BAB I
PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Dalam perkembangan metodologi studi hadis di Indonesia, konsep '*illat* selama ini lebih banyak dipahami sebagai instrumen kritik *sanad* dan *matn* dalam menilai validitas hadis. Padahal, dalam tradisi keilmuan Islam, '*illat* tidak hanya berfungsi secara verifikatif, tetapi juga memiliki dimensi epistemologis dalam mengungkap rasionalitas hukum dan maksud normatif di balik teks hadis. Dalam disiplin *ushūl al-fiqh*, '*illat* digunakan sebagai perangkat *qiyās* untuk *mengistinbāth* hukum melalui penelusuran sebab yang melandasi suatu ketentuan. Namun, karena hadis merupakan sumber hukum Islam, konsep '*illat* juga memiliki relevansi dalam metodologi memahami hadis (*fiqh al-hadīts*), terutama untuk membaca hubungan antara teks, konteks, dan tujuan hukum yang dikandungnya.

Dominasi pendekatan normatif-tekstual dalam kajian hadis menyebabkan pemanfaatan '*illat* sebagai perangkat metodologis dalam memahami hadis belum memperoleh perhatian yang memadai. Akibatnya, pemahaman hadis sering kali berhenti pada makna literal teks dan belum sepenuhnya mempertimbangkan konteks sosial-historis serta tujuan *syari`at* (*maqāshid asy-syarī'ah*). Sementara itu, perkembangan masyarakat kontemporer menghadirkan persoalan yang menuntut pendekatan pemahaman hadis yang lebih kontekstual, rasional, dan berorientasi pada ke-*mashlahat*-an. Dalam konteks ini, dialog metodologis antara *ushūl al-fiqh* dan ilmu hadis menjadi penting untuk dikembangkan.

Sejumlah penelitian kontemporer mulai menunjukkan kecenderungan penggunaan pendekatan *maqāshidī* dan kontekstual dalam memahami teks keagamaan. Yahya dan Zainuddin (2021, pp. 276–296), misalnya, mengkaji hadis tentang karakter perempuan secara kontekstual, sedangkan Karimuddin et al. (2024, pp. 43–63) membahas persoalan bunga bank melalui pendekatan *maqāshidī* terhadap frasa "*adh'āfan mudhā'afah*" dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 130. Meskipun demikian, kajian mengenai '*illat* sebagai basis epistemologis dalam

UIN IMAM BONJOL PADANG

metodologi memahami hadis masih relatif terbatas. ‘*Illat* umumnya masih diposisikan sebagai dasar penetapan hukum dan belum banyak dikaji sebagai instrumen analitis dalam membangun pemahaman hadis yang kontekstual dan adaptif.

Berangkat dari kondisi tersebut, pemikiran Ali Mustafa Yaqub menjadi penting untuk dikaji karena memperlihatkan perhatian terhadap penggunaan ‘*illat* dalam memahami hadis, baik pada aspek validitas riwayat maupun pemaknaan hukum dan konteks penerapannya. Penelitian ini diarahkan untuk mengkaji urgensi ‘*illat* dalam pemikiran Ali Mustafa Yaqub, khususnya terkait penggunaannya dalam metodologi memahami hadis, bentuk aplikasinya, serta kontribusinya terhadap pengembangan metode pemahaman hadis di era kontemporer. Melalui penelitian ini, ‘*illat* dianalisis sebagai perangkat epistemologis dalam memahami hadis, sehingga diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan pemahaman hadis yang lebih kontekstual, adaptif, dan berorientasi pada ke-*mashlaha*-tan.

Sebagai otoritas normatif kedua setelah Al-Qur’an dalam konstruksi hukum Islam, hadis Nabi *shallallāhu ‘alaihi wa sallam* menempati posisi yang sangat signifikan dalam khazanah keilmuan Islam. Dalam konteks pengembangannya, Edi Safri yang dikutip oleh Jannatul Husna dalam buku *Batang Gadang Ranah Minang: Menyusuri 70 Tahun Perjalanan Edi Safri* (Klaten: Lakeisha, 2025, p. 211) mengemukakan bahwa terdapat lima bidang utama kajian hadis yang perlu dikuasai oleh generasi mendatang. Pertama, *naqd al-dākhil wa al-khārij*, yakni kritik terhadap *sanad* dan *matn* hadis dalam rangka menilai otentisitas serta validitasnya. Kedua, *al-bahts al-tārīkhī*, yaitu kajian historis yang menelusuri perkembangan hadis sejak masa Nabi *shallallāhu ‘alaihi wa sallam* hingga periode kontemporer. Ketiga, *fiqh al-hadīts*, yakni pendekatan hermeneutik dalam memahami hadis secara kontekstual guna menjawab problematika kehidupan modern. Keempat, *al-a‘lām wa al-mushannafāt*, yaitu kajian terhadap tokoh-tokoh hadis beserta karya-karya dan metodologi para *muhadditsūn*. Kelima, *al-musykilāt wa al-qadhāyā al-mu‘āshhirah*, yaitu kajian

UIN IMAM BONJOL PADANG

terhadap berbagai persoalan kontemporer yang relevan dengan spirit dan ajaran hadis.

