

HADIS-HADIS HUKUM YANG KONTRA PEMBARUAN AL-QUR'AN: Tinjauan Pola Pemahaman Mu'abbad dan Mu'aqqat

Ali Abubakar

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia
email: aliamannabila@yahoo.co.id

Abstrak: Artikel ini ditulis untuk menjawab pertanyaan bagaimana pola pemahaman ulama terhadap hadis-hadis yang tampak kontra dengan semangat al-Qur'an dan bagaimana alternatif pola pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut sehingga produk fikih yang dihasilkan serasi dengan semangat al-Qur'an? Ini dilakukan mengingat ada ketidaksinkronan antara sebagian teks-teks hadis hukum dengan semangat umum al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan kerangka teori yang mengatagorikan hadis menjadi dua, yaitu *mu'abbad* (berlaku universal dan abadi) dan *mu'aqqat* (berlaku hanya untuk masa dan kondisi tertentu). Kesimpulannya, ulama mazhab cenderung memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan dengan al-Qur'an hadis-hadis *tasyrī'iyah* dengan pola pemahaman *lafziyyah*; menganggapnya sebagai hadis-hadis *mu'abbad* yang berlaku universal, lintas waktu dan tempat, dan berlaku ketat. Dengan pendekatan *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd al-ḥadīth* dalam makna yang luas—sejarah sosial hukum Islam, ditemukan bahwa hadis-hadis yang tampak bertentangan dengan al-Qur'an tersebut harus dipahami berlaku terbatas waktu atau pada masa Nabi Muhammad hidup di Semenanjung Arabia abad ke-7 Masehi. Dengan demikian, hadis-hadis tersebut dikategorikan kepada hadis-hadis *mu'aqqat*, yang berlaku temporal; hanya pada masa, kondisi sosial masyarakat pada atau yang sama dengan di Semenanjung Arabia pada abad ke-7 Masehi.

Keywords: *mu'abbad*, *mu'aqqat*, semangat al-Qur'an, hadis.

A. Pendahuluan

Penelitian ini ingin mencari pola pemahaman terhadap Hadis-hadis hukum yang tampaknya bertolak belakang dengan tema-tema pembaruan al-Qur'an. Ini dilatarbelakangi oleh

keberadaan beberapa hadis yang dijadikan sandaran dalam fikih dalam masalah yang tergolong sangat penting, misalnya larangan kewarisan antaragama, keutamaan kepemimpinan kaum Quraisy, keutamaan anak laki-laki dibanding perempuan, kisas (kafir yang membunuh Muslim dikisas, tetapi tidak sebaliknya), dan hukuman mati bagi murtad. Hadis-hadis ini dikatakan kontra dengan pembaruan al-Qur'an karena tampaknya di antara semangat universal al-Qur'an adalah persamaan derajat antarmanusia/egalitarianisme (misalnya QS. 49:11-11-13 dan 30:22) dan kebebasan beragama (misalnya QS. 2:256 dan 109:1-6).

Pola pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut menjadi sangat penting untuk dikaji karena masalah fikih yang menjadi turunannya semakin lama semakin menjadi sumber kritikan para peneliti, baik Muslim maupun nonmuslim, seiring dengan perkembangan baru pemikiran tentang kebebasan umat beragama, Hak Asasi Manusia (HAM), dan tuntutan kesetaraan gender dan kesederajatan manusia. Ini tidak berarti bahwa fikih harus disesuaikan dengan setiap perkembangan pemikiran baru, tetapi karena memang banyak di antara pemikiran-pemikiran baru tersebut sebetulnya adalah juga semangat universal al-Qur'an, namun selama ini tidak terangkat ke permukaan.

Di satu sisi, al-Qur'an—diwahyukan melalui Nabi Muhammad saw—berfungsi sebagai pembaru semua agama, ajaran, dan tradisi pra-Islam dan fungsi pembaru ini berlaku sampai akhir zaman. Karena itu, ajaran al-Qur'an lebih banyak yang bersifat umum agar dapat berlaku lintas zaman dan tempat. Di sisi lain, al-Qur'an hadir di tengah-tengah masyarakat Semenanjung Arabia abad ke-7 Masehi yang memiliki kultur, budaya, agama, ajaran, dan bahasa khas masyarakat waktu itu. Karena itu bahasa al-Qur'an juga merupakan respon terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan Arab waktu itu. Keberadaan Nabi Muhammad di sini adalah untuk menjelaskan al-Qur'an tersebut yang kemudian terekam dalam banyak hadis. Namun demikian, karena Hadis-hadis merupakan reportase para Sahabat terhadap segala bentuk tingkah laku, lingkungan, dan perkataan Nabi, tanpa membedakan aneka fungsinya (pribadi, manusia biasa, orang Arab, kepala negara, dan rasul), maka

Hadis juga merupakan representasi dari sosio-kultural masyarakat Arab waktu itu.

