

HEDHRI NADHIRAN, M.Ag.
SOFIA HAYATI, M.Ag.

KONTRIBUSI PEMIKIRAN HASBI ASH- SHIDDIEQY

DALAM PENGEMBANGAN MODERASI
PEMAHAMAN HADIS DI INDONESIA



**KONTRIBUSI PEMIKIRAN
HASBI ASH- SHIDDIEQY DALAM
PENGEMBANGAN MODERASI
PEMAHAMAN HADIS DI INDONESIA**

HEDHRI NADHIRAN, M.Ag.

SOFIA HAYATI, M.Ag.



**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
Sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

**Ketentuan Pidana
Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satujuta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratusjuta rupiah).

**KONTRIBUSI PEMIKIRAN HASBI ASH- SHIDDIEQY DALAM
PENGEMBANGAN MODERASI PEMAHAMAN HADIS DI
INDONESIA**

Penulis : Hedhri Nadhiran, M.Ag
Sofia Hayati, M.Ag.
Layout : Tri Septiana Kebela
Desain Cover : Ismoko

Diterbitkan Oleh:

UIN Raden Fatah Press

Anggota IKAPI (No. Anggota 004/SMS/2003)

Dicetakoleh:

CV. Amanah

Jl. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail :noerfikri@gmail.com

Cetakan I: November 2021

15,5 x 23 cm

viii, 151 hlm

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis
All right reserved

ISBN : 978-623-250-308-3

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah atas semua nikmat dan karunia yang diberikan Allah naskah dummy yang berasal dari laporan akhir penelitian BOPTN 2021 ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad saw yang telah menjadikan hadisnya sebagai sumber informasi tentang keteladanan beliau dalam segala hal.

Tema penelitian ini adalah “Rekonstruksi Pemikiran Hadis Hasbi Ash-Shiddieqy dan Kontribusinya Dalam Pengembangan Moderasi Pemahaman Hadis di Indonesia”. Persoalan ini menarik diangkat karena fungsi utama hadis sebagai *bayan* (penjelas) al-Qur’an dan bersama dengan Kitab Suci ini, hadis memiliki peran penting sebagai sumber ajaran Islam. Hal inilah yang kemudian mendorong para ulama melakukan upaya pemahaman terhadap hadis-hadis Nabi untuk mendapatkan ajaran yang dapat berfungsi sebagai pedoman dalam kehidupan.

Problem yang muncul kemudian adalah metode pemahaman hadis yang berkembang hampir di sepanjang sejarah adalah pemahaman tekstual. Bahkan di era modern, tipologi pemahaman ini semakin mendominasi dan mengkristal sehingga menghasilkan pembakuan ajaran Islam (ortodoksi) yang kadang terkesan ketinggalan zaman. Kodisi ini kemudian diperparah oleh meluasnya paham Wahabisme dan atau Salafisme di tingkat global, yang dalam memahami hadis cenderung bersifat *hard textual* sehingga mudah memvonis *bid’ah*, bahkan *kafir* terhadap pendapat dan kelompok yang berseberangan sehingga untuk konteks Indonesia, dapat mengancam disintegrasi Bangsa.

Padahal, seperti dijelaskan oleh Amin Abdullah, perubahan kehidupan masyarakat modern era teknologi dan informasi yang begitu cepat mengandaikan perlunya pengkajian ulang terhadap proes pembakuan hadis, tanpa

perlu menghilangkan otentisitas spiritualitas Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah. Demikian halnya dengan formula bahwa ajaran Islam adalah *shalih likulli zaman wa makan*, sebenarnya lebih menunjukkan fleksibilitas dan plastisitas ajaran dan bukan ortodoksi yang ketat dan kaku. Suatu pandangan yang menekankan padangan ke depan (progresif), dan bukan ke belakang (regresif). Karena itu, proses pembakuan ajaran Islam (ortodoksi) dan proses pencairan ajaran (dinamisasi) seyogyanya harus berjalan bersama-sama, seiring dengan derap perubahan masyarakat dengan berbagai tantangannya masing-masing.

Jika dikaitkan dengan upaya pemahaman hadis di era modern, pandangan Amin Abdullah di atas secara tersirat menekankan bahwa selama proses tersebut berlangsung, kedua tipologi pemahaman hadis harus dipakai secara serentak ataupun bergantian. Ini harus dilakukan agar diperoleh pemahaman yang dapat memadukan pemahaman masa lalu dan masa depan, sekaligus mengakomodir nilai dan tradisi lokal. Untuk dapat mewujudkan harapan ini, tentu dibutuhkan sebuah metode pemahaman yang dapat diterima oleh semua kalangan; tekstualis ataupun kontekstualis. Disinilah penelitian terhadap pemikiran para tokoh nasional harus diintensifkan untuk dapat menemukan dan merumuskan formulasi moderasi pemahaman hadis yang sesuai dengan kebutuhan dan konteks kekinian. Dengan berbagai pertimbangan akademik, akhirnya tema penelitian diarahkan pada Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai subjek penelitian mengingat ketokohnya sebagai 'pembaharu' dan dianggap telah berkontribusi besar dalam pengembangan pemikiran keagamaan di Indonesia.

Dalam penyelesaian penelitian ini, peneliti mendapat bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Karena itu secara khusus ucapan terima kasih disampaikan kepada semua pihak yang telah membantu dari awal hingga akhir penyelesaian penulisannya. *Pertama*, ucapan terima kasih disampaikan kepada Ibu Rektor UIN Raden Fatah, Prof. Dr.

Nyayu Khodijah, M.Si. yang berkenan meloloskan anggaran Penelitian BOPTN 2021 sehingga Dosen UIN Raden Fatah dapat melaksanakan satu aspek dari Tri Dharma Perguruan Tinggi. Bapak Prof. Dr. Paisol Burlian SH., M.Hum. Ketua LP2M UIN Raden Fatah, yang selalu *men-support* para Dosen untuk menghasilkan karya penelitain terbaik. Bapak Budiman, M.Si. Ph.D, Psy. Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Raden Fatah di awal pelaksanaan penelitian dan Bapak Dr. Elhefni - sebagai Pejabat Kapus Penelitian, yang selalu meluangkan waktu untuk mempersiapkan semua tahapan penelitian berjalan lancar dan tanpa kendala. Tak lupa, ucapan terima kasih juga ditujukan kepada seluruh staf LP2M UIN Raden Fatah yang selalu memfasilitasi kegiatan penelitian ini dan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam - khususnya Para Dekanat, tempat tugas peneliti, yang banyak memberikan kelonggaran waktu agar penelitian ini dapat diselesaikan secara maksimal. Kepada mereka semua, penghormatan, ungkapan terima kasih dan doa senantiasa peneliti sampaikan agar apa yang diusahakan selama ini bagi kemajuan UIN Raden Fatah menjadi ladang pahala yang tidak pernah putus dan mendapat balasan dari Allah SWT.

Tak ada gading yang tak retak. Inilah ungkapan penutup yang peneliti sampaikan mengingat sebagai sebuah karya ilmiah yang lahir dari proses pemikiran panjang, penelitian ini tentu memiliki banyak kekurangan dan kelemahan. Semoga dengan semua kekurangan tersebut, penelitian ini masih bisa dimanfaatkan bagi pengembangan keilmuan, khususnya Studi Hadis.

Penulis

ABSTRAK

Moderasi yang dipahami sebagai sikap dan pandangan yang tidak berlebihan (moderat) sangat dibutuhkan ketika di era modern ini muncul pemahaman terhadap hadis yang sangat tekstual di satu sisi, dan sangat kontekstual di sisi yang lain. Masing-masing dari kalangan tekstualis dan kontekstualis menganggap metode mereka sebagai yang terbaik dan cenderung mengabaikan yang lain. Padahal analisis terhadap metode pemahaman hadis para ulama terdahulu menunjukkan bahwa kedua tipologi ini dapat diterapkan secara proporsional, dan inilah yang disebut dengan moderasi pemahaman hadis. Dalam konteks ini, kajian terhadap pemikiran hadis Hasbi Ashiddieqy dan bagaimana kontribusinya dalam pengembangan moderasi pemahaman hadis menjadi sesuatu yang sangat signifikan - terutama bagi Indonesia yang tengah gencar diserbu oleh pemahaman hadis yang sangat tekstual dan cenderung kaku (*hard textual*), dan terkadang mengarah kepada disintegrasi Bangsa. Hasbi sendiri dikenal sebagai sosok ‘Pembaharu’ yang banyak menulis beragam persoalan keIslaman, termasuk di bidang keilmuan hadis.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Hasbi membedakan pengertian hadis dan sunnah. Ia mendefinisikan hadis sebagai riwayat *lafziyah* bagi perkataan, perbuatan dan hal ihwal Nabi. Sementara sunnah adalah perbuatan-perbuatan beliau yang dipraktekkan secara terus menerus di hadapan para *sahabat* dan kemudian mereka tiru serta dipraktekkan oleh generasi muslim dari abad ke abad sehingga memiliki nilai *mutawatir ‘amali*. Ia juga menegaskan bahwa hadis dapat dipakai sebagai hujjah dalam persoalan aqidah, ataupun dalam persoalan hukum, khususnya hadis *mutawatir*. Sementara hadis *masyhur* dan *ahad* yang shahih atau hasan hanya digunakan pada persoalan hukum (*ibadah*) dan *muamalah*. Adapun hadis dhaif, tidak

boleh dipakai dalam bidang apapun walaupun dalam masalah *fadha'il al-a'mal*.

Terkait dengan persoalan pemahaman, Hasbi menyatakan bahwa pertama kali, hadis harus dipahami menurut makna yang *zahir*. Pemahaman tekstual ini berlaku secara tetap pada hadis aqidah dan ibadah *mahdhah*. Di bidang *muamalah*, kedua tipologi ini dapat diterapkan dengan memperhatikan *qarinah* yang mengiringi hadis, seperti *'illat* hukum, kondisi sosial ketika sebuah hadis lahir dan peran Nabi ketika menyampaikan hadis. Tujuannya agar diketahui ruh syari'at penetapan sebuah ajaran. Poin penting lain dari moderasi pemahaman Hasbi adalah keharusan membedakan antara hadis *tasyri'* dan hadis *irsyad*. Dengan sikap moderatnya ini, ia mengusung gagasan pembentukan fiqh Indonesia, yang pada gilirannya telah menginspirasi timbulnya pemikiran yang menghidupkan dan mengembangkan daya ijtihad terutama di bidang fiqh (hukum Islam) dengan menekankan jiwa syariat, kemashlahatan umat dan penghargaan terhadap adat atau tradisi. Disinilah kontribusi Hasbi dalam pengembangan moderasi pemahaman hadis.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
KATA PENGANTAR	iii
ABSTRAK	vii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I. PENDAHULUAN	1
BAB II. KERANGKA KONSEPTUAL MODERASI PEMAHAMAN HADIS	17
A. Pengertian Moderasi	17
B. Problematika Pemahaman Hadis	19
C. Bentuk Moderasi Pemahaman Hadis	27
BAB III. BIOGRAFI INTELEKTUAL HASBI ASH- SHIDDIEQY	47
A. Aceh Dalam Lintasan Sejarah	47
B. Riwayat Hidup dan Intelektual Hasbi Ash-Shiddieqy ..	52
C. Karya Akademik	55
BAB IV. HASBI ASH-SHIDDIEQY : KEILMUAN HADIS DAN KONTRIBUSI DALAM PENGEMBANGAN MODERASI PEMAHAMAN	63
A. Kerangka Ilmu Hadis	63
B. Moderasi Pemahaman Hadis	89
C. Kontribusi Hasbi Dalam Pengembangan Moderasi Pemahaman Hadis	125
BAB V. PENUTUP	133
DAFTAR PUSTAKA	137
GLOSARIUM	143
INDEKS	146

BAB I PENDAHULUAN

Persoalan moderasi pemahaman hadis merupakan sebuah tema yang menarik untuk dikaji. Ini berangkat dari asumsi dasar bahwa sosok Muhammad - sebagai seorang rasul, mempunyai tugas utama menyampaikan al-Qur'an dan menjelaskan isi kandungannya (*muballigh wa mubayyin al-Qur'an*),¹ seperti ditegaskan Allah dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ [٥:٦٧]

Artinya: Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhan Pemeliharamu. Dan jika tidak engkau kerjakan, maka engkau tidak menyampaikan amanah-Nya. Allah memeliharamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum kafir. (al-Maidah: 67)

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [١٦:٤٤]

Artinya: Dan Kami turunkan kepadamu al-zikr (al-Qur'an), agar engkau terangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka (senantiasa) berpikir (al-Nahl: 44)

¹Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ta' lil al-Ahkam: 'Ard wa Tahlil al-Thariqat al-Ta' lil wa Tathawwuruha fi 'Ushur al-Ijtihad wa al-Taqlid*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981), hal. 23; M. Amin Suma, "Hubungan Hadis dan Al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Perkembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (LPPI Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 1996), hal. 63

Tugas sebagai penjelas al-Qur'an seperti terdapat dalam Qs al-Nahl: 44 di atas, diwujudkan Nabi saw dalam bentuk nasehat dan pengajaran serta praktek kehidupan sehari-hari, atau sunnah-sunnahnya. Inilah yang kemudian terekam dalam ingatan para shahabat, atau dicatat oleh sebahagian mereka, dan kemudian dikenal dengan nama hadis.² Agaknya, kesadaran terhadap keteladanan pada diri Nabi saw dan posisi hadis yang sentral sebagai penjelas al-Qur'an, menimbulkan keniscayaan bagi umat Islam bahwa sosok Nabi merupakan 'model terbaik' dalam pengamalan al-Qur'an dan peran ini kemudian dilanjutkan oleh para shahabatnya.

Berangkat dari kesadaran terhadap adanya otoritas hadis sebagai *bayan al-Qur'an* dan problematika di seputar pemahamannya, maka hadis sebagai sumber doktrin keagamaan, di satu sisi memang patut menjadi standar bagi umat Islam untuk menjalani kehidupan sesuai dengan tuntutan yang digariskan Nabi. Namun, menurut Azyumardi Azra, otoritas bukanlah sesuatu yang berdimensi tunggal karena ia lahir dalam sebuah konteks yang mengitarinya dan ini juga berlaku untuk hadis yang tentunya tidak muncul dari ruang kosong. Perubahan dan perbedaan konteks yang ada setelah munculnya sebuah hadis, secara tidak langsung dapat mempengaruhi kadar otoritasnya. Peremajaan metode serta reaktualisasi pemahaman hadis - dalam hal ini - menjadi hal mutlak yang harus dilakukan para sarjana dari berbagai bidang.³

²Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 32-33

³Azyumardi Azra, "Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah", dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah*

Persoalannya adalah perkembangan diskursus studi hadis pada masa sekarang menunjukkan kurangnya perhatian terhadap kajian rekonstruksi dan pengembangan metodologi pemahaman, terutama jika dibandingkan dengan studi al-Qur'an. Ini terlihat dari karya yang berkenaan dengan kajian al-Qur'an, baik di bidang tafsir ataupun keilmuannya, jauh lebih banyak dibanding karya serupa di bidang hadis sedikit. Menyikapi fenomena ini, Iswahyudi memberikan analisis bahwa ada 4 (empat) penyebab mengapa kondisi seperti ini terjadi. *Pertama*, status validitas hadis berbeda dengan al-Qur'an. *Kedua*, status validitas al-Qur'an tersebut berimplikasi pada keberanian penafsir untuk mengotak-atik makna dibaliknya tanpa ada beban ia akan jauh lari darinya. *Ketiga*, sejarah hadis adalah sejarah penuh liku-liku, melewati beberapa zaman sehingga baru terdokumentasi secara sistematis. *Keempat*, hadis diungkap tidak dalam satu narasi (teks). Salah satu indikasinya adalah adanya periwayatan hadis secara makna.⁴

Selain empat faktor di atas, ketimpangan tersebut juga dapat dilihat dari tidak dikuasainya keilmuan Islam yang komprehensif ketika semangat kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang didengungkan oleh gerakan pemurnian dan mempengaruhi perkembangan pemikiran pembaharuan menjadi salah satu tema sentral dalam kebangkitan Islam di era modern. Seperti ditegaskan oleh Daniel Djuned, keinginan untuk menyesuaikan paham keagamaan dengan

dalam *Shahih Al-Bukhari*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), hal. xi-xii

⁴Iswahyudi, "Membongkar Hadis Tentang Ahl Sunnah Wa Al-Jama'ah (Sebuah Pendekatan *Critical Hermeneutic* Jurgen Habermas)", dalam *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 3 No.2 Juli – Desember 2004, hal.259

kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga melahirkan kecenderungan “rasionalisasi” terhadap ajaran Islam di satu sisi, dan keinginan untuk memurnikannya sesuai dengan yang dipraktekkan Nabi dan generasi salaf di sisi lain, tampaknya tidak didukung oleh penguasaan kerangka keilmuan dan metode pemahaman yang seimbang antara kedua sumber ajaran agama tersebut.⁵

Krisis terhadap penguasaan metode pemahaman hadis pada akhirnya melahirkan dua kelompok umat Islam yang berdiri pada dua kutub yang berlawanan. Di satu sisi berdiri kelompok yang bersikap ekstrem dalam memahami hadis, sementara di sisi lain berdiri satu kelompok yang bersikap sebaliknya. Boleh jadi, mereka inilah yang terjerumus dalam kekeliruan pemahaman akibat kurangnya penguasaan metode tersebut.⁶

Pandangan senada juga dikemukakan oleh Khaled M. Abou El Fadl ketika mengkritisi perkembangan modern hukum Islam. Menurutnya, salah satu penyebab mengapa terjadinya kekacauan di bidang ini adalah karena tujuan dan metodologi syariah tidak dikembangkan sedemikian rupa sehingga bisa dipertemukan dengan kemajuan epistemologi, hermeneutika dan teori-teori sosial kontemporer. Di abad kontemporer, umat Islam sampai pada paradigma yang ironisnya dan sayangnya tidak masuk akal. Penyelidikan modern dalam bidang epistemologi dan hermeneutika dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan metodologi-metodologi klasik dan sistem pengetahuan orisinal sehingga kemudian ditolak mentah-mentah. Pada saat

⁵Daniel Djuned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hal. 3-7

⁶Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Kuwait: Dar al-Ifta, 1996), hal. 27

yang sama, metodologi-metodologi orisinal diperlakukan sebagai sesuatu yang terlalu kabur, usang atau sangat rumit, dan karena itu diabaikan atau diperlakukan secara dangkal dan gegabah. Dengan mengabaikan sistem pengetahuan hukum masa lalu dan menolak sistem yang ada di masa modern, yang tersisa kemudian adalah taklid buta dan ketaatan yang membingungkan terhadap aturan-aturan positif sebagai sarana penyelamatan dan pemeliharaan identitas Islam.⁷