Menurut Ali Mustafa Yaqub, studi hadis dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bidang utama. Pertama, ilmu *Musthalah al-Hadīts*, yaitu disiplin yang tidak hanya membahas terminologi dalam ilmu hadis, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen untuk mempertahankan otentisitas hadis dari berbagai kritik, termasuk penolakan dari sebagian kalangan maupun kritik orientalis. Kedua, kajian yang berkaitan dengan metode *takhrīj* serta kritik *sanad* dan *matn* hadis, yang mencakup proses pelacakan sumber hadis sekaligus penilaian terhadap validitas rantai periwayatan (*sanad*) dan substansi teks hadis (*matn*). Ketiga, *fiqh al-hadīts*, yakni kajian yang berfokus pada upaya memahami kandungan serta maksud hadis secara komprehensif (Ali Mustafa Yaqub, 2021, p. 15).

Lebih lanjut, Ali Mustafa Yaqub menegaskan bahwa pemahaman hadis (*fiqh al-hadīts*) merupakan inti dari ketiga bidang tersebut. Hal ini disebabkan karena tanpa pemahaman yang tepat dan komprehensif, pesan hadis tidak dapat ditangkap secara akurat, sehingga fungsinya sebagai salah satu sumber hukum Islam tidak dapat direalisasikan secara optimal.

Secara garis besar, pemahaman hadis dapat dilakukan melalui dua pendekatan: tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual menitikberatkan pada makna *lafazh*, sementara kontekstual menafsirkan makna melalui sebab, latar, dan situasi kemunculan hadis (Syuhudi Ismail, 1994, p. 6). Pendekatan tekstual cenderung menghasilkan kesimpulan yang parsial dan reduksionis, karena hadis dipahami sebagai teks yang berdiri sendiri tanpa ditempatkan dalam jejaring hadis Nabi *shallallāhu 'alaihi wa sallam* yang lebih luas. Akibatnya, pemaknaan tidak berkembang secara komprehensif, melainkan terbatas pada makna literal. Keterkaitan dengan hadis lain pun hanya bersifat selektif dan terbatas pada analisis kebahasaan-*ushūliyah,* seperti relasi *'ām-khāsh* dan *muthhlaq-muqayyad*, tanpa membuka ruang bagi pemahaman intertekstual dan kontekstual yang lebih mendalam (Maizuddin, 2011).

Dengan demikian memahami hadis secara tekstual fokusnya kepada sintaksis dan struktur teks sehingga titik pemahamannya adalah teks. Sehingga

UIN IMAM BONJOL PADANG

pemahaman menghasilkan makna yang kaku, karena hadis tidak dipahami lebih luas dan tidak membutuhkan pendukung lainnya sebagai penopang analisis hadis (Sobari, 2014). Pemahaman hadis tekstual menurut Ali Mustafa Yaqub berarti, memahami hadis sebagaimana adanya, yaitu sebagaimana yang tertulis di dalam teks, tanpa menggunakan *qiyās* dan *ra'yu* (Ali Musthafa Yaqub, 2019, p. 152; Abdul Majid Khon, 2014, p. 146).

Berdasarkan pandangan para pakar hadis di atas, penulis mendefinisikan pemahaman hadis tekstual sebagai metode memahami hadis Nabi *shallallāhu aalaihi wa sallam* yang menitikberatkan pada makna *zhahir* teks melalui analisis struktur bahasa, *lafazh*, dan redaksi hadis dengan menjadikan teks sebagai pusat pemahaman, tanpa menjadikan konteks historis, sosial, dan budaya sebagai pertimbangan utama. Pendekatan ini memahami hadis berdasarkan makna literalnya melalui perangkat analisis kebahasaan dan kaidah *ushūliyyah*, seperti *'ām-khāshsh, muthhlaq-muqayyad*, dan berbagai bentuk *dilālah lafazh*, sehingga menghasilkan pemahaman yang normatif, literal, dan relatif stabil.

Apabila terdapat indikasi yang jelas bahwa suatu hadis tidak dapat dipahami dan diterapkan semata-mata berdasarkan makna tersuratnya, maka pendekatan kontekstual dalam memahami dan mengaplikasikan hadis menjadi suatu keniscayaan (Syuhudi Ismail, 1994, p. 6). Dalam hal ini, Ali Mustafa Yaqub menjelaskan bahwa pemahaman hadis secara kontekstual merupakan upaya mengkaji makna hadis dengan melihat aspek-aspek di luar *lafazh* (teks) itu sendiri, seperti *asbā al-wurud al-hadīts,* geografis, sosio-kultural, maksud hadis, dan lain-lain (Ali Mustafa Yaqub, 2019, p. 152). Abdul Majid Khon (2014, p. 146) kemudian memperluas cakupan konteks tersebut ke dalam dua dimensi, yakni konteks internal dan konteks eksternal. Konteks internal mencakup aspek kebahasaan seperti kiasan, metafora, dan simbol, sedangkan konteks eksternal meliputi kondisi audiens, aspek sosial, budaya, serta *asbāb al-wurūd* hadis.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Edi Safri menyatakan bahwa pemahaman kontekstual merupakan upaya memahami hadis-hadis Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wa sallam* dengan memperhatikan keterkaitannya dengan peristiwa, situasi, dan kondisi yang melatarbelakangi kemunculannya, atau

UIN IMAM BONJOL PADANG

dengan kata lain memperhatikan konteks hadis secara menyeluruh (Edi Safri, 2013, p. 104; Zulheldi, 2001, p. 37). Dengan demikian, pendekatan kontekstual tidak hanya berorientasi pada makna literal teks, tetapi juga pada realitas historis dan tujuan normatif yang melatarinya, sehingga pesan substantif hadis dapat dipahami secara lebih komprehensif dan proporsional.