Karena itu, bisa jadi ada hadis yang sebetulnya tidak merepresentasikan semangat al-Qur'an, tetapi lebih membawa muatan pengaruh tradisi dan situasi masyarakat masa Nabi hidup dan kemudian dipahami para ulama sebagai bagian dari perintah kenabian Muhammad. Dari sisi validitas penuturan (sanad), bisa jadi hadis-hadis tersebut tidak ada persoalan atau sah, tetapi dari sisi kesahihan makna matan masih harus dipertanyakan terutama jika tampak bertentangan dengan semangat al-Qur'an. Jadi, memang ada persoalan akademis pemahaman terhadap Hadis-hadis yang tampak kontra dengan semangat al-Qur'an sehingga sebagian produk fikih tampak tidak serasi dengan al-Qur'an dan semangat zaman. Dua pertanyaan inti di sini adalah bagaimana pola pemahaman ulama terhadap hadis-hadis yang tampak kontra dengan semangat al-Qur'an dan bagaimana alternatif pola pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut sehingga produk fikih yang dihasilkan serasi dengan semangat al-Qur'an?

B. Kerangka Teori

Pribadi Muhammad saw. terbagi menjadi bidang "manusia" dan "rasul". Perkataan dan perbuatannya dalam kehidupan sehari-hari, tidaklah mengikat secara hukum. Namun demikian, dalam kapasitasnya sebagai rasul, perkataan dan perbuatannya diyakini dituntun oleh Allah dan menggambarkan kehendak Allah, dan karena itu sifatnya mengikat. Dari tataran inilah muncul konsep *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah non-tasyri'iyah*.

Secara lebih rinci, kategori-kategori Hadis tersebut telah disusun oleh, antara lain, Ibnu Qutaibah (213-276 H/890 M)¹ Imam al-Qarafi² (w. 684 H/1285 M),³ Syah Waliyullah al-

¹Ibnu Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-fikr, 1995), hlm. 181-184.

²Menurut Quraish Shihab, Imam al-Qarafi (w. 684 H/1285 M), ulama mazhab Maliki, adalah orang pertama yang memilah-milah ucapan dan sikap Nabi Muhammad saw. Kata Pengantar Buku Muhammad al-Ghazali, *Studi*

Dahlawi (1703-1762),⁴ Sayyid Ahmad Khan (1817-1898),⁵ Rasyid Rida (1865-1935),⁶ Ibnu Asyur 1296-1393 H/1879-1973 M,⁷ dan Mahmud Syaltut (1893-1963).⁸

Pemikiran para tokoh ini menunjukkan benang merah yang jelas yakni pemilahan-pemilahan tersebut mengarah kepada perbedaan antara hadis yang berkonsekuensi hukum yang harus ditaati dan berlaku umum dengan hadis yang tidak memiliki konsekuensi hukum. Tulisan-tulisan mereka juga menunjukkan sebetulnya ada sunnah yang berlaku sepanjang masa, lintas waktu dan tempat dan ada sunnah yang hanya berlaku hanya pada saat Nabi masih hidup atau, paling lama, sampai masa Sahabat. Setelah masa itu, sunnah-sunnah kategori ini tidak lagi dipakai karena sudah berada dalam ruang dan waktu berbeda; hanya semangatnya yang tetap dipertahankan. Kategori pertama dapat disebut *mu'abbad* (religius, ibadah, tidak berkembang), sedangkan yang kedua disebut *mu'aqqat* (berkembang dan dinamis sesuai dengan perkembangan zaman).

C. Contoh Hadis Kontra Pembaruan al-Qur'an dan Pemahamannya terhadapnya

1. Keutamaan Orang Quraisy sebagai Pemimpin

Hadis populer tentang superioritas orang Quraisy diriwayatkan oleh imam hadis ternama, al-Bukhari dan Muslim: *“Manusia mengikuti orang-orang Quraisy dalam masalah ini: muslimnya mereka mengikuti muslimnya (Quraisy) dan kafirnya mereka mengikuti kafirnya*

Kritis atas Hadis Nabi saw Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 9-10.

³Al-Qarafi, *al-Furūq* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th), hlm. 206-209.

⁴Al-Dahlawy, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 82-98, dan 223-224.

⁵Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 88.

⁶Rasyid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, juz IX, cet. II (Kairo: Dar al-Manar, 1366 H/1947 M), hlm. 303-307.

⁷Al-Tahir Ibn 'Asyur, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar as-Salam, 2005), hlm. 60 dan 190

⁸Syaltut, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* (t.tp.: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 509-510.

