

Aplikasi Sunnah

by Buku Uswatun Hasanah

Submission date: 20-Dec-2022 08:34AM (UTC+0700)

Submission ID: 1984786592

File name: Buku_Aplikasi_Sunnah_OK.pdf (1.38M)

Word count: 25565

Character count: 161503

DAFTAR ISI

	Hlm
Halaman Judul.....	i
Kata Pengantar	ii
Daftar Isi.....	iii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	5
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	5
D. Kerangka Teori.....	6
E. Metode Penelitian	6
F. Sistematika Penulisan.....	6
BAB II PENDEKATAN DAN METODE MEMAHAMI HADITS	8
A. Beberapa Pendekatan dalam Memahami Hadits.....	8
B. Metodologi Memahami Hadits.....	44
BAB III APLIKASI SUNNAH: KOLABORASI ANTARA TRADISI RASUL SAW DAN MASYARAKAT	71
A. Variasi dan Bentuk Aplikasi Sunnah Rasul saw.....	71
B. Sunnah Rasulullah dalam Kehidupan Masyarakat yang Berbudaya.....	80
BAB IV PENUTUP.....	81
A. Kesimpulan.....	81
Daftar Pustaka	81
Curriculum Vitae.....	84

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadis merupakan sesuatu yang sangat urgen bagi ummat Islam, baik pada masa Rasulullah saw, masa Sahabat, masa kini bahkan sampai akhir zaman. Melalui hadis diketahui berbagai inti ajaran Islam yang dapat menuntun manusia menuju hidup bahagia di dunia dan juga di akhirat. Firman Allah swt:

...فامنوا بالله ورسوله وان تؤمنوا و تتقوا فلکم أجر عظیم 1

... karena itu berimanlah ¹⁶ kepada Allah dan Rasul-Rasul-Nya dan jika kamu beriman dan bertaqwa maka bagimu pahala yang besar.

Karena itu hadis sebagai sebuah pedoman hidup, acuan dalam berpolitik, sumber budaya dan etika Islam harus mampu menghadapi modernisasi serta perubahan dunia yang sangat cepat dan berkesinambungan.

Di satu sisi hadis harus mampu menjawab perkembangan zaman sementara di sisi lain hadis dituntut pula untuk tetap memperpegangi prinsip-prinsip pokok agama Islam. Bukan sebaliknya, hadis dianggap sebagai penghalang dengan menghakiminya sebagai sebuah bid'ah, sumber perpecahan dan penghambat kemajuan dan peradaban manusia. Al ini Akan tetapi h 2 tidaklah mudah karena sesungguhnya setelah sebuah hadis dinyatakan Shahih baik sanad maupun matannya, bukan berarti hadis tersebut bisa langsung dipahami dan diaplikasikan. Pemahaman dan pengamalan hadis dalam rangka menghidupkan sunnah Rasulullah saw, tidak dapat dilepaskan dari kandungan petunjuk dari hadis-hadis tersebut. Sebagai upaya pengaplikasian hadis-hadits Rasulullah saw secara benar, pemahaman terhadap hadis merupakan langkah awal yang sangat menentukan, sehingga bisa mengantarkan kepada makna substansi yang terkandung dalam suatu hadis.

Setidaknya ada tiga metodologi yang dapat dipergunakan dalam memahami isi kandungan hadis yaitu; interpretasi hadis secara tekstual, kontekstual dan intertekstual. Pemahaman tekstual adalah pemahaman terhadap matan hadis berdasarkan teksnya semata, baik yang diriwayatkan secara lafal maupun yang diriwayatkan dengan memperhatikan bentuk dan cakupan makna. Sebab diantaranya ada hadis yang tepat jika dipahami secara tekstual

1 Q.S. al-Imran : 179, bandingkan Q.S. al-Nisa : 136, bandingkan juga dengan H.R. Malik bin Anas (تركت فيكم امری لم تضل ما تمسکتم بهما ...)

2 Jamaluddin al-Qashimi, *Qawaid al-Tahdis min Funun al-Musthalah al-Hadits*, (Beirut: [t.p]: [t.th]), 49.

namun tidak sedikit yang justru harus dipahami dengan pendekatan kontekstual. Terdapat pula beberapa hadis yang memiliki makna majaz (kiasan) sehingga hadis seperti ini tidak tepat apabila dipahami dengan pendekatan haqiqi (makna yang sebenarnya).³

Di samping itu ada hadis yang memiliki sifat universal namun ada juga yang bersifat lokal dan adakalanya yang berlaku secara temporal. Hal ini dimaknai bahwa penyandaran kepada hadis-hadis Rasulullah saw bisa saja dilakukan dengan membatasi pada daerah dan wilayah tertentu saja (bersifat lokal), diberlakukan dalam kondisi tertentu saja (temporal), meskipun tidak sedikit yang lebih luas dalam cakupan pelaksanaannya (universal). Kuantitas amalan-amalan umat Islam atas hadis tersebut nampak sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Pelaksanaan dan pengaplikasian hadis secara lokalitas dan temporal memiliki bentuk dan wajah yang berbeda. Akibatnya di antara tradisi tersebut ada yang timbul namun adapula yang tenggelam. Ada yang berlaku untuk satu wilayah dan kondisi tertentu, akan tetapi dalam kasus yang sama tidak dapat diberlakukan pada waktu dan tempat yang berbeda.

Sejak masa Rasulullah saw metode tekstualitas telah dipergunakan oleh para sahabat untuk memahami kandungan dari sebuah hadis. Interpretasi ini pada tahap pertama digunakan untuk mengelaborasi pengertian yang terkandung dalam sebuah kata atau frase dan pada tahap berikutnya mendapatkan kesimpulan yang terkandung dalam klausa atau kalimat yang membentuk matan hadis. Dalam upaya memahami sebuah teks maka menelaah pemikiran Julia Kristeva, seorang pemikir post-strukturalis Perancis merupakan hal yang menarik. Dalam kedua bukunya ia memperkenalkan istilah intertekstualitas sebagai kunci untuk menganalisis sebuah teks. Menurutnya relasi dalam sebuah teks tidak sesederhana sebagaimana relasi-relasi antara bentuk dan makna atau penanda (*signifier*) dan 'pertanda' (*signified*) yang dipertahankan oleh semiotika konvensional. Sebaliknya, Kristeva melihat pentingnya dimensi ruang dan waktu. Sebuah teks dibuat di dalam ruang dan waktu yang konkret. Karena itu harus ada relasi-relasi antara satu teks dengan teks lainnya dalam suatu ruang dan, antara satu teks dengan teks sebelumnya di dalam garis waktu tertentu.⁴

Selanjutnya dalam memahami metode kontekstual, dipahami bahwa secara bahasa kontekstual merupakan sebuah kata yang berasal dari kata benda bahasa Inggris *context* yang berarti bagian dari teks atau pernyataan. Kata konteks ini meliputi kata atau bagian tertulis tertentu yang menentukan maknanya dan, juga bisa diartikan sebagai situasi dimana suatu peristiwa itu terjadi. Sementara secara istilah kontekstual berarti sesuatu yang berkaitan dengan atau tergantung pada konteks. Kata konteks mengandung dua arti, yaitu bagian sesuatu uraian

3 M. Syuhudi Ismail: *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual*, 1999, 7.

4 Kristeva, *Revolution in Poetic Language* ([ttp],[t.p]: 1974), 15 .Lihat juga : Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* ([ttp],[t.p]: 1979), 46.

atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna. Kedua kata ini juga diartikan sebagai situasi yang ada hubungan dengan suatu kejadian. ⁵

Term kontekstual mengandung tiga pengertian. pertama, sebagai upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan pada saat sekarang ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional. Kedua, sebagai metode pemahaman yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang. Sesuatu akan dilihat dari sudut pandang historis dulu, makna fungsional saat ini dan memprediksikan makna yang dianggap relevan dalam masa yang akan datang. Ketiga, mendudukan keterkaitan antara yang sentral dan periferi, dalam arti yang sentral adalah teks hadis dan yang periferi adalah penerapannya. ⁶

Metode ketiga adalah metode intertekstual yaitu pengelompokan hadis-hadis dalam satu kasus. Metode ini diperlukan misalnya pada saat berhadapan dengan suatu kasus, di mana terdapat hadis-hadis yang secara tekstual berada dalam satu masalah, namun terkesan saling bertentangan antara satu dengan yang lainnya. Untuk menyelesaikan hadis-hadis yang kandungannya tampak bertentangan ini, cara yang ditempuh oleh para ulama pun tidak sama. , secara khusus mukhtalif disebut sebagai hadis atau yang nampak bertentangan hadis-Hadis⁷ memiliki metode yang berbeda dalam pemahamannya apabila dibandingkan dengan hadis-hadis Rasulullah saw pada umumnya.

Selanjutnya dalam pengaplikasian hadis adapula model living hadits, yang dimaknai sebagai hasil dari berbagai bentuk dan macam interaksi ummat Islam dengan hadits-hadits Rasulullah saw yang dipengaruhi oleh perbedaan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diaksesnya. Selain itu dipengaruhi pula oleh pengetahuan yang terus mengalami perkembangan melalui lembaga pendidikan formal dan in formal serta peran para ulama, mubaligh, guru dan orang tua dalam memahami dan menyebarkan ajaran Islam. Dalam hal ini masyarakat merupakan objek kajian dari living hadis. Karena di dalamnya termanifestasikan interaksi antara hadis sebagai sumber ajaran Islam dengan masyarakat dalam berbagai bentuknya.

Sebagaimana kisah yang sangat populer mengenai tiga orang India yang mencoba menerka dan menilai tentang seekor gajah dalam kegelapan. Hasilnya tentu tidak akan sama antara satu dengan yang lain. Bagi yang menyentuh kaki gajah langsung berkesimpulan bahwa gajah itu seperti pilar yang besar. Sementara bagi yang menyentuh telinga gajah ia akan berkesimpulan bahwa gajah bentuknya tipis seperti kipas. Namun, apabila yang disentuh itu

5 M. Syuhudi Ismail: *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual*, 8.

6 M. Syuhudi Ismail: *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual*, 9.

7 M. Syuhudi Ismail: *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual*, 12.

adalah bagian belalainya maka kesimpulannya adalah gajah adalah seekor hewan yang bentuknya seperti pipa air.

Masyarakat sebagai suatu tempat berinteraksi antara seorang individu dengan individu yang lain, tidak sama dalam merespons ajaran Islam, khususnya yang berkaitan dengan hadits-hadits Rasulullah saw. Di antara mereka ada yang melakukan pendekatan dengan menekankan pada dimensi intelektualnya. Sehingga dalam menjalankan agamanya cenderung mencari dalil yang ada di dalam al-Qur'an dan hadits. Namun tidak sedikit pula yang mengedepankan dimensi mistik, sosial, ataupun ritual. Ada tradisi yang dinisbahkan kepada hadits-hadits Rasulullah saw seperti yang banyak terjadi di Mesir. Sementara di Indonesia sebagai negara agraris masih banyak ditemukan adanya praktek magis dalam kesehariannya.

Dalam keanekaragaman budaya dan tradisi yang berkembang di masyarakat, Islam akan menyikapinya dengan bijaksana, korektif dan selektif. Ketika sebuah tradisi dan budaya tidak bertentangan dengan agama, maka Islam akan mengakui dan melestarikannya. Selanjutnya budaya dan tradisi masyarakat tersebut akan berjalan dengan sendirinya, berkolaborasi dan akan menjadi bagian yang integral dalam syari'ah Islam. Interaksi antara tradisi Rasulullah saw (sunnah) dan tradisi masyarakat tertentu pada akhirnya memberi warna lain sebagai sebuah alternatif baru bagi pelaksanaan syariat Islam.

Pengaplikasian Sunnah Rasulullah saw dalam kehidupan masyarakat tidak akan dan tidak seharusnya sama persis dengan apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw dan generasi sahabat. Faktor utama yang dapat dipahami adalah bahwa sebagian dari hadis-hadis Rasulullah saw tersebut ada yang bersifat lokal dan temporal. Di mana hadis-hadis semacam ini sangat bergantung kepada waktu dan kondisi dari suatu masyarakat. Karenanya dari hadis-hadis tersebut bisa saja melahirkan satu pemahaman, penerapan yang tidak sama antara satu orang dengan orang lainnya di tempat yang berbeda meskipun pada satu kondisi yang sama.

Selain itu masyarakat yang menerima hadis pada waktu datangnya syariat baik berupa al-Qur'an maupun hadis sebelumnya telah memiliki tradisi, budaya dan aturan yang telah diyakini, dipedomani dan diterapkan dalam kehidupannya. Dengan kondisi tersebut hadis yang datang ke dalam masyarakat membutuhkan penyesuaian dan fleksibilitas untuk dapat diterima dan menyatu di dalam kehidupan masyarakat. Pada akhirnya interaksi sunnah Rasulullah saw dan budaya masyarakat akan melahirkan satu bentuk baru dalam penerapan sunnah Rasulullah saw, yang tidak terkatagori bid'ah, sesat apalagi menyesatkan akan tetapi kolaborasi ini menjadi satu alternative baru dalam menjalankan syari'at berupa hadis-hadis Rasulullah.

Menarik untuk diteliti tentang pola, perkembangan dan corak kolaborasi antara hadis dan tradisi pada masyarakat Islam, khususnya masyarakat Islam di Indonesia dalam sebuah

penelitian. Karena itu penulis bermaksud melakukan penelitian dengan mengangkat judul SUNNAH RASULULLAH SAW DALAM TRADISI MASYARAKAT ISLAM INDONESIA.

B. Rumusan Masalah

Sebagaimana yang tergambar pada latar belakang masalah pada uraian di atas, tulisan ini mengacu pada penelitian tentang penelusuran kepada pengamalan hadits-hadits Rasulullah saw dalam proses perkembangan, bentuk dan coraknya secara umum terutama yang menjadi dan mewarnai tradisi umum masyarakat muslim di Indonesia. Adapun rumusan masalah yang menjadi objek kajian tulisan ini adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana bentuk dan aplikasi sunnah Rasul saw dengan tradisi masyarakat Indonesia?
2. Bagaimana pula *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.

1. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan permasalahan yang dikemukakan di atas, maka penelitian ini mempunyai tujuan sebagai berikut :

1. Ingin mengetahui bentuk dan aplikasi sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.
2. Ingin mengetahui *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

1. Memberikan informasi tentang bentuk dan aplikasi sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.
2. Memberikan informasi tentang *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.

D. Tinjauan Kepustakaan.

Kajian terhadap permasalahan tentang kualitas hadits telah banyak dilakukan. Namun penelitian yang membahas secara khusus tentang historis, bentuk dan aplikasi serta *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia sepengetahuan penulis belum dilakukan. Dengan demikian penelitian yang penulis lakukan dapat dipandang sebagai

sebuah penelitian yang sifatnya baru. Dalam artian penelitian yang penulis lakukan ini bukan hanya akan menanggapi atau mengkaji bagaimana eksistensi hadis-hadits Rasulullah saw di tengah-tengah masyarakat. Melainkan juga mengungkapkan tentang history, bentuk dan aplikasi serta *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.

E. Kerangka Teori

Penelitian ini berpijak pada teori tentang pentingnya penelitian hadis sebagaimana yang dijelaskan oleh Muhammad Syuhudi Ismail bahwa kajian dan penelitian hadis sangat urgen dilakukan salah satunya karena hadis Nabi saw sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Informasi tentang history, bentuk dan tradisi serta *Change and Continuity* living Hadits pada masyarakat Indonesia adalah satu hal yang sangat diperlukan.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif, yang akan menghasilkan analisis terhadap data secara deskriptif tentang metodologi yang tepat untuk mengkritisi sebuah teks hadis. Dalam proses pembahasannya, penelitian ini menggunakan kajian pustaka (*library research*) yaitu dengan menggunakan sumber-sumber kepustakaan dalam membahas masalah pokok dan sub-sub masalah yang telah dirumuskan. Juga mendeskripsikan history, bentuk dan tradisi serta *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia.

2. Metode Penelitian

Sebagai metode pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian ini ialah: pertama metode penelitian Verifikasi (pengujian) yaitu untuk menguji sejauh mana tujuan penelitian tersebut tercapai, sesuai dengan harapan dan teori yang sudah baku. Tujuan dari penelitian verifikasi ialah untuk menguji teori-teori yang ada guna menyusun kembali teori baru dan menciptakan pengetahuan-pengetahuan baru pula.

Kedua: metode penelitian Deskriptif (mendeskripsikan) yaitu metode yang digunakan untuk mencari ciri-ciri, unsur-unsur dan sifat-sifat suatu fenomena. Metode penelitian ini dimulai dengan cara mengumpulkan data, menganalisa data dan selanjutnya menginterpretasikannya. Metode deskriptif dalam pelaksanaannya dilakukan melalui tehnik survey, studi tentang waktu dan gerak, studi kasus, studi komparatif, analisis dokumenter dan analisis tingkah-laku.

Ketiga: metode Historis (merekonstruksi), yaitu suatu metode penelitian yang meneliti sesuatu yang terjadi pada masa lampau. Dalam penerapannya metode ini dilakukan dengan

bentuk studi komparatif-historis, bibliografi dan yuridis. Penelitian historis bertujuan untuk menemukan generalisasi dan membuat rekonstruksi masa lampau dimulai dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi kemudian memverifikasi serta mensintesis bukti-bukti guna mendapatkan kesimpulan yang kuat.⁸

Penelitian ini menggunakan tiga metode tersebut secara sekaligus yaitu dengan cara mengkomparasikannya. Misalnya untuk memaparkan bagaimana kebenaran informasi tentang history, bentuk dan tradisi serta *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia secara umum dan masyarakat Indonesia secara khusus diungkapkan dengan menggunakan metode rekonstruksi.

Selanjutnya untuk menggambarkan ciri-ciri dan fenomena yang terjadi di seputar living hadis dapat diungkap melalui metode deskripsi. Terakhir ketika membuat kesimpulan penelitian melalui metode verifikasi diharapkan mampu menyusun sebuah teori baru dan menciptakan informasi-informasi baru setelah terlebih dahulu melakukan pengujian terhadap informasi yang sudah ada.

Objek utama studi ini adalah berkisar pada kitab-kitab klasik, buku kontemporer, artikel maupun dokumen yang memuat tulisan-tulisan tentang history, bentuk, tradisi dan praktik pelaksanaan living hadis dalam tradisi masyarakat Islam secara umum dan masyarakat Indonesia secara khusus. Sistem yang telah didapat akan didiskripsikan dan dianalisa menggunakan metode *content analysis* yaitu menganalisa isi secara objektif, teliti dan ilmiah. Untuk keabsahan data, peneliti juga menggunakan metode *triangulasi* yaitu melakukan cek data dengan data-data lainnya, konsultasi secara intensif dengan orang-orang yang kompeten dalam bidang hadis.

G. Sistematika Penulisan

Dalam penelitian ini, dibagi ke dalam lima bab, yaitu bab pertama sebagai pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah dan rumusan masalah. Tujuan dan kegunaan penelitian dijadikan pijakan awal untuk melakukan analisa pokok permasalahan yang akan diteliti. Adapun metodologi penelitian yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode library research. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan verifikasi, pendekatan deskripsi dan pendekatan histori. Sistematika penulisan dibuat untuk menggambarkan secara menyeluruh keterkaitan antara satu bab dengan bab lainnya.

⁸ Muhammad Mumtaz Ali, *Conceptual and Methodologi Issues*, 108.

Bab kedua membahas tentang beberapa pendekatan dan metode dalam memahami hadis. Menjelaskan pendapat ulama tentang pendekatan-pendekatan dan metode yang bisa dipergunakan untuk memahami hadis-hadis Rasulullah saw. Bab ketiga menjelaskan tentang Bentuk dan aplikasi sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia menjelaskan tentang bentuk dan aplikasi sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia secara khusus.

Bab keempat menjelaskan tentang *Change and Continuity* sunnah Rasulullah saw dengan tradisi masyarakat Indonesia secara umum dan masyarakat Indonesia secara khusus. Bab kelima sebagai penutup, merupakan akhir dari bab inti penelitian. Menjelaskan kesimpulan dari penelitian dan rekomendasi.

BAB II

PENDEKATAN DAN METODE MEMAHAMI HADIS

Sebagaimana penjelasan pada bab sebelumnya bahwa pemahaman dan pengamalan hadis dalam rangka menghidupkan sunnah Rasulullah saw tidaklah mudah karena pemahaman suatu hadis merupakan langkah awal yang sangat menentukan, untuk mengantarkan kepada makna substansi yang terkandung dalam suatu hadis. Beberapa pendekatan dan metode disusun oleh para ulama sebagai upaya untuk dapat mengaplikasikan hadis dalam kehidupan di masyarakat.

I. Beberapa Pendekatan dalam Memahami Hadis

A. Pendekatan Naqli dan Aqli dalam Memahami Hadis

Apabila sebuah hadis telah dapat disimpulkan shahih baik sanad maupun matannya, maka hadis tersebut pastinya memiliki dalil-dali argumentatif yang bisa ditelusuri kebenarannya melalui tiga pendekatan. Tiga pendekatan tersebut adalah pendekatan naqli, pendekatan aqli dan pendekatan berbagai bidang lainnya yang berkaitan dengan kontekstualitas hadis. Prinsip dasar yang telah ditetapkan oleh para ulama dalam memahami hadis ialah: pemahaman harus sejalan dengan petunjuk al-Qur'an. Karena al-Qur'an merupakan firman Allah swt yang sudah pasti kebenarannya. Jika Allah swt menetapkan al-Qur'an sebagai sumber utama syari'at Islam maka hadis merupakan sumber kedua. Pada kriteria matan yang shahih terdapat unsur rasionalisme. Dimana rasio harus bisa memastikan bahwa matan tidak bertentangan dengan ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw lainnya. Sebagai contoh misalnya tentang kapan waktu dimulainya puasa Ramadhan. Di mana dalam sebuah riwayat Rasul saw menetapkan 1 Ramadhan setelah dapat

melihat hilal.¹ Hal ini sejalan dengan firman Allah swt: Surat al-Baqarah ayat 185.

Hadis tersebut mengaktualisasikan pesan yang dibawa oleh al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an memerintahkan puasa apabila telah masuk bulan (syahr) Ramadhan. Tanda telah masuknya bulan Ramadhan ini dapat diketahui dengan cara melihat bulan (hilal). Hadis memberikan alternatif antara melihat hilal atau apabila tidak dapat melihatnya misalnya disebabkan oleh terlindung awan maka diperintahkan menggunakan hisab. Dengan demikian dari sisi matan hadis dan tidak bertentangan dengan ayat al-Qur'an.

Pendekatan naqli juga membuktikan bahwa apabila syarat-syarat sebuah hadis shahih pun didasari oleh dalil ayat-ayat al-Qur'an dan hadis. Terdapat secara khusus ayat al-Qur'an maupun hadis mengenai perintah untuk senantiasa menerima informasi dari orang-orang yang telah dikenal biografinya utamanya yang dikenal kebaikannya. Tidak diragukan lagi bahwa banyak ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah saw yang menjelaskan jika Allah swt dan Rasul-Nya memerintahkan untuk senantiasa menerima informasi dari orang-orang yang telah dikenal.² Hal ini menunjukkan bahwa kriteria sanad bersambung dan perawi adil sebagai kriteria yang harus dipenuhi oleh sebuah hadis shahih mengandung unsur pendekatan naqli.

Selain sebagai bentuk pendekatan naqli, pada sanad bersambung terdapat pula unsur pendekatan aqli. Unsur rasionalitas ada dalam kriteria keshahihan sanad. Pertama pada keharusan sanad bersambung. Penghimpunan hadis berlangsung secara lisan, yakni antara Rasulullah saw dengan para penghimpun hadis terdapat mata rantai para periwayat. Apabila mata rantai para periwayat terputus, maka berarti telah terjadi keterputusan

¹ Yusuf al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Rasulullah saw* (Bandung: Kharisma, 1989), 92. Bandingkan dengan James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 126. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 691. James A Bellamy, *More Proposed Emendations to the Text of the Koran*, 200. Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, kitab Shaum, 13.

² Lihat Q.S al-Hujurat (49): 6.

sumber berita. Selanjutnya ² apabila sumber riwayat suatu hadis terputus, maka berarti hadis tidak dapat dipertanggungjawabkan keorisinalannya. Jadi menurut pertimbangan akal, sanad bersambung merupakan salah satu unsur yang harus dipatuhi oleh suatu hadis yang berkualitas shahih.

Begitu juga pada keharusan periwayat bersifat adil terdapat pendekatan secara aqli. Kalangan ulama memakai argumen aksioma untuk menjelaskan kriteria perawi adil menjadi salah satu bagian dari pendekatan aqli. Dinyatakan bahwa hadis-hadis Rasulullah saw merupakan riwayat yang ² berkenaan dengan sumber ajaran Islam. Perawi yang tidak beragama Islam tidak akan mungkin dapat diterima riwayat hadisnya. ² Hanya orang yang bergama Islam saja yang dapat diterima beritanya mengenai ajaran Islam yang diinformasikannya. Seorang dikatakan fasik karena tadinya ia mengakui kebenaran hukum agama dan melaksanakannya, tetapi kemudian ia merusak ² sebagian atau seluruh hukum agama tersebut. Sedangkan orang kafir disebut juga sebagai bagian dari orang fasik, karena orang fasik merusak hukum yang ² dibenarkan oleh akal dan fitrah manusia. Seorang yang ingin dikenal oleh masyarakat dan ilmunya diterima maka ia harus memelihara muru'ah, berakhlak baik, perkataan disesuaikan dengan perbuatan. ³ Karena itu secara aqliyah seorang perawi hadis shahih pastinya hanya terdiri dari orang-orang yang terkategori adil.

B. Pendekatan dengan Berbagai Bidang Keilmuan.

1. Asumsi Riwayat bi al-Makna.

² Adanya periwayatan hadis secara makna telah menyebabkan penelitian matan dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan semantik. Pada riwayat bi al-makna tersebut, hadis tidak sepenuhnya menggambarkan keadaan di masa Rasulullah saw. Karena memang hadis tersebut diriwayatkan

³ QS al-Hujurat (49): 6 Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (The Sayings of the Messenger Islam)*, 854. Christopher Melehart, *Bukhari and Early Hadith Criticism*, 10. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 691.

oleh perawi dengan redaksi bahasanya sendiri yang dipengaruhi oleh pemahaman, dialek dari berbagai kabilah yang berbeda bukan dengan bahasa asli Rasulullah saw. Meskipun tidak mudah untuk dilakukan, karena berbagai kesulitan terjadi salah satunya karena proses periwayatan sebuah ² **matan hadis** sampai kepada **tangan mukbarrij-nya masing-masing, terlebih dahulu telah** ² **beredar pada sejumlah periwayatan yang berbeda generasi, berbeda latar belakang budaya, kecerdasan dan pemahaman. Perbedaan generasi dan budaya dapat menyebabkan timbulnya perbedaan penggunaan dan pemahaman suku kata ataupun istilah. Perbedaan kecerdasan dapat menyebabkan perbedaan pemahaman terhadap matan hadis yang diriwayatkan.** Sebuah hadis yang telah dinyatakan shahih tentu akan dapat dibuktikan melalui pendekatan sematik.

