreintation of Compilation of Islamic Law*. Bengkulu, July, 1997 M.
- Mansur, H.A.R. Sutan, "Jihad", *Panji Masyarakat*, Jakarta, 1982 M.
- Mas'udi, Masdar F., "Deideologisasi Islam", *Pesantren*, No. 2/Vol.VII/1900
- Rahardjo, Dawam, "Ensiklopedi al-Qur'an: Jihad", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor: 7 Tahun 1990 M.



BIODATA PENULIS



Dr. Idri Shaffat, M.Ag. dilahirkan di Sumenep pada 02 Januari 1967. Pengalaman pendidikan dimulai dari kampungnya di Sekolah Dasar Negeri Ellak Laok Lenteng Sumenep (1980 M.), Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Sumenep (1983 M.), Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) Sumenep (1986 M.) kemudian di Fakultas

Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya Jurusan Tafsir dan Hadis (1991 M.), Program Pascasarjana (S2) IAIN Sunan Ampel Surabaya konsentrasi Dirasah Islamiyah (1996 M.), dan Pascasarjana (S3) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2004 M.). Semenjak Strata Satu (S1) hingga Strata Tiga (S3), penulis menggeluti bidang hadis, terutama terlihat pada tugas akhir (skripsi, tesis, dan disertasinya).

Di samping itu, yang bersangkutan banyak menulis artikel dan buku dalam berbagai bidang seperti hadis, studi hadis, hukum Islam, ekonomi Islam, pemikiran Islam, dan sebagainya. Di bidang administrasi, penulis pernah menjadi sekretaris jurusan Muamalah Fakultas Syariah dan ketua Jurusan Muamalah Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, serta Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan Madura. Sekarang, penulis sebagai dosen tetap pada Fakultas Syariah dan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan alamat email: idri_idr@yahoo.co.id dan shaffatidri@gmail.com.

DISKURSUS HADIS DAN HUKUM ISLAM

dalam Dialektika Studi Kontemporer



Diskursus tentang studi hadis mengalami perkembangan yang cukup signifikan sejak masa Nabi hingga sekarang. Dari masa ke masa, kajian tentang hadis dengan segala aspeknya selalu menarik perhatian para ulama dan sarjana baik dari kalangan muslim maupun non-muslim. Ketertarikan itu cukup beralasan sebab hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an yang mempunyai pengaruh sangat besar bagi kehidupan umat Islam sepanjang jaman. Buku yang berjudul "Diskursus Hadis dan Hukum Islam dalam Dialektika Studi Kontemporer" ini mencoba memberikan gambaran tentang kajian hadis dan hukum Islam dalam studi kontemporer yang berisi tawaran-tawaran ide dan konsep yang belum dikaji atau dibahas dalam studi-studi terdahulu.



Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. dilahirkan di Sumenep pada 02 Januari 1967. Alumni Pascasarjana (S3) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2004 M.) ini menggeluti bidang hadis semenjak Strata Satu (S1) hingga Strata Tiga (S3) dan banyak menulis artikel dan buku dalam berbagai bidang seperti hadis, hukum Islam, ekonomi Islam, pemikiran Islam, dan sebagainya. Pernah menjadi sekretaris dan ketua jurusan Muamalah Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, serta Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan Madura. Aktifitasnya sekarang adalah sebagai dosen tetap pada Fakultas Syariah dan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, dengan alamat email: idri_idr@yahoo.co.id dan shaffatidri@gmail.com.



Penerbit IAIN Sunan Ampel Press
Gedung SAC, Lt.2 IAIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani No.117 Surabaya
Telp : (031) 8410298 - ext. 138
E-mail: sunanampelpress@yahoo.co.id

ISBN 978-602-7912-27-4



9 786027 912274