(*Quraisy*).”⁹ Muslim juga meriwayatkan hadis ini dari Jabir bin ‘Abdullah: “*manusia mengikuti orang-orang Quraisy dalam kebaikan dan keburukan.*”¹⁰

Teks hadis yang populer di tengah umat Islam sampai sekarang diambil dari riwayat Imam Ahmad: *Pemimpin itu dari kalangan orang-orang Quraisy. Mereka punya hak atas kalian; demikian pula sebaliknya. Jika diminta kasih sayang, mereka akan memberikannya; jika memutuskan perkara, mereka akan berlaku adil; jika berjanji mereka akan tepati. Barangsiapa yang tidak melakukan hal itu di antara mereka, maka ia akan menerima laknat Allah, para malaikat, dan seluruh manusia* (HR. Ahmad, hadis 12433).

Beberapa buku menyebutkan bahwa hadis ini dijadikan rujukan oleh Abu Bakar Siddiq untuk menengahi debat kaum Muhajirin dan Ansar dalam penentuan pengganti Muhammad beberapa saat ia wafat. Pada peristiwa itu kaum Ansar telah mengangkat Sa‘d bin ‘Ubadah (w.15 H/636/637 M) sebagai khalifah. Atas dasar hadis itu, kaum Ansar mengalah dan akhirnya sepakat dan memilih Abu Bakar sebagai khalifah, pengganti Muhammad. Karena itulah, para ulama mazhab fikih tampaknya juga menerima kesahihan hadis ini, apalagi sudah menjadi ijmak tatkala dipraktikkan oleh Abū Bakar Siddiq.¹¹ Dalam *Radd al-Muhtār* bahkan disebutkan, dengan keberadaan hadis ini batallah pernyataan bahwa kepemimpinan boleh diserahkan kepada selain orang Quraisy dalam kondisi darurat.¹²

Senada dengan itu, pemikir politik Islam, al-Mawardī menyatakan, tidak ada nas yang dapat dipertentangkan atau pendapat yang berbeda dengan teks hadis tersebut (*wa laysa*

⁹*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Manaqib* (hadis 3495) dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz XII, hlm. 199.

¹⁰*Ṣaḥīḥ Muslim*, juz XII, hlm. 200.

¹¹Lihat misalnya al-Syarbaynī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 168.

¹²Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 205.

*ma'a hādihā al-naṣṣ al-musallam syubhatun li munāzi'in fīhi wa lā qawlun limukhālīfin lahu).*¹³

Jika dilihat dari sisi semangat pembaruan yang dibawa al-Qur'an, jelas sekali bahwa hadis ini tidak dapat diterima. Ini karena, seperti telah dikemukakan sebelumnya, menurut al-Qur'an, pembeda atau keunggulan antara satu kaum dengan kaum lainnya hanyalah tingkat ketakwaannya, bukan faktor keturunan, ras, atau warna kulit (QS. 49:11-13 dan 30:22). Ide utama al-Qur'an dalam hal ini adalah egalitarianisme yang menyatakan bahwa kedudukan manusia adalah sederajat.

Karena itu, Nabi Muhammad tidak mungkin mengemukakan petuah diskriminatif itu. Bisa jadi hadis ini muncul benar-benar tidak lama setelah wafat Rasul sebagai legitimasi keabsahan orang Quraisy menggantikan posisi Muhammad, atau bisa jadi muncul lebih belakangan ketika marak pemalsuan hadis yang paralel dengan ingar bingarnya masalah perpecahan politik di kalangan umat Islam. Yang jelas, dapat dipastikan bahwa hadis ini sangat kuat dipengaruhi oleh tradisi adat Arab yang memberlakukan sistem kasta dalam masyarakat; orang Quraisy adalah kabilah/bani terbesar dan paling berpengaruh di Semenanjung Arabia. Sekiranya hadis ini benar-benar pernah diungkapkan Nabi, tentu harus dipahami dalam posisinya sebagai pemimpin politik (praktis), bukan sebagai pemimpin agama (bukan wahyu).

2. Pengertian *kalālah* dan *walad*

Kata *kalālah* dimuat pada QS. 4:12 dan 176. Dalam ayat ke-12 disebutkan: *Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan kalālah tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta.*¹⁴ ...

¹³Al-Mawardī, *Kitāb al-Ahkām al-Ṣulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, cet. I (Kuwait: Dār Ibnu Qutaybah, 1409 H/1989 M), hlm. 6.

¹⁴Dapat dikatakan, semua terjemahan al-Qur'an ke bahasa Indonesia langsung menerjemahkan kata "*kalālah*" dengan "yang tidak meninggalkan

Dalam ayat 176 dikemukakan: ...Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalālah* (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki memusakai (seluruh harta saudara perempuan),...