Terkait dengan banyak lahirnya fenomena ekstrem seperti di atas, Khaled M. Abou El Fadl menjelaskan bahwa kondisi tersebut dikarenakan dominannya pengaruh mazhab pemikiran Wahhabi di dunia Islam dewasa ini dan metodologi hukum mereka telah diadopsi oleh berbagai mazhab yang secara ideologis berseberangan dengan paham Wahhabi.⁸ Penyebaran doktrin ini di dunia Islam mulai terjadi pada tahun 1970-an, ketika Pemerintah Saudi memutuskan untuk menjalankan satu kampanye sistematis guna secara agresif ‘mengekspor’ keyakinan Wahabi ke seluruh dunia sekitar tahun 1970-an.⁹ Padahal, gerakan

⁷Khalid M. Abou El Fadl, *And God Knows The Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*, (Maryland: University Press of America, 2001), 110-111

⁸Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hal. 173-174

⁹Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, (Jakarta: Serambi, 2015), hal. 51. Gerakan Wahabi atau wahabisme didirikan oleh seorang tokoh abad ke-18, Muhammad ibn Abdul Wahab (w. 1792 M). Gagasan utamanya adalah bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan menyimpang dari jalan Islam yang lurus, dan hanya dengan kembali ke satu-satunya agama yang benar, mereka akan diterima dan mendapat ridha dari Allah. Dengan semangat *puritan* ini, Abdul Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah

Wahabi kerap menyuarakan pemikiran-pemikiran mereka yang memperlihatkan kebencian yang luar biasa terhadap semua bentuk intelektualisme, mistisisme, dan sektarianisme di dalam Islam, dengan memandang semua itu sebagai inovasi yang menyimpang yang telah masuk ke dalam Islam karena adanya pengaruh-pengaruh dari luar Islam (*bid'ah*). Untuk mendukung penyebaran ideologi puritan ini, tokoh-tokoh Wahabi kemudian menyebut diri mereka sebagai kaum Salafi modern pada awal abad ke-20, walaupun sesungguhnya istilah salafi sendiri pada awalnya dipakai oleh kaum reformis liberal.¹⁰ Belakangan, hampir semua organisasi keagamaan mengklaim diri mereka sebagai

menggerogoti agama Islam, yang di antaranya adalah tasawuf, tawassul, rasionalisme, dan banyak praktek lain yang dipandang sebagai inovasi *bid'ah*. Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 7

¹⁰Salafisme adalah suatu keyakinan yang didirikan pada akhir abad ke-19 oleh para reformis muslim seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M), Muhammad Abduh (w. 1905), dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935). Sejumlah orang bahkan menisbahkan asal usul keyakinan ini kepada Ibn Taymiyah (w. 1328 M) dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (1350 M). Adapun makna *salaf* secara bahasa berarti pendahulu. Dalam konteks Islam, pendahulu ini merujuk pada periode Nabi saw, Shahabat dan *tabi'in*. Sebagai istilah, *salafi* (seseorang yang mengikuti kaum salaf) punya makna fleksibel dan lentur karena melambangkan otentisitas dan keabsahan. Karena itu, istilah ini kemudian dimanfaatkan oleh setiap gerakan yang ingin mengklaim sebagai gerakan yang berakar pada otentisitas Islam awal karena menilainya sebagai bentuk ideal dalam pengamalan ajaran Islam, dan menolak atau tidak tertarik pada warisan sejarah (keilmuan) Islam yang lebih besar. Hingga sebelum tahun 1970-an, istilah *salafi* tidak terkait dengan keyakinan Wahabi. Perubahan terjadi pada awal abad ke-20, ketika Wahhabisme sanggup melepaskan dirinya dari sejumlah bentuk ekstrem sikap intoleran dan mulai menggunakan bahasa dan simbol salafisme di tahun 1970-an karena merasa memiliki kesamaan dengan aliran salafisme. Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 59-67

penerus *salaf*. Namun dalam tataran global, istilah salafisme seringkali diidentikkan dengan Wahhabisme.¹¹

Lebih lanjut Khaled Abou El Fadl menjelaskan ada 4 (empat) faktor utama yang berperan bagi tetap hidup dan meluasnya paham Wahabi di dunia Islam kontemporer. *Pertama*, Dengan memberontak melawan Dinasti Utsmani, Wahhabisme menyeru untuk mendukung ideologi nasionalisme arab yang muncul pada abad ke-18. Dengan memperlakukan pemerintah muslim Utsmani sebagai kekuatan asing yang berkuasa, Wahhabi menciptakan satu preseden kuat bagi tertanamnya benih-benih determinasi diri dan otonomi bangsa Arab. *Kedua*, Wahhabisme mendorong umat Islam untuk kembali kepada apa yang oleh Abdul Wahhab dipandang sebagai Islam yang asli dan murni. Karena itu Wahhabisme menolak seluruh pegalaman historis dan mendesak untuk kembali kepada contoh para generasi awal (*salaf al-shalih*). Bagi mereka, satu-satunya masa lalu yang relevan dan mengikat adalah yang telah dicontohkan Nabi, para shahabat dan tabi'in. *Ketiga*, Dengan memegang kendali atas Mekkah dan Madinah, Arab Saudi dapat memerankan pengaruh yang luar biasa pada budaya dan pemikiran umat Islam. Tempat suci Mekkah dan Madinah adalah jantung simbolis Islam dan tempat jutaan kaum muslim menunaikan ibadah haji setiap tahun. Dengan mengatur apa yang dipandang sebagai keyakinan dan praktik yang sah pada saat pelaksanaan ibadah haji, Arab Saudi mulai mempengaruhi sistem keyakinan islam itu sendiri. *Keempat*, Paling penting adalah penemuan dan pemanfaatan sumber daya minyak di Arab Saudi yang menjadi dana segar

¹¹Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis: Akar Formula Kultural Moderat Berbasis Testualisme*, (Jakarta: Yayasan Wakad Darus Sunnah, 2018), hal. 122

yang melimpah untuk negara itu. Khususnya, setelah 1975, dengan naiknya harga minyak, Arab Saudi dengan agresif mendukung promosi pemikiran Wahhabi ke seluruh dunia.¹²

Kondisi yang terjadi di dunia Islam dewasa ini, juga dialami oleh Indonesia yang merupakan negara berpenduduk muslim terbesar di dunia. Sejak awal abad ke-20, gerakan pembaharuan mulai berakar di Indonesia dan terus berkembang dari masa ke masa dalam waktu empat puluh tahun sehingga pada tahun 1940, gerakan ini telah menghunjam kuat di negeri ini. Karakter utama pembaharuan ini adalah reformasi di bidang pemikiran keagamaan dengan isu utama menegakkan ijtihad dengan memahami Islam langsung dari sumbernya; al-Qur'an dan al-Hadis, menolak taqlid, menjadikan kehidupan Nabi saw dan para shahabatnya dalam amaliyah ibadah.¹³ Tentu saja, gerakan pembaharuan ini mendapat tantangan dari pihak tradisional Islam yang kemudian merapatkan barisan untuk menolak gagasan para pembaharu di atas, dan sekaligus mempertahankan nilai dan tradisi keagamaan yang telah mapan selama ini.¹⁴

Konflik yang terjadi antara kelompok tradisional dan pembaharu (modernis) terus berlanjut hingga kemudian Indonesia 'diserbu' oleh pemikiran Wahabi/Salafi di paroh terakhir abad ke-20. Kecenderungan kelompok terakhir ini yang mudah mem-*bid'ah*-kan praktek keagamaan yang ada di masyarakat dan bahkan mengkafirkan kelompok yang berbeda dengan mereka, semakin mempertajam konflik

¹²Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 51-54

¹³Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 316-317, 320

¹⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hal. 319

keagamaan yang terjadi. Ini terjadi karena yang berkembang di Indonesia adalah kelompok-kelompok salafisme yang ekstrem dan radikal, terutama di era reformasi yang mendukung kebebasan berekspresi. Hal ini mengakibatkan munculnya sejumlah kasus ketegangan, intoleransi dan konflik horisontal dalam masyarakat. Bahkan muncul juga konflik vertikal antara kelompok ekstrimis atau Jihadi dengan negara dalam bentuk terorisme.¹⁵

Hanya saja perlu ditegaskan bahwa dalam tataran praktis, istilah salafi di Indonesia digunakan secara berbeda dari yang umumnya dalam dunia global, walaupun label salafi dalam bahasa Indonesia belakangan ini cenderung menunjuk kepada kelompok salafisme wahhabiyah. Mengutip penjelasan As'ad Said Ali, Ahmad 'Ubayd menegaskan bahwa di Indonesia, istilah salafi ini juga digunakan oleh beberapa komunitas. Di kalangan NU terdapat beberapa pesantren di Jawa Timur yang menggunakan istilah salafiyah, salafi dan salaf sebagai label mereka yang biasa menamakan diri sebagai pesantren salaf dan memasukkan ajaran mazhab. Juga ada salafi versi jama'ah tabligh yang menekankan prinsip keteladanan Nabi sebagai basis, namun lebih dominan kebergantungannya kepada mazhab shahabat, tanpa memandang kedekatannya dengan Nabi. Sedangkan versi global, mengkampanyekan anti mazhab dan diidentikkan dengan Wahhabisme, ataupun Ikhwanul Muslimin dan gerakan puritanisme lainnya

¹⁵Masykuri Abdillah, *Meneguhkan Moderasi Beragama*, hal. 5, dalam <http://graduate.uinjkt.ac.id/?p=17325>, diakses tgl 28 September 2021

sehingga untuk membedakannya dengan salafi NU, kelompok-kelompok puritan ini disebut dengan *salafisme*.¹⁶

Mencermati perkembangan pemikiran keagamaan di Indonesia yang selalu diwarnai oleh polemik dan perdebatan, bahkan hingga mengarah kepada menggoyahkan institusi negara, agaknya kebutuhan terhadap sebuah ‘metode baru’ untuk memahami teks keagamaan (baca: hadis) menjadi sebuah keniscayaan di saat ini. Bukankah sikap keberagaman merupakan refleksi dari pemahaman terhadap teks-teks agama. Pemahaman itu sendiri sangat ditentukan oleh metode pemahaman yang ditempuh oleh seseorang. Jika metode pemahaman menghasilkan sebuah sikap keagamaan yang kaku dan atau melampaui batas, itu menunjukkan bahwa ada sesuatu yang keliru di dalam perumusan ataupun penerapannya.

Atas dasar argumentasi inilah dirasa perlu melakukan kajian terhadap tokoh-tokoh yang berperan besar dalam pengembangan pemikiran keagamaan di Indonesia. Langkah ini ditempuh karena jika berawal dari kevakuman, akan membutuhkan proses yang lebih lama. Adapun tolok ukur yang harus ditekankan adalah pemikiran tokoh tersebut harus dapat menjembatani kesenjangan antar pemikiran keagamaan di atas.

Di Indonesia, di antara pemikir yang terlibat aktif dan banyak berjasa dalam pengembangan kajian hadis di Indonesia adalah Hasbi Ash-Shiddieqy (untuk selanjutnya disebut Hasbi). Ia merupakan sosok pembaharu yang keilmuan dan sumbangsuhnya dalam pengembangan keilmuan Islam diapresiasi oleh banyak akademisi, seperti

¹⁶Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 117, 122-123.

Prof. Sunaryo - seperti dikutip oleh Nourouzzaman- yang menyatakan bahwa tulisan-tulisan Hasbi telah menimbulkan pemikiran yang menghidupkan dan mengembangkan daya ijtihad, menghormati buah pikir ulama masa lalu, memegang prinsip *salaf al-shalih* dan menampakkan keagungan syariat Islam. Ajakannya untuk membandingkan pendapat ulama antar mazhab telah mengurangi secara berangsur-angsur sikap *phobia* terhadap mazhab lainnya. Sementara rintisan yang dilakukan Hasbi berupa penekanan kepada aspek kemashlahatan umat, telah menggugah masyarakat akan pentingnya arti pentingnya fiqh dalam pembinaan Hukum Nasional sebagai salah satu unsur pembangunan bangsa. Dengan semua sumbangsih ini, dapat dikatakan bahwa Hasbi telah membangkitkan semangat intelektualisme dalam memahami Islam di kalangan pemuda Indonesia.¹⁷

Sementara itu, perhatian Hasbi di bidang hadis, ditunjukkan dengan keprihatinannya terhadap kemunduran dan jatuhnya martabat umat Islam di mata dunia sehingga dapat diinjak-injak bangsa lain. Menurutnya, kondisi ini disebabkan oleh penyelewengan umat dari dasar syariat. Dampak kemundurannya dapat dilihat pada bidang hukum fiqh Islami. Karena itu, umat harus kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan memberi perhatian yang sepenuhnya terutama kepada hadis karena melalui sumber kedua ajaran Islam inilah, kita dapat menafsirkan ayat al-Qur'an serta menentukan apa yang dimaksud oleh ayat, lahirnya maupun *muhtamil*-nya.¹⁸ Untuk mendukung gagasan ini, Hasbi menulis beberapa karya di bidang hadis yang hingga

¹⁷Nourouzzaman Shiddiqi. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 56

¹⁸M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara Hadits*, Jilid 1, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2004), hal. xi

sekarang masih menjadi referensi di kalangan akademik. Karena jasanya tersebut, ia dianggap sebagai sosok yang paling berjasa dalam merintis penulisan literatur hadis, terutama di lingkungan IAIN/UIN. Kendatipun karya-karyanya banyak mendapat kritik sebagai karya saduran, tetapi usahanya menulis buku-buku keilmuan hadis mempunyai makna yang dalam bagi pengembangan pengetahuan masyarakat akademis di Indonesia. Tidak heran jika tokoh sekaliber Howard M. Federspiel mengatakan “Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy lebih terkenal karena kumpulan dan terjemahan hadis ke dalam bahasa Indonesia”.¹⁹

Di antara pemikiran hadis Hasbi lainnya adalah pendapatnya bahwa yang mendesak dibutuhkan sekarang adalah sebuah kitab yang menerangkan tentang hukum yang langsung diambil dari kedua sumber ajaran Islam.²⁰ Untuk itu, Hasbi kemudian menulis dua kitab syarah hadis, yaitu *Mutiara Hadits* dan *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*. Kitab syarah yang pertama ditulis sebagai buku referensi mata kuliah ketika Hasbi menerima tugas memberikan kuliah Hadis di PTAIN di Yogyakarta pada tahun 1951. Adapun karyanya yang kedua merupakan upaya Hasbi untuk memenuhi kebutuhan umat Islam terhadap kitab fiqh yang langsung diambil dari *al-sunnah (al-hadis)*, dan yang dihasilkan berdasarkan ijtihad para mujtahid atau berdasarkan *takhrij* (pendapat yang dihasilkan) para *ashab* imam-imam mujtahid.²¹

¹⁹Nourouzzaman Shiddiqi. *Fiqh Indonesia...*, hal. 57

²⁰M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*, jilid 1, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014), hal. vii-viii

²¹Hasbi, *Koleksi Hadis-Hadis Hukum...*, hal. vii-viii

Menarik dianalisis bahwa Hasbi juga menolak keterikatan secara kaku pendapat mayoritas ulama yang menerima secara mutlak hadis *muttafaq 'alayhi* (yang disepakati periwayatannya oleh al-Bukhari dan Muslim) sebagai hadis yang paling shahih dan otomatis dapat menjadi dalil atau hujjah.²² Menurutnya, penerimaan tersebut harus tetap mempertimbangkan kandungan makna hadis. Jika bertentangan dengan *nash qath'iy* atau dengan penetapan akal atau merusak aqidah yang telah ditetapkan oleh keterangan-keterangan yang meyakinkan, maka hadis tersebut harus ditolak.²³ Dengan argumentasi ini, Hasbi menolak hadis *muttafaq 'alayh* yang menerangkan bahwa Nabi saw pernah terkena sihir, walaupun hadis ini dipandang *shahih* oleh jumbuh ulama. Menurutnya, hadis ini bertentangan dengan nash yang mutawatir dan berlawanan dengan kaidah agama yang disepakati, yaitu terhindarnya Nabi dari sihir.²⁴

Dari beberapa pemikiran hadis yang digagas oleh Hasbi, terlihat bahwa ia merupakan sosok pemikir yang independen dan menolak keterikatan kaku dengan pendapat para ulama sebelumnya, kecuali jika pendapat itu sesuai dengan argumentasi pemikirannya. Sikapnya ini kemudian berpengaruh terhadap hasil ijtihadnya di bidang fiqh (hukum Islam) yang lebih merupakan produk dari hadis mengingat jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an jauh lebih sedikit jika dibandingkan dengan jumlah hadis-hadis hukum. Pendirian-

²²Hal ini seperti dijelaskan oleh al-Khuli bahwa berdasarkan sifat-sifat keshahiannya, jumbuh ulama membagi hadis shahih kepada tujuh peringkat, dan yang tertinggi adalah hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim. Lihat: Muhammad Abdul Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah aw Tarikh Funun al-Hadis*, (Bierut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hal. 136

²³Hasbi, *Mutiara Hadits...*, Jilid I, hal. xi

²⁴Hasbi, *Mutiara Hadits...*, Jilid VI, hal. 394

nya tentang fiqh, antara lain dapat dilihat dari orasi ilmiah yang disampaikan pada upacara peringatan Dies Natalis IAIN Jogja Pertama tahun 1961, berjudul “Syariat Islam Mendjawab Tantangan Zaman”. Hasbi berkata:

Maksud untuk mempelajari syari’at Islam di universitas-universitas Islam sekarang ini, agar fiqh/syariat Islam dapat menampung seluruh kemashlahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqh yang berkepribadian kita sendiri, sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha memesirkan fiqhnya.

Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan watak dan tabiat Indonesia. Fiqh yang berkembang dalam masyarakat sekarang sebagiannya adalah fiqh Hijazi, atau fiqh Mishri yaitu fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau Fiqh Hindi yaitu fiqh yang terbentuk atas *‘urf* dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum mewujudkan kemampuan untuk berijtihad, mewujudkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan Fiqh Hijazi atau Fiqh Mishri atau Fiqh Iraqi berlalu di Indonesia atas dasar taqlid.²⁵

Berangkat dari latar pemikiran di atas, terlihat bahwa Hasbi adalah sosok ‘Pembaharu’ yang mencoba memahami Islam melalui al-Qur’an dan al-Hadis, dengan tetap mempertimbangkan unsur lokalitas yang menjadi dasar kepribadian suatu bangsa dan menjadi dasar pembentukan

²⁵Nourouzzaman Shiddieqi, *Fiqh Indonesia*..., hal. 230-231

fiqh Indonesia. Boleh jadi, unsur inilah yang kemudian menjadikan pemikirannya terkadang berbeda dengan pemikiran kebanyakan ulama pada masa itu yang cenderung terikat dengan teks semata dan memandang pemikiran atau sikap seperti ini sebagai sesuatu yang ‘tidak boleh dilakukan’.