Berdasarkan pandangan para pakar hadis tersebut, penulis mendefinisikan pemahaman hadis kontekstual sebagai metode memahami hadis Nabi *shallallāhu `alaihi wa sallam* dengan mengintegrasikan makna tekstual hadis dan konteks yang melatarbelakangi kemunculannya, seperti kondisi historis, sosial, budaya, tujuan penyampaian, serta objek sasaran hadis, sehingga pesan dan substansi ajaran hadis dapat dipahami secara komprehensif, substantif, dan relevan dengan tujuan *syari`at* di berbagai ruang dan waktu.

Dalam konteks kajian hadis kontemporer, urgensi penggunaan metode yang tepat dalam memahami hadis menjadi suatu keniscayaan. Hal ini disebabkan oleh masih ditemukannya sebagian kalangan yang mengalami kekeliruan dalam memahami makna hadis. Kekeliruan tersebut sering kali berakar pada keterbatasan pemahaman terhadap metodologi ilmu hadis dan pendekatan kontekstual yang seharusnya diterapkan. Pemahaman hadis yang hanya berorientasi pada aspek tekstual tanpa mempertimbangkan dimensi kontekstual, historis, dan *maqāshid asy-syarī'ah* dapat mengakibatkan reduksi makna bahkan penyimpangan dari maksud substantif hadis itu sendiri. Menurut Yūsuf al-Qardhāwī (1991, p. 53), seseorang mungkin saja menolak hadis yang secara *sanad* berstatus *shahīh* hanya karena tidak memahami konteks, latar belakang, serta tujuan makna yang terkandung di dalamnya.

Menurut Daniel Juned (2010, p. 33), Pemahaman hadis yang bernuansa kontekstual, namun tidak disertai dengan analisis terhadap konteks yang melatarbelakangi kemunculan hadis tersebut, berpotensi melahirkan konstruksi makna yang secara lahiriah tampak sejalan dengan redaksi teks, tetapi belum tentu selaras dengan nilai, tujuan, dan pesan moral yang hendak disampaikan oleh Rasulullah *shallallāhu `alaihi wa sallam*. Dengan demikian, kontekstualisasi hadis tidak cukup hanya dipahami sebagai upaya menyesuaikan teks dengan

UIN IMAM BONJOL PADANG

realitas sosial, melainkan juga menuntut pemahaman yang komprehensif terhadap aspek historis, sosiologis, kultural, serta *maqāsid asy-syarī'ah* yang terkandung di dalamnya.

Oleh karena itu, memahami hadis menuntut penerapan pendekatan ilmiah yang terintegrasi antara dimensi tekstual dan kontekstual. Pendekatan ini tidak hanya menuntut kemampuan analisis kebahasaan terhadap *lafazh* hadis, tetapi juga pemahaman terhadap situasi sosio-historis saat hadis disabdakan, termasuk penelusuran '*illat* hukum yang menjadi dasar penetapan makna dan penerapan hadis tersebut dalam konteks yang berbeda.

Dengan demikian, metode pemahaman hadis yang komprehensif, yaitu metode yang mencakup pengkajian hadis secara menyeluruh dengan mempertimbangkan aspek kebahasaan, konteks historis, urgensi '*illat*, tujuan *syari`at*, serta relevansi sosialnya, menjadi instrumen yang urgen dalam menjaga otentisitas makna, menghindarkan pemahaman yang bersifat parsial, serta memastikan bahwa ajaran Nabi *shallallāhu 'alaihi wa sallam* tetap memiliki relevansi dengan perkembangan zaman dan dinamika kehidupan masyarakat modern. Pendekatan ini sekaligus memperkuat posisi hadis sebagai sumber normatif yang adaptif tanpa kehilangan substansi ajarannya (Fazlurrahman, 1982, pp. 6-7).

UIN IMAM BONJOL PADANG

Misalnya dalam persoalan zakat fitrah dengan uang, terdapat dua pendekatan utama. Pendekatan tekstual memandang zakat fitrah sebagai ibadah yang ditetapkan secara *tauqīfī*, sehingga harus ditunaikan dalam bentuk makanan pokok sebagaimana tersurat dalam hadis riwayat al-Bukhārī (kurma, kismis, dan gandum), dan dipandang tidak dibenarkan untuk dialihkan ke bentuk lain. Sebaliknya, pendekatan kontekstual memahami penyebutan komoditas tersebut sebagai representasi kebutuhan pokok masyarakat pada masa Nabi *shallallāhu 'alaihi wa sallam*, sehingga '*illat* hukum diletakkan pada pemenuhan kebutuhan *mustahiq*, yang membuka ruang bagi realisasi zakat fitrah dalam bentuk uang senilai dengan pertimbangan ke-*mashlahat*-an dan efektivitas distribusi dalam konteks kontemporer.

Dalam riwayat al-Bukhārī disebutkan:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ السَّكَنِ: حَدَّثَنَا محمد بن جهضم: حدثنا إسماعيل بن جَعْفَرٍ، عَنْ مُمَرَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم زَكَاةَ الْفِطْرِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. أخرجه البخاري: كتاب الزكاة – باب صاع من زبيب ٣: ٣٧٢ (١٥٠٧) وانظر منه (١٥٠٥)، ومسلم: كتاب الزكاة – باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير ٦٧٨: ٢ (١٨)، وأبو داود: كتاب الزكاة – باب كم يؤدي فِي صدقة الفطر؟ ٢: ٢٦٧ (١٦١٦)، والترمذي: كتاب الزكاة – ما جاء فِي صدقة الفطر ٣: ٥٩ (٦٧٣)، والنسائي: كتاب الزكاة – الزبيب ٥: ٥١ (٢٥١٣)، وابن ماجه: كتاب الزكاة – باب صدقة الفطر ١: ٥٨٥ (١٨٢٩).