Al-Tabari mendeskripsikan diskusi luas para Sahabat Nabi tentang pengertian kata *kalālah* ini.¹⁵ Sebagian besar Sahabat memaknai kata ini dengan seseorang yang tidak meninggalkan anak laki-laki (keturunan laki-laki atau *al-walad*) dan ayah (*al-wālid*); yang berbeda hanya Ibnu 'Abbas yang memaknainya sebagai orang yang tidak mempunyai anak.¹⁶ Pada awalnya 'Umar bin Khattab juga sependapat dengan Ibnu 'Abbas, tetapi kemudian mengubah pendapatnya karena dikritik oleh Sahabat yang lain. 'Umar pernah menanyakan arti *kalālah* ini langsung kepada Rasul sampai beberapa kali, tetapi tidak pernah dijawab secara tegas. Menurut Rasul, redaksi QS. 4:176 itu sudah

ayah dan tidak meninggalkan anak,” juga tambahan kata “seibu saja” di dalam kurung kurawal setelah kata “saudara laki-laki” dan “saudara perempuan.” Dari segi bahasa, kata *kalālah* merupakan turunan dari kata *kalla* yang berarti “penat, lelah, letih, lesu, dan tumpul.” Pengertian ini menggambarkan ketidakefektifan jalan hidup, sehingga “pedang yang tumpul,” dalam bahasa Arab, diungkapkan dengan *kalla al-sayf*, dan orang yang tidak memiliki anak disebut *kalla al-rajul*. Dari sinilah kata *kalālah* diartikan dengan punah. Kata *kalla* juga menunjukkan sesuatu yang melingkar; yang tidak berujung ke atas dan ke bawah, seperti mahkota (*iklīl*). Ia berbentuk melingkar. Dari arti inilah kemudian turun kata *kalālah* yang berarti seseorang yang meninggal (hanya) “dikelilingi” oleh saudara-saudaranya atau diartikan tidak memiliki anak dan ayah. Lihat Abdul Aziz Dahlan, dkk (editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 3, hlm. 869 dan Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 11 (t.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.), hlm. 590.

¹⁵Penjelasan lebih jauh mengenai hal ini, terutama kaitan *kalālah* dengan kewarisan, dapat ditemukan dalam buku Ali Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 93-98.

¹⁶Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, juz VI, hlm. 475-484.

memadai:¹⁷ “*Cukuplah bagimu ayat yang diturunkan pada musim panas di akhir surat an-Nisa*.”¹⁸

Yang penting dikemukakan di sini adalah alasan yang dikemukakan Abu Bakar yang memaknainya sebagai punah ke bawah dan ke atas adalah karena makna itulah yang berlaku (*isti'mal*) di kalangan masyarakat Arab.¹⁹ Al-Tabari menambahkan, setelah mengalami mimpi tentang *kalālah*, Abu Bakar Siddiq (573-634) berkata, “Jika hal yang saya ketahui ini benar, maka itu dari Allah. Tetapi jika salah, berarti itu dari saya dan setan. Sesungguhnya *kalālah* adalah orang yang mati sedangkan ia tidak meninggalkan ayah dan anak.”²⁰ Di sini tampak bahwa Abu Bakar memahami arti tersurat definisi *kalālah* al-Qur'an—seseorang yang tidak memiliki anak—menggunakan adat Arab, yang memaknainya dengan orang yang tidak memiliki keturunan dan leluhur.

Kesulitan menerima “definisi” *kalālah* yang dikemukakan al-Qur'an tampaknya adalah karena ada hadis-hadis kewarisan yang berisi ketentuan bahwa bapak menghibahkan saudara, sehingga tidak mungkin menempatkan adanya bapak dalam *kalālah*. Namun demikian, dalam catatan para ulama, QS. 4: 176 adalah termasuk ayat-ayat yang terakhir turun. Ini disebut dalam pernyataan al-Barra' dalam riwayat Jama'ah. Dalam teks Bukhari (hadis 4364) disebut: *al-Barra' ra. berkata, “surat terakhir yang diturunkan lengkap adalah al-Barā'ah (at-Taubah),*

¹⁷Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1412 H/1992 M), hlm. 17-18; Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah*, hlm. 94.

¹⁸Mālik bin Anas, *Mawsū'ah Syurūḥ al-Muwaṭṭa'*; Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Bar, *al-Tamhīd wa al-Istidhkārah*; Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh ibn al-'Arabī al-Mālikī, *al-Qabasū*, juz 20, tahkik oleh 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Tarakī (Kairo: Markaz Hijr li al-Buḥūth wa Dirāsāt al-'Arabīyyah al-Islāmiyyah, 2005 M/1426 H), *Kitāb al-Farā'id* (hadis 1467); *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz. XI, hlm. 56-57; *Sunan Ibnu Mājah*, *Kitāb al-Farā'id* (hadis 2726); dan *Musnad Aḥmad* (hadis 174).

¹⁹Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān* juz II, hlm. 82.

²⁰Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, hlm. 449.

sedangkan ayat terakhir turun adalah penutup surat an-Nisa."