Menurut Atho Mudzhar,²⁶ keterikatan sebahagian ulama dengan pemahaman teks (tekstual) karena berangkat dari pemikiran bahwa fiqh identik dengan hukum Islam dan hukum Islam identik dengan aturan Tuhan. Dengan cara pandang itu, maka kitab-kitab fiqh dipandang sebagai kumpulan hukum Tuhan, dan karena hukum Tuhan adalah hukum yang paling benar dan tidak bisa diubah maka kitab-kitab fiqh bukan saja dipandang sebagai produk keagamaan, tapi sekaligus sebagai buku agama itu sendiri. Akibatnya, selama berabad-abad, fiqh menduduki tempat yang amat terpendang sebagai bagian dari agama itu sendiri, dan bukan bagian dari produk pemikiran keagamaan. Munculnya anggapan tersebut dilatari oleh kekeliruan dalam menentukan 4 (empat) pasangan pilihan dalam memandang fiqh. *Pertama*, Pilihan antara Wahyu dan Akal. *Kedua*, Pilihan antara Kesatuan dan Keragaman. *Ketiga*, Pilihan antara Idealisme dan Realisme. *Keempat*, Pilihan antara Stabilitas dan Perubahan. Dalam hal ini, kecenderungan ulama di masa lalu, terutama pada periode pertengahan adalah pada pilihan yang pertama, yaitu fiqh merupakan wahyu dan memiliki karakter kesatuan, idealism dan stabilitas. Akibatnya, hukum Islam hanya ada satu, berlaku untuk semua daerah Islam, dan secara konseptual tidak menerima adanya variasi sehingga kitab-kitab fiqh pun menjadi beku dan resisten terhadap perubahan.

²⁶Atho’ Mudzhar, ‘Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam’ dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam...*, hal. 371-375.

Gagasan Hasbi tentang penerimaan unsur lokalitas sebagai dasar pertimbangan dalam memahami hadis menjadi sesuatu yang tetap aktual dan signifikan didiskusikan pada masa sekarang, terutama dengan makin menguatnya kecenderungan pemahaman tekstual terhadap nash yang harus diakui cenderung mengabaikan indikator lain dalam memahami hadis. Tidak heran jika kemudian muncul kelompok-kelompok keagamaan yang kaku dalam memahami teks agama, yang disebut oleh Khaled Abou el-Fadl dengan *Khawarij Islam* di era modern.²⁷ Karena itu, agaknya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pemikiran hadis Hasbi - khususnya moderasi pemahaman hadis yang digagasnya, dapat mengisi ruang kosong teori pemahaman hadis pada masa sekarang.

²⁷Khaled M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi...*, hal. 80.

BAB II

KERANGKA KONSEPTUAL MODERASI PEMAHAMAN HADIS

A. Pengertian Moderasi

Secara bahasa, kata moderasi berasal dari Bahasa Latin *moderatio*, artinya sedang atau tidak lebih dan tidak kurang. Kata ini juga berarti penguasaan diri (dari sikap kelebihan atau kekurangan tersebut).²⁸ *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) juga menyebutkan bahwa kata moderasi memiliki dua makna, yakni: pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman.²⁹ Dalam bahasa Inggris, kata *moderation* digunakan dalam pengertian *average* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (baku), atau *non-aligned* (tidak berpihak). Sedangkan dalam bahasa Arab, moderasi dianggap bersinonim dengan kata *wasath* atau *wasathiyah*, yang memiliki padanan makna dengan kata *tawassuth* (tengah-tengah), *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Orang yang menerapkan prinsip *wasathiyah* bisa disebut *wasith*.³⁰

Secara Istilah, moderasi adalah sikap dan pandangan yang tidak berlebihan, tidak ekstrem dan tidak radikal

²⁸Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Balitbang Kementerian Agama, 2019), hal. 15

²⁹<https://kbbi.web.id/moderas>, diakses tgl 15 September 2021

³⁰Kata *wasith* sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata 'wasit' yang memiliki tiga pengertian, yaitu: 1) penengah, perantara (misalnya dalam perdagangan, bisnis); 2) pelera (pemisah, pendamai) antara yang berselisih; dan 3) pemimpin di pertandingan. Menurut pakar bahasa Arab, kata *wasath* itu juga memiliki arti “segala yang baik sesuai dengan objeknya”. Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama...*, hal. 15-16

(*tatharruf*). Pemaknaan ini didasarkan QS. al-Baqarah: 143 yang menjadi rujukan perumusan sikap moderat dan dari pemaknaan istilah *ummatan washatan* pada ayat tersebut.³¹ Namun menurut Masykuri Abdullah, pengertian dan rambu-rambu tentang moderasi ini cukup bervariasi, yang tidak terlepas dari pemahaman dan sikap keagamaan masing-masing ulama. Ia sendiri cenderung memaknainya dengan sikap atau perilaku umat Islam dalam beragama. Karena itu, bentuk moderasi ini pun bisa berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya, karena pihak-pihak yang berhadapan dan persoalan-persoalan yang dihadapi tidak sama antara di satu negara dengan lainnya. Di negara-negara mayoritas Muslim, sikap moderasi itu minimal meliputi: pengakuan atas keberadaan pihak lain, pemilikan sikap toleran, penghormatan atas perbedaan pendapat, dan tidak memaksakan kehendak dengan cara kekerasan. Sementara di negara minorita muslim, sikap moderat dieskpresikan dengan perilaku ramah dan bersedia untuk hidup berdampingan secara damai dengan pemeluk agama lain serta nyaman dengan demokrasi dan pemisahan politik dan agama.³²

Adapun lawan kata moderasi adalah berlebihan, (Bhs, Arab: *tatharruf* dan bhs. Inggris: *extreme, radical, dan excessive*). Dalam KBBI, kata ekstrem diartikan sebagai “paling ujung, paling tinggi, dan paling keras”. Dalam bahasa Arab, setidaknya ada dua kata yang maknanya sama dengan kata *extreme*, yaitu *al-guluw*, dan *tasyaddud*. Meski kata *tasyaddud* secara harfiyah tidak disebut dalam Alquran,

³¹<http://purbalingga.kemenag.go.id/berita/read/moderasi-beragama>. Diakses tgl 15 September 2021

³²Masykuri Abdullah, *Meneguhkan Moderasi Beragama*, dalam <http://graduate.uinjkt.ac.id/?p=17325>, diakses tgl 28 September 2021

namun turunannya dapat ditemukan dalam bentuk kata lain, misalnya kata *syadid*, *syidad*, dan *asyadd*. Ketiga kata ini memang sebatas menunjuk kepada kata dasarnya saja, yang berarti keras dan tegas, tidak ada satu pun dari ketiganya yang dapat dipersepsikan sebagai terjemahan dari *extreme* atau *tasyaddud*. Dalam konteks beragama, pengertian “berlebihan” ini dapat diterapkan untuk merujuk pada orang yang bersikap ekstrem, serta melebihi batas dan ketentuan syariat agama.³³

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa moderasi merupakan sikap yang dimunculkan ketika seseorang mengamalkan ajaran agama yang bersifat pertengahan; tidak ekstrem kanan atau ekstrem kiri. Tentu saja, sikap ini merupakan ekspresi atau perwujudan dari pemahamannya terhadap teks-teks agama, yaitu al-Qur’an dan al-Hadis. Dalam konteks inilah perlu upaya rekonstruksi terhadap metode pemahaman teks-teks agama (baca; hadis) sehingga pada gilirannya akan diperoleh pemahaman yang tepat untuk konteks keIndonesiaan.

B. Problematika Pemahaman Hadis

Sejak Nabi saw masih hidup, ada dua bentuk pemahaman hadis yang muncul; tekstual dan kontekstual.³⁴

³³Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama...*, hal. 15-16

³⁴Kedua bentuk pemahaman ini muncul dalam kasus para shahabat yang diutus Nabi saw ke perkampungan Bani Quraizhah. Mereka berbeda pendapat dalam memahami perintah untuk tidak melaksanakan shalat ashur kecuali di perkampungan tersebut. Sebahagian memahami secara teks (harfiyah) dan sebahagian lagi secara konteks (makna tersirat). Peristiwa ini terekam dalam hadis riwayat Imam al-Bukhari. M. Quraish Shihab, “Pengantar”, dalam Muhammad Al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj., (Bandung: Mizan, 1993), hal. 8-9

Sepeninggal beliau, kedua bentuk pemahaman ini terus berkembang dan mengkristal hingga menjadi dua tipologi pemahaman hadis seperti dijumpai pada masa sekarang. Dapat dimaklumi mengapa kedua tipologi pemahaman ini muncul dan berkembang dalam tradisi pemahaman hadis. Di samping karena Rasulullah mentolerir pemunculannya, juga ada faktor-faktor lain yang melatarbelakangi perbedaan pemahaman terhadap hadis. Menurut Nizar Ali - yang mengutip penjelasan Thaha Jabir al-'Alwani,³⁵ ada 4 (empat) faktor yang melatari hal tersebut. *Pertama*, perbedaan metode memahami hadis Nabi yang dikaitkan dengan historisitas dan posisi yang dimainkan Nabi, yakni sebagai rasul, pemimpin negara, hakim, panglima perang atau manusia biasa. *Kedua*, perbedaan latar keilmuan pensyarah menjadikan penekanan kajian sesuai *background* keilmuan yang ditekuni; apakah sebagai ahli fiqh, filosof, sosiolog, dan lainnya. *Ketiga*, keberadaan hadis dalam bentuk teks, yakni berubahnya budaya realitas ke dalam budaya lisan, dan selanjutnya menjadi budaya tulis. *Keempat*, pemahaman terhadap hadis yang terkait dengan al-Qur'an.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa hadis merupakan 'teks yang sangat kompleks', dimana dalam tataran ideal, proses pemahamannya harus dengan melibatkan banyak hal. Bahkan, seiring dengan perkembangan wilayah Islam ke daerah-daerah baru, problem memahami hadis pun muncul semakin kompleks. Antara lain, mereka yang tidak mengetahui dengan baik tentang *uslub al-lughah al-'arabiyah* yang dipakai Nabi saw, jelas akan menemui kesulitan dalam memahami hadis. Kondisi ini semakin

³⁵Nizar Ali, "Pengantar", dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*, (Yogyakarta: IDEA Press, 2008), hal. vii-viii

diperparah dengan minimnya informasi tentang *sabab wurud al-hadis* (latar belakang lahirnya sebuah hadis) yang sampai kepada mereka.

Pada gilirannya, perbedaan dalam memahami peran Nabi memunculkan dimensi ganda dalam memandang sebuah hadis yang muncul atau bersumber dari diri beliau, yaitu dimensi *risalah* dan dimensi *basyariyah*. Dimensi *risalah* menempatkan hadis sebagai wahyu yang bersifat universal, sementara dimensi *basyariyah* menempatkan hadis sebagai sesuatu yang lokal dan partikular. Dua sudut pandang inilah yang berpengaruh terhadap munculnya dua tipologi pemahaman hadis; tekstual dan kontekstual. Jika tekstual merupakan tipe pemahaman yang dihasilkan dari pandangan bahwa semua hadis bersifat universal, maka pemahaman kontekstual menilai hadis sebagai sesuatu yang partikular.³⁶

Berikut uraian tentang kedua tipologi pemahaman hadis tersebut:

1. Tipologi Pemahaman Tekstual

Pendekatan tekstual adalah pemahaman terhadap teks secara literal (kebahasaan) dengan mengabaikan aspek ‘konteks’ dari teks tersebut. Bagi kalangan tekstualis, ide bahwa pemahaman terhadap teks harus mempertimbangkan konteks adalah sesuatu yang tidak relevan. Pada masa modern, tekstualisme secara erat dihubungkan dengan aliran salafisme kontemporer. Padahal, pendekatan ini tersebar luas juga ke dalam pemikiran tradisional terutama ketika dalam penafsiran ayat-ayat (dan hadis) hukum dan teologi.³⁷

³⁶Munawir, *Yang Tetap dan Yang Berubah Dalam Hadis Nabi SAW (Dialektika Pemahaman Hadis Antara Ahl al-Hadis dan Ahl al-Ra’y)*, (Purwokerto: STAIN Press, 2018), Hal. 43

³⁷Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hal. 38

Ide dasar pemahaman tekstual berangkat dari pandangan bahwa hadis adalah wahyu yang bersifat universal melintasi ruang dan waktu. Karena itu, hadis - sebagaimana al-Qur'an, juga merupakan representasi Tuhan dan sudah sepantasnya berada pada tempat tertinggi yang melampaui segala sesuatu yang berkaitan dengan dimensi kemanusiaan. Firman Allah:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ .

Artinya: Dan tidaklah ia (Muhammad) berkata dengan menuruti hawa nafsunya. Ia (al-Qur'an) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan. (QS. al-Najm: 3-4)

Argumentasi di atas menunjukkan pemahaman tekstual mempunyai paradigma bahwa semua hadis; baik berupa perkataan, perbuatan ataupun taqirir Nabi saw - merupakan wahyu. Konsekuensi dari paradigma berpikir ini adalah semua yang diyakini sebagai hadis Nabi harus dipahami seperti apa adanya. Pemahaman yang benar terhadap hadis adalah pemahaman yang sesuai dengan tekstualitasnya. Tipologi pemahaman ini menjadikan hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam dengan tanpa memperhatikan proses panjang kesejarahannya, mulai dari disabdakan sampai dikodifikasikan.³⁸ Dengan kata lain, meminjam istilah Amin Abdullah, tipologi pemahaman tekstual bersifat a-historis karena mengabaikan sejarah tumbuhnya hadis dari Sunnah yang hidup pada saat itu.³⁹

³⁸Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 13

³⁹Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-GHazali dan Ibn Taymiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah, 1996), hal. 208

Selain ayat di atas, kelompok tekstualis juga menggunakan argumen 'aqli untuk memperkuat pendirian mereka dalam memahami hadis. Abdul Muqsih Ghazali menjelaskan ada dua landasan fundamental yang menjadi asumsi dasar pola pemahaman tekstualis.⁴⁰ *Pertama*, adanya *pre-understanding* (pra-pemahaman) bahwa teks hadis adalah sesuatu yang dengan sendirinya transparan. Teks hadis dipahami sebagai bahasa yang tidak terpisah dari realitas yang ditunjukkannya sehingga hubungan antara kata dan arti harfiyah kata diyakini sebagai hubungan identitas. Dengan demikian, siapapun yang membaca teks hadis langsung dapat sampai pada isi kandungannya tanpa ada jarak sedikitpun. Sebagai konsekuensi dari argumen ini, hadis yang dimaknai sebagai perkataan, perbuatan dan persetujuan Nabi saw, yang lahir pada abad ke-7 M, secara otomatis langsung dapat diikuti dan diamalkan pada masa sekarang dengan mengabaikan segala sesuatu yang terkait dengan 'jarak epistemologis', yaitu jarak yang terbentang antara konteks ketika hadis muncul dengan konteks si pembaca hadis.

Kedua, adanya anggapan bahwa - pasca kodifikasi hadis dalam kitab-kitab standar, seperti *kutubussittah*, maka yang disebut dengan hadis Nabi adalah teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab tersebut. Dengan kata lain, jika seorang muslim ingin mempedomani dan mengamalkan sebuah 'sunnah', maka ia harus menjadikan kitab-kitab ini sebagai acuan. Tekstualitas hadis menempati posisi sakral dan tidak bisa diganggu gugat. Hadis yang tertulis dalam kitab-kitab tersebut diterima sebagai produk jadi dan harus dijadikan sebagai *way of life* setelah al-Qur'an. Pemahaman

⁴⁰Abdul Muqsih Ghazali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009), hal. 118-120

yang berbeda dengan tekstualitas hadis dapat dianggap sebagai bentuk dari *inkar al-hadis (al-sunnah)*, yaitu suatu pandangan atau paham yang menolak otoritas hadis sebagai *hujjah* atau sumber ajaran agama yang harus ditaati dan diamalkan.

2. *Tipologi Pemahaman Kontekstual*

Inti pemahaman kontekstual terletak pada gagasan mengenai konteks. Konteks adalah sebuah konsep umum yang bisa mencakup banyak hal, seperti linguistik dan juga konteks makro. Konteks linguistik terkait dengan cara dimana sebuah frase, kalimat atau teks tertentu ditempatkan dalam teks yang lebih besar. Biasanya, ini mencakup upaya menempatkan teks yang tengah dikaji dalam rangkaian teks yang mendahului atau mengikutinya. Sementara konteks makro adalah memahami teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual di sekitar teks. Konteks makro juga sangat memperhatikan tempat terjadinya pewahyuan dan pihak-pihak yang terlibat langsung dengan sebab lahir sebuah teks. Di samping itu, ia mencakup juga pelbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada pada saat itu.⁴¹ Dalam bahasa yang lebih singkat, Amin Abdullah menegaskan bahwa pemahaman hadis secara kontekstual adalah pemahaman yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis-konstruktif melihat dan mempertimbangkan asal usul hadis tersebut.⁴²

⁴¹Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21...*, hal. 14

⁴²Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim...", hal. 208

Pemahaman kontekstual muncul didasarkan atas paradigma bahwa hadis Nabi saw adalah sesuatu yang particular dan karenanya terikat oleh lokalitas dan temporalitas tertentu. Basis argumentasi naqli kelompok ini adalah QS. Al-Ahzab: 21 dan QS. Al-Anbiya': 107 yang berbunyi:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا .

Artinya: Demi (Allah), sungguh telah ada bagi kamu pada (diri) Rasulullah suri teladan yang baik bagi orang yang senantiasa mengharap (rahmat) Allah dan (kebahagiaan) Hari Kiamat. Serta (teladan bagi mereka) yang banyak berzikir kepada Allah (QS. al-Ahzab: 21)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ .

Artinya: Dan tidaklah Kami mengutusmu (Nabi Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam (QS. al-Anbiya': 107)

Bagi kelompok kontekstualis, hadis Nabi tetap diyakini memiliki representasi Tuhan, hanya saja nilai tersebut bersifat menyejarah (terikat ruang dan waktu) sehingga untuk memahaminya harus menyertakan konteks kesejarahannya. Mereka berargumentasi bahwa Nabi Muhammad saw sebagai 'author' hadis harus dipahami sebagai seorang yang hidup pada kisaran waktu, abad ke-7 M, sehingga apapun yang berasal dari dirinya; perkataan, perbuatan dan *taqrir*, semuanya terikat oleh *locus* dan *tempus* di saat itu. Dengan demikian, untuk memahami teks hadis harus memahami juga konteks ketika hadis itu disabdakan. Pemahaman yang tepat terhadap hadis Nabi adalah

pemahaman yang berbasis pada dialektika teks dan konteks hadis itu sendiri.⁴³

Sebagaimana kalangan tekstualis, kelompok kontekstual juga menyertakan argumentasi, yaitu:⁴⁴ *Pertama*, adanya anggapan bahwa sebuah teks senantiasa mengandung lapisan-lapisan penafsiran yang bertingkat-tingkat. Sebuah teks yang hadir dan menyapa audiens-nya sebenarnya hadir mewakili *episteme* tertentu. Ia tidak hadir dalam ruang yang kosong. Sebaliknya, sebuah teks muncul seiring dengan konteks realitas yang terus berkembang. Karena itu, teks selalu memiliki pemaknaan yang luas menyangkut diktum-diktum teks yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Kenyataan sejarah juga menunjukkan terjadinya dialog integral antara teks dengan realitas masyarakat ketika terjadi persoalan hukum di masyarakat, lalu teks hadis disabdakan untuk merespon persoalan tersebut. Untuk sampai bisa kepada pemahaman yang komprehensif, seseorang membutuhkan jembatan yang bisa mengantarkannya pada pemahaman mengenai konteks hadis tersebut.