> "Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā bin Muḥammad bin as-Sakkan, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Jahdham, telah menceritakan kepada kami Ismā'īl bin Ja'far, dari Marā bin Nāfi', dari ayahnya, dari Ibnu 'Umar *raḍiyallāhu 'anhumā*, ia berkata: Rasulullāh *shallallāhu 'alaihi wa sallam* mewajibkan zakat fitri sebanyak satu *ṣa'* kurma atau satu *ṣa'* gandum bagi hamba sahaya dan orang merdeka, laki-laki dan perempuan, anak-anak dan orang dewasa dari kalangan kaum muslimin, serta memerintahkan agar zakat tersebut ditunaikan sebelum manusia berangkat menuju shalat 'Īd." (HR. Al-Bukhārī)

Dalam memahami hadis zakat fitrah yang diriwayatkan oleh Al-Bukhārī di atas, Ali Mustafa Yaqub menempatkan '*illat* pada pemenuhan kebutuhan *mustaḥiq* (*taḥqīq al-kifāyah*) sebagai tujuan sosial yang melandasi kewajiban zakat fitrah, dengan tetap menjadikan *nash* hadis sebagai dasar normatif hukum (Ali Mustafa Yaqub, 2011, p. 35). Perspektif ini menunjukkan bahwa pemahaman hadis tidak hanya bertumpu pada makna tekstual, tetapi juga memperhatikan tujuan hukum yang melatarbelakangi penetapannya.

Dalam konteks tersebut, berkembang dua pendekatan dalam memahami hadis zakat fitrah. Pendekatan tekstual menegaskan kewajiban zakat fitrah dalam bentuk makanan pokok sebagaimana disebutkan dalam hadis riwayat al-Bukhārī, sehingga dipandang sebagai ketentuan ibadah yang bersifat *tauqīfī*. Sebaliknya, pendekatan kontekstual memandang komoditas tersebut sebagai representasi kebutuhan pokok masyarakat pada masa Nabi *shallallāhu 'alaihi wa sallam*,

UIN IMAM BONJOL PADANG

sehingga pembayaran dalam bentuk uang dinilai tetap sejalan dengan tujuan pemenuhan kebutuhan *mustahiq* (Yusuf al-Qardhāwī, 1991, p. 145).

Perbedaan tersebut tercermin dalam pandangan mazhab fikih. *Syāfi'iyyah* menolak pembayaran zakat fitrah dalam bentuk uang dan menegaskan pelaksanaannya dalam bentuk makanan pokok (Hidayati, 2025), meskipun menerima *qiyās* pada beras berdasarkan kesamaan '*illat* sebagai makanan pokok (Yusuf al-Qardhāwī, 1991, p. 81). Sebaliknya, *Hanafiyyah* membolehkan pembayaran dalam bentuk uang karena adanya kesamaan '*illat* berupa nilai ekonomis yang dapat memenuhi kebutuhan *mustahiq* (Ahwadzy, 2025). Dengan demikian, perdebatan mengenai bentuk zakat fitrah pada dasarnya berpusat pada penentuan dan penerapan '*illat* hukum dalam memahami hadis (Yusuf al-Qardhāwī, 1991, p. 146).

Sebagaimana disebutkan dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، وَإِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، قَالَا: ثنا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى، ثنا وَكِيعٌ، ح وَثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ زَكَرِيَّا، ثنا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ، ثنا وَكِيعٌ، عَنْ أَبِي مَعْشَرٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم زَكَاةَ الْفِطْرِ، وَقَالَ: «أَغْنُوهُمْ فِي هَذَا الْيَوْمِ». (والحديث أخرجه الدارقطني ٢/ ١٥٣، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر. والبيهقي في السنن الكبرى ٤/ ١٧٥، كتاب الزكاة، باب وقت اخراج زكاة الفطر والحاكم في معرفة علوم الحديث ١٣١، النوع الحادي والثلاثين من علوم الحديث، كلهم من حديث أبي معشر، بدون ذكر ابن وهب، ومحمد بن سعيد.)

> "Telah menceritakan kepada kami al-Husain bin Ismā'īl dan Ishāq bin Muhammad bin al-Faḍl; keduanya berkata: telah menceritakan kepada kami Yūsuf bin Mūsā; telah menceritakan kepada kami Waqī'; telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Qāsim bin Zakariyyā; telah menceritakan kepada kami Abū Sa'īd al-Asyajj; telah menceritakan kepada kami Waqī' dari Abī Ma'syar, dari Nāfi', dari Ibnu 'Umar, bahwa Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wa sallam* bersabda: 'Cukupkanlah kebutuhan mereka pada hari ini (agar mereka tidak berkeliling meminta-minta)." (HR. Ad-Dāruquṭhnī)

Hal tersebut sejalan dengan hadis *shahīh* yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah sebagai berikut:

UIN IMAM BONJOL PADANG

حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ خَالِدٍ الدِّمَشْقِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّمَرْقَنْدِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ – قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْخَوْلَانِيُّ وَكَانَ شَيْخَ صِدْقٍ وَكَانَ ابْنُ وَهْبٍ يَرْوِي عَنْهُ، حَدَّثَنَا سَيَّارُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ – قَالَ مَحْمُودٌ: الصَّدَفِيُّ – عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم زَكَاةَ الْفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ، مَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَدَّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ." والحديث أخرجه أبو داود (١٦٠٩)، وابن ماجة (١٨٢٧) وقال المنذري في ((الترغيب والترهيب)) ٢/ ٩٦: رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم، وقال: صحيح على شرط البخاري، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود (١٤٢٠)".