Dihubungkan dengan hadis sebelumnya, belum dapat dipastikan apakah ayat itu turun sebelum atau sesudah haji wadak, tetapi dapat dikatakan bahwa QS. 4:176 turun menjelang akhir masa kerasulan Muhammad saw.²¹ Dengan demikian, hadis-hadis kewarisan, termasuk hijab bapak terhadap saudara, adalah reportase yang muncul sebelum ayat ini turun. Karena itu, bisa jadi, hadis tersebut di-*nasakh* oleh QS. 4:176, tetapi hal ini perlu penelitian lebih lanjut. 'Umar bin Khattab memang menyatakan bahwa *kalālah* adalah masalah yang belum selesai. Ketika ia menjadi khalifah, kepenasarannya terhadap *kalālah* ini diungkap lagi di depan umum. Dalam riwayat Ibnu Majah disebut: 'Umar bin Khattab berdiri sambil berpidato pada hari Jumat atau menyampaikan khutbah Jumat. Ia membaca hamdalah, lalu berkata, "Demi Allah, tidak ada hal yang lebih penting yang aku tinggalkan dan aku perhatikan selain masalah *kalālah*. Aku telah bertanya kepada Rasulullah saw. tentang masalah ini, sampai dia menusukkan jarinya di perutku atau di dadaku, lalu bersabda: Wahai 'Umar! Cukup bagimu ayat *sayf* yang diturunkan di akhir surat an-Nisa."²²

Diskusi tentang *kalālah* ini juga bertalian dengan pengertian anak (*walad*). Sudah dikemukakan bahwa mayoritas Sahabat Nabi menafsirkan *al-walad* dalam QS. 4:176 sebagai anak laki-laki, tidak mencakup anak perempuan. Untuk ini, paling tidak ada dua sebab; *pertama*, hadis-hadis yang berisi ketentuan bahwa saudara mewarisi bersama anak perempuan atau ibu. *Kedua*, tradisi patrilinealisme Arab yang menarik garis keturunan melalui laki-laki. Ibnu 'Arabi mengungkapkan bahwa hakikat *al-walad* adalah asalnya, yaitu *sulbi* (sumsum) seorang laki-laki; baik langsung (*dunyā*) maupun tidak langsung (*ba'īd*),

²¹Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian*, hlm. 117. Ini berbeda dengan ayat *kalālah* dalam QS. 4:12 yang turun setelah perang Uhud.

²²*Sunan Ibnu Mājah* (hadis 2726), juga *al-Muwatta' Mālik* (hadis 1467).

karena itu hanya mencakup keturunan laki-laki.²³ Rasyid Rida menguatkan ini dengan merujuk kepada syair Arab:

بنونا بنو أبائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد

Artinya: *Keturunan kita adalah anak dari anak lelaki kita dan anak perempuan kita; sedang anak dari anak perempuan tersebut adalah keturunan dari lelaki lain.*²⁴

Penafsiran menggunakan tradisi Arab ini melahirkan kesepakatan pendapat bahwa hanya keturunan anak laki-laki saja yang dapat mewarisi sekiranya tidak ada anak kandung. Penafsiran ini tampak berbeda dengan kehendak al-Qur'an yang cenderung menyamakan kedudukan laki-laki dan perempuan (walaupun bagian warisan yang diterima tidak sama). Dari uraian di atas tampak bahwa adat Arab masih berpengaruh kuat dalam penafsiran al-Qur'an; biasanya masih demikian kuat, sehingga semangat "kesetaraan gender" yang diajukan al-Qur'an tidak tampak dalam penafsiran Sahabat dan—pembukuan dan sistematisasinya dalam—fikih klasik.

3. Kewarisan Muslim dengan non-Muslim.

Hadis terkait dengan ini diriwayatkan oleh jamaah ahli hadis, kecuali al-Nasa'i, dari Usamah bin Zaid: *Orang Muslim tidak boleh memberi warisan kepada orang kafir dan orang kafir tidak boleh memberikan warisan kepada orang Muslim.*²⁵ Atas dasar hadis ini, mazhab empat sepakat bahwa perbedaan agama menjadi penghalang (*māni'*) kewarisan.²⁶ Pendapat berbeda dikemukakan oleh Muadz bin Jabal, Mu'awiyah (dari kalangan Sahabat), Sa'id ibn Musayyab, dan Masruq (dari kalangan Tabi'in); mereka membolehkan seorang Muslim menerima warisan dari kafir, tetapi tidak sebaliknya. Mereka berdalil pada kebolehan

²³Ibnu 'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 433-434.

²⁴Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, hlm. 405.

²⁵*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (hadis 6764) dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz XI, hlm. 52.