Kedua, pandangan bahwa hadis Nabi bukan sebatas teks-teks yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis, tetapi juga ‘segala sesuatu’ yang menyertai kelahiran teks tersebut. Hadis bukanlah teks yang mati, melainkan teks yang hidup dalam suatu konteks yang nyata. Hadis yang sudah melembaga dalam kitab-kitab hadis, pada dasarnya adalah ‘sebagian’ dari wahyu Tuhan. Karena itu, untuk dapat menangkap keutuhan pesannya, dibutuhkan pemahaman terhadap ‘sebagian teks’ lainnya berupa pemahaman terhadap

⁴³Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 45-46

⁴⁴Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 46-47

konteks kongkrit tempat hadis itu disabdakan. Upaya mengintegrasikan teks hadis tertulis dan teks hadis yang tidak tertulis seperti di atas merupakan sebuah keniscayaan mengingat ketika hadis sebagai ucapan lisan telah dikodifikasi dalam wujud kitab-kitab hadis, maka akan terjadi pengurangan waktu dan reduksi makna karena sangat tidak mungkin hadis yang tertulis dapat mengakomodir atau menginformasikan semua hal atau peristiwa yang menjadi kronologi munculnya hadis tersebut.

Berdasarkan argumentasi ini, dapat dikatakan bahwa teks hadis bukanlah sesuatu yang dapat mencukupi dirinya sendiri (*self sufficient*), melainkan teks yang berjalani erat dengan ‘teks-teks’ lain yang mengelilinginya, seperti kondisi sosial budaya, setting politik dan tradisi kepercayaan yang hidup di tempat hadis itu muncul.

C. Bentuk Moderasi Pemahaman Hadis

Istilah tekstualisme menjadi paradoks jika dioposisikan secara biner dengan kontekstualisme. Ini mengakibatkan salah satu dari kedua istilah tersebut terkadang bermakna negatif karena klaim kebenaran selalu didengungkan oleh masing-masing kelompok yang cenderung memilih tipologi pemahaman tertentu.

Kalangan tekstualis sering dianggap sebagai kelompok yang *rigid*, kaku, ketinggalan zaman, tidak rasional dan sektarian. Padahal kelompok ini mengaku bahwa mereka selalu memahami ayat dan hadis agar selalu cocok untuk diamalkan dan dihidupkan dalam setiap ruang dan waktu. Mereka juga mengaku bahwa produk pemikiran yang mereka gali dari pemahaman tekstual adalah rasional. Bagi kalangan tekstualis, kelompok kontekstual diklaim tidak memiliki landasan yang kuat dalam syariat Islam sehingga produk

pemikiran mereka dinilai telah menyimpang jauh dari al-Qur'an dan Sunnah. Padahal, pihak yang mengaku kontekstualis tersebut juga sedang berupaya menghidupkan teks-teks al-Qur'an dan hadis secara kreatif. Praktis, klaim-klaim sepihak itu muncul dan menjadi penyakit sosial yang akut jika tidak segera diperbaiki.

Terkait dengan tekstual sebagai salah satu model pemahaman, tipologi pemahaman ini memang sering disebut sebagai pemaknaan bahasa secara hakiki, leksikal dan struktural. Makna hakiki diperoleh secara *sima'i* berdasarkan kesepakatan umum dalam suatu komunitas. Hasil kesepakatan tersebut kemudian didokumentasikan dalam sebuah kamus yang dapat dijadikan sebagai referensi alternatif. Seringkali pemahaman yang muncul hanya berpegang pada makna kamus tersebut dan mengabaikan proses pemilihan arti kata tersebut. Cara seperti ini jelas mengesampingkan konteks historis yang menjadi wadah makna asal tersebut dan hanya mengandalkan konteks kekinian (*present context*). Akibatnya pemaknaan yang bersifat leksikal semata, cenderung a-historis dan sulit diterima. Walaupun demikian, harus tetap diakui bahwa secara umum, tekstualisme yang ditampilkan oleh berbagai kelompok muslim dan umat beragama adalah wujud dari semangat kontekstualisasi (usaha perwujudan) teks suci dalam kehidupan terkini.

Menurut Abdullah Saeed, tekstualisme yang berkembang di dunia Islam terdiri atas dua bentuk, yaitu tekstualisme lunak (*soft textualism*) dan tekstualisme keras (*hard textualism*).⁴⁵ Tekstual lunak menganggap makna

⁴⁵Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21...*, hal. 38; Tampaknya penggunaan istilah *soft* (lunak) dan *hard* (keras atau kaku), digunakan oleh Abdullah Saeed sebagai pengganti dari istilah tekstualis dan semi

literal sebagai basis pengkajian makna teks, tetapi juga memungkinkan kelenturan penafsiran sambil berusaha mempertahankan makna berbasis riwayatnya. Sementara tekstualisme keras mempraktekkan pemahaman makna literal secara kaku tanpa mempertimbangkan kompleksitas maknanya. Akibatnya, arti sebuah kata diperlakukan secara statis.

Ia juga menjelaskan bahwa di samping menekankan makna teks secara literal, pemahaman tekstual umumnya juga menggunakan teks lain untuk memperkuat makna historisnya. Kaum tekstualis berpendapat bahwa bentuk intertekstualitas ini akan memberikan kestabilan dan konsistensi makna.⁴⁶ Pada hadis, pemahaman tekstual dengan pendekatan intertekstual ini berupa memahami hadis dengan melibatkan hadis-hadis lain yang semakna. Cara ini, bagi Abdullah

tekstualis yang diperkenalkan pada karya sebelumnya. Dalam karyanya tersebut, ia menyatakan bahwa di kalangan umat Islam, ada tiga pendekatan besar yang mungkin diidentifikasi dalam kaitannya dengan interpretasi ayat-ayat etika dan hukum pada periode modern; tekstualis, semi tekstualis dan kontekstual. Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015), hal. 6; Sementara di karyanya terakhir, *Al-Qur'an Abad 21*, Abdullah Saeed menyebutkan bahwa pemahaman tekstual terbagi dua, tekstual lunak dan tekstual keras. Dengan memahami penjelasannya pada karyanya yang lebih baru, dapat dikatakan bahwa Abdullah Saeed kembali membagi pemahaman teks dalam Islam kepada dua tipologi; tekstual dan kontekstual.

⁴⁶Intertekstualitas merupakan sebuah istilah dalam ilmu bahasa. Kata ini dipahami sebagai sebuah pendekatan untuk memahami sebuah teks melalui teks lain. Sebuah teks tersebut dengan demikian diposisikan sebagai sisipan atau bagian dari teks-teks lain, yang tempat dan waktunya boleh jadi terpisah jauh. Pendekatan seperti ini mengasumsikan bahwa sebuah teks dipahami tidak berdiri sendiri sehingga perlu menghubungkannya dengan teks lain masa lalu. Tujuannya adalah agar diperoleh makna yang lebih penuh, utuh, lengkap dan komprehensif terhadap teks tersebut.

Saeed, merupakan salah satu pemicu pemahaman tekstual karena tetap mengarah kepada kepatuhan terhadap teks. Hal ini karena, seorang pensyarah hadis merasa tidak perlu lagi memikirkan makna di luar teks karena semua sudah tertera dalam teks hadis lain.⁴⁷

Sementara itu, sebuah pemahaman disebut kontekstual apabila secara paradigmatis tidak semata-mata berpegang pada makna lahiriah teks (literal), melainkan menekankan dimensi konteks yang menyertainya, terutama nilai-nilai substansi teks yang bermuara pada kepentingan mashlahat manusia dalam situasi dan kondisi yang berubah.⁴⁸ Meminjam penjelasan Muammar Zayn, paradigma kontekstualis didasarkan pada pemahaman bahwa al-Qur'an (dan juga hadis) tidak hanya berbicara pada tataran hukum praktis semata, tetapi juga merupakan teks agama yang memuat nilai-nilai serta prinsip universal yang bisa diterapkan dalam situasi dan kondisi berbeda. Titik tolak paradigma pemahaman kontekstual berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan petunjuk sehingga memuat nilai dan prinsip yang universal tersebut.⁴⁹

Pandangan mengenai peran kedua sumber ajaran Islam inilah yang pada gilirannya menuntun para penafsir kontekstualis untuk mengusung ide-ide modern tentang transformasi sosial dan perbaikan kualitas kemanusiaan ketika mereka memahami teks agama untuk menggantikan ide-

⁴⁷Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis...*, hal., 76

⁴⁸Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 52

⁴⁹Mu'ammarr Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: InAzna Books, 2015), hal. 109

ide lama dalam tradisi tafsir al-Qur'an dan syarah hadis klasik yang dianggap belum mampu mencerminkan hal tersebut.

Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa ciri utama pemahaman kontekstual adalah menjadikan teks sebagai bagian utama dari perbaikan kehidupan. Hanya saja, dalam proses tersebut, pemahaman kontekstualis akan selalu mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial kontemporer ke dalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya al-Qur'an sehingga persoalan-persoalan yang muncul dari fenomena tersebut dapat ditemukan jawabannya. Ini berbeda dengan pemahaman tekstualis yang berhenti pada analisis kebahasaan atau paling jauh hingga konteks kesejarahan teks saja dan tidak berusaha mengembangkan substansi teks ke persoalan yang terjadi sekarang.

Sampai disini, persoalan pemahaman tekstual dan kontekstual seolah selesai dengan sebuah pandangan bahwa pemahaman yang terbaik dalam memahami hadis adalah pemahaman kontekstual mengingat pemahaman tekstual dianggap telah gagal dalam memberikan pemaknaan yang utuh sehingga sebuah hadis terkadang dianggap tidak relevan bagi kondisi masyarakat muslim kontemporer. Karena itu, jika pemahaman tersebut diamalkan justru akan merusak prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Namun, apakah penilaian seperti di atas dapat dibenarkan?

Disinilah perlu sebuah sikap yang bijak dalam menghadapi pertentangan penggunaan kedua tipologi pemahaman hadis tersebut. Ali Mustafa Yaqub menyatakan bahwa kedua tipologi ini boleh dipakai selama masih dalam ruang lingkup ijtihad. Ia juga mengutip pendapat Ibn Hajar al-'Asqalani yang menyatakan bahwa hadis Nabi tentang perintah shalat ashar di perkampungan Bani Quraizhah

mengandung pelajaran bahwa tidak tercela orang yang mengamalkan hadis atau ayat al-Qur'an dari segi lafaznya (tekstual). Begitu pula bagi yang mengamalkannya dengan cara menggali teks dalil untuk memperoleh maknanya secara khusus.⁵⁰

Agaknya perlu sebuah perumusan ulang yang mensinergikan kedua tipologi pemahaman hadis di atas agar diperoleh sebuah pemahaman hadis yang moderat. Langkahnya berupa penerapan keduanya secara proporsional; bukan dengan hanya memilih salah satu untuk diterapkan. Ini berangkat dari sebuah argumentasi bahwa kedua tipologi pemahaman di atas merupakan paradigma yang orisinal dalam Islam. Keduanya mendapatkan legitimasi yang kuat dari tradisi kenabian,⁵¹ seperti dapat dilihat dari hadis yang menjelaskan eksistensi keduanya. Bahkan dalam sejarah shahabat Nabi, Umar ibn al-Khaththab menjadi sosok shahabat yang paling sering dan sekaligus berani mengajukan pandangan berbeda dengan apa yang telah digariskan oleh Nabi; baik ketika beliau masih hidup, atau setelah wafat. Menariknya, pandangan-pandangan Umar - yang berangkat dari pemahaman kontekstual atas al-Qur'an dan al-Sunnah, seringkali diakui dan selanjutnya dipilih oleh Nabi untuk diamalkan.⁵²

Hanya saja, harus diakui bahwa tipologi pemahaman kontekstual ini tidak begitu populer di masa-masa berikutnya

⁵⁰Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), hal. 73-74

⁵¹Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, (Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018), hal. 67

⁵²Hamzah Harun al-Rasyid dan Abd. Rauf Amin, *Melacak Akar Isu Kontekstualisasi Hadis dalam Tradisi Nabi dan Sahabat*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal. 33

karena mereka tenggelam dalam pelukan kekuatan Ahlus Sunnah wal Jama'ah - sebagai mazhab mayoritas, yang lebih suka memahami hadis secara tekstual. Pemahaman secara tekstual ini diperlukan oleh Ahlus Sunnah wal Jama'ah karena dorongan untuk menjaga dan mempertahankan ekuilibrium kekuatan ajaran ortodoksi.⁵³

Kecenderungan para ulama salaf inilah yang di masa-masa berikutnya melahirkan prinsip dasar pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis, yaitu kedua sumber ajaran Islam ini harus dipahami - pertama kali - menurut maknanya yang *zahir* atau *literal*. Kecenderungan terhadap tipologi pemahaman tekstual ini terus mendominasi hingga sekarang. Hal ini seperti dijelaskan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy yang mengutip pendapat Sufyan al-Tsawri bahwa di antara adab kepada Rasulullah adalah memahami hadis yang diucapkan Nabi untuk menjauhkan manusia dari maksiat, dengan makna-maknanya yang *zahir*, tanpa *ta'wil* karena apabila hadis-hadis itu di-*ta'wil*-kan, keluarlah ia dari kehendak *al-Syari'*.⁵⁴

Hasbi juga mengutip pendapat Imam al-Syafi'i yang menyatakan bahwa langkah pertama memahami hadis adalah dengan makna lahirnya. Apabila hadis tersebut mengandung beberapa makna, maka yang lebih utama untuk diambil adalah makna yang paling sesuai dengan makna lahir. Karena itu, sikap para salaf yang tidak men-*ta'wil*-kan hadis-hadis lebih patut untuk diteladani walaupun kaedah-kaedah syari'at mungkin membenarkan *ta'wil-ta'wil* tersebut.⁵⁵

⁵³Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah...", hal. 208-209

⁵⁴Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid II, (Bulan Bintang: Jakarta, 1994), hal. 363

⁵⁵Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu...*, Hal. 364

Berdasarkan analisis terhadap sejarah, karakter kedua tipologi pemahaman hadis di atas, dan legitimasi Nabi terhadap penggunaannya, maka sikap yang dimunculkan adalah kedua tipologi pemahaman ini harus diapresiasi dan mendapat porsi tersendiri ketika upaya pemahaman hadis dilakukan. Sikap moderat ini diharapkan dapat menjadi penengah dari perdebatan manakah yang terbaik di antara kedua tipologi ini untuk diterapkan.

Menurut Syuhudi Ismail, segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan lahirnya sebuah hadis mempunyai kedudukan penting dalam proses pemahaman hadis. Mungkin saja suatu hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis tertentu lainnya lebih tepat dipahami secara tersirat (kontekstual). Pemahaman dan penerapan hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, seperti *sabab wurud*-nya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan hadis secara kontekstual dilakukan bila ‘dibalik’ teks suatu hadis, ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan hadis itu dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).⁵⁶

Pandangan Syuhudi Ismail ini menunjukkan bahwa tekstual dan kontekstual merupakan hasil akhir dari sebuah proses pemahaman dengan melibatkan berbagai *qarinah* (indikator) pendukungnya. Karena itu, ia diletakkan di akhir kegiatan (ijtihad). Ini berbeda dengan yang dipahami selama

⁵⁶M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), hal. 6

ini bahwa tekstual dan kontekstual adalah sebuah proses pemahaman dan menjadi penanda dari pelaksanaannya.

Untuk mendukung pandangan para ahli di atas, dan sekaligus sebagai upaya untuk dapat memahami hadis dengan tepat; apakah tekstual, kontekstual, atau gabungan keduanya, agaknya prinsip dasar pemahaman hadis yang dikemukakan oleh Musahadi dapat menjadi pertimbangan ketika hendak melakukan upaya pemahaman hadis. Menurutnya, ada 7 (tujuh) prinsip dasar pemahaman hadis yang patut dipertimbangkan selama proses pemahaman, yaitu: *Pertama, Prinsip Konfirmatif*, yakni, pemahaman hadis harus selalu mengkonfirmasi maknanya dengan petunjuk al-Qur'an sebagai sumber tertinggi mengingat fungsi utama hadis sebagai penjelas (*bayan*) bagi al-Qur'an. *Kedua, Prinsip Tematis-Komprehensif*, maksudnya upaya pemahaman hadis harus dilakukan dengan menyertakan hadis-hadis lain yang memiliki tema yang releva; baik yang semakna ataupun bertentangan makna. Teks-teks tersebut harus dipahami sebagai kesatuan yang integral sehingga makna yang dihasilkan akan lebih komprehensif. *Ketiga, Prinsip Linguistik*. Oleh karena hadis Nabi terlahir dalam sebuah wacana kultural dan bahasa Arab, maka dalam pemahaman hadis, seseorang harus memperhatikan prosedur-prosedur grammatikal bahasa Arab antara lain persoalan hakiki dan majazi dari teks hadis. *Keempat, Prinsip Historik*. Prinsip ini menghendaki dan menyertakan pemahaman terhadap terhadap latar situasional masa lampau dimana sebuah hadis lahir. Latar situasi tersebut mencakup pemahaman tentang sosiologis masyarakat Arab secara umum maupun situasi khusus yang melatari munculnya hadis. Termasuk dalam hal ini adalah kapasitas dan fungsi Nabi ketika melahirkan hadis yang diteliti. *Kelima, Prinsip Realistik*. Artinya, selain

memahami latar situasional masa lalu dimana hadis muncul, pengetahuan tentang situasi kekinian dengan melihat realitas kaum muslimin, menyangkut krisis dan problem kehidupan. Ini berarti bahwa upaya pemahaman hadis harus dimuali dari realitas yang kongkrit, bukan dari kevakuman. *Keenam, Prinsip Distingsi Etis-Legis*. Penerapan prinsip ini dilakukan agar seseorang mampu menangkap dengan jelas nilai-nilai *etis* yang hendak diwujudkan oleh sebuah teks hadis dari nilai-nilai *legis* (hukum)-nya mengingat hadis Nabi tidak dapat hanya dipahami sebagai kumpulan aturan atau hukum semata. Tetapi lebih dari itu, teks-teks hadis juga dianggap mengandung nilai-nilai *etis* yang lebih dalam. Karena itu, kegagalan dalam menangkap makna *etis* dari makna *legis* hadis akan berakibat pada kegagalan menangkap makna hakiki dari hadis tersebut. *Ketujuh, Prinsip Distingsi Instrumental dan Intensional*. Upaya pemahaman terhadap hadis harus mempertimbangkan aspek ‘cara’ dan ‘tujuan’ yang ditempuh Nabi ketika menjelaskan sebuah ajaran ataupun menyelesaikan sebuah persoalan. Karena itu, prinsip ketujuh ini sangat terkait dengan (1) Pengetahuan tentang dimensi instrumental (*wasilah/cara*) yang bersifat temporal dan partikular, dan dimensi intensional (*ghayah/tujuan*) yang bersifat permanen dan universal. (2) Kemampuan membedakan antara cara dan tujuan tersebut mengingat dalam pemahaman hadis, yang sangat ditekankan adalah realisasi tujuan, meskipun cara yang ditempuh bisa jadi berbeda satu, bahkan berbeda dengan cara Nabi.⁵⁷

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana dengan fenomena pemahaman hadis yang cenderung kaku

⁵⁷Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hal. 153-154

dan rigid, seperti yang terjadi sekarang. Dengan meminjam analisis Abdullah Saeed bahwa ada dua corak pemahaman tekstual; *hard textual* dan *soft textual*, agaknya pemahaman hadis yang berkembang dan mendominasi di masa sekarang adalah model pemahaman hadis *hard textual*. Pemahaman yang lahir dari tipologi ini sangat kaku karena hanya mendasarkan pada pemaknaan literal, dan cenderung mengabaikan indikator lain yang seharusnya dapat dipergunakan untuk memahami hadis sehingga Khaled Abou Fadl menyebut kelompok-kelompok yang kaku dalam memahami teks agama dengan istilah khawarij Islam di era modern.⁵⁸

Berikut beberapa contoh moderasi pemahaman hadis berupa penerapan pemahaman tekstual, kontekstual ataupun gabungan keduanya:

1. *Setan dibelenggu dalam Bulan Ramadhan*

Imam Muslim dalam Kitab *Shahih*-nya meriwayatkan sebuah hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِذَا جَاءَ رَمَضَانُ
فُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَعُلِّقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ، وَصُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ»

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., Rasulullah saw bersabda: “Apabila bulan Ramadhan telah tiba, maka pintu-pintu surga terbuka, pintu-pintu neraka terkunci dan para setan terbelenggu”. (HR. Muslim)⁵⁹

Pemahaman secara tekstual terhadap hadis ini kurang tepat karena akan menyebabkan timbulnya kesulitan dalam menjawab kenyataan yang terjadi dalam masyarakat. Boleh

⁵⁸Khaled Abou Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, (Jakarta: Serambi, 2015), hal. 80

⁵⁹Muslim ibn Hajjaj al-Naysaburiy, *Shahih Muslim*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), hal. 418, hadis no. 1079

jadi, mereka akan mempertanyakan mengapa di Bulan Ramadhan masih sering terjadi pencurian, perzinaan dan kejahatan lainnya, bukankah setan yang menyebabkan semua kejahatan tersebut telah dibelenggu seiring dengan datangnya bulan Ramadhan.