2. Ilmu Gharib al-Hadis.

Pada generasi awal tidak terdapat kesulitan bagi para sahabat untuk memahami apa yang disabdakan oleh Rasulullah saw. Karena memang hadis yang menggunakan bahasa Arab tidak menjadi asing dan sulit dipahami oleh masyarakat penutur asli bahasa tersebut. Selanjutnya para sahabat mentransformasi apa yang disabdakan oleh Rasulullah saw ke perawi berikutnya dengan menggunakan bahasa berbeda karena dipengaruhi oleh perbedaan pemahaman, sebutan dan istilah dari masing-masing sahabat yang terdiri dari berbagai kabilah. Ketika sampai pada generasi berikutnya ini, riwayat berbeda ini mulai mengalami kesulitan untuk dipahami. Terlebih lagi pada generasi ini tidak hanya mereka yang berasal dari para penutur asli namun juga berasal dari berbagai bangsa yang tidak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar. Itu sebabnya para ulama selanjutnya merumuskan suatu ilmu yang dikenal dengan sebutan Ilmu Gharib al-Hadis. Imam Ahmad bin Hanbal ketika ditanya tentang makna kata asing dalam sebuah hadis, maka ia menyatakan tanyalah kepada yang ahli tentang

persoalan gharib al-hadis. Ahmad bin Hanbal tidak suka berbicara tentang hadis Rasulullah saw hanya berdasarkan perkiraan saja. Begitu pula halnya dengan Syu'bah, ketika ditanya tentang makna kata gharib ia menjawab tanyakan kepada al-Ashmu'i karena ia lebih mengetahui tentang hal ini.⁴

Begitu urgennya Ilmu Gharib al-Hadis sehingga di sekitar abad ke-3 H sudah ada ulama yang tertarik untuk menekuninya. Al-Suyuthi menyatakan bahwa berdasarkan informasi dari al-Hakim bahwa ulama yang pertama kali menyusun kitab Gharib al-Hadis adalah al-Nadhir bin Syamil. Akan tetapi ada juga yang menyatakan Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mansur, yang diikuti oleh al-Nadhir dan al-Asyumu'i.⁵ kemudian masih terdapat beberapa ulama generasi berikutnya yang tertarik menulis Ilmu Gharib al-Hadis seperti Ibn Qutaibah al-Dainuri (w. 276H), Abu Sulaiman al-Khaththabi (w 288 H), dan Ibn al-Atsir al-Juhri (w 606 H).⁶

3. Ungkapan Haqiqi dan Majazi.

Penggunaan kata kiasan merupakan salah satu alternatif dalam berbahasa secara universal. Tidak hanya berkaitan dengan bahasa lisan tetapi juga bahasa yang berbentuk tulisan. Bahasa dengan makna kiasan atau majazi ini dipergunakan sebagai pilihan berbahasa untuk menyampaikan maksud dengan cara yang lebih halus. Begitu juga dengan bahasa hadis dapat dijumpai kalimat-kalimat dengan menggunakan kata majazi atau tidak bermakna yang sebenarnya. Karena itu ketika membaca hadis setelah memastikan tidak ada kata-kata yang gharib maka selanjutnya harus juga bisa dipastikan ada tidaknya makna kiasan atau haqiqi dari sebuah hadis.

Sebagai contoh adalah hadis tentang dunia sebagai penjara bagi orang

⁴ Al-Syaukani, *Fath al-Mughbits* ([t.p], Damaskus, 1968), juz 3, 47. Lihat juga Muhammad Zuhdi, *Telaah Matan Hadis*, (Lembaga Studi Filsafat Islam, Yogyakarta; 2003), 58

⁵ Al-Syaukani, *Fath al-Mughbits* ([t.p], Damaskus, 1968), juz 3, 47. Lihat juga Muhammad Zuhdi, *Telaah Matan Hadis*, 58

⁶ Muhammad Zuhdi, *Telaah Matan Hadis*, 58

mukmin.⁷ Hadis tersebut bisa dipahami sebagai bermakna haqiqi ataupun juga majazi. Kedua makna bisa saling melengkapi. Secara tekstual hadis tersebut menjelaskan bahwa dunia merupakan penjara bagi orang-orang yang beriman. Karenanya selama hidup di dunia orang yang beriman harus selalu dalam penderitaan. Kebahagiaan hidup baru bisa dirasakan oleh kaum beriman nanti setelah di surga pada kehidupan akhirat kelak. Sementara bagi orang kafir hidup di dunia adalah surga sedangkan di akhirat nanti mereka berada di neraka.

Pemahaman secara haqiqi menjadikan hadis dalam pandangan sebagian ulama bernilai lemah (dhaif) bahkan ada pula yang menyatakannya sebagai maudhu' (palsu). Argumentasinya adalah bahwa kandungan matan hadis bertentangan dengan petunjuk umum agama Islam yang mendorong para pemeluknya untuk bekerja keras untuk mendapatkan kebaikan hidup di dunia di samping untuk kehidupan akhirat. Pemahaman dalam bentuk kiasan (majazi) sepertinya lebih tepat terhadap matan hadis tersebut. Kata penjara dalam hadis memberi petunjuk adanya perintah berupa kewajiban dan anjuran. Selain itu ada pula larangan yang bersifat makruh maupun haram. Bagi orang yang beriman hidup di dunia tidak bisa dilakukan secara bebas tanpa batas. Ibarat penghuni penjara yang dibatasi aktivitas serta diawasi gerak-geriknya. Sementara itu bagi orang yang tidak beriman (kafir) dunia merupakan surga sebab dalam menempuh kehidupan di dunia dia bebas dari perintah dan larangan merasa diri terlepas dari pengawasan Allah swt.

4. Ilmu 'Am dan Khash.

Ilmu *'am* dan *khash*. Lafal *'am* atau yang umum ialah lafal yang menunjukkan kepada banyak pengertian.⁸ *Al-'Am* menurut istilah ushul fiqh adalah lafal yang mencakup semua pengertian yang masuk kepadanya. Contoh lafal *'am* seperti lafal *al-rijal*. Dalam lafal tersebut mencakup semua

⁷ 16 slim, *Shahih Muslim*, juz IV, 2272

⁸ Muhammad Abu Zahra, *Ushul al-fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1985), 236.

laki-laki. Kelompok Hanafiah mendefinisikan lafal 'am sebagai suatu lafal yang mencakup arti secara keseluruhan.⁹

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengertian yang ditunjukkan oleh lafal 'am. Ada yang mengatakan bahwa lafal 'am bersifat *qath'i* namun ada juga yang mengatakan bahwa lafal 'am bersifat *zhanni*. Golongan Hanafiah berpendapat bahwa penunjukkan lafal 'am dengan mengacu kepada definisinya tergolong bersifat *qath'i*. sebagai contoh adalah firman Allah swt surat al-Baqarah ayat 234.¹⁰ Ayat tersebut meliputi seluruh perempuan yang ditinggal mati suaminya. Hendaklah mereka beriddah dalam waktu yang telah ditentukan. Baik perempuan tersebut sudah dicampuri suaminya ataupun tidak.

Lafal 'am terbagi menjadi dua yaitu: *umum shumuli* dan *umum badali*.¹¹ Yaitu semua lafal yang dipergunakan dan dihukumkan serta berlaku bagi seluruh pribadi, seperti firman Allah swt surat al-Nisa' ayat 1. Dalam ayat ini seluruh manusia dituntut untuk bertakwa tanpa kecuali. Lafal seperti ini dinamakan umum *syumuli*. Adapun yang dimaksud dengan lafal umum *badali* adalah lafal yang dipergunakan dan dihukumkan serta berlaku seperti *Afrad* (pribadi).¹² Firman Allah swt surat al-Baqarah ayat 183. Tentang perintah melaksanakan puasa. Panggilan berpuasa adalah kepada seluruh kaum beriman akan tetapi kewajiban yang dibebankan sesungguhnya adalah bagi setiap pribadi.

Selanjutnya lafal umum juga dapat dibagi menjadi tiga macam yaitu Lafal umum yang tidak mungkin ditakhsiskan.¹³ Firman Allah swt surat Hud ayat 6. Ayat tersebut menerangkan tentang sunnatullah yang berlaku bagi

⁹ Satria Effendi, M.Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Prenada Media Group, 2008), 69. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (the Sayings of the Messenger of Islam)*, 855.

¹⁰ Lihat Q. S. al-Talaq : 4.

¹¹ Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2003), 198.

¹² Satria Effendi, M. Zein, *Ushul Fiqh*, 69.

¹³ A. Syafi'i Karim, *Fiqh dan Ushul fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 1997) 151.

setiap makhluk. Dilalah ayat bersifat qath'i dalam pengertian tidak menerima takhsis. Lafal umum yang dimaksudkan khusus karena adanya bukti tentang kekhususannya.¹⁴

Secara umum para ulama berpendapat mengenai syarat-syarat mentakhsis lafal 'am adalah : harus berdiri sendiri, harus bersama dalam waktu, harus sama derajatnya dengan 'am yaitu sama-sama zanni atau qath'i.¹⁵

Khas merupakan *isim fail* yang berasal dari kata kerja *kbashasa, yukhsisu, yukhsisan, kbassin* yang artinya mengkhususkan atau menentukan. Dalam istilah ushul fiqh yang dimaksud dengan khas adalah sesuatu yang tidak mencapai dua sekaligus.¹⁶ Contoh lafal : *rajul* berarti seorang laki-laki dalam hal ini terbatas pada seorang saja. Lafal: *rujulani* berarti dua orang laki-laki dalam hal ini terbatas pada dua orang saja. Adapun yang dimaksud dengan takhsis dalam istilah ushul fiqh adalah mengeluarkan sebagian yang umum menurut ukuran ketika tidak terdapat mukhasis. Mukhasis terbagi menjadi dua macam yaitu: mukhasis muttasil bermakna yang bersambung. Apabila makna satu dalil yang mengkhususkan, berhubungan erat atau bergantung pada kalimat umum sebelumnya maka disebut mukhasis muttasil.¹⁷ Adapun beberapa macam Mukhasis muttasil antara lain: pertama lafal pengecualian (*al-istisna*⁹).

Mentakhsis dengan menggunakan qiyas. Contoh hadis tentang halal melanggar kehormatan dan boleh menghukum bagi orang-orang yang mampu membayar hutang tetapi menundanya. Hadis tersebut bersifat umum yaitu bagi siapa saja yang menunda-nunda pembayaran hutang, padahal ia mampu untuk membayar kedua orang tua, ibu ataupun bapak. Kemudian dikhususkan tidak termasuk ibu dan bapak dengan jalan

¹⁴ A. Syafli Karim, *Fiqh dan Ushul fiqh*, 151.

¹⁵ Q.S.al-Nisa': 11-12.

¹⁶ Ahmad Adhlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: [tp.], 2010), 86. Bandingkan dengan Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, 198.

¹⁷ Ahmad Adhlan, *Ushul Fiqh*, 89.

mengqiyas firman Allah swt yang lain¹⁸ Tidak boleh memukul, melanggar kehormatan kedua orang tua meskipun berhutang. Hal ini berdasarkan hasil Qiyas dari larangan mengucapkan kata ah terhadap keduanya. Karena memukul atau melanggar kehormatan, lebih tinggi kadar menyakitinya daripada mengucapkan ah. Qiyas yang demikian dinamakan qiyas qulawi.

5. Asbab al-Wurud.

Para ahli bahasa mendefinisikan bahwa yang dimaksud dengan sebab (Arab: *sabab*) adalah *al-Habl* berarti tali.¹⁹ Menurut *lisan al-'Arab* dinyatakan bahwa: kata ini bermakna saluran, dalam pengertian segala sesuatu yang menghubungkan satu benda ke benda lainnya.²⁰ Adapun menurut Said Agil Husin al-Munawwar, *asbab al-wurud* merupakan susunan *idbafab* (kata majemuk) yang berasal dari kata *asbab* dan *al-wurud*. Kata *asbab* adalah bentuk jamak dari kata *sabab*, yang berarti segala sesuatu yang dapat menghubungkan kepada sesuatu yang lain, atau penyebab terjadinya sesuatu. Sedangkan kata *wurud* merupakan bentuk *isim masdar* (kata benda abstrak) dari *warada*, *yaridu*, *wurudan* yang berarti datang atau sampai.²¹ Sebagian ulama mengartikan *al-wurud* sebagai air yang memancar, atau air yang mengalir. Para ahli istilah mendefinisikan sebagai segala sesuatu yang mengantarkan kepada tujuan. Sementara itu, para ahli hukum Islam mendefinisikannya dengan suatu jalan menuju terbentuknya suatu hukum tanpa adanya pengaruh apapun dalam hukum itu.²² Menurut Imam al-Suyuthi *asbab al-wurud* diartikan sebagai sesuatu yang menjadi *tharq* (metode) untuk menentukan maksud suatu hadits yang bersifat umum, atau khusus, *mutlaq* atau *muqayyad*, dan untuk

¹⁸ Q.S.al-Isra': 10

¹⁹ Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Luma' fi Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahk¹⁵ oleh Bahrin Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005), cet.I, 28.

²⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 1551.

²¹ Said Agil Husin al-Munawwar *Asbab al Wurud Studi Kritis Hadits Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 7.

²² Malik, *al-Muwattha'*, juz I, 990.

13 menentukan ada tidaknya nasakh (pembatalan) dalam suatu hadits.²³

Ada pula ulama yang mendefinisikan *asbab al-wurud* dengan pengertian yang agak mirip dengan pengertian *asbab al-nuzul*, yaitu: sesuatu (baik berupa peristiwa-peristiwa atau pertanyaan-pertanyaan) yang terjadi pada waktu hadits itu disampaikan oleh Nabi.²⁴ Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa *asbab al-wurud* adalah konteks historisitas, baik berupa peristiwa-peristiwa atau pertanyaan atau lainnya yang terjadi pada saat hadits itu disampaikan oleh Rasulullah saw. Ia dapat berfungsi sebagai pisau analisis untuk menentukan apakah hadits itu bersifat umum atau khusus, mutlak atau muqayyad, nasikh atau mansukh dan lain sebagainya. 13 Secara sederhana dapat diartikan bahwa *asbab al-wurud* adalah sebab datangnya sesuatu. Karena istilah tersebut biasa dipakai dalam diskursus ilmu hadits, maka *asbab al-wurud* bisa diartikan sebagai sebab-sebab atau latar belakang (*background*) munculnya suatu hadits.

4 Ilmu asbab wurud al-hadis merupakan ilmu yang menerangkan sebab-sebab Rasulullah saw menuturkan sabdanya dan masa-masanya Rasul saw menuturkan.²⁵ 14 Ilmu asbab al-wurud merupakan suatu ilmu yang mengkaji tentang latar belakang disabdakannya sebuah hadits. Sehingga bisa diperoleh pengetahuan tentang nasikh dan mansukh hadits, makiyyah dan madaniyyah hadits, evolusi perkembangan syariat Islam, makna kata dan lain sebagainya tentang hadits. 13 Ilmu ini mempunyai kaitan erat dengan ilmu tawarikh al-mutun. Akan tetapi karena ilmu ini mempunyai sifat-sifat yang khusus yang tidak seluruhnya tercakup dalam ilmu tarikh dan mempunyai faedah yang besar sekali dalam lapangan ilmu hadits, maka kebanyakan muhadditsin

10
²³ Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Luma' fi Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, cet.I, 28.

²⁴ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalab al-Hadits*, (Bandung: Al-Ma'arif, [t.th.]), cet.I. 326-327.

²⁵ M. H 11 bi al-Shiddiqie, *Sejarah Ilmu Hadits*, 164. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (the Sayings of the Messenger of Islam)*, 856.

menjadikan ilmu itu sebagai suatu ilmu pengetahuan yang berdiri sendiri yang merupakan cabang ilmu hadits dari segi matan.

Di antara *maudlu'* pokok dalam ilmu asbab al-wurud al-hadis ialah pembicaraan tentang cara-cara untuk mengetahui sebab-sebab lahirnya hadis. Cara-cara untuk mengetahui sebab-sebab lahirnya hadis itu adalah dengan melihat aspek riwayat atau sejarah yang berkaitan dengan peristiwa wurudnya hadis.²⁶ Karena dalam permasalahan ini tidak ada jalan bagi logika. Faedah-faedah mengetahui *asbab wurud al-hadis* itu antara lain pertama: untuk menolong, memahami dan menafsirkan al-hadis. Sebab sebagaimana diketahui bahwa pengetahuan tentang sebab-sebab terjadinya sesuatu itu merupakan saran untuk mengetahui musabbab (akibat) yang ditimbulkannya. Seseorang tidak mungkin mengetahui penafsiran suatu hadis secara tepat, tanpa mengetahui sebab-sebab dan keterangan-keterangan tentang latar belakang: nabi bersabda, berbuat atau mengakui perbuatan sahabat yang dilakukan dihadapan beliau. Ia merupakan suatu sarana yang kuat untuk memahami dan menafsirkan al-hadis.

Sebagaimana diketahui bahwa lafal *nash* itu kadang-kadang dilukis dalam kata-kata yang bersifat umum, sehingga untuk mengambil kandungan isinya memerlukan dalil yang mentakshikannya. Akan tetapi dengan diketahui sebab-sebab lahirnya *nash* itu, maka takshih yang menggunakan selain sebab harus disingkirkan. Sebab menyingkirkan takshih yang berbentuk sebab ini adalah qath'iy, sedang mengeluarkan takshih sebab adalah terlarang secara ijma'. Untuk mengetahui hikmah-hikmah ketetapan syari'at (hukum). Untuk mentakshishkan hukum bagi orang yang berpedoman qaidah ushul-fiqh '*al-ibratu bikhusus al-sabab* (mengambil suatu ibarat itu hendaknya dari sebab-sebab yang khusus).biarpun dari pendapat

²⁶ Fatch 11 Rahman, *Iktisar Mushthalab al-Hadits*, 327. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (the Sayings of the Messenger of Islam)*, 856.

yang kuat dari golongan Ushuliyun berpedoman dengan *al-ibratu bi 'umumu'-lafadb, la bi khususi al-sabab*" (mengambil suatu ibarat itu hendaknya berdasar pada lafad yang umum, bukan sebab-sebab yang khusus).

Peristiwa yang melatarbelakangi munculnya hadis ada dua macam yaitu: pertama: *asbab wurud al-khas*, yaitu peristiwa yang terjadi menjelang turunnya suatu hadis. Kedua: *asbab wurud al'am*, yaitu semua peristiwa yang dapat dicakup hukum atau kandungannya oleh hadis, baik peristiwa itu terjadi sebelum maupun sesudah turunnya ayat. Pengertian yang kedua ini dapat diperluas sehingga mencakup kondisi sosial pada masa turunnya hadis (*setting sosial*). Adapun kaidah yang dipakai oleh mayoritas ulama dalam asbab wurud adalah: pertama: *al-'ibrat bi 'umum al-lafdzi la bi khususi al-sababi* (yang menjadi patokan dalam memahami teks adalah keumuman lafad, bukan sebab khususnya). Kedua: *al-'Ibrat bi khususi al-sababi la bi 'umum al-lafdzi* (yang menjadi patokan dalam memahami teks adalah sebab khusus, bukan keumuman lafad).

Adapun contoh dari kaidah pertama yaitu hadis tentang mandi jum'at.²⁷ Dalam memahami hadis mandi jum'at dapat dilihat dari asbab al-wurudnya. Pada masa Rasulullah saw, perekonomian para sahabat pada umumnya masih dalam keadaan sulit. Kebanyakan dari para sahabat memakai baju wol dan bekerja di perkebunan kurma serta memikul air di atas punggung mereka untuk melakukan penyiraman. Setelah bekerja di perkebunan mereka langsung pergi ke masjid untuk melakukan shalat jum'at tanpa mandi ataupun berganti pakaian. Pada hari itu udara sangat panas dan Rasul saw menyampaikan khutbah jum'at di atas mimbar yang pendek. Semua berkeringat, terutama para sahabat pekerja perkebunan dalam balutan pakaian wol. Bau keringat dan baju wol mereka menyebar di seluruh ruangan

²⁷ Fatch Rahman, *Ikhtisar Mushthalah al-Hadits*, 327. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (the Sayings of the Messenger of Islam)*, 856.

masjid sehingga semua jama'ah merasa terganggu. Bahkan bau mereka juga sampai menyebar ke mimbar Rasulullah saw. Kemudian Rasul saw menyabdakan hadis. Sementara itu jumbuh ulama mengatakan bahwa kewajiban mandi pada hari jum'at disebabkan oleh banyak faktor, antara lain cuaca panas yang menyebabkan berkerinngat, pakaian wol yang menyimpan bau dan kondisi masjid yang sempit. Jika jama'ah tidak mandi maka akan menimbulkan gangguan dan mengurangi ketenangan di dalam masjid. Hadis itu berlaku dan wajib dilaksanakan dalam kondisi demikian.²⁸

Ketika keadaan umat Islam sudah makmur, masjid-masjid sudah luas, pakaian terbuat dari kain, maka ada kelonggaran dan kemurahan untuk tidak mandi ketika hendak pergi melaksanakan shalat jum'at. Sebab hal itu tidak akan menimbulkan adanya gangguan pada jama'ah. Jika diamati, maka kelihatan jelas pendapat jumbuh ulama dalam memahami hadis dengan kaidah: *Al-'Ibrah bi 'umum al-lafdzi la bi khusus al-sababi* hadis Rasul saw lahir karena adanya sebab khusus. Adanya jama'ah yang kehadirannya menimbulkan gangguan berupa bau tidak sedap.

Berdasarkan kaidah tersebut maka hadis berlaku bagi siapa saja yang kondisinya sama dengan pelaku peristiwa yang menyebabkan munculnya hadis tersebut. Isi hadis tersebut tidak mengikat kepada mereka yang kondisinya berbeda dengan pelaku peristiwa dan dalam suasana yang berbeda pula, hanya saja kalau perintah hadis itu dilaksanakan, maka hukumnya lebih baik bagi yang melakukan. Jika hadis itu dilepaskan dalam konteks asbab al-wurudnya, maka disimpulkan bahwa hukum mandi pada hari jum'at adalah wajib sebagaimana pendapat Daud al-Dhahiri. Pendapat semacam ini semata-mata memahami hadis secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteks yang menyertainya.²⁹

²⁸ Al-suyuthi, *lubab Al-nuqul fi Asbab Al-Nuzul*, yang menjadi catatan pinggir dalam kitab tafsir Abu thahir ibn Ya'qub Al-fairuz Abady, *Tanwir Al-miqyas min Tafsir ibn abbas*, (Beirut: Dar al-Fikr, [t.t]), 5.

²⁹ ²⁹ Al-suyuthi, *lubab Al-nuqul fi Asbab Al-Nuzul*, 5.

Contoh kaidah yang kedua yaitu *al-Ibrab bi khusus al-sababi la bi 'umum al-lafdzi*, berdasarkan hadis tersebut maka harus dilihat pada sebab-sebab yang mengikutinya sebagaimana telah disebutkan. Jadi, jika menggunakan kaidah ini kewajiban mandi jum'at di atas hanya diberikan kepada orang-orang yang mempunyai kondisi latar belakang yang sama.

Menurut penelitian al-Bulqini sebab-sebab diriwayatkan hadits ada yang tercantum dalam hadits dan ada pula yang tidak tercantum di dalam hadits. Bagi yang tidak tercantum dapat ditelusuri melalui riwayat atau sejarah atas dasar pemberitaan dari para sahabat.³⁰ Sebagai contoh *asbab al-wurud al-hadis* yang tercantum di dalam hadits itu sendiri seperti hadits berkenaan dengan perintah Rasulullah saw untuk mandi dan berwudhu dengan menggunakan air laut, karena air laut itu suci, dan bangkainya pun halal untuk dimakan.³¹ Diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal, al-Hakim dan al-Baihaqi dari Abu Hurairah bahwa beberapa sahabat pada suatu hari pergi bersama Rasulullah saw. Kemudian secara tiba-tiba datang seorang nelayan pencari ikan bertanya kepada Rasulullah saw. Nelayan berkata bahwa mereka sering pergi ke laut untuk mencari ikan. Saat berada di tengah laut para nelayan bermimpi yang menyebabkan mereka junub. Karena itu mereka bertanya kepada Rasul saw bagaimana harus melakukan mandi junub dengan air tawar, sementara air tawar yang mereka bawa hanya sedikit dan itupun akan dipergunakan sebagai bekal untuk minum mereka. Kemudian Rasulullah saw menjawab dengan hadis tersebut.³²

Contoh *asbab al-wurud al-hadis* yang tidak tercantum dalam rangkaian

³⁰ Fatchur Rahman, *Iktisar Mushthalab al-Hadits*, 327. Bandingkan dengan Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayat dan Dirayah*, 212. Bandingkan juga dengan Christopher Melehart, *Bukhari and Early Hadith Criticism*, 10. Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (The Sayings of the Messenger Islam)*, 855.

³¹ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. hadis 5393. Musli, *Shahih Muslim*, no. hadis 2060.