²⁶Wahbah al-Zuhailī, *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāyā al-Mu'āṣirah*, juz VI (Damaskus: Dār al-Fikri, 2010), hlm. 262.

seorang laki-laki Muslim menikahi wanita Ahli Kitab, tetapi tidak sebaliknya.²⁷

Larangan pewarisan antara agama ini berkembang ke masalah harta peninggalan orang murtad. Imam Malik dan Syafi'i menyatakan, harta warisan orang murtad diberikan kepada kaum Muslimin; karib kerabatnya tidak boleh mewarisinya. Alasannya adalah keumuman hadis di atas dan pendapat Zaid bin Tsabit. Ini berbeda dengan Abu Hanifah yang berpendapat bahwa harta peninggalan itu dapat diambil oleh ahli warisnya yang Muslim. Di samping merujuk ke pendapat Ibnu Mas'ud dan 'Ali bin Abi Talib, Abu Hanifah mengkhususkan hadis tersebut dengan kias: kaum kerabat lebih berhak daripada kaum Muslimin karena kedekatannya dengan si murtad ada dua yaitu keislaman dan kekerabatan, sedangkan dengan kaum Muslimin hanya kedekatan agama saja.²⁸

Ketidakbolehan saling mewarisi antar umat beragama ini juga didasarkan oleh para ulama ke QS. 11: 45.²⁹ Ketika Nabi Nuh dan kaumnya menyelamatkan diri dari "tsunami," anaknya tidak mau ikut di dalam bahtera sehingga ia mati tenggelam (QS. 11:40-43). Nabi Nuh berdoa kepada Tuhan: *Ya Tuhanku, sesungguhnya anakku termasuk keluargaku, ...* (QS. 11:45), tetapi Allah menjawab, "*Hai Nuh, sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu ...* (QS. 11:45), juga *...Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman...* (QS. 4:141).

Tampaknya larangan kewarisan antar agama ini terkait dengan sejarah kewarisan sendiri yang awalnya adalah antarkelompok. Pada permulaan berkembangnya Islam, kaum Muslimin saling mewarisi karena rasa persaudaraan

²⁷Ibnu Rusyd, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, jilid IV, cet. I (Kairo: Dār al-Salām, 1416 H/1995 M), hlm. 2075.

²⁸Ibnu Rusyd, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid*, jilid IV, hlm. 2076. Dalam hal ini tampaknya Abu Hanifah menganggap berbeda status kafir dengan murtad. Murtad dianggap belum kafir sepenuhnya, atau, paling kurang, pernah menjadi Islam, sehingga ahli warisnya dinilai masih satu agama dengannya.

²⁹Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, hlm. 407.

yang dibangun Nabi, misalnya antara kaum Muhajirin dengan kaum Ansar. Setelah Islam menjadi agama yang kuat dan mantap, ketentuan kewarisan karena hijrah dan persaudaraan dihapuskan (*nasakh*) dengan hukum pewarisan karena hubungan nasab dan perkawinan,³⁰ salah satunya adalah sabda Nabi riwayat *muttafaq 'alayh: tidak ada lagi kewajiban hijrah setelah penaklukan kota Makkah.*³¹

Jadi, awalnya pewarisan juga disebabkan alasan “praksis” dan “politis” seperti yang juga dilakukan oleh orang Arab pra Islam yang saling mewarisi karena janji setia (*muḥālafah*), di samping karena kerabat garis laki-laki. Pada waktu itu, karena pengaruh kesukuan Arab, kelompok adalah sebuah identitas yang terikat kuat dan lebih sering berbeda dengan atau menjadi musuh kelompok lain. Dalam kondisi seperti ini, wajarlah muncul hadis larangan kewarisan antarumat beragama. Tetapi ketika identitas “eksklusif” Arab tersebut sudah lebur ke dalam keharusan inklusifitas yang dibawa al-Qur'an sebagai tuntutan keadilan yang universal, larangan kewarisan antaragama menjadi teralienasi.

Menurut penulis, masalah kewarisan bukanlah masalah teologis atau berada dalam ranah akidah atau ibadah, walaupun pengaturannya demikian rinci di dalam al-Qur'an dan hadis. Jadi ini bukan masalah *agree in disagreement* (setuju untuk tidak setuju), tetapi lebih kepada ajaran yang *agree in agreement* (setuju untuk saling setuju) karena sifatnya yang humanis (perikemanusiaan); sama halnya dengan kejujuran, kasih sayang, dan keberpihakan kepada orang-orang yang lemah. Semua agama mengajarkan saling memberi dan menyantuni sebagai sebuah kebajikan, karena itu ia menjadi ajaran universal yang dibawa oleh al-Qur'an. Kalau Nabi Muhammad dapat menerima berbagai hadiah dari non-Muslim untuk kepentingan hubungan diplomatis,

³⁰ Alī al-Ṣābūnī, *Pembagian Waris menurut Islam*, terj. A.M. Basamallah, cet. ke-2 (Jakarta: Gema Insani, 2007), hlm. 18.