Argumentasi di atas dikemukakan oleh Syuhudi Ismail untuk menegaskan pandangannya bahwa pemahaman yang lebih tepat untuk hadis di atas adalah pemahaman secara kontekstual.⁶⁰ Menurutnya, Ramadhan adalah bulan ibadah dan bulan ampunan. Pada bulan itu, orang-orang yang beriman berusaha melaksanakan berbagai ibadah, seperti puasa, *tadarrus al-Qur'an*, *qiyam al-layl*, zikir, dan berbagai amalan sunnat lainnya. Selama bulan ini, setiap muslim juga menjaga perilaku atau akhlaknya dengan berusaha untuk selalu jujur, menghindari pertengkaran dan menjauhi kemaksiatan.

Dengan demikian, hampir tidak ada celah atau peluang bagi setan untuk menggonggonya selama bulan Ramadhan. Keadaan seperti ini menjadikan para setan terbelenggu, dalam arti tidak dapat mengganggu orang-orang mukmin yang asyik dengan semua ibadah tersebut. Dengan sendirinya, suasana ini menjadikan pintu surge terbuka lebar dan pintu neraka terkunci rapat. Sebaliknya, bagi orang-orang yang tidak menjalankan berbagai aktivitas ibadah dan kebajikan lainnya, serta tidak berusaha menjaga diri dari berbagai kemaksiatan, maka walaupun berada di Bulan Ramadhan, setan tetap saja dapat bebas mengganggu mereka, pintu surga tertutup, dan neraka terbuka.

⁶⁰M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani Al-Hadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal dan Loka*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), hal. 63

Jadi, yang menjadikan setan terbelenggu bukanlah semata-mata bulan Ramadhan, melainkan karena dalam bulan ini, orang-orang beriman berusaha melakukan berbagai ibadah dan amal kebajikan. Berdasarkan pemahaman kontekstual terhadap hadis ini, dapat dikatakan bahwa ajaran Islam tentang kemuliaan bulan Ramadhan dan penghargaan Allah terhadap amal-amal yang dilakukan, berlaku tanpa terikat oleh tempat dan waktu. Karenanya, ajaran tersebut bersifat universal.⁶¹

2. Menghadap ke Timur atau Barat saat Buang Hajat

Dalam sebuah hadis riwayat Imam al-Bukhari, Shahabat Abu Ayyub al-Anshari meriwayatkan:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ، فَلَا يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلَا يُؤْهِئُ ظَهْرَهُ، شَرِّفُوا أَوْ عَرِّبُوا»

Artinya: Rasulullah saw bersabda: Jika seseorang di antara kamu hendak buang hajat, maka janganlah ia menghadap kiblat atau membelakanginya. Tetapi menghadaplah ke arah timur atau barat (HR. al-Bukhari)⁶²

Hadis di atas berisi ajaran tentang etika buang air bagi setiap muslim. Aturan yang diberikan Rasul saw adalah larangan menghadap kiblat dan beliau mengarahkan untuk menghadap ke timur atau barat. Larangan ini dikaitkan dengan penghormatan kepada Ka'bah yang merupakan arah kiblat ibadah shalat. Persoalan yang muncul adalah bagaimana dengan Indonesia yang merupakan mayoritas muslim dan menurut para ahli, posisi geografis Indonesia

⁶¹M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual...*, hal. 64

⁶²Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, 1998), hal. 54, hadis no. 144

adalah di arah Timur Kota Mekkah. Bukankah ketika seorang muslim di Indonesia hendak buang hajat dan ia menghadap ke Timur atau Barat, secara otomatis akan berhadapan dengan Ka'bah dan ini menjadi sebuah permasalahan. Dengan kata lain, bagi umat Islam di Indonesia, penerapan pemahaman secara tekstual hadis di atas akan berakibat pada pengamalan sebuah sunnah yang 'tidak sunnah' karena menyalahi hakekat perintah Nabi saw agar umatnya tidak menghadap atau membelakangi kiblat.

Menurut Ali Mustafa Yaqub, hadis di atas disabdakan Nabi setelah beliau hijrah dan menetap di Kota Madinah dan letak geografis Kota ini berada di sebelah utara Mekkah. Karena alasan geografis ini, Rasulullah menganjurkan shahabat yang buang hajat untuk menghadap ke Barat atau Timur sebagai alternatif arah yang tidak menghadap atau membelakangi kiblat. Namun pemahaman secara tekstual, tidak dapat diterapkan bagi masyarakat muslim yang berada pada posisi Timur atau Barat kota Mekkah, seperti Indonesia yang posisi geografisnya berada di arah Timur Mekkah. Atas alasan ini, hadis di atas memiliki dua acara dalam memahaminya. *Pertama*, secara tekstual (*al-thariqah al-lafzhiyah*) untuk kalimat yang pertama, yaitu 'Janganlah menghadap kiblat atau membelakanginya'. *Kedua*, secara kontekstual (*al-thariqah al-ma'nawiyah*) untuk kalimat 'Menghadaplah ke Timur atau Barat'. Masing-masing dari dua acara ini tidak dapat diketahui kecuali oleh orang yang memiliki pengetahuan tentang geografi.⁶³ Ini menunjukkan bahwa penerapan kedua pemahaman ini dapat dilakukan secara bersamaan atau serentak.

⁶³Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar...*, hal. 87-88

3. Mengucapkan Salam

Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Shahabat Abu Hurairah meriwayatkan sabda Nabi saw:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ» قِيلَ: مَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِذَا لَقَيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَأَنْصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدِ اللَّهَ فَسَمِّتْهُ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ»

Artinya: Sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Hak seorang muslim atas muslim yang lain ada enam”. Maka ditanyakan: “Apa enam hak tersebut wahai Rasul?. Beliau menjawab: “Jika engkau bertemu dengannya, maka ucapkanlah salam. Jika ia mengundang, maka datanglah. Jika ia meminta nasehat, maka berilah nasehat. Jika ia bersin, maka ucapkanlah *hamdalah*. Jika ia sakit, kunjungilah dan jika ia wafat, maka iringilah jenazahnya”. (HR. Muslim).⁶⁴

Hadis yang memerintahkan mengucap salam ketika saling bertemu ini sangat populer, karena itu ucapan salam kemudian disemarakkan pengamalannya. Tetapi bila sunnah rasul yang dipahami hanya sebatas ucapan salam semata, maka sunnah ini tidak banyak bermakna dalam pergaulan. Terutama jika dikaitkan dengan realitas di lapangan yang menunjukkan bahwa ucapan salam setiap kali bertemu kedengarannya enak dan semarak. Tetapi sikap saling menyikut dan saling menjatuhkan dalam konflik antar sesama muslim tetap terus dilakukan. Karena itu, dari hadis ini seharusnya ada kesadaran bahwa sunnah dibalik perintah menyebarkan salam dalam teks hadis itu adalah menciptakan suasana, tidak saling bertengkar. Tidak ada manfaatnya

⁶⁴Muslim ibn Hajjaj al-Naysaburiy, *Shahih Muslim...*, hal. 893, hadis no. 2162

menyebarkan ucapan salam yang tidak diiringi dengan aksi nyata, mencipta suasana damai.⁶⁵ Bukankah ucapan salam pada hakekatnya merupakan doa keselamatan bagi orang yang disampaikan.

Dengan kata lain, pemahaman terhadap hadis ini dapat dilakukan secara bergantian ataupun sekaligus, antara tekstual dan kontekstual. Pemahaman secara teks menghasilkan pemaknaan untuk menyebarkan ucapan salam. Sementara pemahaman secara konteks dilakukan untuk meredam fenomena di lapangan seperti penjelasan di atas. Agaknya, penerapan kedua pemahaman tersebut pada hadis ini lebih tepat sasaran untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat berupa menghadirkan sosok muslim yang memberi kedamaian bagi sesama. Pemahaman kontekstual ini, agaknya sejalan dengan pemaknaan dari hadis berikut, yang menyebutkan tentang anjuran menyebarkan salam secara umum, tidak terbatas pada ucapan salam.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا،
أَوْ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ»

Artinya: Rasulullah saw bersabda: “Kalian tidak akan masuk surga hingga kalian beriman. Dan kalian tidak dikatakan beriman, hingga kalian saling mencintai. Maukah kalian aku tunjuki dengan sesuatu, yang apabila dilakukan, akan menjadikan kalian saling mencintai? Sebarkanlah salam di antara kamu”. (HR. Muslim).⁶⁶

⁶⁵Muh. Zuhri, *Tela'ah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, (Yogyakarta: LESFI, 2003), hal. 31

⁶⁶Muslim ibn Hajjaj al-Naysaburiy, *Shahih Muslim...*, hal. 53, hadis no. 54

4. Menyayangi Sesama

Dalam *Shahih al-Bukhari* disebutkan sebuah hadis yang berbunyi:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا، فَقَالَ الْأَقْرَعُ: إِنَّ لِي عَشْرَةَ مِنْ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا، فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ»

Artinya: Sesungguhnya Abu Hurairah ra. berkata: Rasulullah saw mencium al-Hasan ibn Ali dan ketika itu al-Aqra' ibn Habis al-Tamimiy duduk di sisi beliau. Kemudian al-Aqra' berkata: “Aku memiliki sepuluh anak. Tetapi tidak ada satupun dari mereka yang pernah kucium”. Maka Rasulullah saw pun memandang al-Aqra' seraya berkata: “Siapa yang tidak menyayangi, maka tidak akan disayangi”. (HR. al-Bukhari).⁶⁷

Hadis ini termasuk *jawami' al-kalim* atau hadis-hadis yang berupa ungkapan singkat, namun padat maknanya. Pemahaman terhadap hadis dapat dilakukan secara tekstual berdasarkan analisis terhadap *sabab wurud* dan kandungan maknanya. Tidak sulit mencari korelasi atau hubungan antara sikap menyayangi dan disayangi. Biasanya, jika seseorang menyayangi orang lain, maka secara naluriah, orang yang disayang akan membalas dengan memberikan kasih sayang juga. Disini, fungsi *sabab wurud* bukanlah membatasi pemahaman hadis, melainkan hanya sekedar menjelaskan sebab lahir atau munculnya hadis.⁶⁸ Berdasarkan pemahaman

⁶⁷Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari...*, hal. 1162, hadis no. 5997

⁶⁸Menurut Jalaluddin al-Suyuthi, manfaat utama dari *sabab wurud al-hadis* adalah untuk membatasi arti suatu *nash* hadis yang mencakup 6 (enam) bentuk, yaitu *men-takhshish* keumuman teks hadis, *men-taqyid* lafaz hadis yang *muthlaq*, memberi rincian terhadap yang

secara tekstual juga, Syuhudi Ismail menjelaskan bahwa hadis tersebut mengandung petunjuk yang bersifat universal, berlaku tanpa batasan waktu dan tempat.⁶⁹

Dari contoh-contoh di atas terlihat bahwa pemahaman hadis seyogyanya mengakomodir kedua tipologi pemahaman; tekstual dan kontekstual. Pemilihan penggunaan masing-masing tipologi dilakukan setelah seorang pensyarah hadis menyertakan semua *qarinah* (indikator) yang mengiringi hadis tersebut. *Qarinah* tersebut dapat berupa makna lafaz, makna kalimat, *sabab wurud*, ataupun *illat hukum* yang terdapat dalam hadis tersebut. Setelah upaya pelibatan tersebut dilakukan, barulah seorang pensyarah hadis memilih kecenderungan pemahaman yang akan ia tempuh; tekstual atau kontekstual; tetap berpegang pada makna lahir teks atau makna di balik teks. Pilihan tipologi ini harus didasarkan atas kemashlahatan yang menjadi ruh dari ajaran yang terdapat dalam sebuah hadis (sunnah).

Terlepas dari keharusan menyertakan *qarinah* hadis yang merupakan aspek internal dalam memahami hadis, patut dipertimbangkan juga aspek eksternal berupa perkembangan sains modern yang turut mendorong sebahagian pemikir muslim untuk mempergunakannya sebagai pisau analisis dalam memahami hadis, seperti penemuan di bidang kedokteran untuk menguji hadis-hadis tentang pengobatan dan penggunaan ilmu-ilmu sosial modern dan hasil temuannya sebagai alat bantu untuk memahami hadis. Dari bentuk yang terakhir inilah timbul tawaran-tawaran baru

mujmal, menentukan persoalan *naskh* pada hadis, menerangkan 'illat (alasan logis) penetapan suatu hukum, dan menjelaskan ke-*musykil*-an hadis. Jalaluddin al-Suyuthi, *Asbab Wurud al-Hadits: Proses Lahirnya Sebuah Hadis*, (Bandung: Pustaka, 1986), hal. 5-15

⁶⁹M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual...*, hal. 55-56

sebagai upaya pemahaman hadis; baik berupa pendekatan historis, sosiologis, antropologis, ataupun yang lainnya.

Hal ini mengingat hadis adalah teks-teks agama yang pada dasarnya merupakan fenomena keagamaan dan berakumulasi pada perilaku manusia. Karena itu, menurut Said Aqil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, hadis dapat didekati dengan menggunakan ketiga model pendekatan di atas sesuai konteks masing-masing, dengan cara mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat hadis tersebut diucapkan. Dengan kata lain, pendekatan ini dilakukan dengan cara mengaitkan antara ide atau gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi sosial dan situasi historis kultural yang mengitarinya. Pendekatan historis menekankan pada pertanyaan *mengapa* Nabi bersabda demikian dan *bagaimana* kondisi historis-sosial-kultural masyarakat dan bahkan politik pada saat itu, serta mengamati proses terjadinya. Pendekatan sosiologi menyoroti dari sisi manusia yang membawanya kepada perilaku tersebut. Adapun pendekatan antropologi lebih memperhatikan pada terbentuknya pola-pola perilaku itu dalam tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat.⁷⁰ Disinilah relevansi penggunaan ilmu-ilmu sosial modern untuk melakukan analisis pemahaman hadis. Bahkan bagi para pengkaji hadis modern, ketiga bentuk pendekatan tersebut dapat disebut sebagai *sabab al-wurud 'am* atau sebab umum yang melatari lahirnya sebuah hadis.

⁷⁰Said Aqil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 23-29

BAB III

BIOGRAFI INTELEKTUAL HASBI ASH-SHIDDIEQY

A. Aceh Dalam Lintasan Sejarah

Aceh merupakan salah satu wilayah di Nusantara yang memiliki sejarah panjang kejayaan di masa lalu. Ini terkait dengan keserba-pertamaan Aceh dalam beberapa kajian ke-Islam-an, ke-Indonesia-an dan ke-Melayu-an, seperti menjadi daerah pertama yang didatangi Islam, dan sekaligus sebagai tempat berdirinya kerajaan Islam pertama di Nusantara, yaitu Kerajaan Perlak (*Peureulak*).⁷¹ Kemegahan ini terus berlanjut hingga kedatangan bangsa Barat ke Nusantara di abad ke-16 M, yang berupaya melakukan kolonisasi di Nusantara dengan menaklukkan dan atau menghancurkan institusi-institusi kerajaan yang telah eksis di wilayah ini.

Sejarah kemegahan inilah yang kemudian menjadikan Aceh terus memberikan perlawanan sengit terhadap kolonisasi Barat. Perang antara dua kekuatan ini pertama kali terjadi pada Mei 1521, ketika armada Portugis berhadapan dengan pasukan Kesultanan Aceh Darussalam di Perairan Selat Malaka, dan berakhir dengan kemenangan Pasukan Aceh. Kekalahan ini memicu perangan berkepanjangan antara Aceh dan Portugis hingga akhirnya

⁷¹Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Acehnologi Vol. 1*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017), hal. 61-62; Menurut A. Hasjmy, daerah yang pertama didatangi Islam adalah pesisir Sumatera, dan kerajaan Islam pertama di Nusantara adalah Kerajaan Islam di Perlak yang didirikan pada tahun 225 H (840 M). A. Hasjmy, “Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama di Asia Tenggara” dalam A.Hasjmy, (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara*, (Bandung: al-Ma’arif, 1993), hal. 143-144

eksistensi Portugis dapat dilenyapkan dari bumi Aceh pada tahun 1606 melalui serangan Sultan Iskandar Muda, dan mereka menyingkir ke wilayah Semenanjung Malaya.⁷²

Kejayaan Kerajaan Aceh juga yang menyebabkan Belanda berpikir ulang untuk melakukan kolonisasi ketika menginjakkan kaki ke daerah ini. Pada 21 Juni 1595, armada dagang Belanda yang dipimpin dua bersaudara, Cornelis dan Frederick de Houtman tiba di Aceh untuk berdagang lada dan rempah-rempah. Pada awalnya kedatangan delegasi dagang Belanda ini disambut hangat oleh rakyat Aceh. Namun kemudian terjadi gesekan akibat dari sikap Belanda yang banyak melakukan kebohongan dan kecurangan sehingga menimbulkan konflik yang berakhir dengan peperangan dan pengusiran armada dagang Belanda tersebut dari Bumi Aceh.