³² Fatchur Rahman, *Iktisar Mushthalab al-Hadits*, 327. Bandingkan dengan Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayat dan Dirayah*, 212. Bandingkan juga dengan Christopher Melehart, *Bukhari and Early Hadith Criticism*, 10. Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (The Sayings of the Messenger Islam)*, 855.

hadis itu sendiri tetapi dapat diketahui dari hadis lain seperti hadis tentang niat dan hijrah, yang diriwayatkan oleh Umar ibn al-Khatthab.³³

Asbab al-wurud hadis tersebut, ditemukan pada hadits riwayat al-Zubair ibn Bakkar meriwayatkan Muhammad ibnul Hasan, dari Muhammad ibn Thalhah ibnu Abd al-Rahman, dari Musa ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Harits, dari ayahnya yang mengatakan bahwa ketika Rasulullah saw tiba di Madinah, sahabat-sahabatnya terserang penyakit demam di Madinah. Datang seorang lelaki lalu ia mengawini seorang wanita Muhajirah. Kemudian Rasulullah saw duduk di atas mimbarinya dan bersabda.³⁴

Menurut al-Suyuthi, sebab-sebab munculnya suatu hadis terbagi dalam beberapa bagian. Pertama berupa ayat al-Qur'an. Beberapa ayat al-Qur'an memiliki bentuk umum akan tetapi ayat tersebut menghendaki satu makna khusus. Kenyataan ini membutuhkan keterangan yang lebih spesifik, lebih rinci dan dapat dipahami secara literal oleh kaum muslimin. Kedua berupa hadis. Ucapan-ucapan Rasulullah saw ada yang sulit dipahami oleh sahabat. Kemudian Rasul saw menjelaskannya melalui hadis lain. Ketiga, berupa penjelasan kepada para sahabat yang mendengarkan.³⁵

Fungsi mempelajari asbab al-wurud al-hadits ialah: membatasi arti suatu nash hadits. *Mentakhsish* (mengkhususkan) arti yang umum. Sebagai akibat dari adanya pemahaman terhadap asbab al-wurud al-hadis adalah adanya pengkhususan makna dari sesuatu yang bersifat umum kepada sesuatu yang bersifat khusus. Membatasi arti yang mutlak. Merinci yang mujmal (global). Menentukan persoalan nasakh dan menjelaskan nasikh dan mansukh. Menerangkan illat (alasan) suatu hukum. Menjelaskan kemusykilan

³³ Lihat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab Bad'ul Wahyi*, (1), no hadis 1, Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Imarah* (2), no hadis 1907, Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i, Kitab al-Thabarab* (1), no hadis 51, Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah, Kitab Subud* (2) no. hadis 1413.

³⁴ Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuthi, *Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahkan oleh Taufiqullah, Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), cet.I, bab *Akhhbar al-Madinah*, 5.

³⁵ Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuthi, *Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahkan oleh Taufiqullah, Afif Muhammad, 16-17.

(kesulitan memahami).³⁶

Sebab-sebab diriwayatkan sebuah hadits dan sebab-sebab turunnya sebuah ayat al-Qur'an memiliki persamaan dalam beberapa segi dan faedah. Pertama keduanya menentukan arti yang dimaksud, dan mengkompromikan dua hadits atau mentarjihkannya manakala terjadi pertentangan makna. Ada ayat al-Qur'an menjadi sebab munculnya sebuah hadits. Sebaliknya ada hadits menjadi sebab turunnya ayat al-Qur'an. Diriwayatkan suatu hadits sebagai pelajaran bagi para sahabat. Demikian pula halnya dengan ayat al-Qur'an. Sebagian ayat turun sebagai bagian dari ayat yang lain. Suatu hadits pun ada yang merupakan bagian dari hadits yang lain.³⁷

Asbab al-wurud al-hadis telah lama ada sejak masa Rasulullah saw masih berada di antara para sahabatnya. Hanya saja ilmu ini belum tersusun secara sistematis dalam suatu kitab. Al-Zarkasi dalam *al-Burhan* menuturkan kisah yang berkenaan dengan firman Allah surat al-Ma'idah ayat 92. Dikisahkan bahwa saat turun ayat yang mengharamkan khamr, para sahabat bertanya-tanya tentang bagaimana keadaan para sahabat yang telah meninggal sedangkan mereka adalah para peminum khamr. Sementara Allah swt telah mengemukakan bahwa khamr itu haram. Kemudian Allah swt pun menurunkan ayat lainnya atas peristiwa tersebut.³⁸ Bertolak dari riwayat tersebut, maka jelaslah bahwasanya objek kajian asbab al-wurud merupakan salah satu di antara cabang ilmu hadis yang telah sejak lama mendapat perhatian dari para ulama.

Mengenai kapan dimulainya penyusunan buku-buku yang berkenaan

³⁶ M. Hasbi al-Shiddiqie, *Sejarah Ilmu Hadits*, 164. Fatchur Rahman, *Iktisar Musbthalab al-Hadits*, 327. Bandingkan dengan Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayab dan Dirayab*, 212. Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith (the Sayings of the Messenger of Islam)*, 858.

³⁷ Lihat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab Bad'ul Wahyi*, (1), no hadis 1, Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Imarah* (2), no hadis 1907, Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i, Kitab al-Thabarab* (1), no hadis 51, Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah, Kitab Subud* (2) no. hadis 1413.

³⁸ M. Hasbi al-Shiddiqie, *Sejarah Ilmu Hadits*, 165. Bandingkan dengan Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayab dan Dirayab*, 213.

dengan masalah ini, al-Suyuthi menuturkan bahwa ada beberapa karya tentang asbab al-wurud yaitu *Asbab al-Wurud al-Hadith* karya Abi Hafsah al-Akbari (w 399 H). *Al-Bayan wa al-Ta'rif* karya Ibrahim ibn Muhammad yang dikenal dengan nama Ibn Hamzah al-Husaini (1120 H). Dicitak tahun 1329 H. *Asbab al-Wurud al-Hadith*, karya Abu Hamid 'Abd al-Jalil al-Jubairi. *Al-Luma' fi Asbab al-Wurud al-Hadith*, karya al-Suyuthi. *Al-Bayan wa al-Ta'rif fi Asbab al-Wurud al-Hadith al-Syarif*, karya Abu Hamzah al-Dimashqi. Al-Sayyid Ibrahim bin Muhammad bin Kamaluddin yang terkenal dengan Kunyah Ibnu Hamzah al-Husaini (1054-1120) mengarang pula kitab *Al-Bayan wa Ta'rif fi Asbab al-Wurud al-Hadith al-Syarif*. Kitab disusun secara alfabet, dicetak pada tahun 1329 H di Halab dalam dua juz besar.³⁹

12 6. Ilmu Tawarikh al-Mutun.

Ilmu *tawarikh al-mutun* merupakan salah satu ilmu yang juga sangat diperlukan dalam pemaknaan sebuah hadis. *Tawarikh al-mutun* merupakan bentuk *idhofah* dari dua kata yaitu *tawarikh* dan *mutun*. *Tawarikh* adalah bentuk jamak (plural) dari *tarikb*. Sementara *mutun* ialah salah satu dari bentuk jamak *matn*.⁴⁰ Dua kata tersebut memiliki dua aspek pengertian, baik dari segi bahasa (etimologis) maupun dari segi istilah (terminologis). Istilah *tarikb* berasal dari Bahasa Arab yang artinya menurut *lughat* (bahasa) adalah

10
³⁹ Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Luma' fi Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahkan oleh Bahrin Abu Bakar, 20.

⁴⁰ Ada bentuk jamak yang lain yaitu *mitan* (مِثَان). Lihat: Muhammad 'Aja' Al-Khathib, *Ushul Al-Hadis*, terj. H.M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, *Ushul Al-Hadits Pokok-pokok Ilmu Hadis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013), 12. Bandingkan dengan Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), jilid I, 1. Bandingkan juga dengan Kata dasar *matn* dalam Bahasa Arab berarti punggung jalan 12 bagian tanah yang keras dan menonjol ke atas. Apabila dirangkai m 12 jadi *matn al-hadis*, menurut al-Tibi seperti yang dinukil oleh Musfir al-Damini adalah : *kata-kata hadis yang dengannya terbentuk akan makna 12* *kena*. Defnisi ini sejalan dengan pernyataan Ibnu al-Athir al-Jazari (w 606 H) menyatakan bahwa setiap *matan* hadis tersusun atas elemen lafal (teks) dan elemen makna (konsep). Dengan demikian, komposisi ungkapan *matan* hadis pada hakikatnya adalah pencerminan konsep idea yang intinya dirumusk 12 berbentuk teks. Teks *matan* juga disebut dengan *nash al-hadis* atau *nash al-riwayah*. Lihat: Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004), 13.

ketentuan masa. Arti menurut istilah adalah keterangan yang menerangkan keadaan ummat dan segala sesuatu yang telah terjadi di lingkungannya pada masa lalu.

Adapun Ilmu *tarikb* adalah suatu pengetahuan yang bermanfaat untuk mengetahui keadaan-keadaan atau kejadian-kejadian yang telah lampau dalam kehidupan ummat dan keadaan-keadaan atau kejadian-kejadian yang masih ada (sedang terjadi) di dalam kehidupannya. *Tarikb* diambil dari tiga sumber yaitu tertulis, silsilah (keturunan), dan benda-benda bersejarah.⁴¹ Pengertian *al-matn* atau *matan* sendiri dalam kerangka etimologi adalah punggung jalan atau tanah yang keras dan tinggi.⁴² *Matn* kitab berarti yang tidak bersifat komentar dan bukan tambahan-tambahan penjelasan. *Matn* dalam ilmu hadis didefinisikan sebagai sabda Rasulullah saw yang disebut setelah *sanad*, atau penghubung *sanad*, atau materi hadis.⁴³ Dengan kata lain *matn* adalah redaksi hadis yang menjadi unsur pendukung pengertiannya.⁴⁴

Tawarikb al-mutun merupakan disiplin ilmu yang membahas tentang sejarah matan-matan hadis Rasulullah saw. Ilmu ini seimbang dengan ilmu *tawarikb al-nuzul* yang sering dipakai dalam istilah *ulum al-Qur'an*. *Ilmu tawarikb al-mutun* adalah ilmu yang dengannya bisa diketabui sejarah diriwayatkannya hadis Rasulullah saw.⁴⁵ Objek ilmu *tawarikb al-mutun* dapat ditentukan dengan melihat dari definisinya. Adapun perbedaannya dengan ilmu *asbab al-wurud* adalah ilmu *asbab al-wurud* membahas tentang latar belakang dan sebab-sebab lahirnya hadis, mengapa Rasulullah saw bersabda atau berbuat demikian.

⁴¹ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw*, 2. Lihat juga M. Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010), 36.

⁴² Muhammad 'Ajaj Al-Khathib, *Ushul Al-Hadits*, 12. Lihat Fatchur Rahman, *Iktisbar Musbthalatul Hadis*, 331. Bandingkan juga dengan M. Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis*, 36

⁴³ Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ani al-Hadis* (Yogyakarta : Idea Press, 2008), 16

⁴⁴ Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), Cet. I, 174.

⁴⁵ M. Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis*, 37. Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw*, 2. Bandingkan dengan Christopher Melehert, *Bukhari and Early Hadith Criticism*, 10.

Ilmu *tawarikh al-mutun* pembahasannya tentang kapan atau di waktu apa hadits itu diucapkan atau perbuatan itu dilakukan oleh Rasulullah *saw*.

Menurut Abdul Mustaqim, sebenarnya dalam konteks ilmu *tawarikh al-mutun* perlu juga dikembangkan teori tentang kategori hadis-hadis *makkiyah* dan *madaniyah*, sebagaimana kajian *ulum al-Qur'an*. Sebab boleh jadi masing-masing redaksional memiliki kekhususan redaksi maupun isi kandungan. Hal ini akan membantu mencari mana hadis yang *nasikh* dan mana hadis yang *mansukh*. Selain itu pengetahuan tentang hadis *makkiyah* dan *madaniyah* juga akan memberikan informasi tentang bagaimana evolusi perkembangan syari'at Islam.⁴⁶ Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh jumbuh ulama bahwa ilmu nasakh dan mansukh erat kaitannya dengan ilmu *tawarikh al Mutun*. Urgensi ilmu *tawarikh al-mutun* pertama sebagai alat bantu mengetahui *nasikh* dan *mansukh* hadis.⁴⁷ Karena metode *nasakh* merupakan salah satu cara menyelesaikan problem hadits *maqbul* yang saling berlawanan (*mukhtalif*).⁴⁸ Berbeda dengan pendapat tersebut Na'im melihat tidak adanya peran ilmu nasikh dan mansukh terhadap *tawarikh al-mutun*. naim hanya mengedepankan setting Historis dari sebuah peristiwa di belakang nasikh dan mansukh.⁴⁹ Hal ini menimbulkan pertentangan dengan peraturan dalam ilmu nasakh wa al mansukh. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Abu Zahrah bahwasannya nash yang mengganti nasikh turunnya harus lebih akhir dari nash yang diganti mansukh. Ilmu *tawarikh al-mutun* sangat berpengaruh untuk

⁴⁶ Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, 175.

⁴⁷ Ibnu Hamzah Al-Husaini Al-Hanafi Ad-Dimasyqi, *Asbabul Wurud Latar Belakang Historis Timbulnya Hadits-Hadits Rasul* (Jakarta: Kencana Mulia, 2003), jilid I, 419-420.

⁴⁸ Manshur bin Hasan al-Abdullah, *Sharb al-Arba'un al-Uswab min al-Hadith al-Waridah fi al-Niswab*, terj. Abu Muhammad Suparta, *40 Hadits Pilihan Pembentuk Karakter Muslimah*, (Jakarta: Dar al-Haq, 2011), cet.V, 9. Bandingkan dengan Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, 10

⁴⁹ Manshur bin Hasan al-Abdullah, *Sharb al-Arba'un al-Uswab min al-Hadith al-Waridah fi al-Niswab*, terj. Abu Muhammad Suparta, *40 Hadits Pilihan Pembentuk Karakter Muslimah*, (Jakarta: Dar al-Haq, 2011), cet.V, 9. Bandingkan dengan Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, 176.

mengetahui hadis mana yang turun lebih dulu dan yang kemudian.⁵⁰

Urgensi yang kedua adalah sebagai sarana dalam memahami hadis agar terhindar dari kesalahpahaman dalam menangkap maksud suatu hadis. Misalnya hadis yang menyatakan bahwa Allah akan menolong agama Islam dengan seorang yang fajir (orang yang tidak jujur imannya).⁵¹ Hadis ini terjadi dalam perang Khaibar ketika ada seorang laki-laki yang ikut berperang dengan gagah berani kemudian ia gugur di medan perang. Akan tetapi Rasulullah saw menyebutkan kepada para sahabatnya bahwa lelaki tersebut adalah ahli neraka. Akibatnya semua sahabat menjadi ragu. Ketika dalam keraguan tersebut ada seorang sahabat yang datang dan mengabarkan bahwa laki-laki yang berperang tadi tidaklah mati melainkan setelah mendapatkan luka yang sangat parah namun ketika pada malam harinya dia tidak sabar atas luka yang dideritanya hingga akhirnya dia bunuh diri. Kejadian ini kemudian dikabarkan kepada Rasulullah saw. Kemudian Rasul saw memerintahkan Bilal agar menyerukan manusia bahwa tidak akan masuk surga melainkan jiwa yang benar-benar patuh pada Islam dan sungguh Allah akan menolong agama ini dengan seorang yang fajir (yang tidak jujur imannya).⁵² Urgensi ketiga ialah sebagai alat bantu melacak autentisitas hadis dengan melihat latar belakang sejarah kemunculannya. Hal ini penting dalam kritik matan hadis. Seperti contoh hadis sebelumnya pada redaksi di Shahih Muslim disebutkan peristiwa tersebut terjadi di Perang Hunain sementara dalam redaksi di Shahih Bukhari terjadi di Perang Khaibar. Kemudian di dalam syarah Shahih Muslim, al-Nawawi mengutip perkataan al-Qadhi Iyadh bahwa yang benar

⁵⁰ Muhammad Abu Zahra, *Ushul al-fiqh*, 24.

⁵¹ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no. hadis 5393.

⁵² Hadits tersebut *muttafaq 'alaib* namun merupakan lafadz al-Bukhari dalam kitab shahihnya kitab Jihad (56) bab Allah akan menolong agama ini dengan seorang yang fajir (182), nomor hadis 3062. Sementara dalam Shahih Muslim terdapat pada kitab Iman bab 178. Hadis tersebut menyebutkan secara jelas *asbabul wurud* hadis yang sekaligus juga terdapat keterangan tentang tarikh matan hadis.

adalah pada waktu Perang Khaibar. Urgensi yang keempat adalah untuk ⁵³ memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam kajian hadis Rasulullah saw serta kajian sejarah Islam pada masa Rasul saw. Sebagaimana yang dilakukan oleh al-Bulqini pada bab terakhir dari kitab *Mabasin al-Istilah* (bab *Tarikh Mutta'alliq bi al-Mutun*), di dalamnya terdapat beberapa hal yang terjadi pada masa hijrah mulai dari tahun pertama Hijriah berurutan hingga tahun ke sepuluh setelah hijrah (10 Hijriah). Juga terdapat urutan istri yang dinikahi oleh Rasulullah saw. ⁵⁴

¹² *Tarikh* dari suatu *matan* bisa diketahui dari dalam *matan* hadis tersebut. Seperti hadis sepasang hadis yang merupakan *nasikh* dan *mansukh*. Diriwayatkan dari Shidad bin 'Aus pada masa-masa penaklukan kota Makkah bersama Rasulullah saw, ketika Rasul saw melihat seseorang berbekam pada siang hari bulan Ramadhan maka Rasul saw bersabda bahwa *orang berbekam dan orang yang dibekam keduanya batal puasanya. Riwat lainnya dari Ibn 'abbas mengabarkan bahwa Rasul saw berbekam, padahal ia sedang berpuasa dan beribram.* ⁵⁵ Hadis riwayat Syidad terjadi pada masa penaklukan kota Makkah yaitu pada tahun 8 Hijriah. Hadis kedua riwayat Ibnu Abbas terjadi pada waktu Haji Wada' yaitu pada tahun 10 Hijriah. Jadi berdasarkan ilmu tawarikh al-mutun diketahui bahwa hadis kedua merupakan nasikh bagi hadits yang pertama.

6. Pengetahuan tentang Mukhathibi.

Pengetahuan tentang mukhathibi yaitu pengetahuan tentang pribadi Rasulullah saw sebagai pembicara. Rasulullah saw memiliki banyak peran dan fungsi yang hal ini berpengaruh terhadap pemahaman hadis yang

¹⁶ ⁵³ Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *Al-Lu'Lu' Wal Marjan*, terj. H. Salim Bahreisy, *Al-Lu'Lu' Wal Marjan Himpunan Hadits Shahib Disepakati Oleh Bukhari dan Muslim*, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1982), 35-36. ¹⁶

⁵⁴ Al-Bukhari, *Shahib al-Bukhari*, Juz II, 376-377.

⁵⁵ Al-Bulqini menyatakan: asbab al-wurud memiliki *faidah yang banyak serta bermanfaat besar dalam mengetahui nasikh dan mansukh*. Lihat: Sirajuddin al-Bulqini, *Muqaddimah Ibnu Shalab wa Mabasinul Istilah*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, (Fes: Dar al-Ma'arif, 1990, 714. Kalimat al-Bukhari tersebut juga dikutip al-Suyuti dalam kitabnya i pada bagian ke-sembilan puluh. Lihat: Jalaluddin al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarah Taqrib al-Nawawi* (Riyadh: Maktabah Al-Kautsar, 1415H) 930.

disabdakannya. Fungsi Rasulullah saw selain sebagai seorang rasul, juga berfungsi sebagai kepala Negara, panglima perang, hakim, tokoh masyarakat, suami, orang tua dan pribadi secara umum. Menurut uhammad Syaltut mengetahui hal-hal yang dilakukan oleh Rasulullah saw dengan mengkaitkannya pada fungsi Rasulullah saw tatkala hal-hal tersebut dilakukan sangat besar manfaatnya.⁵⁶

Sebagian ulama menyatakan bahwa hadis-hadis Rasulullah saw yang berhubungan dengan fungsi kerasulan-Nya adalah berbagai macam pelaksanaan ibadah dan penetapan hukum tentang halal dan haram sesuatu.⁵⁷ Adapun hadis yang dikemukakan oleh Rasulullah saw dalam kapasitasnya sebagai rasul disepakati tentang kewajiban mematuhiya.⁵⁸ Untuk hadis yang disabdakan dalam kapasitasnya sebagai kepala Negara dan pemimpin masyarakat misalnya pengiriman angkatan perang dan pemungutan dana untuk baitul mal. Menurut sebagian ulama bahwa hadis berjenis tersebut tidak menjadi ketentuan syariat yang bersifat umum.⁵⁹ Dengan demikian hadis tersebut mendorong untuk mempergunakan akal pikiran berijtihad dalam mewujudkan kemaslahatan berdasarkan petunjuk-petunjuk umum syari'at.

Klasifikasi hadis Rasulullah saw menurut fungsi Rasul saw tatkala hadis tersebut dikemukakan tidak mudah untuk dilakukan. contoh hadis berhubungan dengan berbagai fungsi Rasulullah saw sebagai Nabi dan Rasulullah.⁶⁰

⁵⁶ Sirajuddin al-Bulqini, *Muqaddimah Ibnu Shalah wa Mahasinul Ishtihab*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, 714.

⁵⁷ Sirajuddin al-Bulqini, *Muqaddimah Ibnu Shalah wa Mahasinul Ishtihab*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, 714.

⁵⁸ Sirajuddin al-Bulqini, *Muqaddimah Ibnu Shalah wa Mahasinul Ishtihab*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, 714.

⁵⁹ Sirajuddin al-Bulqini, *Muqaddimah Ibnu Shalah wa Mahasinul Ishtihab*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, 714.

⁶⁰ Al-Bukhariy, *Shahih al-Bukhariy*, Juz IV, 44 dan 45. Bandingkan dengan Muslim, *Shahih Muslim*, Juz III, 1270. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz I,

Tidak sedikit dari hadis-hadis Rasulullah saw yang menjelaskan tentang larangan melukis makhluk yang bernyawa. Dijelaskan di dalam hadis bahwa para pelukis nanti di hari kiamat dituntut untuk dapat memberikan nyawa kepada apa yang pernah dilukisnya. Bahkan dikatakan pula kepada para pelukis tersebut bahwa malaikat tidak akan masuk ke rumah yang di dalamnya terpajang lukisan.⁶¹

Disebabkan oleh cukup banyaknya hadis Rasulullah saw yang melarang pembuatan dan pemajangan lukisan makhluk yang bernyawa seperti manusia dan hewan, maka tidak menjadi suatu yang mustahil apabila hadis lebih banyak dipahami secara tekstual. Dengan demikian dapat pula dipahami apabila objek lukisan masa-masa dahulu adalah kaligrafi, tumbuh-tumbuhan dan pemandangan alam.

Berbagai hadis yang berisi tentang larangan untuk melukis dan memajang lukisan makhluk bernyawa dinyatakan Rasul saw dalam kapasitasnya sebagai Nabi dan Rasulullah saw. dikatakan demikian karena di dalam hadis tersebut diberitakan tentang nasib masa depan para pelukis dan pemajang lukisan nanti di hari kiamat kelak. Informasi yang sedemikian ini hanyalah dapat dikemukakan oleh seorang Nabi ataupun Rasulullah. Tidak akan mungkin seorang manusia biasa memiliki pengetahuan tentang hari akhir dan hukuman Allah swt atas perbuatan yang dilarang.

Larangan melukis dan memajang lukisan yang dikemukakan oleh Rasulullah saw sesungguhnya memiliki latar belakang hukum (illat al-hukum). Pada masa awal Islam, masyarakat belum lama terbebas dari berbagai bentuk kemusyrikan. Baik yang nyata-nyata menyembah berhala, mengundi nasib, ataupun yang lainnya. Sebagai seorang Rasulullah, Muhammad saw berusaha keras agar ummat Islam terlepas dari berbagai bentuk kemusyrikan tersebut. Salah satu cara yang dilakukan oleh Rasulullah saw adalah dengan menutup

375, 426, dan Juz II, 26.

⁶¹ Muslim, *Shahih Muslim*, Juz III, 1664-1672.

berbagai celah kemusyrikan yaitu pelarangan melukis dan memajang lukisan. Keseriusan pelarangan ini dapat dilihat dengan ancaman siksa yang akan diberikan bagi para pelukis dan pemajang lukisan.

Apabila yang menjadi illat hukum pelarangan melukis dan memajang lukisan adalah menutup celah kemusyrikan, maka di masa sekarang apabila tidak lagi dikhawatirkan terjerumus ke dalam kemusyrikan khususnya dalam bentuk penyembahan terhadap lukisan maka membuat ataupun memajang lukisan diperbolehkan. Karena dalam kaedah fiqh menyatakan : *al-bukmu yaduru ma'a al-'Illah wujudan wa 'ada'an* (hukum itu berkisar dengan illatnya (latar belakang keberadaannya ataupun ketiadaannya)).⁶² Maksudnya bahwa hukum ditentukan oleh illatnya. Bila illatnya ada maka hukumnya ada. Sebaliknya apabila illatnya sudah tidak ada maka hukmnya pun menjadi hilang.

Eksistensi dari pemahaman kontekstual tersebut dapat saja timbul. Misalnya saja lukisan yang dilukis pada saat masyarakat berkeyakinan bahwa menyembah patung adalah suatu kemusyrikan maka kembali melukis dan memajang lukisan menjadi satu yang dilarang. Sementara itu apabila sikap masyarakat sudah berubah, melukis dan memajang lukisan menjadi satu hal yang diperbolehkan. Hukuman yang diberikan kepada pelukis yang melukis selain sebagai bentuk pertanggung jawaban juga sebagai bentuk pencegahan, meminimalisir kemungkinan terebar luasnya lukisan yang menjadikan orang bisa melakukan penyembahan.

7. Pengetahuan tentang Mukhatabi

Mukhathabi atau orang yang diajak berbicara oleh Rasulullah saw manakala terjadinya periwiyatan merupakan hal yang tidak kalah pentingnya untuk diketahui bagaimana kondisinya. hal ini mempengaruhi gaya penuturan hadis. Sebagai contoh ialah hadis tentang amalan paling utama yang harus

⁶² Al-Bukhariy, *Shabib al-Bukhariy*, Juz I, 70. Bandingkan dengan Muslim, *Shabib Muslim*, Juz I, 370. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz I, 301.

dikerjakan oleh seorang hamba. Contoh hadis Rasulullah saw yang disabdakannya berkaitan erat dengan orang (sahabat) yang diajak berbicara adalah hadis tentang amalan yang utama. terdapat beberapa versi yang berbeda tentang amalan yang paling utama.⁶³

Memberikan makanan kepada orang yang menghajatkannya serta menyebarkan salam kepada orang yang dikenal ataupun tidak dikenal, merupakan salah satu ajaran Islam yang bersifat universal. Namun kenyataannya dalam perkara amalan yang lebih baik maka hadis tersebut dapat berkedudukan secara temporal karena ada beberapa matan hadis lainnya yang memberikan petunjuk tentang amalan yang lebih baik, sedangkan jawaban Rasulullah saw terhadap pertanyaan serupa ini adalah berbeda-beda.⁶⁴

Kata “khairan” dan “afdhalu” memang berbeda maknanya⁶⁵ namun yang dimaksud dalam hadis adalah sama, yaitu pertanyaan yang menanyakan amal yang paling utama yang dianjurkan oleh Islam. Untuk pertanyaan yang dapat dikatakan sama, ternyata jawaban Rasulullah saw berbeda-beda⁶⁶

Dari keempat matan hadis dapatlah dipahami bahwa amal yang termasuk lebih utama atau lebih baik itu ternyata bermacam-macam.⁶⁷ Selain dari pada itu, hadis-hadis yang ada tersebut dapat pula dipahami bahwa untuk pertanyaan-pertanyaan yang sama (senada) ternyata dapat saja jawabannya berbeda-beda. Perbedaan materi jawaban sesungguhnya tidaklah bersifat

⁶³ Al-Bukhariy, *Shabih al-Bukhariy*, Juz I, 14. Bandingkan dengan Muslim, *Shabih Muslim*, Juz I, 65. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz II, 169.