³¹ Asyhari Abta dan Djunaidi Abd. Syukur, *Ilmu Waris al-Faraid Deskripsi Berdasar Hukum Praksis dan Terapan* (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), hlm. 17.

tentu tidak logis apabila seorang Muslim tidak memberikan warisan kepada anaknya yang non-Muslim, atau sebaliknya, padahal mereka terikat dengan nasab dan tanggungjawab nafkah.

Sifat politis hadis larangan kewarisan antarumat beragama akan tampak lebih jelas jika didekati dari sudut pandang kewajiban orang tua memberikan nafkah kepada anaknya dan kewajiban anak memelihara orangtuanya. Untuk kasus ini, al-Qur'an tidak membedakan perlakuan karena perbedaan agama. Tidak ada aturan al-Qur'an yang menyebut bahwa orang tua Muslim tidak wajib memberikan nafkah kepada anaknya yang non-Muslim dan sebaliknya. Tentang kewajiban memelihara, tentu termasuk memberi nafkah, orangtua, dapat dirujuk ke QS. 17:23 dan QS. 31:14, sedangkan untuk perintah memberikan nafkah kepada anak dapat dirujuk, misalnya, QS. 4:9: *Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka....* Ayat ini merupakan kelanjutan dari masalah pemeliharaan anak yatim dan perkawinan (ayat 1-6) dan pembagian warisan (7-8). Setelah itu, ayat 10-12 kembali menjelaskan tentang pembagian harta warisan.

Dilihat dari konteksnya, ayat tentang nafkah hadir bersama dengan ayat-ayat kewarisan. Ini dapat menjadi indikator bahwa pewarisan harta kepada keluarga dan kerabat adalah bagian dari pemberian nafkah; tidak memberikan warisan kepada anak (non-Islam sekalipun) adalah tindakan tidak adil kepada anak yatim.

Melihat contoh-contoh di atas, tampak bahwa sebagian hadis dan pendapat Sahabat sampai ke ulama mazhab (penafsiran terhadap al-Qur'an dan Hadis) masih mengacu ke adat Arab atau tidak dalam semangat universal al-Qur'an. Atas dasar itu, dalam praktiknya, keberadaan hadis sebagai penafsir al-Qur'an sebetulnya mengacu ke dua arah: semangat universal al-Qur'an dan adat Arab Jahiliyah. Kategori ini sekaligus menjadi ukuran kemakbulan hadis; hadis yang mengacu kepada semangat universal al-Qur'an

adalah hadis-hadis yang makbul, dalam pengertian dapat diterima dan diamalkan. Sedangkan hadis-hadis yang mengarah ke penguatan adat Arab Jahiliah yang tidak sinkron dengan semangat universal al-Qur'an adalah hadis yang tidak boleh dijadikan pedoman atau *mardūd*.

Ringkasnya, al-Qur'an hadir sebagai pembaru terakhir terhadap agama, kepercayaan, falsafah hidup, moral, dan adat istiadat pada masyarakat sebelum kehadirannya atau pada masa yang dihadapinya. Dekonstruksi dan rekonstruksi yang dilakukan al-Qur'an berjalan secara bertahap atau evolutif; disesuaikan dengan perkembangan situasi dan kondisi masyarakat Arab abad ke-7 Masehi. Namun demikian, semangat moral yang dibawa al-Qur'an sebenarnya berkarakter revolusioner. Karena itu, penting sekali menghubungkan—meminjam istilah Fazlur Rahman—*ratio-legis* (inti atau yang menjelaskan mengapa ada sebuah hukum dinyatakan) dengan *quasi-legal* (pernyataan yang legal atau perwujudan hukumnya). Selain itu, karena semangatnya yang revolusioner tetapi perwujudannya evolutif, bisa jadi ada praktik atau penafsiran terhadap al-Qur'an, termasuk sebagian hadis Nabi, masih mengambil semangat zaman masyarakat Arabia abad ke-7 Masehi sehingga tampak kontra dengan semangat al-Qur'an atau banyak hadis lain yang membawa semangat umum al-Qur'an.

Karena itu, dalam banyak kasus, hadis-hadis Nabi harus dimaknai hanya berlaku untuk tempat atau waktu tertentu, yaitu masyarakat Arab masa Nabi. Keputusan-keputusan atau praktik hukum yang dilakukan Muhammad saw.—dengan berbagai kapasitas yang dimilikinya—dapat dikategorikan kepada (1) berlaku universal dan abadi (*mu'abbad*), dan (2) berlaku untuk masa tertentu (*mu'aqqat*). Ini tidak berarti bahwa hadis-hadis kategori kedua tidak sah; persoalannya lebih kepada apakah hadis-hadis tersebut wajib diamalkan atau tidak pada masa sekarang dalam kerangka semangat al-Qur'an dan fungsi kenabian Muhammad sendiri.