Dalam perkembangan selanjutnya, ketika Portugis dan Belanda berebut pengaruh di Tanah Aceh, kesultanan Aceh justru mengalami konflik internal. Perebutan kekuasaan antara penerus tahta kesultanan terjadi, dan berimbas pada pelemahan kekuatan perang mereka. Walaupun demikian, dalam masa-masa tersebut, ada beberapa sultan yang memiliki integritas dan kemampuan dalam mengelola kesultanan, seperti Sultan Iskandar Muda Johan Pahlawan yang berkuasa antara tahun 1602-1636 M.⁷³

⁷²Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, (Jakarta: AMZAH, 2019), hal. 61-66

⁷³Sutan Aceh yang terkenal adalah Perkasa Alam, bergelar Sultan Iskandar Muda Johan Pahlawan (SIM). Dapat dikatakan bahwa era SIM merupakan puncak kejayaan Kesultanan Aceh karena semenjak ia memegang kendali pemerintahan, Kesultanan ini memiliki angkatan perang yang kuat sehingga mendukung upaya Sultan dalam meluaskan daerah kekuasaannya. Di masanya, seluruh Pantai Barat Sumatera hingga Bengkulu dan seluruh Sumatera Timur telah berada dalam kekuasaannya. Demikian juga wilayah Semenanjung Malaya, seperti Pahang, Kedah, Pattani dan Perak, boleh dikatakan berada dalam kuasa Kesultanan Aceh.

Sepeninggal Sultan Iskandar Muda, eksistensi kesultanan Aceh Darussalam masih terus berlanjut, walaupun tidak lagi mencapai kejayaan seperti sebelumnya. Bahkan sejarah mencatat kepioniran Aceh dalam masalah politik, yaitu ketika Kesultanan ini dipimpin secara berturut oleh empat orang wanita (*sultanat*), dari 1641 – 1699 M, yaitu Sri Ratu Safiatuddin Taj al-Alam, Sultanah Nurul Alam Nakiatuddin Syah, Sri Ratu Zakiyuddin Inayat Syah, dan Sri Ratu Kamalat Syah Zinatuddin.

Di era para Sultanat, Aceh mengalami banyak kemajuan di bidang sosial intelektual, dimana karya-karya para ulamanya terpakai hingga kawasan Asia Tenggara. Menurut A. Hasjmy, di bidang kesusastraan, muncul beberapa legenda dan cerita rakyat dalam bentuk hikayat. Di antara hikayat ini, yang paling terkenal adalah *Hikayat Malem Dagang* yang menceritakan tokoh heroic Malem Dagang dengan berlatar penyerbuan Malaka oleh Kerajaan Aceh. *Hikayat Malem Diwa*, *Hikayat Banta Beuransah*, *Hikayat Pocut Muhammad*, dan *Hikayat Perang Sabil*. Selain itu, juga lahir karya sastra *Bustanus Salatin* karya Syekh Nuruddin Ar-Raniry. Juga *Tajus Salatin*, *Sulalatus Salatin* dan *Hikayat Aceh*. Selain Ar-Raniry, ada Hamzah Fansuri seorang sufi dan penyair, yang melahirkan karya *Asrar al-Arifin*, *Syarab al-Asikin*, *Zinat al-Muwahhidin*, *Syair si Burung Pingai*, *Syair si*

Sementara itu, setelah kekalahan Portugis, Belanda pun harus berpikir ulang dalam meneruskan upaya menduduki Aceh karena memperhitungkan posisi Sultan dan kekuatan armada perang Kesultanan Aceh. Maka, sejak tahun 1606, pasca kealahannya, Belanda lebih memusatkan perhatiannya ke daerah-daerah lain di Nusantara dan memasang siasat untuk menguasai daerah-daerah tersebut, terutama Jawa dan Maluku. Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam...*, hal. 69-71

Burung Pungguk, Syair Sidang Fakir, Syair Dagang, dan Syair Perahu.

Di bidang keagamaan, Aceh juga melahirkan banyak ulama yang menulis karya dan dipakai luas di Asia Tenggara. Seperti Syekh Abdurrauf as-Sinkeli melalui karya tafsirnya, *Tarjuman al-Mustafid*, Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syayrazi menulis *Anwarut Tanzil wa Asrar al-Takwil*, Syekh Daud Rumi menulis *Risalah Masail Muhtadin li Ikhwanil Muhtadi* yang menjadi kitab pengantar di pesantren-pesantren Aceh hingga sekarang, dan Syekh Nuruddin Ar-Raniry yang setidaknya menulis 27 kitab dalam bahasa Melayu dan Arab; dan paling terkenal adalah kitab fiqh terlengkap dalam bahasa Melayu, *Shirat al-Mustaqim*.⁷⁴

Sepeninggal para Sultanat, Aceh terus mengalami kemunduran terutama di bidang politik dan kekuatan militer. Kondisi ini dimanfaatkan oleh Belanda dan Inggris untuk kembali memasuki wilayah ini di paruh kedua abad ke-18 M. Pada akhir abad ke-18 M, wilayah kekuasaan Aceh di Semenanjung Malaya, Kedah dan Pulau Pinang, dirampas oleh Inggris. Pada 26 Maret 1873, Belanda secara resmi menyatakan perang terhadap Kesultanan Aceh Darussalam, dan hingga tahun 1893 terjadi beberapa kali peperangan, namun Belanda terus gagal menaklukkan daerah ini.

Memasuki abad ke-20, Belanda kemudian melakukan berbagai cara untuk menembus kokohnya dinding ideologi dan benteng pertahanan Kesultanan Aceh. Terakhir, mereka mengirim seorang intelektual, Snouck Hurgronje, untuk meneliti sebab-sebab kuatnya perlawanan rakyat Aceh dengan mendatangi daerah-daerah di Aceh dan mengamati

⁷⁴A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hal. 130-133

kehidupan sosial masyarakatnya. Hasil penelitian Snouck menyimpulkan bahwa tulang punggung perlawanan rakyat Aceh adalah kaum ulama. Karena itu, ia menyarankan kepada Kolonial Pemerintah Belanda agar mengubah strategi dari memerangi kesultanan dan kaum bangsawan, beralih mendekati mereka dan memerangi kaum ulama.⁷⁵

Saran ini diikuti oleh Pemerintah Belanda dengan mengubah strategi; mendekati kaum bangsawan dan menyerang basis-basis para ulama, yaitu masjid dan pesantren (*dayah*) sehingga banyak dua institusi ini yang terbakar. Taktik ini membuahkan hasil. Pada tahun 1903, Sultan Muhammad Daud, penguasa terakhir Aceh menyatakan tunduk kepada Pemerintah Belanda. Setahun berikutnya, 1904, hampir seluruh wilayah Aceh berhasil dikuasai Belanda.

Namun, para pahlawan Aceh terus menggelorakan semangat perlawanan melalui tokoh bangsawan dan ulama yang menolak bekerjasama dengan mereka. Tidak heran, seorang peneliti Belanda, W.F. Wertheim, seperti dikutip Aqib Suminto menyatakan bahwa perang Aceh selama dekade ini merupakan perang rakyat yang dipimpin oleh kaum ulama melawan Belanda dan kaum bangsawan (hulubalang) beserta para pengikutnya.⁷⁶ Di tengah kondisi Aceh yang mengalami keterpurukan di bidang sosial, politik dan intelektual inilah, Hasbi dilahirkan dan kemudian menjadi seorang tokoh besar di masanya.

⁷⁵Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam...*, hal. 77

⁷⁶H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3Es, 1996), hal. 5

B. Riwayat Hidup dan Intelektual Hasbi Ash-Shiddieqy

Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, dilahirkan di Lhokseumawe - Aceh Utara, 10 Maret 1904.⁷⁷ Ayahnya, Tengku Muhammad Husein ibn Muhammad Su'ud, adalah seorang Qadhi Chik. Ketika dilahirkan, nama yang diberikan kepadanya adalah Muhammad Hasbi. Sementara Ash-Shiddieqy diberikan oleh salah seorang gurunya, Syekh Muhammad ibn Salim al-Kalali karena ia mengetahui bahwa Hasbi merupakan keturunan ke-37 dari Shahabat Abu Bakr al-Shiddiq.⁷⁸

Kendati dilahirkan di lingkungan pejabat sekaligus ulama, Hasbi tidak pernah mendapat pendidikan resmi dalam sekolah-sekolah yang didirikan Pemerintah Hindia Belanda. Ia mula-mula belajar pada sebuah *dayah* (pesantren) di Lhokseumawe yang dipimpin ayahnya untuk belajar *qira'ah*, tajwid, tafsir dan fiqh. Setelah berjalan dua tahun, Hasbi kemudian belajar pada *dayah-dayah* lain di Aceh untuk memperdalam pengetahuan keIslaman lainnya selama lebih kurang delapan tahun.⁷⁹

Pada tahun 1916, ketika nyantri di Dayah Tengku Chik di Tanjung Barat Samalanga, Aceh Utara, Hasbi mendapat kesempatan mempelajari huruf Latin dan bahasa Belanda sehingga dapat membaca majalah dan surat kabar dalam aksara tersebut. Disinilah perkenalannya pertama kali

⁷⁷Nourouzzaman Shiddieqy, "Prof. DR. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam Moh. Damami (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hal. 113

⁷⁸Nourouzzaman Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1977), hal. 3-7

⁷⁹A. Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hal. 174

dengan *al-Iman*, sebuah majalah yang menyuarakan pembaharuan pemikiran Islam, yang terbit di Singapura di bawah pimpinan Syekh Muhammad ibn Salim al-Kalali. Perjumpaan Hasbi dengan Syekh Kalali sendiri terjadi pada tahun 1926, ketika ia pulang ke Lhokseumawe setelah selesai belajar di beberapa pesantren dan memperoleh *syahadah* sebagai pernyataan bahwa ilmunya telah cukup dan berhak membuka *dayah* sendiri.

Melalui Syekh al-Kalali, Hasbi mendapat kesempatan luas untuk membaca buku-buku yang ditulis oleh pelopor-pelopor pembaharuan pemikiran Islam serta majalah-majalah yang menyuarakan pembaharuan tersebut, seperti karya-karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Ia juga berkenalan dengan pemikiran Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim. Sejak saat ini, timbul semangat *tajdid*, semangat pembaharuan dan pemurnian Islam dalam diri Hasbi.⁸⁰

Perjumpaan dengan Syekh al-Kalali mempunyai pengaruh besar dalam diri Hasbi. Ia melihat bahwa perang berkepanjangan antara Aceh dan Belanda dalam keadaan persenjataan yang tidak berimbang telah melahirkan kesengsaraan serta putus asa bagi rakyat Aceh, sehingga tidak mengherankan jika sebahagian masyarakat ada yang lari kepada mistik. Selain itu, Hasbi juga menilai proses belajar mengajar di *dayah-dayah* kurang melibatkan proses berpikir pada anak didik karena hanya menunggu (*meruju*) pada keputusan yang telah dibuat oleh ulama terdahulu sehingga menghasilkan doktrin *taqlid* yang terpatri kuat.⁸¹ Gambaran keadaan masyarakat inilah yang mendorong Hasbi untuk

⁸⁰A. Hasjmy, *Ulama Aceh...*, hal. 175-176

⁸¹Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia...*, hal. 14

mendukung ide-ide pembaharuan pemikiran Islam yang saat itu sangat gencar disuarakan.

Langkah awal yang dilakukan Hasbi adalah menggabungkan diri dalam Organisasi “Islam Mendjadi Satoe” yang didirikan oleh Syekh al-Kalali di Lhokseumawe pada tahun 1920. Atas saran Syekh Kalali juga, pada tahun 1926 Hasbi berangkat ke Surabaya dan belajar Madrasah al-Ishlah wa al-Irsyad, sebuah sekolah Arab terbesar pada waktu itu yang dipimpin Ustad Umar Hubeis, salah seorang murid terkemuka dari Syekh Ahmad Soorkati, pendiri organisasi al-Irsyad. Disinilah pemikiran modern dan kritis Hasbi semakin terbentuk. Pada tahun 1928, ia kembali ke Lhokseumawe dan mulai memelopori pembaharuan pemikiran Islam di Aceh.⁸²

Untuk menunjang dan mengenalkan gagasan-gagasan pembaharuannya, Hasbi mulai menulis sejak awal tahun 1930-an. Karya tulisnya yang pertama adalah sebuah booklet berjudul *Penoetoeop Moeloet*, dan yang terakhir adalah buku berjudul *Pedoman Haji* yang terbit pada tahun 1975. Seluruh karya tulisnya berjumlah tujuh puluh tiga judul buku (terdiri atas 6 buku tafsir, 8 hadis, 36 fiqh, 5 tauhid/kalam, 17 umum/general) dan lebih dari empat puluh sembilan artikel yang terbit di berbagai majalah dan harian.

Demikianlah berbagai aktivitas yang mewarnai perjalanan hidup Hasbi ketika ia memperjuangkan ide-ide pembaharuan dan berusaha mentransmisikan ilmu yang dimilikinya kepada umat Islam Indonesia. Terakhir, setelah pindah ke Yogyakarta dan mengkonsentrasikan diri dalam bidang pendidikan pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Hasbi mencapai derajat tertinggi dalam bidang akademis.

⁸²A. Hasjmy, *Ulama Aceh...*, hal. 177; Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), hal. 218

Pada tahun 1960, ia dipromosikan sebagai Guru Besar dalam Bidang Pengetahuan Hadis dengan pidato pengukuhan berjudul *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Ia juga memperoleh dua gelar Doctor Honoris Causa karena jasa-jasanya terhadap pengembangan Ilmu Pengetahuan Keislaman, satu dari UNISBA Bandung pada tanggal 22 Maret 1975 dan satu lagi dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 29 Oktober 1975.⁸³ Dua bulan setelah menerima gelar doktor kehormatan ini, tepatnya tanggal 9 Desember 1975, Tokoh ini wafat dan dimakamkan di pemakaman IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Ciputat, Jakarta.

C. Karya Akademik⁸⁴

Hasbi memulai aktivitas intelektual di bidang menulis sejak tahun 1930-an. Ia mengawalinya dengan sebuah tulisan (*booklet*) berjudul *Penoetoep Moeloet* dan selanjutnya diikuti dengan beberapa artikel lain yang memuat beragam tema. Kesempatan menulis ini diperolehnya karena sejak tahun 1933, Hasbi menduduki jabatan sebagai wakil direktur *Soeara Atjeh*. Pada tahun 1937, Ia juga memimpin dan sekaligus menjadi penulis di sebuah majalah bulanan *al-Ahkam* dan majalah *Fiqh Islami* yang diterbitkan oleh Oesaha Penontoet, di Kutaraja, Aceh. Bakat menulisnya semakin terasah pada tahun-tahun berikutnya, ditandai dengan banyaknya artikel yang ditulis

⁸³Nourouzzaman Shiddieqy, "Prof. DR. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam Moh. Damami (ed.), *Lima tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hal. 130, 150.

⁸⁴Penulisan sub bab ini didasarkan atas buku *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, hal. 53-55, dan lampiran III.

dan terbit di berbagai media, seperti *Pandji Islam*, *Aliran Moeda* (berganti nama menjadi *Lasjkar Islam*), dan lain-lain, hingga mencapai puluhan artikel.

Sementara itu, penulisan karya bukunya berawal ketika Hasbi dipenjara di Lembah Burnitelong (1946-1947). Selama masa ini, ia menyusun dua naskah buku ; *Pedoman Zikir dan Doa*, dan *Al-Islam* (2 jilid). Buku-buku referensi disuplai oleh Tengku Abdul Djalil, seorang murid yang pernah direkomendasikannya untuk belajar di Perguruan al-Irsyad, Surabaya. Selanjutnya, ketika menjadi tawanan kota di Lhokseumawe, ia menulis *Pedoman Shalat*.

Setelah berdiam di Kota Yogyakarta sejak tahun 1951, terjadi peningkatan yang signifikan pada karya buku yang dihasilkannya. Pada tahun 1961, ia merampungkan naskah *Tafsir An-Nur* (30 jilid), tahun 1968 diselesaikan pula penulisan *Mutiara Hadits* (sebanyak 6 jilid yang merupakan syarah dari kitab hadis *al-Lu'lu' wa al-Marjan*), dan tahun 1971 menyelesaikan penulisan *Koleksi Hadis-Hadis Hukum* (6 jilid dari 11 jilid yang direncanakan). Masih banyak karya-karya buku yang ditulis oleh Hasbi dalam berbagai disiplin ilmu selama ia menetap di Jogja. Demikian juga jumlah artikel yang ditulisnya selama ia tinggal di Kota ini.