⁶⁴ Al-Bukhariy, *Shabih al-Bukhariy*, Juz I, 11. Bandingkan dengan Muslim, *Shabih Muslim*, Juz I, 65. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz II, 163-187.

⁶⁵ Hashbhi ash-Shiddieqi, *Mutiara Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 154. Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ab Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 23-24.

⁶⁶ Al-Bukhariy, *Shabih al-Bukhariy*, Juz I, 14. Bandingkan dengan Muslim, *Shabih Muslim*, Juz I, 88. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz I, 241, 427 dan Juz II, 242, 258.

⁶⁷ Hashbhi ash-Shiddieqi, *Mutiara Hadis*, , 155. Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ab Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, 24.

substantif. Yang substantif adalah dua kemungkinan yaitu : relevansi antara keadaan orang yang bertanya dan materi jawaban yang diberikan serta relevansi antara keadaan kelompok masyarakat tertentu dengan materi jawaban yang diberikan. Kemungkinan yang disebutkan kedua mempertimbangkan bahwa jawaban Rasulullah saw merupakan petunjuk umum bagi sekelompok masyarakat yang dalam keseharian mereka menunjukkan gejala yang masih perlu diberikan bimbingan dengan menekankan kepada perlunya dilaksanakan amalan-amalan tertentu. Orang yang bertanya sesungguhnya hanyalah sekedar berfungsi sebagai wakil dari sebuah keinginan untuk memberikan bimbingan kepada kelompok masyarakat tertentu.

Dengan demikian jawaban Rasulullah saw atas pertanyaan-pertanyaan yang sama (senada) itu bersifat temporal, tepatnya kondisional dan tidak bersifat universal.

8. Pengetahuan tentang Waktu.

Pengetahuan tentang waktu atau masa di mana Rasulullah saw menyampaikan sabdanya adalah juga hal yang urgen dalam memahami hadis. Hal ini dapat dilihat pada contoh hadis tentang kepemimpinan kaum wanita berikut.⁶⁸

1
Jumhur ulama memahami hadis tersebut secara tekstual. Mereka berpendapat bahwa berdasarkan petunjuk hadis tersebut pengangkatan wanita menjadi kepala negara, hakim pengadilan dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang. Mereka menyatakan bahwa wanita menurut petunjuk syara' hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga harta suaminya.⁶⁹ Untuk memahami hadis tersebut perlu dikaji terlebih dahulu keadaan yang sedang

⁶⁸ Al-Bukhariy, *Shahih al-Bukhariy*, Juz IV, 228. Bandingkan dengan Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz V, 38, 47.

⁶⁹ Hashbhi ash-Shiddieqi, *Mutiara Hadis*, , 155. Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, 64.

berkembang pada saat hadis itu disabdakan oleh Rasulullah saw. hadis tersebut disabdakan oleh Rasul saw adalah tatkala mendengar penjelasan dari sahabat Rasul saw tentang pengangkatan wanita menjadi ratu di Persia. Peristiwa suksesi terjadi pada tahun 9 H.⁷⁰

Menurut tradisi yang berlangsung di Persia sebelum itu yang diangkat sebagai kepala Negara adalah seorang laki-laki. Akan tetapi yang terjadi pada tahun 9 Hijriyah tersebut menyalahi tradisi tersebut. Yang diangkat sebagai kepala Negara bukan seorang laki-laki melainkan seorang wanita, yaitu Buwaran binti Syairawaih bin Kisrabin Barwaiz. Dia diangkat sebagai ratu Kisra di Persia setelah terjadi pembunuhan-pembunuhan dalam rangka suksesi kepala Negara. Ketika ayah Buwaran meninggal dunia, anak laki-lakinya yaitu saudara laki-laki Buwaran telah mati terbunuh tatkala melakukan perebutan kekuasaan. Karenanya Buwaran lalu dinobatkan sebagai Ratu Kisra.⁷¹

Kakak Buwaran adalah Kisra bin Buwaran bin Anusirwan. Dia pernah dikirim surat ajakan memeluk Islam oleh Rasulullah saw. Kisra menolak ajakan itu dan bahkan merobek-robek surat Rasulullah saw. ketika Nabi saw menerima laporan bahwa suratnya telah dirobek-robek oleh Kisra maka Rasul saw lalu bersabda bahwa siapa saja yang telah merobek-robek surat Rasulullah saw, dirobek-robek diri dan kerajaan orang tersebut.⁷² Tidak berselang lama kemudian kerajaan Persia dilanda kekacauan dan berbagai pembunuhan yang dilakukan oleh keluarga dekat kepala Negara.

Pada waktu itu derajat kaum wanita dalam masyarakat berada di

⁷⁰ Suksesi terjadi pada tahun 9 H. Lihat Abu al-Falah 'abd al-Hayy bin al-'Imad al-Hanbali, *Syadzat al-Dzabab fi Akhbarmun Dzabab*, ([t.tp]: Dar al-Fikr, 1399 H/ 1979 M), juz I, 13 .

⁷¹ Hashbhi ash-Shiddieqi, *Mutiara Hadis*, , 155. Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ab Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, 65.

⁷² Qasim Amin, *Tabrir al-mar'ab*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, [t.th.]), 25-289 . Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ab Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, 65.

¹
bawah derajat kaum laki-laki. Wanita sama sekali tidak dipercaya untuk ikut mengurus kepentingan masyarakat umum, terlebih-lebih dalam masalah kenegaraan. Hanya laki-laki yang dianggap mampu mengurus kepentingan masyarakat dan Negara. Keadaan seperti itu tidak hanya terjadi di Persia saja tetapi juga di jajirah Arab dan lain-lain. Islam datang mengubah nasib kaum wanita. Mereka diberi berbagai hak, kehormatan, dan kewajiban oleh Islam sesuai dengan harkat dan martabat mereka sebagai makhluk yang bertanggung jawab di hadirat Allah swt, baik terhadap diri, keluarga, masyarakat maupun negara.⁷³

Dalam kondisi kerajaan Persia dan masyarakat seperti itu, maka Rasulullah saw yang memiliki kearifan tinggi menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan masalah-masalah (kenegaraan dan kemasyarakatan) mereka kepada wanita tidak akan sukses (beruntung). Sebab bagaimana mungkin akan bisa sukses apabila orang yang memimpin adalah makhluk yang sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat yang dipimpinnya. Salah satu syarat yang harus dimiliki oleh seseorang pemimpin adalah kewibawaan, sedang wanita pada saat itu sama sekali tidak memiliki kewibawaan untuk menjadi pemimpin masyarakat.

Dalam sejarah penghargaan masyarakat kepada kaum wanita makin meningkat dan akhirnya dalam banyak hal, kaum wanita diberi kedudukan yang sama dengan kaum wanita dan kaum laki-laki untuk melakukan berbagai amal kebaikan. Dalam keadaan wanita telah memiliki kewibawaan dan kemampuan untuk memimpin serta masyarakat bersedia menerimanya sebagai pemimpin maka tidak adasalahnya wanita dipilih dan diangkat sebagai pemimpin. Dengan demikian hadis-hadis di atas harus dipahami secara kontekstual sebab kandungan petunjuknya bersifat temporal.

⁷³ Qasim Amin, *Tabrir al-mar'ah*, 25-289. Bandingkan dengan H.M. Suhudi Ismail, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, 65..

9. Pengetahuan tentang Tempat.

Mengetahui tempat kejadian yang menjadi latar belakang Rasulullah saw menyampaikan sabdanya juga merupakan suatu hal yang penting. Betapa tidak bisa saja sabda Rasulullah saw dipengaruhi oleh kondisi wilayah tertentu, sehingga akan berbeda antara riwayat yang disampaikan oleh Rasulullah saw di tempat tertentu dengan riwayat di tempat lainnya.

Sebagai contoh adalah hadis Rasulullah saw tentang memelihara jenggot dan kumis.⁷⁴ Hadis tersebut oleh sebagian ummat Islam mereka pahami secara tekstual. Mereka berpendapat bahwa Rasulullah saw telah menyuruh semua kaum laki-laki untuk memelihara kumis dengan memangkas ujungnya dan memelihara jenggot dengan memanjangkannya. Mereka memandang bahwa ketentuan itu merupakan salah satu kesempurnaan dalam mengamalkan ajaran Islam.

Perintah Rasul saw tersebut relevan untuk orang-orang Arab, Pakistan dan lai-lain yang secara alamiah mereka dikaruniai dengan rambut yang subur, termasuk di bagian kumis dan janggut. Tingkat kesuburan dan ketebalan rambut milik orang-orang Indonesia tidak sama dengan milik orang-orang Arab tersebut. Bayak orang Indonesia yang kumis dan janggutnya jarang ataupun sulit untuk tumbuh.

Atas kenyataan seperti itu maan adayang harus diterapkan secara kontekstual.. Kandungan hadis tersebut bersifat lokal. Dengan mengutip sejumlah hadis Rasulullah saw, maka ternyata bahwa pemahaman terhadap berbagai petunjuk hadis Rasul saw bila dihubungkan dengan latar belakang terjadinya, ada yang harus diterapkan secara tekstual dan ada yang harus diterapkan secara kontekstual. Dalam pada itu kandungan petunjuk hadis yang dikemukakannya ada yang bersifat universal di samping ada juga yang bersifat temporal dan lokal.

⁷⁴ Al-Bukhariy, *Shabih al-Bukhariy*, Juz IV, 39. Bandingkan dengan Muslim, *Shabih Muslim*, Juz I, 222. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz II, 16, 52.

7. Berbagai Disiplin Ilmu Terkait.

Tradisi periwayatan hadis pada masa Rasulullah saw dan para sahabat, paling banyak berlangsung dengan menggunakan metode *al-sima'*. Dalam tata cara ini telah terjadi hubungan langsung antara penyampai dan penerima berita (hadis). Apabila unsur ini terpenuhi dalam sebuah sanad maka sanad yang dimaksudkan dapat dinyatakan sebagai sanad yang bersambung. Proses ini merupakan proses sejarah periwayatan hadis pada masa Rasulullah saw dan para sahabatnya. Berdasarkan hal ini dinyatakan bahwa sebuah hadis yang shahih pastinya bisa dibuktikan dengan melalui pendekatan histori/sejarah. Selain dari itu unsur kedua yang disebut memiliki argumentasi sejarah ialah perawi dhabit. Sejarah mencatat bahwa periwayatan hadis lebih banyak berlangsung secara lisan daripada secara tertulis. Periwayatan lisan mengharuskan periwayatnya memiliki hafalan dan pemahaman yang baik (dhabit) terhadap hadis-hadis Rasulullah saw. Periwayat yang tidak memiliki hafalan dan pemahaman yang baik maka hadisnya tidak bisa dikatakan sebagai hadis shahih. Perawi yang menyampaikan riwayat berkategori shahih secara historis merupakan perawi adil dan dhabit yang bisa dibuktikan secara historis.

Secara Psikologis yang dapat dibuktikan dari sebuah hadis shahih adalah keadilan para perawi. Orang yang melaksanakan ketentuan agama Allah swt atau seorang perawi 'adil akan merasa selalu diawasi oleh Allah swt atas segala yang diperbuatnya. Karenanya, dia tidak berani melakukan perbuatan yang dilarang oleh Allah swt dan Rasul-Nya, misalnya membuat berita bohong atau hadis palsu. Sekiranya terdapat kekeliruan dalam menyampaikan berita, maka hal itu bukanlah disengaja melainkan berada di luar kemampuannya. Orang yang memelihara rasa malunya berarti orang yang menjaga jiwanya dari fitnah orang lain. Memelihara rasa malu sangat berkaitan dengan kejiwaan, kalau kejiwaan seseorang selalu melakukan hal-hal yang tidak baik, maka perbuatannya pun mengindikasikan bahwa jiwanya itu

tidak baik. Sebaliknya kalau jiwa seseorang baik maka perbuatannya pun baik. Jadi secara kejiwaan dan perbuatan seorang yang adil tidak akan pernah melakukan kebohongan.⁷⁵ Sebuah hadis dapat diterima apabila tidak dicampuri dengan kebohongan.

Sebagai contoh hadis yang menggunakan pemahaman dengan pendekatan ilmu psikologi dan kesehatan yaitu hadis tentang perintah untuk mematikan lampu ketika hendak pergi tidur. Di antara berbagai hadis tentang perintah mematikan lampu ketika tidur.⁷⁶

Riwayat tentang peringatan dari Rasulullah saw untuk mematikan lampu sebelum tidur dikelompokkan menjadi dua kelompok. Pertama riwayat yang menyebutkan alasan dari peringatan memadamkan lampu yaitu adanya khawatir dapat terjadi kebakaran. Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari* menukil perkataan dari imam al-Qurthubi berkata bahwa perintah dan larangan dalam hadis sebagai bentuk bimbingan dan pengarahan. Menurutnya perintah juga dimaknai sebagai anjuran atau keutamaan. Al-Nawawi menegaskan bahwa perintah Rasulullah saw merupakan bimbingan, untuk kemaslahatan duniawi. Maslahat duniawi tersebut secara agama dimaknai berupa penjagaan terhadap jiwa yang haram untuk dibunuh, dan penjagaan terhadap harta yang haram untuk dihambur-hamburkan.⁷⁷

Pada zaman Rasulullah saw alat penerangan di waktu malam umumnya berupa lampu minyak ataupun obor. Apabila lampu tidak dimatikan ketika hendak tidur maka kemungkinan besar akan terjadi kebakaran. Penyebabnya bisa jadi karena lampu minyak tersebut tersentuh oleh binatang seperti tikus, kucing ataupun karena angin. Demi keamanan bersama dan untuk penghematan maka penghuni rumah perlu mematikan lampu-lampu terlebih dahulu sebelum tidur. Meskipun pada zaman sekarang

⁷⁵ Malik, *al-Muwattha'*, juz I, 990.

⁷⁶ Al-Bukhari, *Shabib al-Bukhari*, juz III, 326. Bandingkan dengan Al-Turmudzi, *Sunan al-Tirmidi*, juz III, 301, 319. Muslim, *Shabib Muslim*, juz III, 1596.

⁷⁷ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, jilid VI, 540.

banyak rumah yang menggunakan lampu listrik dengan tingkat keamanan lebih terjamin namun tetap lebih baik untuk mematikan lampu sebelum tidur. Selain bermanfaat untuk penghematan juga tetap lebih menjaga dari bahaya kebakaran. Kemungkinan terjadi hubungan arus pendek, konsleting listrik tetap saja bisa terjadi dan memicu terjadinya kebakaran meskipun dengan menggunakan lampu listrik.

Hikmah yang bisa diambil dari sebuah perintah yang tidak disebutkan alasan mengapa adalah adanya hikmah lain selain apa yang telah disebutkan di dalam hadis yaitu tidak hanya sebatas kekhawatiran menimbulkan kebakaran tetapi juga terdapat hikmah-hikmah lainnya Perintah mematikan lampu dapat disikapi sebagai bentuk perhatian dan kasih sayang Allah swt dan Rasulullah saw kepada seluruh makhluk di setiap tempat dan zaman. Hal-hal yang dianggap kecil oleh sebagian orang yaitu hanya sekedar untuk mematikan lampu sebelum tidur tetap menjadi perhatian Allah swt dan Rasul-Nya. Selain itu mematikan lampu juga dianggap sebagai salah satu bentuk mukjizat ilmiah Nabawiyah yang melindungi manusia dan lingkungannya dari pengaruh negatif cahaya.

Setelah beberapa tahun dilakukan pengkajian ilmiah modern oleh para sarjana non muslim tentang efek cahaya terhadap manusia dan lingkungannya, maka kajian tersebut sampai kepada satu kesimpulan bahwa sungguh benar Nabinya kaum Muslimin yang memerintahkan untuk mematikan lampu di saat hendak pergi tidur.⁷⁸ Cahaya yang muncul apabila mengenai tubuh seseorang di malam hari memiliki dampak negatif bagi tubuh. Karenanya tidak boleh membiarkan lampu tetap menyala ketika tidur.

Para ilmuwan merumuskan sebuah kesimpulan dari hasil penelitiannya tentang polusi cahaya pada malam hari, serta efek negatif bagi tubuh apabila terkena cahaya yang berlebih, terutama saat tidur. Sebuah riset ilmiah menegaskan bahwa tetap menyalnya lampu pada saat tidur akan

⁷⁸ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, jilid VI, 540.

mempengaruhi proses biologis yang ada di dalam otak manusia, dan hal tersebut akan menyebabkan gangguan yang mengakibatkan kegemukan.⁷⁹

Saat malam semakin gelap menyebabkan tubuh merasa lelah dan mengantuk. Hal ini wajar karena sintesis dan sekresi hormon melatonin oleh kelenjar pineal meningkat seiring dengan semakin bertambah malamnya hari.⁷ Hormon inilah yang menyebabkan jadi mengantuk di malam hari. Fungsi dari rasa kantuk adalah sebagai sinyal positif tubuh agar segera mengistirahatkannya. Hormon yang mempengaruhi irama sirkadian ini kemudian akan menyesuaikan sehingga terjadi sinkronisasi antara siklus tidur dengan siklus pergantian siang dan malam di lingkungan sekitar.⁷ Tubuh perlu suasana gelap dalam menghasilkan zat kimia pelawan kanker. Bahkan ketika menyalakan lampu toilet, begadang, bepergian melintasi lampu-lampu jalanan yang cuma sesaat, dapat menghentikan produksi zat melatonin. Sementara tubuh memerlukan zat kimia tersebut untuk mencegah kerusakan DNA. Ketiadaan zat melatonin tersebut akan menghentikan asam lemak penyebab tumor dan mencegah pertumbuhannya.⁸⁰

Seorang ahli biologi, Joan Roberts mencari tahu rahasia efek cahaya bagi tubuh dengan melakukan percobaan pada hewan. Ketika hewan tersebut diberi cahaya buatan pada malam hari, melantoninnya menurun dan sistem kekebalan tubuhnya pun melemah. Melantonin merupakan salah satu hormon dalam sistem kekebalan tubuh yang mampu memerangi dan mencegah berbagai penyakit termasuk kanker payudara dan kanker prostat. Rupanya akibat adanya cahaya lampu juga termasuk cahaya TV dan berbagai sumber cahaya lainnya menyebabkan hormon menjadi sangat lelah. Padahal keadaan malam yang gelap secara diam-diam melakukan kerjasama dengan tubuh untuk menjaga anatominya. Akan tetapi hal ini dapat terjadi hanya

⁷⁹ Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 1.

⁸⁰ Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 2.

dalam keadaan yang benar-benar gelap sehingga tubuh mampu menghasilkan melatonin. Sebaliknya, tidur dengan lampu menyala di malam hari sekecil apapun sinarnya menyebabkan pengeluaran hormon melatonin terhenti.⁸¹

Lebih lanjut dijelaskan bahwa tidur yang berkualitas adalah tidur dimana otak benar-benar beristirahat selama tidur. Sinar cahaya saat tidur menjadikan kualitas tidur kurang baik. Hal ini disebabkan sinar lampu yang ada masih tetap berperan sebagai perangsang stimulator kerja otak. Cahaya yang ada akan mampu menembus sampai ke dalam mata walaupun pada keadaan terlelap. Sinar tersebut akan memasuki ruangan stimulator yang nantinya direspon oleh otak. Walaupun mata terpejam, tetapi jika ada cahaya yang bersinar meskipun sedikit maka otak akan tetap bekerja untuk merespon atau mengartikan cahaya yang masuk tersebut. Tidur yang berkualitas di malam hari merupakan upaya optimalisasi dalam detoksifikasi untuk menetralsir toksin yang mengontaminasi tubuh. Detoksifikasi tubuh, terjadi terutama pada hati bisa tercapai optimal saat tidur. Mekanisme tersebut berkaitan erat dengan diproduksinya antioksidan sebagai penetral toksin. Pada tidur yang berkualitas detoksifikasi hati dapat berjalan optimal, khususnya dalam pembentukan asam amino glutathione sebagai antioksidan yang menetralsir stres oksidatif dan radikal bebas.⁸²

Praktisi kesehatan lainnya, Lynne Eldridge penulis buku 'Avoiding Cancer One Day at a Time' juga menuliskan bahwa perempuan buta 80 persen lebih kecil terkena risiko kanker payudara dibanding perempuan lain. Diduga faktor hormon melatonin yang lebih banyak ditubuhnya karena penglihatan yang gelap membuatnya punya daya tahan tubuh yang lebih tinggi. Para ilmuwan mengklaim jika seseorang terbangun di malam hari dan menyalakan lampu selama beberapa detik saja, maka bisa menyebabkan

⁸¹ Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 2.

⁸² Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 2.

perubahan biologis yang mungkin mengarah ke kanker.

Orang-orang yang bangun di malam hari disarankan untuk tidak menyalakan lampu. Setiap kali menyalakan cahaya buatan pada malam hari akan memiliki dampak pada tubuh. Karena sesungguhnya yang terjadi dalam tubuh saat tidur di malam hari merupakan mekanisme yang sensitif menurut Rachel Ben-Sclomo dari University of Haifa.⁸³

Jika pada penelitian sebelumnya menyatakan bahwa tidur malam dengan lampu terang dikaitkan dengan peningkatan risiko kanker payudara dan kanker prostat. Maka penelitian selanjutnya menyimpulkan bahwa lampu menyala pada waktu tidur dapat meningkatkan resiko mengidap leukimia. Jumlah anak-anak pengidap leukimia naik menjadi dua kali lipat dalam kurun 40 tahun terakhir. Sekitar 500 anak muda dibawah 15 tahun didiagnosa menderita penyakit ini pertahun dan sekitar 100 orang meninggal. Sebuah konferensi tentang anak penderita leukimia diadakan di London menyatakan bahwa orang menderita kanker akibat terlalu lama memakai lampu waktu tidur di malam hari dibanding dengan yang tidak pernah memakai lampu waktu tidur. Hal ini menekan produksi melatonin dimana normalnya terjadi antara jam 9 malam s/d jam 8 pagi. Maka para orang tua disarankan utk menggunakan bola lampu yang suram berwarna merah atau kuning jika anak-anaknya takut pada kegelapan.⁸⁴

Karena itu para ilmuwan berpesan agar senantiasa mematikan lampu pada malam hari dalam rangka memelihara kesehatan tubuh dan otak. Pesan yang baru diketahui oleh para ilmuwan abad 21 telah disampaikan jauh sebelumnya oleh Rasulullah saw sejak 14 abad yang lalu. Padamkanlah lampu-lampu di malam hari pada saat kalian tidur di malam hari, kuncilah pintu dan tutuplah bejana, makanan dan minuman. Selain itu tidur dalam

⁸³ Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 2.

⁸⁴ Syarif Ario, Artikel Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah, *Hikmah di Balik Perintah Mematikan Lampu di Kala Hendak Tidur*, 4.

matan hadis bisa juga dipahami dengan sedang tidak bersiaga di rumah atau berpergian ke luar rumah. Dalam keadaan pergi meninggalkan rumah, bisa saja terjadi kebakaran disebabkan oleh lampu yang masih dinyalakan. Karena itu dalam keadaan seperti ini mematikan lampu lebih utama dilakukan sebelum pergi meninggalkan rumah. Tidak hanya lampu yang dipakai sebagai alat untuk penerangan, bisa juga peralatan rumah tangga yang menggunakan listrik lebih utama untuk turut dimatikan sebelum meninggalkannya. Kebakaran terjadi tidak hanya karena lampu tetapi bisa juga dikarenakan peralatan rumah tangga lainnya.

II. Metodologi Pemahaman Hadis

A. Metode Pemahaman Hadis Tahlili.

Metode pemahaman hadis *Tablili* (analisis) secara etimologis kata *tablili* berasal dari kata حل (*halla*) yang berarti menguraikan, membuka. Sedangkan kata *tablili* merupakan bentuk *masdar* dari kata حلل (*halala*) yang secara semantik berarti mengurai, menganalisis, menjelaskan bagian-bagian dan fungsi-fungsinya. Adapun pengertian secara terminologis *Metode Syarah Tablili* adalah menjelaskan hadis-hadis Rasulullah saw dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam hadis tersebut serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah.⁸⁵ Model pensyarah hadis seperti ini adalah seorang pensyarah hadis mengikuti sistematika hadis berdasarkan urutan hadis dalam sebuah kitab hadis.

Para pensyarah hadis memulai penjelasannya dengan mengurai kalimat demi kalimat, hadis demi hadis secara berurutan. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung hadis, seperti kosa kata, konotasi

⁸⁵ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 13. Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarah Hadis*, 35. Bandingkan juga dengan Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 68. Muhammad bin Muhammad Abu Shuhbah, *al-Wasith fi 'Ulum wa Mustalah al-Hadith*, 23.

kalimat, kontekstualitas hadis serta berbagai pendapat yang ada di seputar pemahaman hadis, baik yang berasal dari sahabat, para tabi'in maupun para ulama hadis kontemporer. Ada dua bentuk syarah dengan menggunakan metode *tablili*, Pertama, berbentuk *ma'tsur* (riwayat). Syarah yang berbentuk *ma'tsur* ini ditandai dengan banyaknya penjelasan yang berasal dari sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in atau ulama' hadis. Kedua, *ra'yu* yaitu metodologi syarah yang banyak didominasi oleh pemikiran pensyarahnya.

Secara lebih rinci kitab-kitab syarah yang menggunakan metode *tablili*, baik yang berbentuk *ma'tsur* ataupun *ra'yu* memiliki langkah-langkah metodologi sebagai berikut: hadis dijelaskan kata demi kata, hadis dijelaskan kalimat demi kalimat secara beruntun, menerangkan *asbab al-nurud*, diuraikan pemahaman-pemahaman yang pernah disampaikan oleh sahabat, tabi'in, tabi al-tabi'in, dan para ahli syarah hadis lainnya dari berbagai disiplin ilmu., dijelaskan *munasabah* (hubungan antara satu hadis dengan hadis yang lainnya, kadangkala pensyarahan diwarnai oleh kecenderungan terhadap madzhab tertentu.