> "Mahmūd ibn Khālid ad-Dimasyqī dan 'Abdullāh bin 'Abdurrahmān as-Samarqandī menceritakan kepada kami. Keduanya berkata: Marwān menceritakan kepada kami. 'Abdullāh berkata: Abū Yazīd al-Khaulānī menceritakan kepada kami, dan ia adalah seorang syekh yang jujur; Ibnu Wahb meriwayatkan darinya. Sayyār bin 'Abdurrahmān ash-Shadafī menceritakan kepada kami, dari 'Ikrimah, dari Ibnu 'Abbās, ia berkata: "Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wa sallam* mewajibkan zakat fitrah sebagai penyuci bagi orang yang berpuasa dari perkataan sia-sia dan ucapan keji, serta sebagai makanan bagi orang-orang miskin. Barang siapa menunaikannya sebelum shalat (*'Id*), maka zakat itu merupakan zakat yang diterima. Namun, barang siapa menunaikannya setelah salat, maka ia hanyalah sedekah biasa di antara berbagai sedekah." (HR. Abū Dāwud)

UIN IMAM BONJOL PADANG

Hadis yang diriwayatkan oleh ad-Dāruquṭhnī dan Abū Dāwud di atas mengandung '*illat manshūshah* berupa pemenuhan kebutuhan fakir miskin pada hari raya, sebagaimana tercermin dalam redaksi *thu'matan li al-masākīn*. Oleh karena itu, orientasi utama zakat fitrah terletak pada pemenuhan kebutuhan *mustahiq*, bukan semata-mata pada bentuk komoditas yang disalurkan. Dalam kerangka *maqāshid asy-syarī'ah*, ketentuan ini menunjukkan bahwa zakat fitrah berfungsi sebagai instrumen realisasi ke-*mashlahat*-an, terutama dalam menjamin kecukupan sosial dan mewujudkan keadilan distributif di tengah masyarakat.

Dalam kajian zakat fitrah ini, urgensi '*illat* menjadi aspek penting dalam menentukan pola pemahaman *nash* dan ruang ijtihad. Hadis zakat fitrah mengandung '*illat manshūshah* berupa *thu'matan li al-masākīn* yang menunjukkan orientasi *syari`at* pada pemenuhan kebutuhan *mustahiq*, sementara

tujuan yang dikembangkan darinya adalah *ighnā' al-fuqarā' fī yaum al-'īd* (mencukupi kebutuhan fakir miskin pada hari raya). Atas dasar tersebut, sebagian ulama memandang zakat fitrah memiliki dimensi *ma'qūl al-ma'nā* yang memungkinkan fleksibilitas bentuk penunaian, termasuk dengan uang (Yūsuf al-Qaradhāwī, t.t., Juz II, pp. 920–925; Wahbah az-Zuḥaylī, 1985, Juz III, pp. 1787–1792), sedangkan jumhur ulama (*Mālikī, Syāfi'ī* dan *Hanbalī*) menegaskan bahwa zakat fitrah merupakan ibadah *ta'abbudī* yang tata cara pelaksanaannya telah ditetapkan oleh *nash* (an-Nawawī, t.t., Juz VI, pp. 126–128; Ibn Qudāmah, t.t., Juz III, pp. 65–67). Dengan demikian, perdebatan zakat fitrah pada dasarnya berpusat pada relasi antara *nash*, '*illat*, dan tujuan *syari`at* dalam implementasi hukum Islam.

Contoh lain dapat dijumpai dalam hadis yang berkaitan dengan ketentuan mahram bagi perempuan dalam melakukan perjalanan. Dalam konteks ini, Imam Muslim meriwayatkan hadis sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ - يَعْنِي: ابْنَ مُفَضَّلٍ - حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ أَنْ تُسَافِرَ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا. رواه البخاري ٢ / ٤٦٨ في تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، ومسلم رقم (١٣٣٩) في الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، والموطأ ٢ / ٩٧٩ في الاستئذان، باب ما جاء في الوحدة في السفر، وأبو داود رقم (١٧٢٣) و (١٧٢٤) و (١٧٢٥) في المناسك، باب في المرأة تحج بغير محرم، والترمذي رقم (١١٧٠) في الرضاع، باب في كراهية أن تسافر المرأة وحدها.

> "Diriwayatkan oleh Abū Kāmil al-Jahdari, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Bishr yaitu Ibn Mufaddal ia berkata: telah menceritakan kepada kami Suhail bin Abi Shāliḥ, dari ayahnya, dari Abū Hurairah, ia berkata: Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wa sallam* bersabda, "Tidak halal bagi seorang perempuan untuk melakukan perjalanan sejauh tiga hari kecuali bersama *mahram*-nya." (HR. Muslim)

Dalam hadis Abū Hurairah tentang larangan perempuan bepergian tanpa mahram sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Muslim di atas, Ali Mustafa Yaqub menegaskan bahwa pemahaman hadis harus bertumpu pada urgensi '*illat* yang melatarbelakanginya, yakni faktor keamanan dan perlindungan diri (*hifzh an-nafs wa al-'irdh*), sehingga *nash* tetap memiliki otoritas normatif, namun

implementasinya dapat dipahami secara kontekstual sesuai perubahan kondisi sosial (Ali Mustafa Yaqub, 2023, p. 69; Rahmi et al., 2025). Hadis tersebut juga menunjukkan bahwa dimensi pemahaman hukum tidak dapat dilepaskan dari analisis '*illat* sebagai basis penarikan makna dalam teks-teks hukum Islam.