Dalam catatan Nourouzzaman Shiddiqi, jumlah karya buku Hasbi baik jilid banyak atau jilid tunggal sebanyak 72 judul terdiri atas 5 kategori, yaitu Tafsir dan Ulumul Qur'an (6 jilid), Hadis dan Ilmu Hadis (8 jilid), Fiqh (36 jilid), Tauhid/Ilmu Kalam (5 jilid), dan General/Umum sebanyak 17 jilid). Adapun jumlah artikelnya adalah 50 judul tulisan yang tersebar di berbagai media, surat kabar dan majalah.⁸⁵ Secara khusus, di antara karya bukunya adalah :

⁸⁵Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia...*, hal. 265-281

a. Bidang Tafsir dan Ulumul Qur'an (6 judul)

1. Tafsir al-Qur'anul Majid 'An-Nur', 30 jilid
2. Tafsir al-Bayan, 4 jilid
3. Beberapa Rangkaian Ayat
4. Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir
5. Ilmu-Ilmu Al-Qur'an : Media Pokok Dalam Menafsirkan Al-Qur'an
6. Mu'jizat Al-Qur'an

b. Bidang Hadis (8 judul)

1. Beberapa Rangkuman Hadis
2. Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis
3. Ridjalul Hadis
4. Sejarah Perkembangan Hadis
5. Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam
6. Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis (2 jilid)
7. Koleksi Hadis-Hadis Hukum (6 jilid)
8. Mutiara Hadis (6 jilid).

c. Bidang Fiqh (37 judul)

1. Hukum-Hukum Fiqh Islam
2. Sejarah Peradilan Islam
3. Tuntunan Qurban
4. Pedoman Shalat
5. Pedoman Zakat
6. Pedoman Puasa
7. Pengantar Hukum Islam (2 jilid)
8. Al-Ahkam (Pedoman Muslimin) (4 jilid)
9. Kuliah Ibadah
10. Pemindahan Darah (*Blood Transfusion*) Dipandang Dari Sudut Hukum Agama Islam
11. Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman

12. Ikhtisar Tuntunan Zakat dan Fitrah
13. Poligami Menurut Syariat Islam
14. Peradilan dan Hukum Acara Islam
15. Pengantar Ilmu Fiqh
16. Zakat Sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sejahtera
17. Baitul Mal: Sumber-Sumber dan Penggunaan Keuangan Negara Menurut Ajaran
18. Islam
19. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam
20. Asas-Asas Hukum Tata Negara Menurut Syariat Islam
21. Hukum Antar Golongan dalam Fiqh Islam
22. Perbedaan *Mathla'* Tidak Mengharuskan Kita Berlainan Pada Memulai Puasa
23. Ushul Fiqh: Sekitar *Ijtihad bir Ra'yi* dan Jalan-Jalannya
24. Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam
25. Beberapa Problematika Hukum Islam
26. Pidana Mati dalam Syariat Islam
27. Kumpulan Soal Jawab
28. Sebab-Sebab Perbedaan Paham Para Ulama Dalam Menetapkan Hukum Islam
29. Pengantar Fiqh Muamalah
30. Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam
31. Fakta-Fakta Keagungan Syariat Islam
32. Falsafah Hukum Islam
33. Fiqh Islam mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas
34. Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab

35. Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam
36. Pedoman Haji
37. Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam
38. Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah

d. *Tauhid/Kalam* (5 judul)

1. Pelajaran Tauhid
2. Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam
3. Fungsi Akidah Dalam Kehidupan Manusia dan Perpautannya dengan Agama
4. Sendi Akidah Islam
5. Hakikat Islam dan Unsur-Unsur Agama

e. *Bidang Umum* (General) (16 judul)

1. Al-Islam (2 jilid)
2. Pedoman Berumah Tangga
3. Sejarah Peradilan Islam
4. Dasar-Dasar Ideologi Islam
5. Sejarah Islam: Pemerintahan Amawiyah Timur
6. Sejarah Islam: Pemerintahan Abbasiyah
7. Pelajaran Sendi Islam
8. Sejarah dan Perjuangan 40 Pahlawan Utama Dalam Islam
9. Dasar-Dasar Kehakikan Dalam Pemerintahan Islam
10. Pedoman Zikir dan Doa
11. Lembaga Pribadi
12. Ulum al-Lisan al-Arab (Ilmu-Ilmu Bahasa Arab) (3 jilid)
13. Problematika Bulan Ramadhan
14. Lapangan Perjuangan Wanita Islam
15. Problematika Idul Fithri

16. Gubahan Zikir dan Doa Istimewa Dalam Pelaksanaan Ibadah Haji

Inilah karya-karya Hasbi yang mencakup beragam kajian keilmuan Islam. Ini menunjukkan bahwa Hasbi merupakan sosok pembaharu yang memiliki keilmuan komprehensif. Ia juga merupakan seorang penulis produktif, seperti terlihat dari jumlah buku yang dihasilkannya, juga jumlah artikel yang mencapai 50 buah dan tersebar di berbagai majalah ataupun surat kabar.

Banyaknya karya akademik yang dihasilkan Hasbi turut mengundang penilaian negatif terhadap orisinalitas karyanya. Sebagian menilai, kebanyakan karya Hasbi lebih merupakan karya terjemahan dari kitab-kitab Arab yang dimilikinya. Secara ilmiah, karya-karya tersebut juga kurang memenuhi standar penulisan ilmiah karena jarang dilengkapi dengan referensi atau sumber data.⁸⁶ Namun, jika dilihat dari konteks waktu, agaknya apa yang dilakukan Hasbi masih bisa dimaklumi karena kebanyakan buku-buku tersebut ditulisnya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, dan terutama bagi para mahasiswanya yang kebanyakan dari kalangan madrasah dan umum. Apalagi mengingat kelangkaan karya-karya tersebut dalam bahasa Indonesia, sementara mayoritas dua kelompok di atas sangat minim pengetahuan bahasa Arab. Hal inilah seperti diakuinya ketika menulis kitab *Mutiara Hadits* dengan menyatakan bahwa buku ini pada mulanya adalah diktat kuliah bagi tingkatan *propaedeuse* PTAIN Jogjakarta.⁸⁷

⁸⁶Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2016), hal. 20

⁸⁷Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara Hadits*, Jilid 1, (Semarang: Pustaka Rizki Rizki Putra, 2004), hal. xi

Terlepas dari pro-kontra terhadap orisinalitas karya-karya Hasbi, menurut Kamaruzzaman, Hasbi merupakan contoh tokoh nasional yang telah menampilkan studi Islam dalam bahasa Latin secara komprehensif bagi Indonesia.⁸⁸ Ini merupakan satu bentuk sumbangsih Hasbi bagi pengembangan intelektual dan pemahaman keagamaan masyarakat, khususnya di kalangan kaum terdidik.

⁸⁸Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Acehnologi...* hal. 3

BAB IV
HASBI ASH-SHIDDIEQY:
KEILMUAN HADIS DAN KONTRIBUSI DALAM
PENGEMBANGAN MODERASI PEMAHAMAN

A. Kerangka Ilmu Hadis

Bahasan tentang kerangka teori ilmu hadis Hasbi difokuskan kepada persoalan definisi, kehujjahan dan metode pemahaman hadis (ilmu fiqh hadis). Pemilihan materi ini didasarkan atas asumsi bahwa dua topik pertama selalu menjadi subjek bahasan dalam setiap kitab *'ulumul hadis* dan telah menjadi tema perdebatan dalam kajian hadis di era modern. Juga akan dibahas pandangan Hasbi tentang ilmu fiqh hadis; satu cabang *ulumul hadis* yang membahas bagaimana metode dan proses memahami hadis agar diperoleh pemahaman yang tepat.

1. Definisi Hadis

Secara bahasa, Hasbi memaknai hadis sebagai 'nama bagi sesuatu yang diceritakan'. Menurut istilah, kata hadis digunakan sebagai nama bagi perkataan, perbuatan, ataupun *taqrir* yang disandarkan kepada Nabi. Para ulama menggunakan kata ini untuk menamakan sesuatu yang berasal dari Nabi karena mereka menyadari bahwa dalam kata hadis terkandung makna "yang baru" atau "yang belum lama".⁸⁹ Dengan kata lain, hadis dipakai sebagai imbalan bagi istilah al-Qur'an yang merupakan wahyu Allah dan memiliki sifat *qadim* (yang lama atau yang tidak berawal).

⁸⁹Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 373

Ada istilah lain yang sering disinonimkan dengan hadis, yaitu *sunnah*. Berbeda dengan kebanyakan ulama yang mengidentikkan keduanya,⁹⁰ bagi Hasbi, hadis dan sunnah mempunyai makna yang berbeda. Menyamakan kedua istilah ini dapat menimbulkan kekacauan dalam bidang pembinaan hukum dan melahirkan banyaknya tuduhan yang dilontarkan kepada orang yang mengingkari hadis.⁹¹

Menurut Hasbi, perbedaan makna hadis dan sunnah dapat dilihat dari dua aspek, yaitu substansi makna dan asal usul kata. Dari aspek substantif, hadis tidak sama dengan sunnah sebab kata yang kedua ini dipergunakan untuk “suatu cara kerja yang ditempuh” atau “suatu tradisi yang tetap dikerjakan nabi.”⁹² Artinya, jika hadis adalah riwayat *lafziyah* bagi perkataan-perkataan nabi, perbuatan dan hal ihwalnya, maka sunnah merupakan perbuatan-perbuatan beliau yang dipraktekkan secara terus menerus di hadapan para *shahabat*-nya. Sebagai sesuatu yang ditradisikan, pengamalan sunnah ini kemudian dipraktekkan *shahabat, tabi'in*, dan generasi muslim dari abad ke abad sehingga memiliki nilai *mutawatir 'amali*. Inilah yang dinamakan dengan *sunnah mutawatirah, sunnah mutaba'ah*, dan *sunnah ma'lumah*. 'Amaliyah yang *mutawatir* tersebut tidak mengharuskan adanya penukilan (periwayatan) yang bersifat *mutawatir* juga. Bahkan boleh jadi ada sunnah-sunnah yang tidak terekam oleh catatan sejarah, yakni kitab-kitab hadis yang berfungsi sebagai

⁹⁰Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah aw Tarikh Funun al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 5

⁹¹Hasbi, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), hal. 38-39

⁹²Hasbi, *Sejarah dan Pengantar....*, hal. 374

catatan tertulis amaliyah *mutawatir*.⁹³ Pelaksanaan yang *mutawatir* inilah yang dikatakan sunnah dan ini pula yang dikehendaki dengan *al-sunnah* dalam hadis Nabi:

لقد تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما كتاب الله و سنة رسوله
(رواه مالك)⁹⁴

Artinya: Sungguh telah aku tinggalkan kepadamu dua perkara. Kamu tidak akan sesat selama berpegang teguh dengan keduanya, yaitu Kitab Allah dan Sunnah Rasul-nya. (H.R. Malik).

Perbedaan kedua istilah ini juga dapat dilihat dari asal usul kata. Menurut Hasbi, istilah hadis telah ada sebelum Islam datang dan telah lama dipergunakan oleh masyarakat Arab jahiliah, sedangkan istilah sunnah merupakan kosa kata baru bagi mereka, yaitu sejak datangnya agama Islam. Generasi pertama Islam mengambil kata ini dari al-Qur'an dan kemudian memakainya untuk penamaan bagi sunnah nabi. Jadi, bukan berasal dari kebudayaan Arab pra Islam, atau penganut agama lain (Yahudi).⁹⁵ Boleh jadi, perbedaan tegas antara hadis dan sunnah ini, dilatari oleh pembelaan Hasbi terhadap keotentikan sunnah, mengingat di masa itu (1950-an), banyak penulis muslim yang menyuarakan bahwa Islam hanyalah al-Qur'an sebagai dasar *tasyri'*. Mereka menolak sunnah sebagai hujjah karena tidak diyakini kebenaran dan keasliannya. Beberapa nama yang disebutkannya adalah Farid Wajdi, Husayn Haykal, Ahmad Amin, dan 'Ali Hasan 'Abd al-Qadir.

⁹³Hasbi, *Problematika Hadis ...*, hal. 41; Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 18-22

⁹⁴Malik ibn Anas, *al-Muwatha'*, II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 889

⁹⁵Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 42

Menurut Hasbi, nama-nama di atas terpengaruh oleh pandangan orientalis - terutama Goldziher - yang ingin menanamkan keragu-raguan dalam dada umat Islam terhadap sunnah.⁹⁶ Para orientalis berpandangan bahwa penggunaan istilah sunnah telah mengalami perkembangan. Awalnya, ia digunakan untuk menunjuk pada tradisi Arab dan kebiasaan nenek moyang mereka. Setelah Islam datang, sunnah digunakan sebagai istilah bagi segala sesuatu yang bersumber dari praktek Nabi sehingga idealitas sunnah Arab pra Islam pun berakhir.⁹⁷

Mereka juga menolak keberadaan konsep sunnah nabi karena menemukan: 1) Sebahagian dari kandungan sunnah merupakan kontinuitas (kelanjutan) langsung dari kebiasaan dan adat istiadat Arab pra Islam, 2) Sebahagian besar dari kandungan sunnah adalah hasil produk pemikiran *fuqaha'* berdasarkan ijtihad pribadi, dan bahkan mereka juga mengadopsi unsur-unsur luar, terutama Yahudi dan praktek pemerintahan Romawi serta Persia, 3) Hingga pada saat terjadinya gerakan kodifikasi hadis secara besar-besaran, yang dinamakan dengan sunnah tidak hanya terbatas pada praktek nabi, tetapi mencakup seluruh tradisi dari setiap generasi muslim. Semua sunnah ini bercampur dan berlindung di bawah konsep *Sunnah Nabi*.⁹⁸

Berdasarkan uraian di atas, dapat dimaklumi mengapa Hasbi menegaskan bahwa sunnah adalah istilah yang berasal dan diperkenalkan oleh Islam. Ini disebabkan adanya garis pemisah antara sunnah Arab jahiliyah dengan sunnah Islam,

⁹⁶Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal.,12-16, 23-25.

⁹⁷Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hal. 36

⁹⁸Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka 1995), hal. 67

yaitu perintah Allah dan Rasul-Nya. Umat Islam memperhatikan model perilaku nabi karena mengikuti perintah Allah dan Rasul, bukan karena pengaruh watak bangsa Arab yang selalu menghormati tradisi nenek moyang mereka. Bahkan Allah sendiri mencela kebiasaan mereka tersebut.

Sementara jika dilihat dari segi kandungannya, semua sunnah berisi praktek-praktek yang menjadi teladan bagi umat Islam. Karena itu, jika istilah sunnah dikatakan berasal dari non Islam dikhawatirkan sebahagian nilai amalan yang terdapat di dalam sunnah hanyalah kumpulan dari tradisi Arab pra Islam dan praktek-praktek kebiasaan masyarakat lainnya. Padahal, semua yang diamalkan umat Islam sekarang, seperti tata cara pelaksanaan shalat, zakat, haji, dan berbagai ibadah lainnya, diyakini bersumber dari Sunnah Nabi. Karena itu, untuk menjaga kemurnian sumber hukum Islam, Hasbi dengan tegas menyatakan bahwa kata sunnah diambil dari ajaran Islam sendiri (al-Qur'an) dan selanjutnya dipergunakan sebagai nama bagi segala sesuatu yang dipraktekkan Nabi secara terus menerus.⁹⁹

Patut dicatat bahwa walaupun membedakan pengertian hadis dan sunnah, namun perbedaan ini tidak dipahami Hasbi secara ketat. Baginya kedua istilah ini tetap mempunyai persamaan dipandang dari sudut *dalalah*-nya (petunjuknya) karena perbuatan Nabi dikuatkan dengan adanya sabda beliau. Ini juga berarti bahwa hadis dan sunnah berasal dari satu sumber. Disini, perkataan nabi berfungsi menjelaskan perbuatan, sementara perbuatan sendiri mengokohkan sabda-sabdanya. Inilah yang dirasakan oleh ulama hadis sehingga mereka menilai tidak ada salahnya mengidentikkan

⁹⁹Hasbi, *Memahami Syari'at Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), 79-99

pemakaian makna hadis kepada sunnah, atau sebaliknya.¹⁰⁰ Penyempitan makna ini baru terjadi pada akhir abad kedua Hijrah, ketika al-Syafi'i mengoreksi makna sunnah yang telah meluas dan juga mengajak masyarakat mengamalkan hadis ahad yang tidak mempunyai rujukan pada praktek aktual masyarakat, serta mendahulukan hadis dari apa yang sudah mentradisi di tengah-tengah mereka.¹⁰¹ Mulailah pada saat itu berkembang teori bahwa pengertian sunnah identik dengan hadis.

Dari pandangan di atas dapat dikatakan bahwa Hasbi masih mentolerir penggunaan kedua istilah tersebut dalam satu pemaknaan, terlebih mengingat pada masa sekarang pengetahuan tentang hadis dan sunnah hanya dapat diketahui melalui jalur periwayatan, sebagaimana dijumpai dalam kitab-kitab hadis. Biasanya, penyatuan kedua istilah ini ditulis Hasbi dengan suatu cara khusus, yaitu *hadis (sunnah)*.

2. *Hadis Sebagai Sumber Ajaran Islam*

Menurut para ulama, al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber ajaran Islam Sehingga penetapan hukum syara' atas suatu perbuatan, atau definisi dari sesuatu perbuatan hukum, harus didasarkan pada keduanya. Hanya saja, berbeda dengan al-Qur'an yang penetapannya sebagai sumber hukum didasarkan atas pandangan bahwa yang berwenang membuat hukum (*Syari'* atau *Hakim*) hanyalah Allah, dan kehendak serta keinginan Allah dapat diketahui melalui kalam-Nya (al-Qur'an), maka hadis menjadi sumber hukum adalah karena

¹⁰⁰Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 376-377

¹⁰¹Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal., 19

Allah - melalui al-Qur'an, memerintahkan umat Islam untuk mengikuti dan mematuhi Nabi Muhammad saw.¹⁰²

Oleh karena itu dasar kehujjahan hadis sebagai sumber hukum Islam lebih banyak didasarkan kepada dalil naqli berupa ayat al-Qur'an dan hadis yang banyak menyinggung masalah ini. Berikut penjelasan tentang kehujjahan hadis dari sumber pertama ajaran Islam ini.

a. Dalil Al-Qur'an

Ayat-ayat al-Quran yang dapat dijadikan sebagai dasar kehujjahan hadis sebagai sumber ajaran Islam cukup banyak. Paling tidak, ayat-ayat tersebut dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu (1) Ayat-ayat al-Qur'an yang berisi perintah untuk mentaati dan mengikuti segala sesuatu yang berasal dari Nabi saw. (2) Ayat yang menjelaskan tindak tanduk beliau sebagai teladan, dan (3) Ayat yang menggunakan kata 'hikmah' yang beriringan dengan kata al-Qur'an.

1) Ayat-ayat al-Qur'an yang berisi perintah mentaati dan mengikuti Nabi saw, seperti:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [٤:٥٩]

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul-Nya, dan ulul amri di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan

¹⁰²Al Yasa' Abu Bakar, *Diktat Kuliah Ushul Fiqh*, Tidak diterbitkan, (Banda Aceh: Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry, 1988), hal. 6-7

hari akhir. Yang demikian itu lebih baik dan juga lebih baik akibatnya. (QS. al-Nisa: 59)

Ayat ini berisi tentang perintah ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Bentuk ketaatan kepada Allah adalah mengikuti ketentuan dan petunjuk al-Qur'an, sedang ketaatan kepada Rasul-Nya adalah mengikuti ketentuan dan petunjuk sunnahnya. Terkait dengan ayat-ayat 'ketaatan' ini, Quraish Shihab menegaskan bahwa perintah taat kepada rasul yang ditemukan dalam al-Qur'an dikemukakan dengan dua redaksi yang berbeda, yaitu *athi'ullah wa athi-ur-rasul*, seperti QS. Al-Nisa': 59 dan *athiullah war rasul* seperti QS. Al-Anfal: 20. Perintah pertama mencakup kewajiban taat Allah dan kepada rasul walaupun dalam hal-hal yang tidak disebut secara eksplisit oleh Allah mengingat adanya pengulangan kata *athi'u*. Adapun perintah kedua adalah kewajiban taat kepada rasul dalam hal-hal yang sejalan dengan perintah Allah, karena itu redaksi ayat mencukupkan sekali saja penggunaan kata *athi'u*.¹⁰³ Dengan kata lain, pada perintah ketaatan pertama adalah pada apa yang terdapat di dalam Sunnah nabi, sementara ketaatan pada yang kedua adalah perintah Rasulullah yang berasal dari al-Qur'an.