Kitab-kitab syarah yang menggunakan metode *tablili* antara lain adalah: *Fath al-Bari bi Syarb Shabih al-Bukhari* karya Ibn Hajar al-Asqalani, *Irshad al-Saili Syarb Shabih al-Bukhari* karya al-Abbas Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad al-Qasthalani, *al-Kawakibal-Darari fi Syarb Shabih al-Bukhari* karya Syams al-Din Muhammad bin Yusuf bin 'Ali al-kirmani dan *Syarb al-Zarqanii 'ala Muwathta' al-Imam Malik* karya Muhammad bin 'Abd al-Baqi' bin Yusuf al-Zarqani.⁸⁶

⁸⁶ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Arab Hadits*, 12. Bandingkan dengan Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 67. Abd al-'Aziz Qasim al-Haddad, *al-Imam al-Nawawi wa Atharuhu fi al-Hadith wa 'Ulumuh*, 570. Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah, *al-Wasith fi 'Ulum wa Mustalah al-Hadith*, 23. Al-Zahrani, *Tadwin al-10'ah*, 140. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'Ulumuhu wa Mustalahuh*, 284. Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Malik al-Tahawi, *Syarb Ma'ani al-Athar*, 80. Abdul Latif Abdul Razaq, *Kedudukan Syarah dalam Tradisi Islam*, 51.

B. Metode Pemahaman Hadis Ijmali.

¹⁵ *Ijmali* secara etimologis berarti global. Sehingga metode *syarah ijmali* diartikan sebagai *syarb global*. Secara terminologis metode *syarb ijmali* adalah menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan kitab hadis secara ringkas, tetapi dapat merepresentasikan makna literal hadis dengan bahasa yang mudah dipahami.⁸⁷ Apabila dibandingkan dengan metode *tablili*, metode *ijmali* tidak berbeda dalam menjelaskan hadis sesuai dengan sistematika dalam kitab hadis, namun dalam memberikan penjelasan metode ini sangat mudah dipahami oleh pembaca, baik dari kalangan intelek maupun orang awam, karena uraian penjelasannya ringkas dan tidak berbelit-belit. Ciri-ciri metode *ijmali* adalah: para pensyarah langsung melakukan penjelasan hadis dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Penjelasan yang diberikan bersifat umum dan sanagat ringkas. Pada hadis tertentu diberikan penjelasan yang luas tetapi tidak seluas penjelasan dengan metode *tablili*. Kitab *Aun al-Ma'bud Syarb Sunan Abi Dawud* karya Muhammad bin Asyraf bin Ali Haidar merupakan contoh salah satu kitab syarah yang menggunakan metode *ijmali*. Kitab-kitab syarah yang menggunakan metode *Ijmali* antara lain: *Syarb al-Suyuti li al-Sunan al-Nasa'i* dan *Qut al-Mughtazi 'ala Jami' al-Tutmudi* karya Jalal al-Din al-Suyuthi.⁸⁸

⁸⁷ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 12. Nur¹¹ in Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 68. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith: the Sayings of the Messenger of Islam*, 857. James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 124. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 690.

⁸⁸ Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-¹⁰ dith: 'Ulumubu wa Mustalabub*, 284. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 69. Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Malik al-Tahawi, *Syarb Ma'ani al-Athar*, 80. Abdul Latif Abdul Razaq, *Kedudukan Syarah dalam Tradisi Islam*, 51. Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 13. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 68. Bandingkan ¹¹ ngan R. Marston Speight, *Narrative Structures in The Hadith*, 270. Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith: the Sayings of the Messenger of Islam*, 857.

C. Metode Pemahaman Hadis Muqarran.

Muqarran secara etimologis merupakan bentuk isim fa'il dari kata *qarana* berarti membandingkan antara dua hal. Dengan demikian metode *syarah muqarran* secara etimologis berarti syarah perbandingan. Adapun pengertian *syarah muqarran* secara terminologis ialah metode memahami hadis dengan cara: membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama.⁸⁹ Membandingkan berbagai pendapat ulama dalam mensyarah hadis.

Pensyarah hadis dengan menggunakan metode muqarran dimulai dengan cara menjelaskan kosa kata, urutan kata, maupun kemiripan redaksi dengan langkah-langkah sebagai berikut: mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya mirip. Membandingkan antara hadis yang sama redaksinya tersebut dengan membicarakan satu kasus yang sama. Menganalisis perbedaan yang terkandung di dalam berbagai redaksi yang mirip. Membandingkan pendapat para pensyarah.

Adapun ciri-ciri metode *muqarran* ialah: para pensyarah menggunakan perbandingan analisis redaksional. Para pensyarah menggunakan perbandingan penilaian perawi. Para pensyarah membandingkan kandungan makna dari masing-masing hadis. Membandingkan berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut. Para pensyarah harus meninjau berbagai aspek yang menyebabkan timbulnya perbedaan tersebut, seperti asbab al-wurud, pemakaian kata dan susunannya, konteks masing-masing hadis tersebut muncul dan sebagainya. Meskipun yang dibandingkan hadis dengan hadis pensyarah perlu pula meninjau pendapat yang dikemukakannya

⁸⁹ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 14. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 10. Bandingkan dengan Abdul Latif Abdul Razaq, *Kedudukan Syarah dalam Tradisi Islam*, 46. Abd al-'Aziz Qasim al-Haddad, *al-Imam al-Nawawi wa Atharuhu fi al-Hadith wa 'Ulumub*, 569. Al-Zahrani, *Tadwin unnah*, 140. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'Ulumubu wa Mustalabub*, 285. Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Malik al-Thahawi, *Syarah Ma'ani al-Atsar*, 81.

berkenaan dengan hadis. Adapun aspek kedua, yaitu perbandingan pendapat para pensyarah mencakup ruang lingkup yang sangat luas karena uraiannya membicarakan berbagai aspek, baik menyangkut kandungan kandungan (makna) hadis maupun korelasi (munasabah) hadis dengan hadis. Contoh syarah dengan menggunakan metode *muqaran* adalah kitab *'Umdat al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari* karya Badr al-Din Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad al-Aini. Kitab-kitab syarh hadis yang menggunakan metode *Muqaran* adalah kitab *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* karya al-Nawawi.⁹⁰

D. Metode Pemahaman Hadis Maudhu'i.

Metode *syarab al-Mawdu'i* sebagai metode pemahaman hadis berikutnya. *Al-Mawdu'i* dinisbatkan pada kata *al-mawdu'* berarti topik atau materi suatu pembicaraan atau pembahasan. Secara semantik *syarab mawdu'i* berarti menjelaskan hadis menurut tema atau topik tertentu. Contoh kitab syarah hadis yang menggunakan metode *al-Mawdu'i* adalah *Bulugh al-Maram*.⁹¹ Ciri-ciri syarah hadis dengan menggunakan metode *al-Mawdu'i* adalah pensyarah menjelaskan hadis dengan langkah-langkah sebagai berikut: menentukan topik bahasan setelah menentukan batasan-batasan dan mengetahui jangkauannya. Menghimpun dan menetapkan hadis-hadis yang menyangkut masalah tersebut. Kajian Syarah ini memerlukan kajian syarah analisis, pengetahuan asbab al-wurud, dan pengetahuan tentang dilalah suatu lafal dan penggunaannya. Menyusun tema pembahasan dalam kerangka yang

⁹⁰ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 14. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 69. Abd al-'Aziz Qasim al-Haddad, *al-Imam al-Nawawi wa Atharuhu fi al-Hadith wa 'Ulumuh*, 570. Al-Zahrani, *Tadwin al-Sunnah*, 140. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'Ulumuh wa Mustalabuh*, 284. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 690.

⁹¹ Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 15. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, 10. Bandingkan dengan Abdul Latif Abdul Razaq, *Kedudukan Syarah dalam Tradisi Islam*, 46. Abd al-'Aziz Qasim al-Haddad, *al-Imam al-Nawawi wa Atharuhu fi al-Hadith wa 'Ulumuh*, 571. Al-Zahrani, *Tadwin al-Sunnah*, 140. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'Ulumuh wa Mustalabuh*, 285. Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-'Alilik al-Tahawi, *Sharh Ma'ani al-Athar*, 81. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith: the Sayings of the Messenger of Islam*, 857. James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 124.

tepat, sistematis, sempurna, dan utuh. Melengkapi penabahasan dan uraian dengan ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pembahasan. Mempelajari semua hadis yang terpilih dengan jalan menghimpun hadis-hadis yang sama pengertiannya; mengkompromikan antara yang umum dan khusus, *mutlaq muqayyad*, atau yang kelihatan kontradiktif, sehingga bertemu dalam satu tujuan tanpa ada perbedaan dan pemaksaan dalam penyarahan hadis.

E. Metode Pemahaman Hadis-Hadis Mukhtalif.

Hadis-hadis mukhtalif memiliki metode yang berbeda dalam pemahamannya apabila dibandingkan dengan hadis-hadis Rasulullah saw pada umumnya. Karenanya hadis-hadis mukhtalif dibedakan dari hadis-hadis Rasulullah saw secara umum. Kata-kata mukhtalif artinya yang berselisih atau yang bertentangan. Hadits mukhtalif berarti hadits yang bertentangan antara satu dengan yang lainnya. Boleh juga dibaca hadis mukhtalaf, artinya hadis yang diperselisihkan dengan hadis lainnya.

Hadis-hadis mukhtalif dibagi menjadi dua bagian yaitu: hadis-hadis mukhtalif secara umum dan hadis-hadis tanawwu' al-ibadah.⁹² Adapun hadis-hadis tanawwu' al-ibadah ialah hadis-hadis yang menerangkan praktik ibadah tertentu yang dilakukan atau diajarkan oleh Rasulullah saw, akan tetapi antara

⁹² Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti (selanjutnya disebut al-Suyuti), *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi* (Madinah; al-Maktabat al-'Ilmiyyah, 1972), Cet. II, Jilid II, 196. Bandingkan Muhammad ibn Isma'il al-San'ani (selanjutnya disebut al-San'ani), *Tawdih al-Afkar li Ma'ani Tanqih al-Anzar* (Maktabah; al-Maktabat al-Salafiyah, [t.th.]), Jilid II, 423. Ahmad Muhammad Shakir (selanjutnya disebut Shakir), *al-Ba'is al-Hasis Sharh Iktisar 'Ulum al-Hadith li al-Hafid ibn Kathir* (Mesir; Maktabat Muhammad 'Ali Subaih waAwladuh, [t.th.]), 174. Abu al-Faid Muhammad ibn Muhammad ibn 'ali al-Farisi (selanjutnya disebut al-Farisi), *Jawabir al-Ushul fi 'Ilm Hadith al-Rasul*, 40. Muhammad Mahfudz ibn 'Abdillah al-Tirmisi (selanjutnya disebut al-Tirmisi), *Manhaj Zawi al-Nazr* (Beirut; Dar al-Fikr, 1981), Cet. IV, 208. Bandingkan juga dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif* (Jakarta; Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah' 100), 127-128. Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi*, Jilid II, 196. Bandingkan Al-San'ani, *Tawdih al-Afkar li Ma'ani Tanqih al-Anzar*, Jilid II, 423. Shakir, *al-Ba'is al-Hasis Sharh Iktisar 'Ulum al-Hadith li al-Hafid ibn Kathir*, 174. Al-Farisi, *Jawabir al-Ushul fi 'Ilm Hadith al-Rasul*, 40. Al-Tirmisi, *Manhaj Zawi al-Nazr*, 208. Bandingkan juga dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 127-128.

satu dan lainnya terdapat perbedaan sehingga menggambarkan adanya keberagaman ajaran dalam pelaksanaan ibadah tersebut.⁹³ Perbedaan atau keberagaman ajaran dimaksud adakalanya dalam bentuk tata cara pelaksanaan (perbuatan) dan adakalanya dalam bentuk ucapan atau bacaan-bacaan yang dibaca. Selain dari hadis-hadis tanawwu' al-ibadah, hadis-hadis mukhtalif lainnya disebut sebagai hadis-hadis mukhtalif saja.

¹⁹ Secara global metode (manhaj) penyelesaian hadis-hadis mukhtalif dirumuskan oleh para ulama hadis ke dalam empat metode yaitu : pertama, metode *al-jam'u* (mengompromikan dua dalil yang tampak bertentangan untuk diamalkan). Kedua, metode *al-tarjih* (mengunggulkan salah satu dari dua dalil yang tampak bertentangan). Ketiga, metode *al-nasakh* (menghapus salah satu dari dua dalil yang tampak bertentangan). Keempat, metode *al-tasaqut* (menggugurkan atau tidak mengamalkan kedua dalil tersebut dan menyerahkan pada hukum asal), atau dalam istilah Ibn Hajar al-Asqalaniy disebut dengan metode *al-tawaqquf* (tidak mengamalkan kedua dalil (menangguhkan) sambil menunggu petunjuk dari Allah swt dalam menyelesaikan pertentangan tersebut).

1. Penyelesaian dengan Metode Kompromi (*al-jam'u wa al-tawfiq*).

¹⁷ Penyelesaian dalam bentuk kompromi (*al-jam'u wa al-tawfiq*) yaitu penyelesaian hadis-hadis mukhtalif dari pertentangan yang tampak (makna lahiriahnya) dengan cara menelusuri titik temu kandungan makna masing-masingnya sehingga maksud sebenarnya dapat dikompromikan.⁹⁴ Upaya kompromi ini secara umum dapat dilakukan dengan penerapan pola umum khusus atau muthlaq dan muqayyad. Penerapan pola khusus dapat pula

⁹³ Al-Farisi, *Jawabir al-Usul fi 'ilm Hadith al-Rasul*, 40. Al-Tirmisi, *Manhaj Zawi al-Nazr*, 208. Bandingkan juga dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 127-128.

⁹⁴ Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi*, Jilid II, 197-198. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 151.

dilihat kekhususan dari konteks kapan, di mana, dan kepada siapa Rasulullah saw bersabda.

Al-Syafi'i menambahkan penjelasannya bahwa penyelesaian dalam bentuk kompromi dilakukan dalam bentuk penyelesaian berdasarkan pemahaman dengan pendekatan kaidah Ushul, penyelesaian berdasarkan pemahaman kontekstual, penyelesaian berdasarkan pemahaman korelatif dan penyelesaian dengan cara ta'wil. Pemahaman dengan pendekatan kaidah ushul maksudnya memahami hadis-hadis Rasulullah saw dengan memperhatikan dan mempedomani ketentuan atau kaidah-kaidah ushul terkait yang telah dirumuskan oleh para ulama. Hal ini perlu mendapat perhatian karena cara memahami maksud suatu hadis untuk dapat mengistimbatkan hukum-hukum yang dikandungnya dengan baik, merupakan masalah yang menjadi objek kajian ilmu ushul.⁹⁵ Hadis-hadis Rasulullah saw disampaikan dengan menggunakan bahasa Arab (kalam 'Arabi), di antaranya ada yang diungkapkan dengan menggunakan redaksi (kata-kata) yang bersifat umum yang dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum (*al-'am yurad bih al-'am*).⁹⁶ selain itu ada pula yang diungkapkan dengan menggunakan redaksi yang umum namun dimaksudkan untuk diberlakukan secara khusus bukan secara umum (*al-'am yurad bih al-khas*) serta yang datang dengan redaksi yang umum namun ditangguhkan berlakunya pada makna yang khusus (*al-'am al-makhsus*).⁹⁷

⁹⁵ Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Navawi*, Jilid II, 199. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 152-153. James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 124. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 690.

⁹⁶ *Al-'am yurad bih al-'am* ialah kata-kata bersifat umum yang pemakaiannya dalam suatu kalimat berlaku secara umum, yaitu terhadap seluruh *afraad* sebagai pribadi atau satuan yang tercakup dalam arti kata tersebut tanpa terkecuali. Contoh lafal *ma min dabab* dalam Q.S. Hud :6). Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarh Hadis*, 34. Bandingkan juga dengan Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarh Hadits*, 12. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadits*, 67. Muh}ammad 'Abd al-'Aziz al-Khulliy, *Tarikh Funun al-Hadith*, 25.

⁹⁷ *Al-'am yurad bih al-khas* ialah kata-kata bersifat umum namun pemakaiannya dalam suatu kalimat tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum melainkan hanya tertuju kepada sebagian *afraad* yang tercakup pada makna yang dikandungnya. Contoh lafal al-nas dalam Q.S. al-Imran :173). Nizar Ali, *Kontribusi Imam Nawawi dalam Penulisan Syarh Hadis*, 35.

Contoh hadis-hadis yang dipahami dengan menggunakan kaidah ushul misalnya mengenai zakat hasil pertanian diriwayatkan dari al-Bukhari⁹⁸ dan hadis Muslim⁹⁹. Kedua hadis sama-sama shahih karena itu keduanya sama-sama berhak untuk dijadikan sebagai hujjah. Akan tetapi dari kedua sisi hadis tersebut bisa timbul satu kesimpulan yang saling bertentangan jika dipahami secara terpisah serta apabila hanya memperhatikan makna lahiriahnya saja. Hadis pertama menyatakan wajib zakat hasil pertanian secara umum, baik hasilnya banyak maupun sedikit tanpa ada perbedaan ataupun batasan. Hal ini tampak bertentangan dengan hadis yang kedua yang menyatakan tidak ada wajib zakat pada hasil pertanian yang banyaknya tidak mencapai lima wasq.

Sebaliknya kesimpulan yang mengandung pertentangan tidak akan terjadi apabila diperhatikan keterkaitan keduanya sebagai ‘am dan khash dan dipahami sesuai dengan kaidah ushul. Keumuman makna yang dikandung oleh hadis pertama diberlakukan terhadap hasil pertanian yang melebihi batasan yang disebutkan oleh hadis kedua (lima wasq ke atas).¹⁰⁰ Dengan demikian hadis-hadis tersebut dapat ditemukan pengkompromiannya dengan menarik satu kesimpulan bahwa hasil pertanian yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah yang banyaknya mencapai lima wasq ke atas (berdasarkan informasi hadis pertama) dan tidak wajib zakat jika hasilnya tidak mencapai lima wasq (berdasarkan informasi hadis kedua).¹⁰¹

Berkaitan dengan asbab al-wurud al-hadits ada beberapa hal yang perlu diperhatikan yaitu pertama: adakalanya Rasulullah saw ditanya tentang

Bandingkan juga dengan Mujiono Nurkholis, *Metodologi Syarah Hadits*, 12. Nuruddin Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadits*, 68. Muhammad ‘Abd al-‘Aziz al-Khulliy, *Tarikh Funun al-Hadith*, 26.

⁹⁸ Al Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, no hadis 1483.

⁹⁹ Al Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, juz I, 259. Muslim, *Sabih Muslim*, no hadis 979.

¹⁰⁰ Al-uyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi*, Jilid II, 196. Ed. Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 158.

¹⁰¹ Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi*, Jilid II, 196. Ed. Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 158-159.

sesuatu maka Rasul saw pun memberi jawaban sesuai dengan masalah yang ditanyakan. Akan tetapi dalam periwayatan adakalanya periwayat menyampaikan secara tidak utuh, atau tidak menyertakan konteksnya. Kedua, adakalanya Rasulullah saw menetapkan sesuatu ketentuan mengenai suatu masalah atau suatu peristiwa. Kemudian pada kesempatan lain menyangkut masalah yang sama Rasul saw menetapkan ketentuan yang berbeda bahkan tampak bertentangan.¹⁰² Periwayatan yang tidak lengkap, tanpa menyebutkan konteksnya antara lain menyebabkan orang-orang belakangan menerima hadis secara tidak lengkap. Hal tersebut dapat berakibat terjadi kekeliruan dalam memahami maksud hadis, atau malah menimbulkan penilaian sebagai hadis-hadis mukhtalif bahkan bisa saja menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud sebenarnya.

Contoh hadis yang dipahami dengan menggunakan pemahaman kontekstual ialah tentang masalah pinangan. Dalam sebuah hadis diberitakan bahwa Rasulullah saw telah melarang meminang seseorang yang telah dipinang oleh orang lain.¹⁰³ Akan tetapi dalam hadis lainnya justru Rasulullah saw sendiri telah meminang Fatimah binti Qais untuk 'Usamah bin Zaid yang sebelumnya telah dipinang oleh Mu'awiyah dan Abu Jahm.¹⁰⁴

Kedua hadis tampak begitu bertentangan, namun sesungguhnya hadis tersebut tidak bertentangan apabila dipahami secara kontekstual. Hadis pertama adalah jawaban Rasulullah saw atas pertanyaan sahabat tentang suatu peristiwa. Diceritakan bahwa ada seorang laki-laki datang meminang seorang perempuan. Pinangannya tersebut diterima oleh si perempuan untuk kemudian diteruskan ke jenjang pernikahan. Akan tetapi datang lagi laki-laki lain yang meminang dan ternyata lebih menarik hati si perempuan, sehingga si perempuan pun berpaling dan membatalkan pinangan laki-laki pertama. Berdasarkan pertanyaan sahabat tentang

¹⁰² Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi sharh Taqrib al-Nawawi*, Jilid II, 200. ³ Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 160-161. Bandingkan dengan James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 125.

¹⁰³ Al Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, kitab al-Nikah, no. hadis 5142.

¹⁰⁴ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, no. hadis 26057.

peristiwa ini maka Rasulullah saw kemudian melarang meminang perempuan yang sudah dipinang oleh orang lain.¹⁰⁵

Adapun hadis kedua apabila dilihat dari konteksnya sebagaimana yang diceritakan oleh Fatimah binti Qais bahwa ia dipinang oleh Mu'awiyah dan Abu Jahm. Fatimah sebenarnya tidak suka dan belum menerima pinangan salah satu dari keduanya. Kedatangan Fatimah ke hadapan Rasulullah saw dengan maksud meminta nasihat dari Rasul saw.¹⁰⁶ Dengan dipinangnya Fatimah oleh Rasulullah saw untuk 'Usamah semakin memberi keyakinan bahwa keadaan Fatimah waktu itu tidak sama dengan keadaan yang terjadi pada hadis pertama.

Berdasarkan konteks hadis maka kedua hadis dapat ditemukan pengkompromiannya. Larangan meminang atas pinangan orang lain dalam hadis pertama berlaku apabila pinangan tersebut telah diterima. Tidak boleh meminang atau dipinang sehingga peminang pertama meninggalkan pinangannya. Sebaliknya apabila pinangan tersebut tidak atau belum diterima boleh dilaksanakan peminangan sesuai dengan maksud yang dapat dipahami dari hadis kedua.

Bentuk ketiga cara menyelesaikan hadis-hadis mukhtalif menggunakan metode kompromi adalah berdasarkan pemahaman dengan pendekatan korelatif. Adapun yang dimaksud dengan pendekatan korelatif ialah, hadis-hadis mukhtalif dikaji bersama-sama dengan memperhatikan keterkaitan makna satu dan lainnya agar maksud atau kandungan makna yang sebenarnya dapat dipahami tanpa ada pertentangan. Dengan kata lain hadis-hadis yang terlihat bertentangan itu adakalanya memiliki keterkaitan makna dengan hadis lainnya dalam permasalahan yang sama. Karena itu apabila dipahami secara bersama-sama niscaya akan saling memperjelas maksud yang dituju. Sebagai contoh dapat dilihat pada hadis-hadis yang berbicara tentang masalah shalat. Ditemukan ada dua sisi hadis yang tampak saling bertentangan. Hadis pertama diriwayatkan oleh Abu Hurairah disebutkan bahwa

¹⁰⁵ Al-Syafi'i, *al-Risalat*, 308-309. Bandingkan dengan Abu al-³id Muhammad ibn Muhammad ibn 'ali al-Farisi, *Jawabir al-Usul fi 'Ilm Hadith al-Rasul*, 40. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: 111 de Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 164. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Inscription Records of Hadith: the Sayings of the Messenger of Islam*, 857. James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 125. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, ³.

¹⁰⁶ Al-Syafi'i, *al-Risalat*, 311. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 164

Rasulullah saw melarang shalat setelah shalat Ashar dan setelah shalat Shubuh.¹⁰⁷ Hadis kedua mengabarkan bahwa Rasulullah saw membolehkan untuk mengerjakan shalat kapanpun ketika ingat.¹⁰⁸

Bila diperhatikan makna lahiriyah hadis sepertinya saling bertentangan. Dalam konteks hadis yang melarang untuk melakukan shalat pada waktu-waktu setelah selesai shalat Ashar sampai matahari terbenam dan setelah shalat Shubuh sampai matahari terbit. Sedangkan dalam hadis lainnya Rasulullah saw menyatakan boleh bagi seseorang melaksanakan shalat kapan saja, baik siang maupun malam ketika dia ingat. Untuk mengetahui maksud atau makna yang sebenarnya serta untuk menyelesaikan pertentangan yang tampak di antara hadis-hadis terkait lainnya digunakan metode pemahaman korelatif. Penggunaan metode korelatif ini dimaksudkan guna mengetahui maksud yang diinginkan oleh hadis. Karena itu diperlukan hadis lain dari Rasulullah saw dapat dijadikan petunjuk bahwa larangan shalat pada waktu-waktu yang disebut dalam dua hadis pertama dimaksudkan untuk diberlakukan secara khusus.¹⁰⁹

Menurut al-Syafi'i bahwa pelarangan yang dimaksudkan oleh hadis diberlakukan secara umum. Dalam pengertian ini maka semua jenis shalat terlarang melakukannya di waktu-waktu yang disebut dalam hadis pertama. Akan tetapi secara khusus sebagian atau ada beberapa shalat tertentu bisa dilakukan pada waktu-waktu terlarang tersebut.¹¹⁰ Sementara itu dalam masalah shalat diketahui ada dua jenis shalat, yaitu shalat wajib yang harus dilaksanakan pada waktunya dan adapula shalat sunnat yang boleh untuk tidak dikerjakan.¹¹¹ Dari kedua jenis shalat ini kemungkinan pelarangan Rasul saw diberlakukan secara umum terhadap keduanya atau terbatas hanya salah satu di antara kedua jenisnya. Selanjutnya untuk mengetahui maksud yang sebenarnya, keterangan dari hadis lain pun diperlukan.¹¹²

¹⁰⁷ Muslim, *Sabih Muslim*, no. hadis 1926.

¹⁰⁸ Muslim, *Sabih Muslim*, no. hadis 1558.

¹⁰⁹ Al-Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, no hadis 110. Lihat juga Muslim, *Sabih Muslim*, no hadis 365.

¹¹⁰ Al-Syafi'i, *al-Risalat*, 320-323

¹¹¹ Al-Syafi'i, *al-Risalat*, 321. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 175-176.

¹¹² Al-Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, juz II, 78.