Secara kontekstual, larangan safar perempuan tanpa mahram dikaitkan dengan '*illat* keamanan sebagai respons terhadap kondisi sosial Jazirah Arab yang belum stabil, sehingga memungkinkan adanya penyesuaian hukum ketika '*illat* tersebut tidak lagi relevan, sejalan dengan prinsip *maqāshid asy-syarī'ah*, khususnya *hifzh an-nafs* (Daniel Juned, 2010, pp. 181–183; Yūsuf al-Qaradhāwī, 1993, p. 136). Sebaliknya, secara tekstual, hadis tersebut dipahami sebagai ketentuan normatif berbasis *nash shahīh* yang tidak hanya bertumpu pada aspek keamanan, tetapi juga mencakup perlindungan moral dan sosial yang lebih luas, sehingga tidak dapat direduksi oleh perubahan konteks (al-Hajjawi, 1432 H: Juz VII, p. 18; al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah, 2009: Juz XI, p. 413). Dalam kerangka ini, jumhur *fuqahā'* (*Mālikiyyah, Syāfi'iyyah,* dan *Hanābilah*) memandangnya sebagai ketentuan *ta'abbudī* berdasarkan kondisi sosial awal Islam (Abdul Majid Khon, 2014, p. 148), sementara sebagian ulama kontemporer seperti Yūsuf al-Qaradhāwī menekankan '*illat* keamanan yang memungkinkan perubahan hukum ketika kondisi telah berubah (Yūsuf al-Qaradhāwī, 1993, p. 136), sehingga tampak dialektika metodologis antara pendekatan tekstual dan kontekstual dalam memahami *nash*, '*illat*, dan implementasi hukum Islam.

Dalam praktik pemahaman hadis tentang ibadah kurban, terdapat kecenderungan yang berbeda dalam tradisi intelektual Islam. Di satu sisi, terdapat pendekatan tekstual yang menegaskan bahwa kurban harus dipahami secara literal sebagai penyembelihan hewan kurban pada hari raya Idul Adha, sebagaimana dipahami dari praktik sahabat seperti 'Abdullāh ibn 'Umar yang menekankan kesetiaan pada makna *zhahir* teks. Pendekatan ini bertumpu pada asumsi bahwa kurban merupakan ibadah *mahdhah* yang bersifat *tauqīfī*, sehingga bentuk dan tata caranya tidak dapat dialihkan berdasarkan rasionalisasi hukum (Ali Mustafa Yaqub, 2014, pp. 80-84; Romli & Zuraidah, 2023; Samsurizal, 2025, p. 6)

UIN IMAM BONJOL PADANG

Di sisi lain, terdapat pendekatan kontekstual yang mencoba menelusuri makna substantif di balik teks hadis, yakni bahwa esensi kurban terletak pada distribusi manfaat sosial dan pencapaian *mashlahat* umat. Dalam kerangka ini, sebagian pemikir kontemporer membuka kemungkinan transformasi bentuk kurban menjadi nilai ekonomis, seperti pemberian uang senilai hewan kurban, apabila hal tersebut dinilai lebih efektif dalam mewujudkan tujuan sosial *syari`at*. Dalam konteks inilah, Ali Mustafa Yaqub tampak memberikan ruang bagi pendekatan kontekstual dengan menekankan dimensi *mashlahat* dalam ibadah kurban. Bahkan dalam karyanya *Setan Berkalung Surban,* ia menegaskan bahwa dari sisi kemanfaatan sosial, infak untuk membantu anak yatim dapat lebih utama dibandingkan pelaksanaan kurban. Hal ini menunjukkan bahwa Ali Mustafa Yaqub tidak hanya berhenti pada makna ritualistik, tetapi juga mengembangkan pemahaman fungsional terhadap ibadah (Ali Mustafa Yaqub, 2014, p. 52).

Namun demikian, pendekatan tersebut mengandung persoalan metodologis yang berkaitan langsung dengan urgensi '*illat* dalam metode pemahaman hadis. Dalam teori *ushūl al-fiqh,* '*illat* merupakan perangkat analisis yang umumnya digunakan dalam wilayah hukum *ta'aqqulī,* yaitu hukum-hukum yang dapat ditelusuri rasionalitas dan tujuan hukumnya. Adapun ibadah *mahdhah* secara umum dipahami sebagai wilayah *ta'abbudī* yang menuntut kepatuhan terhadap bentuk yang telah ditetapkan oleh *nash* (asy-Syāfi'ī, 2009, p. 509; al-Juwaynī, 1997, p. 744; al-Ghazālī, 1993, p. 286; al-Āmidī, 2003, p. 182). Oleh karena itu, muncul pertanyaan mendasar: sejauh mana '*illat* memiliki urgensi dan fungsi dalam wilayah ibadah yang bersifat *tauqīfī*? Apakah '*illat* dapat berfungsi sebagai dasar perubahan atau reinterpretasi bentuk ibadah, ataukah ia hanya terbatas pada penegasan hikmah tanpa mengubah struktur ritual?