D. Kesimpulan

Ditilik dari kerangka teori yang dikemukakan di atas, tampak bahwa ulama mazhab cenderung memahami hadis-hadis rajam sebagai hadis sebagai hadis-hadis yang bernilai *tasyrī'iyah* dengan pola pemahaman *lafziyyah*; menganggapnya sebagai hadis-hadis *mu'abbad* yang berlaku universal, lintas waktu dan tempat, dan berlaku ketat. Kesimpulannya, hadis-hadis yang tampak bertentangan dengan nilai-nilai atau semangat universal al-Qur'an tetap memiliki otoritas dan berlaku sebagai dalil hukum. Pemahaman ini cenderung menafikan hubungan hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an dan tidak melihat kepada konteks sosio-historis masa Nabi hidup.

Upaya pemahaman alternatif terhadap hadis-hadis yang kontra pembaruan al-Qur'an dapat dilakukan dengan melihat aspek-aspek sosio-historis hadis-hadis tersebut dan kaitannya dengan al-Qur'an sehingga ia harus dipahami berlaku terbatas temporal atau waktu (*mu'aqqat*), tidak eternal (*mu'abbad*). Dengan demikian, hadis-hadis yang kontra pembaruan al-Qur'an berlaku temporal; hanya pada masa, kondisi sosial masyarakat pada atau yang sama dengan di Semenanjung Arabia pada abad ke-7 Masehi.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdul Aziz Dahlan (ed.), dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2006.
- Abu Daud, *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dar Ibn Hazmen, 1418 H/1997 M.
- Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, Jakarta: INIS, 1998.
- Ali al-Sabuni, Muhammad., *Pembagian Waris menurut Islam*, terj. A.M. Basamalah, Jakarta: Gema Insani, 1995.
- Asyhari Abta dan Djunaidi Abd. Syukur, *Ilmu Waris al-Faraidl*. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005.

- Bukhari, al-, *al-Jāmi' al-Ṣāḥih*, Kairo: al-Matba'ah as-Salafiyyah, 1400 H.
- Dahlawī, Syah Waliyullāh al-, *Hujjatullāh al-Bālighah*, Beirut: Dār al-Jīl, 2005.
- Daniel W Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Bandung: Mizan, 2000.
- Darimi, al-, *Sunan al-Dārimī*, juz I, Riyad: Dar al-Mughni li an-Nasyr wa at-Tawzi', 1421 H/2000 M.
- Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, cet. III, Bandung: Al-Ma'arif, 1994.
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Jakarta: Pustaka, 1983.
- Ibn 'Asyur, al-Tahir, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dar as-Salam, 2005.
- Ibnu 'Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullāh, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibnu 'Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Salām, t.t.
- Ibnu 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Ibnu Majah, *Sunan Ibn Mājah*, di-tahqiq oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi, t.tp.: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, t.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Ibnu Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-ḥadis*, Beirut: Dar al-fikr, 1995.
- Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd al-Qurṭubī al-Andalusī, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, jilid IV, cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 1416 H/1995 M.

- Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī al-, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1412 H/1992 M.
- Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, riwayat Yahya bin Yahya al-Laysi al-Andalusi, cet. II, Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami, 1417 H/1997 M.
- Mālik bin Anas, *Mawsū'ah Syurūḥ al-Muwatta'*; Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abdullāh bin 'Abd al-Bar, *al-Tamhīd wa al-Istidzkār*; Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh ibn al-'Arabi al-Mālikī, *al-Qabasū*, juz 20, tahkik oleh Tarakī, Kairo: Markaz Hijr li al-Buḥuth wa Dirāsāt al-'Arabīyyah al-Islāmiyyah, 2005 M/1426 H).
- Māwardī, Abū Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-, *Kitāb al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, cet. I, Kuwait: Dār Ibnu Qutaibah, 1409 H/1989 M.
- Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1991.
- Nasa'i, an-, *Sunan an-Nasā'i*, ta'liq oleh Muhammad Nasiruddin al-Albani, cet. I, Riyad: Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa Tawzi', t.t.
- Nawawi, al-, *Ṣāḥiḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, cet. I, Kairo: Matba'ah al-Misriyyah, 1347 H/1929 M.
- Qarafī, al-, *al-Furūq*, Beirut: 'Ālām al-Kutub, t.t.
- Rasyīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, cet. II, Kairo: Dār al-Manār, 1366 H/1947 M.
- Syaltūt, Maḥmūd, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, t.tp.: Dār al-Qalam, 1966.
- Syarbaynī, Syams al-Dīn Muḥammad al-Khatīb al-, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, t.tp.: Dār Hijr, t.t.

Ali Abubakar: Hadis-Hadis Hukum yang Kontra Pembaharuan Alqur'an

Tirmizi, al-, *al-Jāmi' al-Ṣāhiḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidzī*, ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir, Muhammad Fuad Abdul Baqi, dan Ibrahim Utwah Awd, cet. II. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Syurakahu, 1388 H/1968 M.