Apabila dipahami dari hadis bahwa seseorang yang dimaksudkan untuk menyelesaikan rakaat berikutnya dari shalat shubuh yang dilakukannya sebelum matahari terbit. Kenyataannya adalah bahwa Rasul saw membiarkan orang tersebut menyempurnakan shalatnya pada waktu terlarang mengerjakan shalat. Berdasarkan ini pula dipahami bahwa larangan melakukan shalat pada waktu-waktu tertentu diberlakukan secara khusus untuk shalat sunnat bukan shalat wajib. Meskipun demikian pemahaman terhadap hadis belum selesai. Masih ada dua jenis shalat sunnat yang senantiasa dikerjakan oleh Rasulullah saw yaitu shalat sunnat mu'akkad dan ghair al-mu'akkad. Penyelesaian masalah ini pun harus menggunakan hadis lainnya. Misalnya hadis tentang shalat sunnat setelah shalat Shubuh riwayat Ummu Salamah dan juga riwayat dari Qais.¹¹³

Dari hadis ini kemudian dipahami bahwa tidak semua shalat sunnat terlarang melakukannya yaitu sesudah shalat Ashar ataupun setelah shalat Shubuh. Shalat sunnat dua rakaat sesudah shalat Zuhur yang tidak sempat dilakukan pada waktunya, ternyata boleh dilakukan sesudah shalat Ashar sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah saw di dalam riwayat. Demikian pula sunnat Fajar yang seharusnya dilakukan sebelum shalat Shubuh pernah dilakukan oleh Qais di bawah pengawasan Rasulullah saw. Hanya perlu diperhatikan bahwa kedua jenis shalat sunnat tersebut adalah shalat sunnat mu'akkad.¹¹⁴

Dengan begitu kesimpulan akhirnya adalah shalat sunnat yang dilarang hanyalah shalat sunnat ghair al-mu'akkad. Pertentangan yang terlihat di antara

¹¹³ Al-Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, no hadis 111. Bandingkan Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, Juz II, no. hadis 22.

¹¹⁴ Shalat sunnat mu'akkad disebut juga shalat rawatib terdiri atas dua rakaat sebelum shalat shubuh, dua rakaat sebelum dan sesudah shalat zuhur, dua rakaat sesudah shalat maghrib dan dua rakaat sesudah shalat isha. Sedangkan shalat sunnat ghair mu'akkad terdiri atas dua rakaat sebelum dan dua rakaat sesudah shalat zuhur selain shalat sunnat mu'akkad, empat rakaat sebelum **16**at ashar, dua rakaat sebelum shalat maghrib dan dua rakaat sebelum shalat isya. Lihat **Abd al-Rahman al-Jaziri**, *kitab al-Figh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: **Dar al-Fikr**, 1986), Jilid I, 328.

hadis-hadis hanya secara lahiriah, tidak pada maksud atau kandungan makna yang sebenarnya. Hadis larangan shalat pada waktu tertentu tertuju kepada shalat sunnat ghair al-mu'akkad. Adapun shalat wajib dan shalat sunnat mu'akkad tidak terkena larangan hadis tersebut. Keluasan waktu untuk melakukan shalat yang terkandung dalam hadis berlaku untuk shalat wajib dan shalat sunnat mu'akkad yang tidak sempat dilaksanakan pada waktunya juga tidak dikarenakan lalai atau menyengaja. Hal ini tidak berlaku untuk shalat sunnat ghair mu'akkad.

b. Penyelesaian dengan Metode Ta'wil.

Penyelesaian dengan cara ta'wil sebagai bentuk lain metode pengkompromian hadis-hadis mukhtalif ialah dengan cara memalingkan dari makna lahiriah yang tampak bertentangan ke makna lain sehingga pertentangan yang tampak tersebut dapat dikompromikan. Pemindahan makna (ta'wil) dilakukan karena ada dalil atau qarinat yang menghendaknya atau adanya dalil yang menunjukkan ketidaktepatan makna lahiriahnya untuk dipegang dalam memahami maksud hadis.¹¹⁵ Penilaian suatu hadis bertentangan dengan hadis lain adakalanya disebabkan oleh pemahaman yang terpaku terhadap makna lahiriah hadis-hadis tersebut tanpa mengkaji makna lain yang dikandungnya. Padahal selain makna lahiriah yang tampak bertentangan tersebut bisa dipahami dengan makna lainnya. Dengan begitu pertentangan makna yang semula terlihat dapat diselesaikan dan ditemukan pengkompromiannya.

Metode penyelesaian hadis-hadis mukhtalif dengan cara ta'wil misalnya pada riwayat tentang waktu yang afdal untuk melaksanakan shalat

¹¹⁵ Muhammad Adib Salih, *Tafsir al-Nusus fi Fiqh al-Islami* (Beirut: Maktab al-Islamiyyah, 1984), Cet. III, Jilid I, 359. Bandingkan Muhammad Abu Zahrah, *Usbul al-Fiqh* ([t.tp]: Dar al-Fikr al-Arabi, [t.th.]), 135. Muhammad al-Khudari, *Usbul al-Fiqh* (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1969), Cet. VI, 130

Shubuh. Hadis riwayat 'Aishah menyebutkan bahwa mereka biasa¹¹⁶ melakukan shalat Shubuh pada waktu suasana masih sangat gelap. Dalam sebuah hadis riwayat Rafi ibn Khadij disebutkan bahwa Rasulullah saw menyerukan agar melaksanakan shalat shubuh setelah matahari memancarkan cahaya kuning.¹¹⁷

Kedua sisi hadis secara lahiriyah terlihat bertentangan. Namun pertentangan di antara kedua sisi hadis akan dapat diatasi apabila dipahami dengan cara ta'wil. Informasi hadis kedua menyebutkan bahwa waktu-waktu di mana Rasulullah saw biasa melaksanakan shalat shubuh. Kebiasaan Rasulullah saw mengisyaratkan tentang waktu yang paling afdal; untuk mengerjakan shalat Shubuh pada saat suasana masih gelap. Sementara untuk hadis kedua menurut al-Syafi'i dapat dipahami dengan menggunakan metode ta'wil.¹¹⁸

Ketika Rasulullah saw memotivasi ummat Islam agar mengerjakan shalat dengan menjelaskan keutamaannya, boleh jadi di antara para sahabat yang memiliki semangat tinggi mengerjakan shalat Shubuh pada penghujung malam sebelum masuk waktu Shubuh. Menanggapi peristiwa ini kemudian Rasul saw bersabda sebagaimana riwayat Rafi ibn Khadij.¹¹⁹ Al-Syafi'i mena'wilkan kata al-isfar pada hadis riwayat Rafi ibn Khadij dari makna asalnya yaitu waktu Shubuh yang terang mendekati waktu Matahari terbit dimaknai sebagai awal waktu Shubuh yang ditandai dengan terbitnya cahaya fajar yang tampak merentang di langit, menguak kegelapan penghujung malam.¹²⁰ Dengan penakwilan ini maka pertentangan yang tampak semula

¹¹⁶ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no. hadis 424.

¹¹⁷ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no hadis 578. Bandingkan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz II, no. hadis 230.

¹¹⁸ Muhammad al-Khudari, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1969), Cet. VI, 130

¹¹⁹ Ibn al-Athiir, *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith* (Beirut : Dar al-Fikr, 1979), Juz. II, 372. Bandingkan dengan Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Mu'assasah al-Mishriyyah, [t.th.]), Juz IV, 370.

¹²⁰ Al-Syafi'i, *al-Risalat*, 288.

antara kedua sisi hadis dapat diselesaikan dan ditemukan pengkompromiannya.

c. Penyelesaian dengan Metode Nasakh.

Setelah berbagai metode pengkompromiann tidak dapat menyatukan dua sisi hadis yang mukhtalif maka selanjutnya para ulama menempuh metode *nâsikh-mansûkh* (pembatalan). Karena itu akan dicari mana hadis yang datang terlebih dahulu dan mana hadis yang datang kemudian. Otomatis yang datang lebih awal *dinaskh* oleh hadis yang datang kemudian. Secara bahasa *naskh* bisa berarti menghilangkan (*al-izâlah*), bisa pula berarti *al-naql* (memindahkan). Sedangkan secara istilah *naskh* berarti penghapusan yang dilakukan oleh *Syarî'* (pembuat syari'at; yakni Allah dan Rasulullah s.a.w.) terhadap ketentuan hukum syari'at yang datang terlebih dahulu dengan dalil syar'i yang datang kemudian. Dengan definisi tersebut, berarti bahwa hadits-hadits yang sifatnya hanya sebagai penjelasnya (*bayân*) dari hadits yang bersifat global atau hadits-hadits yang memberikan ketentuan khusus (*takehsîsh*) dari hal-hal yang sifatnya umum, tidak dapat dikatakan sebagai hadits *nâsikh* (yang menghapus). Contohnya adalah hadis tentang larangan ziarah kubur.¹²¹

d. Penyelesaian dengan Metode Tarjih.

Selanjutnya apabila hadis-hadis *mukhtalif* yang ditemukan tidak bisa dikompromikan dan tidak pula ditemukan keterangan yang menunjukkan bahwa antara satu hadis dengan lainnya telah terjadi naskh maka langkah penyelesaian selanjutnya adalah dengan cara tarjih.¹²² Tarjih dalam metodologi penyelesaian hadis-hadis mukhtalif dipahami sebagai membandingkan di antara hadis-hadis yang bertentangan yang tidak bisa dikompromikan, tidak pula terkait dalam nasikh dan mansukh dengan

¹²¹ Muslim, *Shabih Muslim*, Juz III, 65, Juz IV, 82. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz II, 72.

¹²² Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 193. Bandingkan al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, 273. Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasit fi Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damshiq: Mat} ba'at al-Ilmiyyah, 1969), Cet. II, 727-728.

mengkaji lebih jauh hal-hal lain yang terkait dengan masing-masingnya agar dapat diketahui mana di antara dua sisi hadis tersebut yang lebih kuat atau lebih tinggi nilai hujjahnya, untuk selanjutnya dipegang dan diamalkan yang kuat serta meninggalkan yang lemah (lawanannya). Hadis (dalil) yang lebih kuat disebut sebagai dalil yang rajih sedang yang lemah disebut hadis marjuh.

Kekuatan atau nilai hujjah suatu hadis didukung oleh banyak hal, baik berkaitan dengan sanad maupun matannya. Secara garis besarnya pentarjihan tidak terlepas dari empat hal pokok, yaitu: dari segi sanad, matan, madlul dan hal lain yang mendukung nilai hadis. Dari segi sanad tarjih dapat dilakukan misalnya dengan memperhatikan jumlah periwayatnya, hadis yang didukung oleh banyak periwayat harus didahulukan dari hadis yang sedikit periwayatnya. Kedua dengan memperhatikan sifat-sifat periwayat, hadis-hadis yang didukung oleh periwayat yang lebih sempurna sifat 'adil, thiqat dan dhabit harus lebih diutamakan.¹²³

Dari segi matan, tarjih dapat dilakukan dengan memperhatikan redaksi yang digunakan di dalam matan, misalnya mendahulukan redaksi yang fashahat, dan mendahulukan matan yang mengandung makna tunggal. Dari segi madlul, tarjih dapat dilakukan dengan memperhatikan maksud yang dituju atau makna yang dikandung oleh masing-masing hadis. Dari segi madlul tarjih dapat dilakukan dengan memperhatikan maksud yang dituju atau makna yang dikandung oleh masing-masing hadis, misalnya: mendahulukan hadis-hadis yang mengandung makna yang lebih rasional (ma'qul) atau mendahulukan hadis yang mengandung ketentuan hukum yang lebih diyakini kepastiannya.

Hal lain yang juga harus dipertimbangkan ketika hendak melakukan tarjih yaitu: mendahulukan hadis yang didukung oleh hadis lain daripada hadis yang tidak mendapat dukungan dan mendahulukan hadis yang

¹²³ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 192. Bandingkan al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, 184. Lihat Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 639.

didukung oleh amalan sahabat.¹²⁴ Meskipun banyak hal yang dapat menjadi pertimbangan pada saat pentarjihan yang terpenting adalah adanya cukup bukti yang menunjukkan bahwa satu di antaranya lebih kuat dan lebih tinggi nilainya apabila dibandingkan dengan yang lain. Seseorang yang melakukan pentarjihan tersebut boleh berpegang dengan hasil tarjih yaitu beramal dengan yang rajih dan meninggalkan yang marjuh.

Contoh hadis-hadis yang bisa dipahami dengan cara tarjih adalah mengenai waktu mandi junub di pagi bulan Ramadhan. Hadis riwayat Aisyah dan juga dari Umm Salamah Ummu al-Mukminin mengabarkan bahwa junub sampai pagi hari setelah masuk waktu imsak tidaklah membatalkan puasa.¹²⁵

Berdasarkan hadis ini dinyatakan bahwa apabila seorang junub sampai masuk waktu imsak atau sampai pagi hari puasa, ia tetap dapat meneruskan puasanya pada hari tersebut sebagaimana biasa. Akan tetapi hadis riwayat al-Fadl ibn al-Abbas secara tegas menjelaskan bahwa junub sampai pagi hari membatalkan puasa.¹²⁶ Dengan kata lain seseorang yang junub sampai masuk waktu imsak puasanya pada hari itu menjadi tidak syah atau batal.

Menurut al-Syafi'i dari kedua sisi hadis maka hadis riwayat Aishah yang harus dipegang dan diamalkan. Hal ini berdasarkan hasil pentarjihan yang dilakukannya dengan berbagai pertimbangan.¹²⁷ Pertama: dari segi sumber. Hadis Aisyah yang juga diriwayatkan oleh Ummu Salamah, nilai kompetensinya lebih tinggi apabila dibandingkan dengan riwayat Abu Hurairah. Karena mereka keduanya adalah isteri Rasul saw maka tentu lebih mengetahui permasalahan junub Rasul saw daripada orang lain. Hal ini dapat dimaklumi karena masalah junub merupakan masalah rumah tangga yang

¹²⁴ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 192. Bandingkan Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 640.

¹²⁵ Muslim, *Sahih Muslim*, no hadis 423. Bandingkan dengan Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no hadis 332.

¹²⁶ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 192. Bandingkan Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 641. Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 169.

¹²⁷ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 192. Bandingkan al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, 184. Lihat Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 639.

menjadi rahasia suami isteri. Kedua: dari segi jumlah periwayat. Hadis Aisyah mempunyai periwayat lebih banyak, yaitu dua periwayat: Aisyah dan Ummu Salamah. Apabila dibandingkan dengan riwayat Abu Hurairah yang hanya seorang periwayat saja, yaitu al-Fadl ibn al-Abbas tentu riwayat berdua lebih kuat dibandingkan riwayat yang menyendiri. Ketiga, dari segi kandungan makna hadis Aisyah mengandung makna yang lebih rasional apabila dibandingkan dengan hadis riwayat Abu Hurairah.¹²⁸

Diketahui bahwa jima' (hubungan suami isteri) yang menyebabkan junub sebagaimana halnya makan dan minum diperbolehkan pada malam hari puasa sampai datangnya waktu imsak. Begitu datangnya waktu imsak berulah makan, minum, dan jima' terlarang dan harus ditinggalkan atau dihentikan. Seseorang yang menghentikan jima' dengan datangnya waktu imsak tentu akan berada dalam keadaan junub, minimal pada awal datangnya waktu imsak, menjelang selesai mandi. Karena waktu antara diperbolehkan jima' dengan datangnya waktu terlarang imsak tidak ada masa tenggangnya sementara proses untuk bersih dari junub (mandi) memerlukan waktu tersendiri. Sebaliknya hadis riwayat Abu Hurairah menghendaki seseorang harus bersih dari junub sebelum datangnya waktu imsak. Bagaimana mungkin bisa dilakukan seseorang yang meninggalkan jima' dengan datangnya waktu imsak. Sementara di sisi lain disepakati bahwa jima' dibolehkan sampai datangnya waktu imsak.

Dalam mentarjih banyak hal yang harus dikaji dan diperbandingkan terkait hadis tersebut baik dari segi sanad maupun matannya. Al-Hamdani mengemukakan sebanyak lima puluh kaedah pentarjihan.¹²⁹ Al-Syawkani mengembangkan hingga mencapai delapan puluh sembilan cara.¹³⁰ Sementara

¹²⁸ Abu Zahrah, *Usbul al-Fiqh*, 193. Bandingkan Al-10 fi'i, *al-Risalat*, 641.

¹²⁹ Muhammad ibn Musa ibn Usman ibn Hazim al-Hamdani, *al-I'tibar fi Bayan al-Nasikh wa al-Mansukh min al-Athar* (Matba'at al-Andalus: Homs, 1968), 11-23.

¹³⁰ Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), Cet. II, 276-280.

itu al-Amidi lebih merinci lagi hingga menjadi seratus tiga puluh enam cara.¹³¹ Secara garis besarnya kaedah pentarjihan tidak terlepas dari empat hal yaitu: sanad, matan, madlul dan aspek lainnya.¹³² Adapun dari segi sanad, tarjih dapat dilakukan misalnya dengan memperhatikan jumlah periwayatnya. Hadis yang didukung oleh banyak periwayat harus didahulukan dari hadis yang sedikit periwayatannya. Juga dengan memperhatikan sifat-sifat periwayatnya. Hadis yang didukung oleh periwayat yang lebih sempurna sifat 'adil, thiqat dan d{abith harus didahulukan.¹³³ Dari segi matan, tarjih dapat dilakukan dengan memperhatikan redaksi (kata-kata) yang dipergunakan sebagai matan hadis. Misalnya dengan mendahulukan redaksi yang fasahat dari yang kurang atau tidak fasahat. Bisa juga dengan mendahulukan matan yang lafalnya mengandung makna tunggal daripada yang menggunakan kata-kata yang menggunakan banyak makna (*mushtarak*).¹³⁴ Dari segi *madlul*, tarjih dapat dilakukan dengan memperhatikan maksud yang dituju atau makna yang dikandung oleh masing-masing hadis. Misalnya mendahulukan hadis yang mengandung makna yang lebih rasional (*ma'qul*) dari yang kurang atau tidak rasional (*ghair al-ma'qul*). bisa juga dengan mendahulukan hadis yang mengandung ketentuan hukum yang lebih diyakini kepastiannya daripada yang belum diyakini. Selanjutnya hal-hal lain yang harus diperhatikan berkaitan dengan sesuatu yang bisa menambah tinggi nilai hujah sebuah hadis, misalnya dengan cara mendahulukan hadis yang didukung oleh hadis lainnya daripada hadis yang tidak mendapat dukungan. Bisa juga dengan

¹³¹ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 192. Bandingkan al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, 184. Lihat Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 639.

¹³² Al-Syafi'i, *al-Risaat*, 642. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 202-203.

¹³³ Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 642. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 203.

¹³⁴ Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 643. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 204. Bandingkan dengan Abdul Ghafoor Baloch, *Key of the Critics Found Upon the Insription Records of Hadith: the Sayings of the Messenger of Islam*, 858. James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 126. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 691.

mendahulukan hadis yang didukung oleh amalan para sahabat daripada yang tidak diamalkan.¹³⁵

Sejauh mana sebuah tarjih bisa dilakukan adalah bergantung pada sejauh mana seseorang yang melakukan pentarjihan tersebut ingin mendapatkan keterangan atau bukti-bukti yang dapat meyakinkan dirinya bahwa satu di antara hadis-hadis yang bertentangan tersebut lebih tinggi nilai hujjahnya daripada yang lain. Al-Syafi'i misalnya dalam mentarjih antara hadis Aishah dengan hadis Abu Hurairah merasa cukup dengan mengkaji dan memperbandingkan tiga hal. Pertama dari segi sumber, kedua jumlah periwayat dan ketiga rasionalitas makna. Jadi meskipun banyak hal yang dapat dikaji dan diperbandingkan dalam mentarjih suatu hadis dengan hadis lainnya. Namun apabila dalam beberapa hal tertentu dirasa cukup bukti yang menunjukkan bahwa satu di antara nya lebih kuat dan lebih tinggi nilai hujjahnya maka seorang pentarjih boleh berpegang dengan hasil tarjihnya yaitu berpegang atau beramal dengan yang rajih (kuat) dan meninggalkan yang marjuh (lemah).

d. Penyelesaian dengan Metode Tawaquf.

Beberapa matan (teks) hadits dianggap saling bertentangan satu dengan lainnya bahkan adapula yang dianggap bertentangan dengan al-Quran. Antara lain adalah hadits tentang nasib bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup akan berada di dalam neraka. Sebagai contoh adalah hadits tentang menguburkan bayi hidup-hidup. Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Ibnu Mas'ud dan Ibn Abi Hatim. Konteks munculnya hadits tersebut (*Sabab Wurûdnya*) adalah bahwa Salamah Ibn Yazid al-Ju'fi pergi bersama saudaranya menghadap Rasulullah s.a.w. Seraya bertanya: "Wahai Rasul saw sesungguhnya saya percaya Malukah itu dahulu orang yang suka menyambung silaturrahi, memuliakan tamu, tetapi ia meninggal dalam

¹³⁵ Al-Shafi'i, *al-Risalat*, 644. Bandingkan dengan Edy Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 205-206.

keadaan jahiliyah. Apakah amal kebbaikannya itu bermanfaat baginya? Rasulullah saw menjawab: tidak. Kami berkata: dahulu kami pernah mengubur saudara perempuan kami hidup-hidup di zaman Jahiliyah. Apakah amal dan kebaikan akan bermanfaat bagi kami? Rasul saw menjawab: orang yang mengubur anak perempuannya hidup-hidup dan anak yang dikuburnya sama-sama berada di dalam neraka, kecuali jika perempuan yang menguburnya itu masuk Islam, lalu Allah swt memaafkannya. ⁶Demikian hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dan al-Nasa'i. Hadits tersebut dinilai sebagai hadis hasan secara sanad oleh Ibnu Katsir. Akan tetapi menurut sebagian ulama bahwa hadits tersebut dinilai *musykil* dari sisi matan dan *mukhtalif* ⁶apabila dibandingkan dengan al-Quran surat al-Takwîr (81) ayat 8 dan 9.

Kalau seorang perempuan yang mengubur bayinya itu masuk ke neraka dapat dikatakan logis, tetapi ketika sang bayi yang tidak tahu apa-apa itu juga masuk ke neraka, masih perlu adanya tinjauan ulang. Maka dari itu, hadits tersebut harus ditolak meskipun sanadnya hasan, dan juga karena adanya pertentangan dengan hadits lain yang lebih kuat nilainya, yang diriwayatkan oleh Ahmad. Rasulullah saw pernah ditanya oleh paman Khansa', anak perempuan al- Sharimiyyah: Ya Rasul saw, siapa yang akan masuk surga? Beliau menjawab Rasulullah saw akan masuk surga, orang yang mati syahid juga akan masuk surga, anak kecil juga akan masuk surga, anak perempuan yang dikubur hidup-hidup juga akan masuk surga.

⁶Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah hadis-hadis mukhtalif bertemakan tentang bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup akan masuk neraka adalah termasuk hadis mukhtalif yang penyelesaiannya menggunakan metode tawaquf. Artinya meskipun hadis berstatus maqbul akan tetapi hadis-hadis tersebut tidak dapat dipahami dan dikompromikan maksudnya sehingga hadis tetap diakui sebagai sesuatu yang bersumber dari Rasulullah saw namun tidak bisa dipahami dan diamalkan sehingga ditawaqufkan.

F. Metode Pemahaman Hadis *Tanawwu' al-Ibadah*.

Hadis *mukhtalif* secara khusus atau hadis-hadis *tanawwu' al-ibadah* juga memiliki metode khusus dalam penyelesaiannya. Hadis-hadis *tanawwu' al-ibadah* adalah hadis-hadis yang menerangkan praktek ibadah tertentu yang dilakukan atau diajarkan Rasulullah saw, akan tetapi antara satu dengan yang lainnya terdapat perbedaan sehingga menggambarkan adanya keberagaman ajaran dalam pelaksanaan ibadah tersebut.¹³⁶

Penyelesaian hadis-hadis mukhtalif yang berkaitan dengan permasalahan di luar ibadah akan menghasilkan satu ketentuan ajaran (hukum). Hal ini dikarenakan hadis-hadis tersebut akan dikompromikan untuk mendapatkan satu kesimpulan, atau dilihat apakah dalam permasalahan tersebut ada *nasakh* atau tidak, atau salah satunya dipandang lebih kuat dari yang lain (*tarijih*). Hal ini berbeda dengan hadis-hadis *tanawwu' al-ibadah*. Dalam persoalan ini, hadis-hadis ini memiliki kemungkinan adanya keberagaman ajaran yang dilaksanakan atau dicontohkan oleh Rasulullah saw. Masing-masing ajaran tersebut tidak bisa dijadikan satu ajaran saja, akan tetapi, semua ajaran tersebut diambil sebagai sunnah Rasul saw yang dapat diamalkan dan dijadikan pegangan dalam beribadah.

Keberagaman atau variasi ajaran tersebut ada kalanya dalam bentuk tata cara pelaksanaan (perbuatan) dan ada kalanya dalam bentuk ucapan atau bacaan-bacaan yang dibaca dalam ibadah tersebut. Persoalan yang timbul ketika berhadapan dengan hadis-hadis *tanawwu' al-ibadah* ialah bagaimana harusnya bersikap terhadap dua sisi hadis tersebut. Manakah di antara kedua sisi yang harus dipegang dan diamalkan.

¹³⁶ Zulhedi, *Memahami Hadis-hadis yang Bertentangan (Kajian Kritis Terhadap Hadis-hadis Basmalah dalam Shalat Jabr dan Solusinya dalam Perspektif Ilmu Hadis)*, (dikutip dari kitab Imam Syafi'i karya Edi Safri, hlm. 132), (Jakarta: Penerbit Nuansa Madani, 2001), 44.

Menurut al-Syafi'i ajaran atau ketentuan-ketentuan yang dibawa oleh hadis-hadis tersebut meskipun antara satu dan lainnya mengandung perbedaan, namun tidak berarti hanya satu dengan lainnya mengandung perbedaan. Tidak berarti pula hanya satu sisi hadits saja yang harus diterima dan lainnya harus ditolak. Semua hadits memiliki kesamaan hak untuk dapat dipahami sebagai cara-cara atau bentuk-bentuk pelaksanaan ibadah tersebut yang boleh diikuti dan diamalkan. (*al-ikhtilaf min jibbat al-mubab*).¹³⁷ Artinya bahwa berbagai bentuk tata cara pelaksanaan suatu ibadah seperti dalam hal bacaan tasyahud dengan berbagai versi yang diajarkan oleh Rasulullah saw, kesemuanya boleh diikuti dan diamalkan dan sama-sama memenuhi persyaratan bagi syahnya suatu ibadah.