Persoalan ini menjadi semakin kompleks ketika pemikiran Ali Mustafa Yaqub dikaitkan dengan pandangannya mengenai hadis *ru'yah* dan *hisab* dalam penentuan awal bulan *hijriyah*. Dalam hal ini, Ali Mustafa Yaqub cenderung mempertahankan penggunaan *ru'yah* sebagaimana dinyatakan dalam hadis *shahīh* riwayat al-Bukhārī:

UIN IMAM BONJOL PADANG

حَدَّثَنَا آدَمُ :حَدَّثَنَا شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم أَوْ قَالَ :قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صلى الله عليه وسلم: صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غُبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ .«رواه البخاري ٤ / ١٠٩ في الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ومسلم رقم (١٠٨٢) في الصوم، باب لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، وأبو داود رقم (٢٣٣٥) في الصوم، باب فيمن يصل شعبان برمضان، والترمذي رقم (٦٨٤) في الصوم، باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم، والنسائي ٤ / ١٤٩ في الصوم، باب التقدم قبل شهر رمضان، وباب ذكر الاختلاف على يحيى بن أبي كثير ومحمد بن عمرو على أبي سلمة فيه.»

> "Telah menceritakan kepada kami Adam, telah menceritakan kepada kami Syu'bah, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyad, ia berkata: Aku mendengar Abū Hurairah *radhiyallāhu `anhu* berkata: Nabi *shallallāhu `alaihi wa sallam* bersabda, atau ia berkata: Abu al-Qasim *shallallāhu `alaihi wa sallam* bersabda: 'Berpuasalah kalian karena melihat *hilal*, dan berbukalah kalian karena melihat *hilal*. Jika hilal tertutup atas kalian, maka sempurnakanlah bilangan bulan Sya'ban menjadi tiga puluh hari.'" (HR. Al-Bukhārī)

Pandangan tersebut menunjukkan kecenderungan untuk memahami r*u'yah* sebagai ketentuan normatif yang bersifat tekstual dalam penetapan awal bulan hijriyah (Ali Mustafa Yaqub, 2011, p. 113). Namun demikian, sebagian ulama memahami bahwa hadis tersebut mengandung *'illat* historis, yakni keterbatasan kemampuan literasi dan astronomi masyarakat Arab pada masa Nabi *shallallāhu `alaihin wa sallam*, sebagaimana juga ditunjukkan dalam hadis riwayat al-Bukhārī:

UIN IMAM BONJOL PADANG

حَدَّثَنَا آدَمُ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو: أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هكذا هكذا). يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين .«صحيح البخاري واللفظ له: كتاب الصوم (١٢٦/٤) ، ورواه مطولاً ومفصلاً: في كتاب الطلاق (٤٣٩/٩) ، ورواه مسلم مطولاً أيضاً: في كتاب الصيام (٢، ٧٦١) ، ورواه أبو داود في كتاب الصوم (٢٩٦/٢) ، والنسائي في كتاب الصيام (١٣٩/٤، ١٤٠) ، وأحمد في المسند (٤٣، ٥٢، ١٢٢، ١٢٩) مطولاً.»

> "Telah menceritakan kepada kami Adam, telah menceritakan kepada kami Syu'bah, telah menceritakan kepada kami al-Aswad bin Qais, telah menceritakan kepada kami Sa'id bin 'Amr, bahwa ia mendengar Ibnu Umar *radhiyallāhu `anhumaā*, dari Nabi *shallallāhu `alaihi wa sallam*, bahwa beliau bersabda: 'Sesungguhnya kami adalah umat yang ummi;

> kami tidak menulis dan tidak menghitung. Satu bulan itu begini dan begini,' yakni terkadang dua puluh sembilan hari dan terkadang tiga puluh hari." (HR. al-Bukhārī)

Berdasarkan pemahaman ini, *ru'yah* diposisikan sebagai *washīlah* (sarana) untuk menentukan masuknya awal bulan, bukan sebagai tujuan ibadah yang bersifat final dan mengikat secara mutlak (Yusuf al-Qardhāwī, 1993, p. 155). Oleh karena itu, secara metodologis terbuka ruang bagi penggunaan *hisab* sebagai alternatif dalam penentuan awal bulan, selama tetap sejalan dengan tujuan *syari`at* berupa kepastian dan akurasi waktu pelaksanaan ibadah.

Namun demikian, dalam kasus ini Ali Mustafa Yaqub tampak tidak mengembangkan pendekatan '*illat* secara konsisten sebagaimana dalam kasus kurban. Dalam satu konteks, Ali Mustafa Yaqub membuka ruang penggunaan '*illat* dan *mashlahat* untuk memahami hadis kurban, tetapi dalam konteks lain dia cenderung mempertahankan pendekatan tekstual dalam hadis *ru'yah* dan *hisab*. Hal ini menimbulkan pertanyaan akademik yang serius mengenai konsistensi urgensi dan fungsi '*illat* dalam metodologi pemahaman hadis yang dia bangun.

Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini berangkat dari problem utama berupa belum terpetakannya secara komprehensif urgensi dan penerapan *'illat* dalam metode memahami hadis yang dikembangkan Ali Mustafa Yaqub. Permasalahan tersebut menimbulkan implikasi metodologis berupa adanya variasi penerapan pendekatan *'illat* pada berbagai tema hadis, sehingga memunculkan kebutuhan untuk mengevaluasi konsistensi epistemologis dan metodologis pemikirannya. Hasil evaluasi tersebut selanjutnya menjadi dasar bagi rekonstruksi konsep *'illat* dalam rangka memperkuat pengembangan metodologi pemahaman hadis yang lebih sistematis, integratif, dan operasional.