Hadis-hadis tersebut pada hakikatnya satu dan lainnya tidaklah mengandung makna yang saling bertentangan, sebagaimana pertentangan antara halal dan haram atau antara perintah dan larangan yang tidak mungkin dapat dikompromikan. Sebagai landasan untuk sampai kepada pemahaman tersebut al-Syafi'i menyebutkan bahwa: pertama: bahwa hadis-hadis tersebut semuanya berkualitas maqbul (shahih), oleh karena itu semua dapat diterima dan dijadikan sebagai hujjah untuk diamalkan. Kedua: bahwa ajaran-ajaran yang dibawa oleh masing-masing hadits tersebut sekalipun terdapat perbedaan, namun satu dengan lainnya tidak membawa kepada pertentangan (kontradiksi) yang tidak dapat dikompromikan atau dicari titik temunya. Ketiga: bahwa dalam masalah ibadah tidak bisa dipertanyakan mengapa atau karena apa? Melainkan harus menerima dan mengikuti apa-apa yang diajarkan oleh Rasulullah sebagaimana adanya. Hal tersebut sesuai dengan kaidah yang telah ditetapkan oleh para ulama.¹³⁸

¹³⁷ Al-Syafi'i, *al-Umm*, 599. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 209. Bandingkan dengan James T. Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, 124. Thomas J Taylor, *Problems of the Postscriptive Text*, 691.

¹³⁸ Al-Syafi'i, *al-Umm*, 643. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 206.

Dalam penjelasannya tersebut sesungguhnya al-Syafi'i menegaskan bahwa dalam menghadapi hadis-hadis tanawwu' al-ibadah yang harus diperhatikan adalah apakah hadis-hadis tersebut semua termasuk dalam kategori maqbul atau tidak. Kemudian hendaklah dipelajari apakah perbedaan ajaran yang dikandung oleh masing-masing hadis membawa kepada pertentangan (kontradiksi) atau tidak. Apabila ternyata semua termasuk dalam kategori maqbul dan perbedaan yang terdapat antara satu dan lainnya tidak membawa kepada pertentangan yang tidak dapat dikompromikan maka hadis-hadis tersebut harus diterima dan diakui kehujjahannya untuk diikuti dan diamalkan.¹³⁹

Ajaran-ajaran yang dibawa oleh hadis harus dipahami sebagai cara atau bentuk-bentuk pelaksanaan (jika hadis-hadis tersebut menyangkut pelaksanaan) atau macam-macam bentuk bacaan (jika hadis-hadis tersebut menyangkut bacaan yang dibaca) yang boleh diikuti dan diamalkan. Mana saja di antara hadis-hadis yang dipilih semuanya memenuhi syarat bagi syahnya ibadah yang dilakukan.

Bentuk pertama misalnya mengenai tata cara pelaksanaan ibadah. Sebagai contoh adalah tata cara berwudhu.¹⁴⁰ Hadis-hadis Rasul saw dalam persoalan ini termasuk ke dalam kategori maqbul. karena itu semuanya memiliki hak yang sama untuk dijadikan sebagai hujjah dan diamalkan. Adanya beberapa cara atau bentuk-bentuk pelaksanaan suatu ibadah seperti dalam hal membasuh anggota wudu' yang diajarkan oleh Rasulullah saw harus dipahami sebagai hikmah yang membawa kemudahan bagi ummatnya. Dari ketiga hadis tersebut sebenarnya dapat ditarik suatu ajaran bahwa cara minimal yang dituntut untuk syahnya pelaksanaan wudhu adalah dengan

¹³⁹ Abd al-Hamid Hakim, *al-Bay* 3 (Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, [t.th]), 188. Al-Syafi'i, *al-Umm*, 560. Bandingkan dengan Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, 210.

¹⁴⁰ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, no hadis 40. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no hadis 35.

17 membasuh anggota wudhu' masing-masingnya satu kali-satu kali (berdasarkan hadis riwayat Ibnu Abbas. Sempurnanya adalah dengan membasuh masing-masingnya tiga kali-tiga kali (berdasarkan hadis 'Usman).¹⁴¹ Jadi yang afdhal untuk didahulukan mengamalkannya ialah yang lebih sempurna diantaranya sebagaimana penjelasan hadis riwayat 'Usman.

Selain pemahaman tersebut, dapat dipahami pula bahwa meskipun yang terbaik adalah dengan membasuh tiga kali-tiga kali,¹⁴² namun seseorang boleh saja memilih 17 dua kali-dua kali¹⁴³ atau satu kali-satu kali¹⁴⁴ sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Tentu saja hadis-hadis yang lebih utama harus senantiasa didahulukan dalam pengamalannya karena lebih sempurna dalam pahala dan kebaikan. Akan tetapi meskipun membasuh anggota wudu' masing-masingnya tiga kali lebih utama dalam kondisi umum, namun tetap saja boleh memilih dua kali-dua kali atau satu kali-satu kali. Bahkan dalam situasi tertentu bisa saja pilihan terbaik justru adalah satu kali-satu kali misalnya ketika air sulit didapatkan, sakit yang menyebabkan tidak dianjurkan untuk terkena air atau cuaca yang sangat dingin.

Untuk bisa sampai kepada pengetahuan mana yang lebih utama di antara kedua sisi hadis. Terlebih dahulu dilakukan pemaknaan terhadap teks hadis berkaitan dengan asbab al-wurud, bahasa dan kaedah ushul fiqh yang lazim menjadi unsur-unsur penting dalam memahami hadis. Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa sebelum melakukan pemaknaan dan menganalisa hadis, sudah dipastikan terlebih dahulu bahwa dua sisi hadis berada pada derajat yg sama, seperti sama-sama terkategori sebagai hadis maqbul atau tidak masuk kepada hadis yang rajih apalagi marjuh. Ajaran-

¹⁴¹ Al-Bukhari, *Shabih Al-Bukhari*, no hadis 150. Muslim, *Sabih Muslim*, no hadis 188. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no hadis 254.

¹⁴² Al-Bukhari, *Shabih Al-Bukhari*, no hadis 40. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no hadis 35.

¹⁴³ Al-Bukhari, *Shabih al-Bukhari*, no hadis 41. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no hadis 34.

¹⁴⁴ Al-Bukhari, *Shabih Al-Bukhari*, no hadis 42. Bandingkan dengan Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, no hadis 36.

ajaran yang dibawa oleh masing-masing hadis tersebut sekalipun terdapat perbedaan namun satu dan lainnya tidak membawa kepada pertentangan (kontradiksi) yang tidak dapat dikompromikan atau dicari titik temunya. Dalam masalah ibadah tidak bisa dipertanyakan mengapa? Melainkan harus menerima dan mengikuti apa-apa yang diajarkan Rasulullah saw sebagaimana adanya.

G. Metode Living Hadis.

Living hadis adalah sesuatu yang didasarkan atas adanya tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan kepada hadis. Penyandaran kepada hadis tersebut bisa saja dilakukan hanya terbatas di daerah tertentu saja dan atau lebih luas cakupan pelaksanaannya. Namun, prinsip adanya lokalitas wajah masing-masing bentuk praktik di masyarakat ada. Bentuk pembakuan tradisi menjadi suatu yang tertulis bukan menjadi alasan tidak adanya tradisi yang hidup yang didasarkan atas hadis. Kuantitas amalan-amalan umat Islam atas hadis tersebut nampak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Kenyataan yang berkembang di dalam masyarakat mengisyaratkan adanya berbagai bentuk dan macam interaksi ummat Islam dengan hadis. Penyebabnya tidak lain adalah adanya perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diaksesnya. Selain itu, pengetahuan yang terus berkembang melalui pendidikan dan peran para juru da'i dalam memahami dan menyebarkan ajaran Islam. Masyarakat merupakan objek kajian dari *living* hadis. Karena di dalamnya termanifestasikan interaksi antara hadis sebagai ajaran Islam dengan masyarakat dalam berbagai bentuknya.

BAB III
APLIKASI SUNNAH :
KOLABORASI ANTARA TRADISI RASUL SAW DAN MASYARAKAT

A. Variasi dan Bentuk Aplikasi Sunnah Rasulullah saw.

Diyakini bahwa hadis-hadis Rasulullah saw yang menjadi acuan umat Islam telah termanifestasikan dalam kehidupan masyarakat secara luas. Ada tiga variasi dan bentuk aplikasinya yaitu tradisi tulis, tradisi lisan, dan tradisi praktik. Tradisi tulis-menulis tidak hanya sebatas periwayatan hadis dari kitab-kitab tertentu. Faktanya tidak sedikit dari hadis-hadis Rasulullah saw ditulis dan dipajang pada tempat-tempat yang strategis, seperti di masjid, jalan-jalan protokol, sekolah, dan fasilitas umum lainnya. Pola, bentuk tulisan serta apa yang ditulis tersebut masing-masing tempat tidak sama antara satu wilayah dengan wilayah lainnya.

Contoh lain dalam tradisi menulis hadis adalah jampi-jampi yang terkait erat dengan daerah tertentu di Indonesia. Ada yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, ada pula yang menggunakan hadis, dan juga doa-doa-Qur'an atau hadis dalam tradisi jampi-Bacaan al 2 jampi dikolaborasi dengan tradisi lokal tertentu, misalnya diikat dan dibungkus dengan kain hitam, dijadikan sebagai kalung, cincin ataupun gelang, diminum atau diusapkan ke bagian tertentu dari anggota tubuh. Kolaborasi antara tradisi kerasulan (hadis) dengan tradisi masyarakat pun melahirkan satu warna baru dalam aplikasi pelaksanaan sunnah pada kehidupan masyarakat secara lokal dalam bentuk tulisan.

Tidak berbeda dengan yang terjadi pada tradisi lisan periwayatan dan penyampaian hadis. Tradisi ini sesungguhnya telah muncul seiring dengan praktik yang dijalankan oleh umat Islam. Pola tradisi lisan yang dilakukan oleh masyarakat dalam berzikir dan berdo'a seusai shalat juga merupakan bagian dari tradisi yang khusus dan berkembang di wilayah-wilayah tertentu. Ada yang melaksanakan dengan membaca bacaan tertentu namun adapula yang tidak mengkhhususkan bacaan. Ada juga yang menggunakan irama atau langgam tertentu, menyediakan waktu khusus seperti sehabis shalat fardhu, dan menggunakan gaya tertentu seperti dengan mengangguk-anggukkan kepala. Perbedaan pola bacaan dan pelaksanaan zikir antara lain didasarkan kepada sabda Rasulullah saw:

1 Arifuddin Ahmad, 2013, 2.

2 Q.S. al-Imran : 179, bandingkan Q.S. al-Nisa : 136, bandingkan juga dengan H.R. Malik bin Anas ... (تركتم فيكم امرئ لم تضل ما تمسكنم بهما ...)

3 Ghufroon A Mas'adi, 1997, 95-96.

حَدَّثَنَا يُوسُفُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي شَهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً⁴

Berbagai bentuk zikir merupakan manifestasi dari berbagai hadis Nabi Muhammad saw dan berkolaborasi dengan tradisi yang telah dipraktikkan di masyarakat. Tata cara zikir saat ini pun terus mengalami perkembangan terutama apabila dikaitkan dengan zikir yang sifatnya entertainment yang melibatkan berbagai komponen bangsa baik politisi, birokrat, pesantren, dan juga para artis. Pengolahannya bermacam-macam tidak murni dilaksanakan setelah shalat semata melainkan sudah menjadi bentuk rutinitas dilaksanakan di tempat selain masjid seperti hotel, lapangan luas atau ruang publik lainnya. Secara tradisional bentuk pemahaman semacam itu terimplikasi misalnya pada peringatan hari kematian seseorang yang biasanya dengan membaca kalimat thayyibah berupa tahlil, adapula dalam bentuk puisi dan lagu.

Kolaborasi antara tradisi masyarakat dan sunnah Rasul pun juga terjadi pada perilaku umat Islam. Contohnya adalah tentang persoalan *ruqyah*. Kegiatan ini sering dilakukan oleh sebagian masyarakat Indonesia dan nampak dalam beberapa tayangan *live* di televisi. Salah satu fungsi dari *ruqyah* adalah untuk menahan seseorang dari gangguan kerasukan jin (*al-sar'u*). Jika dirunut ke belakang, nampak bahwa *ruqyah* ini merupakan warisan sebelum Islam datang. Hal tersebut sesuai dengan hadis Rasulullah saw, menjelaskan bahwa tidak mengapa mentradisikan *ruqyah* asal di dalamnya tidak mengandung unsur kesyirikan.

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ كُنَّا نَرُقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ اغْرَضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ⁵

Gagasan tentang *ruqyah* pada zaman Rasulullah saw tentu berbeda dengan apa yang terjadi di masyarakat. Ada penambahan atas segala ramuan dari bacaan yang ada. Zaman Nabi Muhammad saw kebolehan *ruqyah* hanya sebatas dengan membaca *mu'awizatain* (surat al-Iklas, al-Falaq dan al-Nas). Meskipun kemudian muncul perdebatan serius dalam hal ini tentang kesesuaian *ruqyah* yang ada dengan apa yang diamalkan oleh Rasulullah saw.

Adanya pergeseran pandangan tentang tradisi Rasulullah saw yang berujung pada adanya pembakuan dan menjadikan hadis sebagai suatu yang mempersempit cakupan sunnah, menyebabkan kajian tentang tradisi hadis menarik untuk dikaji secara serius dan

4 H.R. Muslim.

5 H.R. Muslim.

mendalam.⁸ Kenyataan yang berkembang di dalam masyarakat mengisyaratkan adanya berbagai bentuk dan macam interaksi ummat Islam dengan sunnah. Penyebabnya tidak lain adalah adanya perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diaksesnya. Selain itu, pengetahuan yang terus berkembang melalui pendidikan dan peran para juru da'i dalam memahami dan menyebarkan ajaran Islam merupakan objek kajian dari pemaknaan hadis. Karena di dalamnya termanifestasikan interaksi antara hadis sebagai ajaran Islam dengan masyarakat dalam berbagai bentuknya.

Islam adalah sebuah agama. Islam bukan budaya dan bukan pula tradisi dari sebuah bangsa atau masyarakat di wilayah tertentu. Akan tetapi Islam tidak pernah anti kepada budaya dan tradisi yang berlaku di lingkungan masyarakat.⁵ Dalam menyikapi budaya dan tradisi yang berkembang di luar Islam, Islam akan menyikapinya dengan bijaksana, korektif dan selektif. Ketika sebuah tradisi dan budaya tidak bertentangan dengan agama, maka Islam akan mengakui dan melestarikannya. Akan tetapi, ketika suatu tradisi dan budaya bertentangan dengan nilai-nilai agama, maka Islam akan memberikan beberapa solusi, seperti menghapus budaya tersebut, atau melakukan islamisasi dan atau meminimalisir kadar mafsadah dan mudharat yang dibawa oleh budaya tersebut. Amun ketika suatu N 6 budaya dan tradisi masyarakat yang telah berjalan ternyata tidak bertolak belakang dengan agama, maka ia akan menjadi bagian yang integral dalam syari'ah Islam. Sebuah warna 7 baru yang pada akhirnya menjadi opsi di lingkungan masyarakat dalam pelaksanaan sunnah Rasulullah saw.

B. Sunnah Rasulullah saw dalam Kehidupan Masyarakat yang berbudaya

Di antara berbagai tradisi di masyarakat tidak sedikit terkandung nilai-nilai budi perkerti yang luhur dan islami. Beberapa hukum syariah Islam diadopsi dari tradisi jahiliyah seperti hukum qasamah, diyat 'aqilah, persyaratan kafa'ah dalam pernikahan dan akad qiradh. Sebagaimana puasa Asyura juga berasal dari tradisi Jahiliyah dan Yahudi. Suatu 8 masyarakat akan merasa berat apabila diminta untuk meninggalkan tradisi yang telah membudaya dan berjalan lama. Menolak tradisi yang telah mendarah daging dalam suatu masyarakat sama saja dengan mempersulit keislaman suatu masyarakat.⁹

Perhatian terhadap tradisi tidak hanya dilakukan oleh al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah saw. Hal serupa juga dilakukan oleh para sahabat antara lain yang dilakukan oleh Abdullah bin Mas'ud di mana ia menjelaskan bahwa tradisi yang dianggap jelek oleh

6 Fazlur Rahmann, 2001, 6

7 Q.S. al-A'raaf: 199. Bandingkan dengan Wahbah Zuhaili: *Ushul al-Fiqh*, 2/ al-Islami, 836

8 Muslim, *Shahih Muslim*, no hadis 1732.

9 Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, no hadis 2581.

umat Islam maka jelek pula dalam pandangan Allah swt. ⁵ Menjaga tradisi berarti menjaga kebersamaan. Melanggar tradisi dapat menimbulkan fitnah dan perpecahan. Dijelaskan ¹⁰ pula oleh Muhammad bin Rafi' bahwa ketika ia bersama dengan Ahmad bin Hanbal dan Ishaq di tempat Abdu al-Razaq pada hari Raya Idul Fitri, keduanya sama-sama tidak melakukan takbir karena saling menunggu dan melihat untuk melakukan takbir atau tidak.¹¹ Berdasarkan hadis ini pulalah kemudian para ulama mengeluarkan sebuah kaedah tentang disyariatkannya untuk ⁵ meninggalkan amalan-amalan sunnah dan mustahab supaya dapat menarik simpati dari masyarakat. Maksudnya bahwa mengikuti tradisi masyarakat selama ¹² tidak haram hukumnya lebih diutamakan daripada menjalankan sunnah.

Dalam kesempatan lain ⁵ Ahmad bin Hanbal pernah meninggalkan shalat Sunnah Qabliyah Jum'at demi menjaga kebersamaan dan kerukunan dengan masyarakat, dikarenakan tradisi masyarakat yang tidak pernah melakukan dan menganggapnya bukan bagian dari sunnah Rasulullah saw. Dengan kata lain dapat ditegaskan bahwa keluar dari tradisi suatu masyarakat demi menegakkan sunnah Rasulullah saw tidaklah lebih baik daripada menjalankan sunnah tetapi melanggar tradisi umum yang berlaku di masyarakat, selama tradisi tersebut tidak diharamkan dalam agama. Lebih jauh dipahami dari berbagai fenomena yang ada di masyarakat bahwa tidak jarang pengaplikasian sebuah sunnah dikolaborasi dengan tradisi masyarakat setempat sehingga menimbulkan satu model tradisi yang baru.

⁸ Adanya pergeseran pandangan tentang tradisi Rasulullah saw yang berujung pada adanya pembakuan dan menjadikan hadis sebagai suatu yang mempersempit cakupan sunnah. ⁸ Kenyataan yang berkembang di dalam masyarakat mengisyaratkan adanya berbagai bentuk dan macam interaksi umat Islam dengan sunnah. ⁸ Penyebabnya tidak lain adalah adanya perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diakses oleh masing-masing individu di masyarakat. Selain itu, pengetahuan yang terus berkembang melalui pendidikan dan peran para juru da'i dalam memahami dan menyebarkan ajaran Islam merupakan objek kajian dari pemaknaan hadis. Karena di dalamnya termanifestasikan interaksi antara hadis sebagai ajaran Islam dengan masyarakat dalam berbagai bentuknya.

Islam adalah sebuah agama. Islam bukan budaya dan bukan pula tradisi dari sebuah bangsa atau masyarakat di wilayah tertentu. Akan tetapi ⁵ Islam tidak pernah anti kepada budaya dan tradisi. Dalam menyikapi budaya dan tradisi yang berkembang di luar Islam, Islam akan menyikapinya dengan bijaksana, korektif dan selektif. Ketika sebuah tradisi dan

10 Malik bin Anas, *al-Muwatha'*, juz 1 bab 44.

11 ⁵ Hafidz Ibnu Asakir, *Tarikh Dimasya*: Kitab 36, bab 175

12 Ibnu Muflih al-Hanbali, *al-Adab al-Syar'iyah*, kitab 2, bab 47.

5 budaya tidak bertentangan dengan agama, maka Islam akan mengakui dan melestarikannya. Akan tetapi, ketika suatu tradisi dan budaya bertentangan dengan nilai-nilai agama, maka Islam akan memberikan beberapa solusi, seperti menghapus budaya tersebut, atau melakukan islamisasi dan atau meminimalisir kadar mafsadah dan mudharat yang dibawa oleh budaya tersebut. 5 amun ketika suatu budaya dan tradisi masyarakat yang telah 13 berjalan ternyata tidak bertolak belakang dengan agama, maka ia akan menjadi bagian yang integral dalam syari'ah Islam. Sebuah warna baru yang pada akhirnya menjadi opsi di 14 lingkungan masyarakat dalam pelaksanaan sunnah Rasulullah saw.

Pada dasarnya sumber pengetahuan keagamaan senantiasa bertumpu pada al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an berfungsi sebagai pondasi bagi peradaban dan sejarah intelektual Islam. Sebuah pengetahuan atau kreativitas intelektual manusia dan Islam dapat dinyatakan otoritatif pada saat mempunyai relasi dengan akar wahyu (al-Qur'an) dan hadis-hadis Rasulullah saw. Sehingga bukan pengetahuan itu sendiri yang memunculkan otoritas akan tetapi justifikasi wahyu yang akan menghasilkan otoritas dalam konsepsi Islam. 16 Otoritas keagamaan dengan demikian bertumpu pada pengetahuan yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw yang diperoleh baik secara tegas melalui teks maupun berdasarkan penyimpulan teks.

Bagi kelompok Islam tertentu cara untuk dapat sampai kepada pemahaman terhadap sumber pengetahuan hukum syar'i harus secara langsung kepada bunyi teks, baik ayat al-Qur'an maupun hadis Rasulullah saw. Pandangan ini mengarahkan pada bentuk pemahaman yang sangat tekstual terhadap bunyi teks. Semangat untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadis sebagai prinsip Islam didasarkan kepada orientasi pemurnian doktrin.

Akan tetapi bagi beberapa masyarakat Islam tertentu cara untuk memperoleh sumber pengetahuan beragama berdasarkan pada tradisi yang telah diwariskan oleh para ulama dan tokoh masyarakat terdahulu. Asas yang dibangun adalah bahwa tidak semua muslim mampu untuk menggali secara langsung bunyi teks sehingga membentuk pemahaman yang benar dan lurus dalam agama. Dalam hal ini praktek keberagaman berdasarkan pada pemahaman yang lahir dari pihak otoritatif dalam menyampaikan teks yaitu para ulama dan tokoh masyarakat.

Terjadi pergumulan pemahaman antara konsep ijtihad, taqlid, dan bid'ah. Meskipun pada kelompok tertentu lebih mengarah pada konsep ijtihad. Namun tidak sedikit dari kelompok masyarakat memposisikan dirinya sebagai muqallid yaitu orang yang hanya mengikuti hasil pemikiran mujtahid. Perbedaan paradigma mengarah pada konsep

5
13 Ibnu Muflih al-Hanbali, *al-Adab al-Syar'iyyah*, kitab 2, bab 47.

14 Q.S. al-A'raaf: 199 lihat juga Wahbah Zuhaili: *Ushul al-Fiqh*, 2/ al-Islami, 836.

pembenaran diri terhadap penafsiran keagamaan yang dilakukan. Hal ini tidak terlepas dari konteks sejarah pengalaman keagamaan masyarakat itu sendiri yang pada dasarnya tidak memiliki akar tradisi keagamaan yang kuat seperti pada struktur sosial masyarakat muslim Indonesia secara umum. Komposisi masyarakat Rejomulyo misalnya merupakan struktur sosial bentukan dari program kolonisasi dan transmigrasi. Politik, letak demografi pemerintahan pun pada akhirnya turut berkontribusi terhadap konflik sosial keagamaan di tengah masyarakat, terlebih pada masyarakat pedesaan.

Pada masyarakat Rejomulyo pada awalnya adalah mayoritas muslim yang belum memiliki pengalaman pemikiran keagamaan yang kuat. Sementara itu yang ada di hadapan mereka pada satu sisi adalah sebuah tradisi keagamaan yang bersifat turun-temurun tanpa mengetahui akar yang jelas dari al-Qur'an dan hadis Rasulullah saw. Masuknya pemahaman agama baru di tengah masyarakat mendapat respon positif dari beberapa kalangan yang cukup berpengaruh di masyarakat. Gejala pembenturan antara tradisi di masyarakat dimulai dengan adanya seruan untuk kembali kepada ajaran-ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan hadis. Penerimaan terjadi begitu cepat salah satu sebabnya adalah karena tipikal masyarakat Indonesia khususnya yang pada dasarnya sudah cenderung religius hanya saja sedang mengalami kebingungan untuk memahami ajaran agamanya. Apapun yang disampaikan oleh ulama ataupun tokoh masyarakat selama mempunyai dukungan nash maka selanjutnya akan mudah diterima tanpa banyak pertimbangan. Meskipun seringkali pada beberapa praktek tidak sama antara satu kelompok masyarakat tertentu dengan kelompok masyarakat lainnya.

Pada dasarnya beberapa nodel aplikasi yang terjadi pada masyarakat tertentu di wilayah Indonesia dapat disejajarkan dengan tiga kelompok yaitu kelompok Islam Liberalis, Islam Tradisionalis dan Islam Literalis. Walaupun sesungguhnya pensejajaran ini sepertinya mengandung unsur reduksi. Sebab kategorisasi tipologi pemikiran keagamaan ini sedikit banyak mengalami pergeseran akibat proses *change* dan *continuity* (perubahan dan keberlangsungan) Dari perbedaan wilayah dan problem yang dihadapi ummat Islam seperti pensejajaran antara tipologi reformistik dengan tradisionalis. Kelompok Islam tradisionalis di Indonesia lebih menekankan gerakan Islam kultural. Kelompok ini berusaha menterjemahkan Islam yang sesuai dengan kondisi budaya Indonesia.

Kendati demikian konsepsi tersebut dapat digunakan sebagai alat analisis bagi realitas pluralism pemahaman keagamaan di tingkat pedesaan. Realitas global tentang penentuan sikap terhadap dua isu besar berupa wacana keagamaan dan realitas sosial ummat Islam tersebut ditempatkan sebagai *great tradition pluralism* pemahaman keagamaan di

dunia Islam. Terlihat adanya pergeseran isu pembaharuan dari tradisi besar (*great tradition*) arus pemikiran terhadap tataran tradisi kecil (*little tradition*) masyarakat pedesaan. Pada masyarakat pedesaan, pembenturan tradisi pemahaman keagamaan mengerucut dan terperangkap pada perdebatan masalah hukum kongkrit dan standar ganda yang menguat.

Implikasi dari karakteristik masyarakat pedesaan, pergeseran, pembenturan yang terjadi sesungguhnya bukan terjadi pada tradisi pemikiran Islam namun dapat disebut antar quasi tradisional dan quasi literal. Terjadi tarik ulur yang sangat dinamis antara penafsir agama di tingkat masyarakat pedesaan dengan khazanah konseptual ajaran Islam itu sendiri. Di sini terjadi proses *continuity* dan *change* pada aplikasi al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw.

Terkait otentikasi sumber pengetahuan hukum beberapa kelompok masyarakat lokal lebih menekankan kepada tradisi yang telah hidup di masyarakat. Titik tekan terletak pada kepercayaan penuh terhadap pemikiran ulama masa lalu yang mentradisikan praktek tersebut. Praktek keberagaman yang dilakukan memperlihatkan keunikan Islam Indonesia sebagai bentuk proses *continuity* dan *change* dari universalitas Islam kepada lokalitas Indonesia. Tradisi besar keislaman yang bersifat substansif diejawantahkan pada tradisi kecil masyarakat muslim Indonesia.

Sikap yang diambil lebih pada upaya defensif terhadap praktek yang selama ini telah dilakukan dengan justifikasi bahwa praktek tersebut pun memiliki dasar dan telah dipraktekkan oleh ulama. Meskipun pada sisi lain praktek lokalitas Islam tertentu terlihat tidak dilandasi oleh dukungan nash secara eksplisit dan praktek tersebut dinilai sebagai bagian dari bid'ah.

Persoalan yang muncul pada tataran aplikatif keberagaman masyarakat muslim pedesaan atau lokalitas masyarakat Islam di wilayah tertentu mengharuskan pada pola pikir yang bertumpu pada teks. Upaya penggalian hukum yang harus kembali langsung pada ayat atau hadis dengan pendekatan tekstual literalis atau melihat pada makna zahir yang muncul dari teks. Akibatnya seringkali terjadi kesenjangan antara tuntutan literal teks dengan dunia empirik di mana pesan teks harus diterapkan.

Keterbatasan akses ini dilihat dari segi pemahaman literatur maupun keterbatasan pemahaman kebahasaan yang menjadi pondasi berpikir kelompok tertentu secara universal di dunia Islam. Keterbatasan akses terhadap sumber nash pun menjadikan masyarakat tidak dapat berlaku selektif terhadap berbagai sumber keagamaan yang ada di sekitarnya. Inilah yang menyebabkan terbangun pola pikir bahwa apapun yang dinyatakan oleh sebuah buku atau oleh ulama, kiyai, tokoh masyarakat tertentu adalah bersifat ilmiah dan pasti benar

tanpa mengetahui darimana aliran pemikiran penulis buku, ulama, kiyai atau tokoh masyarakat tersebut.

Keterbatasan terhadap pengetahuan berbahasa Arab, membuat kelompok masyarakat Islam lokalitas bergantung kepada karya terjemahan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis-hadis Rasulullah saw. kelemahan pola ini adalah ketidakmampuan dalam menghubungkan sebuah nash dengan nash lainnya yang berbicara pada topik tertentu. Pada pokok permasalahan yang fundamental tentang akidah atau yang bersifat qath'i, bentuk pemahaman yang dimunculkan tidak mempengaruhi pada hubungan antar tradisi pemikiran yang berbeda. Namun ketika persoalan menyangkut nash zanni dan persoalan hukum yang beragam (mukhtalaf fi) terbentuklah *truth claim* yang sempit.

Contoh pada kasus ini misalnya dalam pelaksanaan shalat tarawih pada bulan Ramadhan. Di sebuah mushalla shalat Tarawih yang telah umum dipraktekkan oleh masyarakat adalah delapan rakaat dilakukan dengan dua kali-dua kali salam dan pada praktek pelaksanaan shalat witr langsung satu kali salam. Pelaksanaannya pun segera setelah shalat Isya, Rawatib dan ceramah singkat. Akan tetapi praktek yang umum dilakukan ini bergeser karena kajian yang dilakukan oleh kelompok muslim lokal tertentu yang membahas hadis tentang shalat *kehafifatain* yang dilaksanakan sebelum shalat Tarawih. Salah satu hadis yang dirujuk adalah :

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليلي ليصلي افتح صلاته بركعتين خفيفتين¹⁵

Terjemahan hadis Rasulullah saw tersebut kemudian didasarkan kepada buku terjemahan atau pendapat tokoh tertentu yang menterjemahkan sebagai telah diriwayatkan dari Aisyah ia berkata bahwa Rasulullah saw apabila akan melaksanakan shalat Lail, Rasul akan memulai shalatnya dengan melakukan shalat dua rakaat yang ringan-ringan. Terjemahan tersebut sebenarnya tidak sepenuhnya keliru. Hanya saja kalimat *qama min al-lail* diterjemahkan dengan akan melaksanakan shalat lail berimplikasi hukum yang cukup besar. Begitu juga dengan pemaknaan *rakatain kehafifatain* dengan dua rakaat yang ringan-ringan.

Berdasarkan hadis tersebut maka kelompok masrakat muslim tertentu yang mengidentikkan shalat Tarawih dan shalat Lail adalah sinonim yang menyatakan bahwa harus dilakukan shalat dua rakaat sbelum Tarawih untuk mengikuti sunnah Rasulullah saw. padahal jika ditela'ah secara kebahasaan makna kata *qama min al-lail li yushalli* didasarkan pad kata kerja *qama* yang diimbuhi huruf *min* yang berarti bangun tidur (terjaga dari tidur). Makna ini diperkuat oleh kata *li yushalli* yang berarti akan melaksanakan shalat. Makna ini

15 Hadus Riwayat Muslim.

tidak dimunculkan dalam terjemahan hadis tersebut. Sehingga membangun asumsi bahwa praktek yang dilakukan oleh Rasulullah saw dalam shalat Lail atau Tarawih dimulai dengan *kbajifatain*. Sementara jika makna utuh hadis tadi dimunculkan niscaya menyebabkan kesimpulan hukum yang juga berbeda. Shalat *kbajifatain* dilakukan ketika seseorang akan melaksanakan shalat malam yang telah diselingi oleh aktivitas tidur terlebih dahulu. Tujuan utamanya adalah mengembalikan kesadaran secara penuh sebelum melaksanakan shalat malam yang dalam pelaksanaan sering dilakukan Rasulullah saw pada sepertiga akhir malam pada bulan Ramadhan maupun bulan-bulan lainnya.

Begitu juga kalimat *rak'atain kbajifatain* yang dimaknai dua rakaat yang ringan-ringan melahirkan pemaknaan shalat yang singkat dan tidak perlu membaca surat pendek. Sementara pada hadis lain yang juga diriwayatkan oleh Aisyah menyatakan bahwa Rasulullah saw ketika ditanya tentang surat apa yang dibaca ketika melaksanakan *kbajifatain* maka Rasul saw menjawab surat al-Kafirun dan al-Ikhlâs. Artinya bahwa ukuran ringan pada shalat yang dilakukan oleh Rasulullah saw tanpa meninggalkan membaca surah. Sebab shalat malam yang dilakukan oleh Rasulullah saw termasuk shalat yang lama. Satu riwayat yang menyatakan bahwa paling tidak dalam satu rakaat Rasulullah saw membaca lima puluh ayat. Bahkan pada riwayat yang lain lebih panjang lagi sehingga ukuran surah al-Kafirun tidak hanya identik dengan pelaksanaan shalat malam. Pada beberapa riwayat yang lain dinyatakan bahwa istilah *kbajifatain* pun juga merujuk pada shalat sunnat Fajar yang dilaksanakan sebelum shalat Subuh.

Ketika kelompok Islam lokalitas tertentu bertumpu pada sikap mengikuti sunnah merujuk pada pemahaman ulama terdahulu yang dilihat lebih adaktif dan terbuka terhadap lokalitas. Lokalitas tradisi di Indonesia terbalut pada semangat universal keagamaan. Penafsiran agama lebih mewujud dalam keseragaman tradisi muslim Nusantara. Semangat yang diusung adalah adaptabilitas Islam dalam berbagai kultur dan zaman. Islam tidak hanya dipahami dalam kerangka ke Arabannya semata. Nilai-nilai substantif Islam terpatri dalam berbagai lokal genius masyarakat muslim nusantara.

Fenomena yang muncul berupa kecenderungan loyalitas tinggi terhadap gagasan keagamaan sebagaimana dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Produk aktivitas akal yang diperankan oleh para pemikir di masa lalu, akhirnya didakwah sebagai naqd baru yang memiliki kekuatan aksiomatik yang tidak terbantah kebenarannya. Hal inipun berujung kepada sikap *truth claim*.

Pertemuan kedua paradigam antara Islam kelompok masyarakat tertentu dan Islam dengan mengadopsi pemikiran ulama tertentu pada ranah sosial sering menimbulkan

disharmoni antar kelompok, pendekatan yang digunakan lebih pada cara pandang skeptic, ragu-ragu atau bahkan buruk. Sangka. (su'u al-zann) terhadap kelompok lain yang berbeda. Pada kerangka ini terlihat bahwa masyarakat yang menganut paham tokoh masyarakat atau ulama tertentu maupun kelompok masyarakat lokal dengan tradisi daerah yang dipegangnya melihat perbedaan pengamalan keberagaman yang beragam lebih pada sudut pandang *mukhattab* yang berpendapat bahwa semua kesimpulan yang beragam tersebut yang benar hanya satu yaitu yang diaplikasikan oleh kelompoknya semata.

Dengan kata lain dapat disimpulkan bahwa aplikasi pemahaman Islam pada masyarakat Islam di wilayah-wilayah tertentu akan berbeda secara lokalitas antara satu dengan lainnya. Beberapa hal yang menjadi penyebabnya antara lain adalah tradisi masyarakat yang telah terlanjur berurat dan berakar di kehidupan masyarakat sulit untuk dihilangkan, sehingga ketika ada tradisi (hadis) Rasulullah saw yang datang lebih mudah untuk menjadi satu kolaborasi daripada menghilangkan atau menghapus tradisi yang sudah ada di masyarakat. Terlebih dalam tradisi Rasul saw terdapat satu pemahaman bahwa lebih baik meninggalkan yang mubah daripada harus menyalahi apa yang telah menjadi tradisi di masyarakat asal saja tidak melampaui hukum yang jelas pelarangan dan pengharamannya.

Hal lain yang menjadi penyebab perbedaan aplikasi pelaksanaan tradisi Rasul saw dalam kehidupan masyarakat adalah peran dan pemahaman dari para tokoh dan ulama yang sangat berpengaruh di lingkungan masyarakat wilayah tertentu. Sebagian masyarakat akan sangat percaya dan bergantung dengan apa yang dilahirkan oleh para ulama dan tokoh masyarakat, meskipun berbeda bahkan dipandang bid'ah dan melanggar ketentuan dan pemahaman ulamainnya, tetap saja mengikuti ulama dan tokoh tertentu menjadi keharusan bagi sekelompok masyarakat di wilayah tertentu.

Demikian aplikasi sunnah dalam wilayah tertentu di masyarakat Indonesia yang telah memiliki tradisi, percaya dan patuh terhadap ulama dan tokoh tertentu dari golongannya menjadikan kolaborasi antara tradisi Rasulullah saw dan tradisi masyarakat berbeda antara satu wilayah dengan wilayah lainnya khususnya di Indonesia.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pengaplikasian Sunnah Rasulullah saw dalam kehidupan masyarakat tidak akan dan tidak seharusnya sama persis dengan apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw dan generasi sahabat. Faktor utama yang dapat dipahami adalah bahwa sebagian dari hadis-hadis Rasulullah saw tersebut ada yang bersifat lokal dan temporal. Di mana hadis-hadis semacam ini sangat bergantung kepada waktu dan kondisi dari suatu masyarakat. Karenanya dari hadis-hadis tersebut bisa saja melahirkan satu pemahaman, penerapan yang tidak sama antara satu orang dengan orang lainnya di tempat yang berbeda meskipun pada satu kondisi yang sama.

Selain itu masyarakat yang menerima hadis pada waktu datangnya syariat baik berupa al-Qur'an maupun hadis sebelumnya telah memiliki tradisi, budaya dan aturan yang telah diyakini, dipedomani dan diterapkan dalam kehidupannya. Dengan kondisi tersebut hadis yang datang ke dalam masyarakat membutuhkan penyesuaian dan fleksibilitas untuk dapat diterima dan menyatu di dalam kehidupan masyarakat. Pada akhirnya interaksi sunnah Rasulullah saw dan budaya masyarakat akan melahirkan satu bentuk baru dalam penerapan sunnah Rasulullah saw, yang tidak terkatagori bid'ah, sesat apalagi menyesatkan akan tetapi kolaborasi ini menjadi satu alternatif baru dalam menjalankan syari'at berupa hadis-hadis Rasulullah saw.

DAFTAR PUSTAKA

- A Jost, David. *The American Heritage College Dictionary*. 1993, Boston: Houghton Mifflin Company
- A Mas'adi, Ghufron. *Pemikiran Fazlur Fazlur Rahmann tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. 1997, Jakarta: Manajemen PT Raja Grafindo,.
- Abdul Djalal. *Ulumul Qur'an*. 2008, Surabaya: Dunia Ilmu.
- Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad. *STUDI HADIS : ONTOLOGI, EPISTEMOLOGI DAN AKSILOGI*. 2011, Makassar: Alauddin University Press
- Ahmad, Arifuddin. *Metodologi Pemahaman Hadis : Kajian Ilmu Ma'anil al-Hadis*. 2013, Makassar: Alauddin University Press.
- Amal. Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. 1996, Bandung: Penerbit Mizan,
- Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. 1965, Karachi: Central Institute of Islamic Research,
- _____. *Revival and reform in Islam*. terj. Aam Fahmia, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*. 2001, Cet. II Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Haroen, Nasroen. *Ushul Fiqh I*. 1997, Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu
- Al-Husain, Muhammad Ibn Isma'il Ibn Salah Ibn Muhammad, *Subul al-Salam*. t.th, t.tp; Dar al-Hadis,
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis*. 1992, Jakarta: Bulan Bintang
- Midong, Baso. *Ilmu Mukhtalaf Al-Hadis*. 2012, Makassar.: Alauddin University Press.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. 2004, Yogyakarta: Rake Sarasin.

Salim, Abdul Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*. 1994, Cet. 1; Jakarta: LSIK Jakarta & PT. RajaGrafindo Persada

Al-Shalih, Shubhi. *Mababis fi 'Ulum al-Quran*. 1977, Beirut: Dar al-'Ilmi lial-Malain.

As-Siddieqy, M. Hasbi. *Pokok-pokok Dirayah Hadis*, 1994, Jakarta: PT Bulan Bintang.

¹⁶
Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 1989, Jakarta: Balai Pustaka.

Zuhad. *Fenomena Kontradiksi Hadis dan Metode Penyelesaiannya*. 2010, Semarang: Rasail Media Group.

As-Zuhailiy, Wahbah bin Musthafa. *Usbul al-Fiqh al-Islami*. 1986, Cet. I; Suriah: Dar al-Fikr.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Baqi, Muhammad Fuad, *Al-Lu'Lu' Wal Marjan*, terj. H. Salim Bahreisy, *Al-Lu'Lu' Wal Marjan Himpunan Hadits Shabih Disepakati Oleh Bukhari dan Muslim*, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1982).
- Abdullah, Manshur bin Hasan Abdullah, *Sbarb al-Arba'un al-Uswab min al-Hadith al-Waridah fi al-Niswab*, terj. Abu Muhammad Suparta, *40 Hadits Pilihan Pembentuk Karakter Muslimah*, (Jakarta: Dar al-Haq, 2011), cet.V.
- Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Hadis*, (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004).
- Abd, al-Rahman, Muhiden, *Sheikh Nuruddin al-Raniri dan Sumbangannya Kepada Pengajian al-Hadits: Kajian terhadap Kitab al-Fawâ'id al-Bahiyah fi al-Abâdits al-Nabawiyah* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2003).
- Abdul Mustaqiem, *Ilmu Ma'anil Hadis, Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- Abu Dawud, Sulayman bin al-Ash'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Ilm, Bab Fadl Nasr al-Ilm, no. 3175.
- Abu Fu'ad, *Taisir Musthalab al-Hadith*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004.
- Abu Syuhbab, Muhammad bin Muhammad, *al-Wasith fi 'Ulum wa Mutalab al-Hadith*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.)
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Abu al-Falah 'abd al-Hayy bin al-'Imad al-Hanbali, *Syadzat al-Dzabab fi Akhbarkan Dzabab*, ([t.tp]: Dar al-Fikr, 1399 H/ 1979 M), juz I, 13 .
- Abu al-Faid Muhammad ibn Muhammad ibn 'ali al-Farisi(selanjutnya disebut al-Farisi, *Jawahir al-Usul fi 'Ilm Hadith al-Rasul* (Madinah; al-Maktabah al-'Ilmiyyah, [t.th.]), 40.
- 16 Ahmad Warson Munawir, al-Munawir: Kamus Bahasa Arab, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- Al-Bulqini, Sirajuddin, *Muqaddimah Ibnu Shalab wa Mahasinul Isbthilab*, pentahqiq Aisyah Abdurrahman, (Fes: Dar al-Ma'arif, 1990).
- Al-Dahlawi, Ahmad Bazawi, *Syuruth al-Mufassir wa Adâbuhu*, <http://www.ahlalhdeeth.com>.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000) juz I.
- Al-Jauhari, *al-Shabab fi al-Lughab* (CD ROM al-Maktabah al-Shamilah), Juz I, 352. Al-Makki Aqlayanah, *al-Nuzumut Ta'limiyah 'ind al-Muhaddithin* diterjemahkan oleh Amir Hamzah Fachruddin, *Metode Pengajaran Hadis*.
- 10 Al-Haddad, Abd al-'Azîz Qasim, *al-Imam al-Navawi wa Atharuhu fi al-Hadith wa 'Ulumuh* (Beirut:

Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1992).

Al-Hakim Muhammad bin 'Abdullah al-Naysaburi, *Ma'rifah fi 'Ulum al-Hadith*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977).

Al-Jawabi, Muhammad Thāhir, *Jubūd al-Mubadditsin fi Naqd Matn al-Hadith al-Nabi al-Syarif*.

Al-Kattani, Abdul Hayyie, *al-Qur'an dan Tafsir*, Kuala Lumpur: Jurnal Kajian Islam al-Insan, 2005, Vol.I.No.I.1 Januari 2005.

Al-Khatib, Muhammad 'Aja, *Ushul Al-Hadis*, terj. H.M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, *Ushul Al-Hadits Pokok-pokok Ilmu Hadits*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013).

Al-Khully, Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khully, *Tarikh Funun al-Hadith*, Jakarta: Diamika Berkah Utama, t.th.

Al-Makki Aqlayanah, *al-Nuzumut Ta'limiyyah 'ind al-Mubaddithin* diterjemahkan oleh Amir Hamzah Fachruddin, *Metode Pengajaran Hadis*, Jakarta: Granada Nadia, 1994.

Al-Qardhawi, Yusuf, *Bagaimana Memahami Hadis Rasulullah saw* (Bandung: Kharisma, 1989), 92.

Al-Qariy, 'Ali ibn Sultan Muhammad, *Mirqat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Mashabih wa ma'abu Ajnibab al-Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalani 'ala Risalah al-Qazwini*, (Makkah: al-Maktabah al-Tijariyyah, [t.th.]), juz 5, 657.

Al-Qaththan, Manna', *Mababith fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Manshurat al-Ashr al-Hadith, 1973.

Al-Syaukani, *Fath al-Mughbits* ([t.p], Damaskus, 1968)

Al-Suyuthy, Jalaluddin. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran*. Bab *Ma'rifah Syuruth al-Mufasssir wa Adabibi* E-book. Diakses dari Mauqi' Umm Al-Kitab li Al-Abhath wa al-Dirasat Al-Ilkaturuniyah: www.omelketab.net, akses 6 September 2015.

-----, ¹⁰ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Luma' fi Asbab al-Wurud al-Hadith*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, cet.I.

-----, *A lubab Al-nuqul fi Asbab Al-Nuzul*, yang menjadi catatan pinggir dalam kitab tafsir Abu thahir ibn Ya'qub Al-fairuz Abady, *Tanwir Al-miqyas min Tafsir ibn abbas*, (Beirut:Dar al-Fikr,[t.t]).

-----, ¹⁰ Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Malik al-Tahawi, *Sharb Ma'ani al-Athar* (Beirut: Dar al-Kutub, 1979).

Al-Thahhan, Mahmud, *Taisir Musthalab al-Hadith*, diterjemahkan oleh Abu Fu'ad, (Bogor: Pustaka THariqul Izzah, 2004).

Al-Zarqani, Muhammad bin Matar, *Tadwin al-Sunnah al-Nabawiyyah: Nash'atubu wa Tatanwuru min al-Qarn al-Awwal ila Nibayah al-Qarn al-Tasi' al-Hijri*, (Riyadh: Dar al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1996).

- Arqahwah, Salahuddin Arqahwah, *Mukhtasar al-Itqan. Fi 'Ulum al-Quran li al-Suyuti*, Beirut: Dar al-Nafais, 1987.
- Ash-Shiddieqie, Hashbhi, *Mutiara Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)
- Attunji, Muhammad, *al-Mu'jam al-Mufasssal fi Tafsir Gharib al-Hadith* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 3. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadith: 'Ulmuhu wa Mustalabuh*, (t.t.: Dar al-Ma'arif, 1988), cet. ke-10.
- Daud, Mohd Nor, *Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah*, Majalah Islamia: No.1Th. I, 58. Dinukil dari al-Attas *Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. an address to the Second World Conference on Muslim Education*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Deraman, Fauzi, *Kedudukan Hadis dalam Kitab Jawi: Suatu Kajian Terhadap Karya-karya Syeikh Dawud bin Abdulah al-Fatani* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1997).
- Dister, Nico Syukur, OFM, *Pengantar Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayat dan Dirayah*, 212. Bandingkan juga dengan Christopher Melehert, *Bukhari and Early Hadith Criticism*, 10.
- Fahd bin Abd al-Rah}man bin Sulaiman al-Rumi, *Buḥūth fī Ushul al-Tafsir wa Manābijuhū* (KSA: Maktabah at-Taubah, 1419 H).
- Fatchurrahman, *Iktisar Musthalabul Hadits* (Bandung: PT. Alma'arif, 1974).
- Ibn Abdi al-Bar, *Bahjat al-Majelis* (Mesir: Dar al-Hadith, [t.th]), juz I.
- Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Awwal Musnad al-Bashriyyin, Baqiyyah Hadith Malik bin Huwayrits Radiyallahu 'anhu, no. hadis 210.
- Ibn Jama'ah, Badr al-Din Ibn Jama'ah, *Munasabat fi Tarajum al-Bukhari*, ditahqiq oleh Muhammad Ishaq bin Ibrahim, Sementara Sheikh Waliyullah al-Dihlawi menyusun *Sharh Tarajum Abwab al-Bukhari*, yang keduanya telah diterbitkan dalam satu kitab (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).
- Ibn, Mandzhur, Muhammad bin Mukarram bin al-Manzhur al-Afriqi Al-Mishri, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, t.th, jilid II.
- Ibn Qutaibah, 'Abdullah bin Muslim bin Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.).
- Ilyas, Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI, 1996), Cet. I.
- Ismail, M. Suhudi, *Hadis Nabi tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- Itr, Nuruddin, *Man¹⁰ al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith*, 67. Ibn Rajab al-Hanbali, Shu'aib al-Arna'uth, (ed.), *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam fi Sharh Khamsin Hadithan min Jaw>mi' al-Kalim*, cet. ke-7, 53. James J Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*.

- James J Sosnoki, *The Use of the Word Text in Critical Discourse*, (NCTE: Okt 1007), College English, Vol.39.No.2. (Okt.2007), <http://www.jstor.org/stable/376494>.
- JS. Badudu, Moh Zain, *Kamus Umum Babasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- Kanzul Amal, *Syarat dan Adab Mufassir*, <http://nadrabandi.syarat2-mufassir-dan-adab-adabnya.com>, akses 12 April 2015.
- Membangun Tradisi Ilmu dan Amal: Studi Tentang Syarat-Syarat Mufassir al-Qur'an <http://gedublaks.multiply.com>, akses 12 April 2015.
- Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad saw* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), jilid I.
- Muhammad Zuhri, *Hadits Nabi Sejarah dan Metodologinya* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 18. Bandingkan dengan al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi* (Mesir: Dar al-Hadith, 2002).
- Mustaqim, Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadits, Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis*, Yogyakarta: IDEA Press, 2008.
- Nizar Ali, sebuah pengantar dalam kitab ilmu ma'anil hadis: *Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori Dan Metode Memahami Hadis*, karya; Abdul Mustaqim, Yogyakarta: Idea Press : t.th.
- Qutayla, Khalil Ibrâhîm Qutayala, *al-Imâm 'Alî al-Qârî wa Atsaruhu fî 'Ilm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyah, 1987) .
- Suryadilaga, M. Alfatih, *Uhumul Hadis* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010).
- Syamsuddin Arif, al-Qur'an, Orientalisme dan Luxemberg (Kuala Lumpur: Jurnal Kajian Islam al-Insan, 2005, Vol.I.No.I.
- Syuhudi Ismail, Muhammad, *Hadis Nabi Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Tim Penyusun Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, t.th.
- Thahir Mahmud Muhammad Ya'qub, *Asbab al-Khata' fi al-Tafsir: Dirasab Ta'siliyyah* (Riyad}: Dar Ibn al-Jauziyah, 1425 H).
- Wikipedia Bahasa Indonesia, <http://id.m.wikipedia.org/wiki>, akses 7 April 2016, 10.00.
- Zuhdi, Muhammad, *Telaah Matan Hadis*, (Lembaga Studi Filsafat Islam, Yogyakarta; 2003)

Aplikasi Sunnah

ORIGINALITY REPORT

17%

SIMILARITY INDEX

17%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

3%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	khusnulweb.wordpress.com Internet Source	2%
2	el-falah-taawuniyah.blogspot.com Internet Source	1%
3	learnarabicandenglishforall.wordpress.com Internet Source	1%
4	asepanggayondaime.blogspot.com Internet Source	1%
5	www.pustakamadrasah.web.id Internet Source	1%
6	jemberpeople.blogspot.com Internet Source	1%
7	desiharahap.wordpress.com Internet Source	1%
8	Muhammad Alfatih Suryadilaga. "MODEL-MODEL LIVING HADIS PONDOK PESANTREN KRAPYAK YOGYAKARTA", ALQALAM, 2009 Publication	1%
9	anchubahri.blogspot.com Internet Source	1%

10	vdocuments.site Internet Source	1 %
11	Submitted to Westwood College - LAA Student Paper	1 %
12	erwandigunawandy.blogspot.com Internet Source	1 %
13	www.coursehero.com Internet Source	1 %
14	makalahqita17.blogspot.com Internet Source	1 %
15	tugasmereka.blogspot.com Internet Source	1 %
16	ia801304.us.archive.org Internet Source	1 %
17	repository.radenfatah.ac.id Internet Source	1 %
18	nuhudhiyyah.blogspot.com Internet Source	1 %
19	izzkimoni.blogspot.com Internet Source	1 %

Exclude quotes Off

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography Off