Adapun relevansi penelitian ini semakin kuat karena Ali Mustafa Yaqub merupakan salah satu pakar hadis terkemuka di Indonesia yang memiliki kontribusi besar dalam pengembangan ilmu hadis, metodologi pemahaman hadis, serta kritik terhadap pemahaman hadis yang dianggap tidak proporsional. Karya-karyanya menunjukkan kedalaman analisis dan keberanian intelektual dalam merespons isu-isu kontemporer dalam studi hadis. Di tengah minimnya tokoh

UIN IMAM BONJOL PADANG

hadis Indonesia yang mendapat perhatian luas dalam wacana keilmuan Islam global, pemikiran Ali Mustafa Yaqub menjadi sangat signifikan untuk dikaji secara akademik dan kritis.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bertujuan mendeskripsikan pemikiran Ali Mustafa Yaqub, tetapi juga mengevaluasi secara epistemologis urgensi dan penerapan *'illat* dalam metode memahami hadis yang dikembangkannya. Penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi teoretis terhadap pengembangan metodologi pemahaman hadis melalui penguatan kerangka konseptual dan rekonstruksi metodologis penggunaan *'illat*, sekaligus memperjelas relasi antara teks, konteks historis, *'illat*, *mashlahah*, dan *maqāshid asy-syarī'ah* dalam studi hadis kontemporer.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana pemikiran Ali Mustafa Yaqub tentang penggunaan '*illat* dalam memahami hadis, meliputi metodologi identifikasi dan penerapannya, konsep dan landasan epistemologis serta konsistensinya, dan urgensi serta kontribusinya terhadap pengembangan metodologi pemahaman hadis kontemporer?

UIN IMAM BONJOL PADANG

1.3 Pertanyaan Penelitian

Untuk menjawab rumusan masalah tersebut, penelitian ini dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan berikut:

1.3.1 Bagaimana langkah-langkah metodologis Ali Mustafa Yaqub dalam mengidentifikasi dan menerapkan '*illat* dalam memahami hadis?

1.3.2 Bagaimana konsep '*illat* dalam pemikiran Ali Mustafa Yaqub beserta landasan epistemologis dan konsistensi penerapannya dalam memahami hadis?

1.3.3 Bagaimana urgensi dan kontribusi pemikiran Ali Mustafa Yaqub tentang penggunaan '*illat* terhadap pengembangan metodologi pemahaman hadis kontemporer?

1.4. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara komprehensif konstruksi pemikiran Ali Mustafa Yaqub mengenai urgensi dan penggunaan ‘*illat* sebagai instrumen pemahaman hadis Nabi *shallallāhu ‘alaihi wa sallam*. Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk:

1.4.1 Menganalisis pemikiran Ali Mustafa Yaqub tentang urgensi dan penggunaan *‘illat* dalam memahami hadis beserta landasan epistemologisnya.

1.4.2 Menganalisis langkah-langkah metodologis Ali Mustafa Yaqub dalam mengidentifikasi dan menerapkan *‘illat* sebagai instrumen pemahaman hadis.

1.4.3 Menganalisis kontribusi pemikiran Ali Mustafa Yaqub tentang penggunaan *‘illat* terhadap pengembangan metodologi pemahaman hadis kontemporer.

Melalui pencapaian tujuan tersebut, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah studi hadis melalui penguatan metodologi pemahaman hadis yang integratif, kontekstual, dan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip epistemologis Islam.

UIN IMAM BONJOL PADANG

1.5. Manfaat Penelitian

1.5.1 Manfaat Teoretis

1.5.1.1 Memberikan kontribusi pada khazanah keilmuan hadis, khususnya dalam bidang urgensi ‘*illat* dalam memahami hadis Nabi *shallallāhu ‘alaihi wa sallam*.

1.5.1.2 Memperkaya metodologi pemahaman hadis dengan menampilkan kerangka berpikir Ali Mustafa Yaqub yang khas dan kontekstual.

1.5.1.3 Menjadi dasar pengembangan ilmu *fiqh al-hadīts* yang lebih relevan dengan persoalan umat Islam kontemporer.

1.5.2 Manfaat Akademis

1.5.2.1 Menjadi referensi ilmiah bagi mahasiswa, dosen, dan peneliti yang menekuni studi hadis, khususnya terkait dengan urgensi *`illat* dalam memahami hadis.

1.5.2.2 Penelitian ini memberikan model analisis metodologis terhadap pemikiran Ali Mustafa Yaqub yang dapat dikomparasikan dengan ulama klasik dan kontemporer.

1.5.2.3 Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat memperkuat kajian tentang kontribusi ulama Nusantara dalam pengembangan keilmuan hadis, baik pada tingkat nasional maupun global.

1.5.3 Manfaat Praktis

1.5.3.1 Membantu masyarakat, khususnya kalangan santri, akademisi, dan ulama, dalam memahami hadis melalui ‘*illat* sebagaimana dijelaskan Ali Mustafa Yaqub.

1.5.3.2 Menjadi pedoman dalam memahami hadis secara lebih kritis agar tidak terjebak pada pemahaman tekstual semata.

1.5.3.3 Mendukung upaya pemberantasan kesalahan dalam memahami hadis di Tengah Masyarakat.

UIN IMAM BONJOL PADANG