Adapun bentuk ketaatan kepada Nabi saw adalah pada semua aspek yang beliau perintahkan. Ini dipahami dari firman Allah berikut ini:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

[٥٩:٧]

¹⁰³M. Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Perkembangan Pemikiran*, 53-54

Artinya: Dan apa yang diberikan (diperintahkan) Rasul bagi kamu, maka terimalah (kerjakanlah). Dan apa yang dilarangnya, maka tinggalkan. Bertaqwalah kamu kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras pembalasan-Nya (al-Hasyar: 7)

Perintah pada ayat di atas bersifat umum. Maksudnya, segala apa yang diperintahkan oleh Nabi wajib dilaksanakan dan segala yang dilarangnya wajib di jauhi, karena seperti ditegaskan oleh Ibn Katsir, Nabi hanya memerintahkan yang baik dan melarang yang buruk saja.¹⁰⁴ Jadi, berdasarkan petunjuk ayat tersebut, hadis Nabi merupakan salah satu sumber ajaran Islam.

- 2) Ayat al-Qur'an yang berisi pernyataan tentang keteladanan Rasulullah

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ
كَثِيرًا [٣٣: ٢١]

Artinya: Sungguh telah ada bagi kamu pada diri Rasulullah suri teladan yang baik bagi orang yang senantiasa mengharap (rahmat) Allah dan (kebahagiaan) hari kiamat., serta (teladan bagi mereka) yang banyak berzikir kepada Allah (al-Ahzab: 21).

Berdasarkan petunjuk ayat ini, tingkah laku dan kehidupan Nabi Muhammad saw merupakan teladan (*model*) terbaik bagi orang-orang beriman. Ungkapan *uswah hasanah* yang terdapat dalam ayat tersebut adalah

¹⁰⁴M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Tela'ah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan BIntang, 1988), hal. 85-58

padanan kata al-Qur'an, yang paling dekat dengan sunnah nabi. Belakangan, frase ini seringkali ditafsirkan dengan sunnah.¹⁰⁵ Karena itu, bagi mereka yang tidak bertemu dengan Nabi harus menjadikan segala yang termaktub dalam hadis-hadisnya sebagai model perilaku keseharian.

3) Ayat al-Qur'an yang menyebutkan kata 'hikmah'

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ [٦٢:٢]

Artinya: Dia-lah yang telah mengutus kepada masyarakat yang *ummi* seorang rasul dari kalangan mereka sendiri, (yang bertugas) membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya dan *al-hikmah*. Sesungguhnya mereka sebelum (kedatangan Rasul) itu benar-benar dalam kesesatan yang nyata. (al-Jumu'ah:2)

Ayat di atas menegaskan bahwa ada 2 hal yang disampaikan dan diajarkan Nabi Muhammad saw kepada umatnya, yaitu *al-kitab* dan *al-hikmah*.¹⁰⁶ Kata *al-kitab* dipahami dengan al-Qur'an, yang ayat-ayatnya dibacakan oleh Nabi kepada mereka. Sementara *al-hikmah* dimaknai dengan pemahaman terhadap al-Qur'an yang diberikan Allah seiring dengan penerimaan wahyu al-Qur'an itu

¹⁰⁵Mohammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence*, (Malaysia: Ilmiah Publishers, 2000), hal. 44

¹⁰⁶Penggunaan ayat ini dan yang semakna untuk mengukuhkan validitas sunnah sebagai sumber otoritas hukum Islam dilakukan pertama kali oleh Imam al-Syafi'i untuk menolak paham *inkar al-sunnah* yang telah lahir pada masanya. Menurutnya, yang dimaksud dengan *al-kitab* pada ayat ini adalah al-Qur'an, sedangkan yang dimaksud dengan *al-hikmah* adalah sunnah. Menurutnya, penafsiran ini merupakan pendapat para *ahl al-'ilm bi al-Qur'an*. al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri'i al-Islamiy*, (Mesir: Dar al-Salam, 2006), hal. 62-63.

sendiri. Wujudnya lebih berupa *malakah* atau kemampuan memahami syariat, tidak dalam bentuk redaksi tertentu.¹⁰⁷ Pemahaman inilah yang diwujudkan oleh Nabi dalam kesehariannya berupa perkataan dan perbuatan; dan inilah yang kemudian mengkristal menjadi sunnah atau hadis. Demikian juga makna *hikmah* yang terdapat dalam QS. al-Nisa: 113 dapat dimaknai sebagai sunnah yang diturunkan Allah kepada Nabi, dan QS. al-Ahzab: 34 yang berisi perintah kepada para istri Nabi (*ummahat al-mukminin*) untuk berdiam di rumah dan mempelajari hikmah atau sunnah-sunah Nabi saw.

b. Dalil Hadis

Di antara hadis yang dipakai untuk menetapkan kehujjahan hadis sebagai sumber ajaran adalah:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ. (رواه مالك)

Artinya: Sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Aku tinggalkan untuk kalian dua perkara, dimana kalian tidak akan tersesat selama berpegang dengan keduanya, yaitu: Kitab Allah dan Sunnah Nabinya (HR. Malik).¹⁰⁸

عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْبَيْتِ فَذَكَرَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ

¹⁰⁷Daniel Djuned, *Ilmu Hadis Paradigma Baru dan rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hal. 46-47.

¹⁰⁸Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Jilid IV, (Dubai: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyah, 2003), hal. 280-281, hadis no. 1773

رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي فَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَهُ» (رواه أحمد)

Artinya: Dari Mu'az, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda kepadanya tatkala beliau hendak mengutus dirinya ke Yaman. Rasul berkata: “Bagaimana engkau akan memutuskan sebuah perkara jika datang suatu perkara padamu?, Ia menjawab: “Aku memutuskannya berdasarkan Kitabullah”. Rasul berkata lagi: “Jika tidak dijumpai di dalam Kitabullah?, Muaz menjawab: “Dengan menggunakan sunnah Rasulullah”. Rasul bertanya: “Jika tidak terdapat dalam sunnah Rasulullah?. Muaz berkata: ‘Aku akan berijtihad, dan aku tidak akan berpaling darinya”. Muaz melanjutkan: “Rasulullah kemudian menepuk dadaku, dan berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah dengan apa yang diredhai oleh Rasul-Nya”. (HR. Ahmad)¹⁰⁹

Kedua hadis di atas memperlihatkan secara jelas bagaimana posisi hadis sebagai sumber ajaran Islam. Hadis pertama menjelaskan wasiat Rasulullah saw untuk umatnya. Sementara hadis kedua, berisi penegasan tentang penetapan hadis sebagai sumber hukum sebagaimana jawaban Mu'az ibn Jabal ketika ditanya oleh Rasulullah, ketika hendak mengirimnya sebagai qadhi ke Yaman. Karena itu, dapat dikatakan bahwa hadis-hadis ini menunjukkan bahwa berpegang teguh kepada hadis dan menjadikannya sebagai sumber ajaran hukumnya wajib, sebagaimana kewajiban berpegang teguh pada al-Qur'an.

¹⁰⁹ Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad lil Imam Ahmad ibn Hanbal*, (Kairo: Dar al-Hadis, t.th), jilid XVI, hal. 197-198, hadis no. 21999

Berangkat dari pemahaman terhadap ayat-ayat dan hadis di atas, dari aspek substansi, kedudukan hadis sebagai sumber ajaran disejajarkan dengan al-Qur'an mengingat keduanya merupakan wahyu,¹¹⁰ tetapi jika dilihat dari segi fungsi dan bentuk *wurud*-nya, al-Qur'an menjadi sumber pertama dan hadis sebagai sumber kedua. Argumentasi yang diberikan ulama tentang kedudukan hadis ini antara lain didasarkan pada pandangan bahwa (1) Seluruh ayat-ayat al-Qur'an bersifat *qath'i al-tsubut* karena periwayatannya *mutawatir*, sedang hadis sebahagian besar bersifat *zanniy* karena periwayatannya terjadi secara *ahad*. (2) Fungsi utama hadis adalah sebagai *al-bayan* (penjelas) bagi al-Qur'an. (3) Adanya hadis dan *atsar* yang menunjukkan posisi kedua hadis, seperti hadis Mu'az ibn Jabal yang diutus Nabi ke Yaman, dan perintah 'Umar kepada Syurayh al-Qadhi untuk memperhatikan hadis setelah tidak dijumpai hukum dalam al-Qur'an.¹¹¹

Hasbi sendiri menilai kehujjahan hadis tidak jauh berbeda dengan kesepakatan jumbuhur ulama di atas. Hadis, baginya, merupakan dasar hukum Islam dan menjadi kewajiban umat untuk mengikutinya. Kewajiban ini didasarkan atas bentuk kalimat perintah *mentaati nabi* yang terdapat dalam al-Qur'an bersifat umum, mencakup seluruh umat pada setiap masa dan tempat.¹¹² Menurutnya, paling tidak terdapat 14 ayat yang tersebar dalam berbagai surat dalam al-Qur'an yang dapat menjadi dasar kehujjahan hadis dan penetapannya sebagai sumber hukum Islam. Keempat

¹¹⁰Muhammad Abu Zahu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Beirut: Dar al-Fikr, Beirut, t.th.), hal. 11-16

¹¹¹Al-Siba'i. *al-Sunnah wa Makanatuha...*, hal. 424-425

¹¹²Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 145-147.

belas ayat itu adalah QS. Ali 'Imran: 31-32, 132, 164; QS. Al-Nisa': 65, 80; QS. Al-A'raf: 156; QS. Al-Anfal: 20; QS. Al-Nahl: 44, 64; QS. Al-Nur: 47, 52, 64; QS. Al-Ahzab: 36, dan QS. Al-Hasyr: 47. Inti dari semua ayat ini adalah umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Karena itu, bersama-sama dengan al-Qur'an, hadis menjadi sumber perundang-undangan Islam, dimana al-Qur'an menjadi dasar pertama dan hadis menjadi dasar kedua.¹¹³

Ada dua argumen yang dikemukakan Hasbi dalam masalah ini. *Pertama*, al-Qur'an adalah *Kitab Allah* yang diturunkan kepada nabi dengan lafal dan maknanya. Ia didengar dan dihafal oleh sejumlah *shahabat* dan mereka juga menuliskannya atas perintah nabi sendiri. Fenomena yang sama terus terjadi pada generasi-generasi selanjutnya hingga sampai pada masa kita sekarang. Karena itu, keaslian al-Qur'an tetap terpelihara disebabkan ke-*mutawatir*-an penyampaian yang memfaedahkan *qath'i*. Keadaan berbeda terjadi pada hadis (sunnah). Hadis-hadis yang sifatnya *mutawatir* sangat sedikit. Umumnya periwayatan yang terjadi bersifat *ahad*, sehingga dihukum *zanni*. *Kedua*, melihat kepada fungsi hadis sebagai penjelas al-Qur'an, seperti terdapat dalam QS. Al-Nahl: 44. Ini mengindikasikan bahwa al-Qur'an merupakan *ashl* (pokok) dan pangkal bagi hadis karena isi kitab suci ini telah lengkap dan agamapun telah disempurnakan dengan uraian-uraian yang telah dipaparkan di dalamnya, walaupun dalam bentuk yang global.¹¹⁴

Hasbi menegaskan bahwa hadis dapat dipakai sebagai hujjah dalam semua ajaran agama; baik dalam persoalan

¹¹³Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, Jilid II, hal., 355

¹¹⁴Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal., 148-155

aqidah, ataupun dalam persoalan hukum.¹¹⁵ Baginya, hukum-hukum yang ditetapkan nabi melalui hadis dan sunnahnya meliputi tiga bidang, yaitu: 1) sebagai *bayan taqrir*, artinya menetapkan hukum yang telah disyari'atkan al-Qur'an, atau menetapkan sekali lagi. 2) sebagai *bayan tafsir*, yaitu menjelaskan hukum yang telah disyari'atkan al-Qur'an secara global, 3) *bayan tasyri'*, maksudnya menetapkan suatu hukum terhadap hal-hal yang tidak diberikan hukumnya oleh al-Qur'an.¹¹⁶ Hanya yang perlu diperhatikan, tidak semua hadis mempunyai fungsi seperti di atas karena hadis tidak mempunyai derajat yang sama dalam kekuatan *sanad*-nya.

Dengan membagi hadis kepada tiga kategori, yakni *mutawatir*, *masyhur*, dan *ahad*, Hasbi menyatakan hanya hadis *mutawatir* yang dapat diterima dan menjadi hujjah dalam semua persoalan agama karena periwayatannya memfaedahkan yakin. Adapun hadis *masyhur* dan *ahad* hanya dapat dipergunakan pada persoalan hukum dan muamalah karena periwayatannya didasarkan kepada *zann* (dugaan) yang kuat, bukan berdasarkan keyakinan. Hanya saja, hadis *masyhur* dapat men-*takhsis*-kan keumuman al-Qur'an dan menetapkan hukum, sedangkan hadis *ahad* baru dapat dipakai untuk dua hal di atas jika kandungan *matan*-nya telah disepakati atau menjadi *ijma'* ulama. Menurutnya, hadis *ahad* menjadi hujjah dan wajib diamalkan hanya dalam urusan *furu'* (amaliyah).¹¹⁷

Tampaknya, bagi Hasbi kewenangan hadis *masyhur* yang luas tersebut disebabkan oleh sifat periwayatannya yang

¹¹⁵Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal., 28.

¹¹⁶Hasbi, *Memahami Syariat Islam...*, hal. 35

¹¹⁷Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 28; Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal., 178-181

lebih tinggi dari hadis *ahad*. Karena walaupun sama-sama memfaedahkan *zann*, tetapi jumlah periwayat hadis *masyhur* lebih banyak sehingga lebih dekat kepada keyakinan. Kemasyhuran atau kepopuleran hadis tersebut dalam perkembangan periwayatannya, juga menunjukkan bahwa kandungan *matannya* telah disepakati ulama. Bagi Hasbi, hadis *ahad*, walaupun diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dalam kitab hadis mereka, tetap tidak dapat mengubah statusnya menjadi *qath'iy* atau yakin. Dasar pengamalan hadis-hadis ini adalah keharusan bagi umat berpegang pada sesuatu yang *zhanniy*.

Atas dasar argumentasi ini, Hasbi mencontohkan, kita tidak dapat mengharamkan makanan kecuali empat macam yang telah disebutkan al-Qur'an, yakni bangkai, darah yang mengalir, babi, dan binatang yang disembelih tidak dengan menyebut nama Allah. Semua hadis yang mengharamkan jenis hewan lain tidak dapat menambah suatu ketetapan baru karena sifat periwayatannya yang *ahad*. Nilai yang paling tinggi dari *dalalah* larangan pada hadis tersebut memfaedahkan makruh, bukan haram.¹¹⁸

Persoalan lain yang menjadi perhatian Hasbi adalah nilai atau kualitas hadis yang akan dipergunakan sebagai hujjah. Menurutnya, hadis dilihat dari nilai kehujjahannya, terbagi kepada: 1) hadis *maqbul*, dan 2) hadis *mardud*. Hadis *maqbul* adalah hadis-hadis yang memenuhi persyaratan untuk diterima dan dijadikan hujjah, sedangkan hadis *mardud* ialah hadis-hadis yang tidak memenuhi persyaratan untuk diterima dan dijadikan hujjah, karena itu harus ditolak.¹¹⁹ Berdasarkan

¹¹⁸Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 29-30

¹¹⁹Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah*, Jilid I..., hal. 105-108; Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 191-192

pembahagian ini para ulama kemudian membuat kriteria umum untuk menentukan dapat diterima atau tidaknya sebuah hadis. Hadis *shahih* dan *hasan* termasuk kategori *maqbul*, sedangkan hadis-hadis *da'if* harus ditolak (*mardud*). Penentuan kualifikasi ini hanya diterapkan pada hadis *ahad* dan hadis, dan tidak berlaku bagi hadis *mutawatir* karena sifat perwayatannya yang memfaedahkan yakin.

Dalam penilaian Hasbi, hadis *shahih* adalah hadis yang bersambung *sanad*-nya, diriwayatkan oleh orang yang '*adil* dan *dhabit*,¹²⁰ dari orang yang seumpama mereka, serta tidak terdapat pada hadis tersebut keganjilan (*syaz*) dan cacat-cacat yang tersembunyi (*'illat qadimah*). Berikutnya adalah hadis *hasan*, yaitu hadis yang bersambung *sanad*-nya, perawinya '*adil* tetapi kurang *dhabith*, dan tidak mengandung *syaz* dan '*illat*. Adapun hadis *dha'if* adalah hadis yang tidak dapat memenuhi seluruh atau salah satu persyaratan hadis *shahih*.¹²¹ Ia juga menambahkan bahwa hadis *shahih* dan hadis *hasan* baru dapat diamalkan apabila *matan*-nya tidak berlawanan dengan al-Qur'an atau hadis *mutawatir*, atau dengan *ijma'* dan akal yang sejahtera.¹²²

Terakhir adalah hadis *dha'if* yang tidak dapat memenuhi persyaratan keshahihan hadis. Hadis ini tidak

¹²⁰Kata '*adil* menurut bahasa berarti yang lurus, pertengahan, dan yang condong kepada kebenaran. Adapun makna '*adil* pada seorang perawi mengacu kepada terpenuhinya unsur Islam, mukallaf, terpeliharanya ketaqwaan, dan terjaganya sifat *murua'ah*. Adapun *dhabit* berarti kokoh, kuat, tepat, dan hafal dengan sempurna. Seorang perawi disebut *dabit* apabila ia hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya dan mampu menyampaikannya dengan baik kepada orang lain kapan saja ia menghendaki. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad ...*, hal. 129-138

¹²¹Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 188-189

¹²²Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, I, hal. 116

dapat diterima, apalagi di amalkan walaupun dalam persoalan *fadha'il al-a'mal* (keutamaan suatu amalan sunat).¹²³ Sebahagian ulama memang membolehkan penggunaan hadis *dha'if* dalam masalah ini dengan syarat-syarat tertentu. Tetapi melihat unsur *mudharat* yang banyak terjadi di seputar penggunaan dan periwayatan hadis ini, Hasbi cenderung pada pendapat yang menyatakan bahwa hadis *dha'if* tidak boleh dipakai dalam bidang apapun.

3. Pemahaman Hadis (Ilmu Fiqh Hadis)

Bahasan tentang pemahaman hadis dapat ditemukan pada uraian tentang ilmu fiqh hadis yang merupakan cabang dari *'ilm dirayat al-hadith*, seperti ditemukan dalam salah satu karya Hasbi di bidang ini.¹²⁴ Ia sendiri tidak menjelaskan apa yang dimaksudkannya dengan ilmu fiqh hadis. Tetapi dengan mencermati penjelasan yang diberikan, dapat dinyatakan bahwa ilmu fiqh hadis adalah sebuah ilmu yang berisi pedoman dan kaedah umum untuk memahami hadis. Hal ini tampak pada penjelasan berikut.

Hasbi mengawali bahasannya dengan menyebutkan karakteristik hadis yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis. Menurutnya, hadis yang diterima dari nabi terdiri atas dua bentuk: 1) Hadis yang disampaikan dalam posisinya sebagai seorang rasul, dan 2) Hadis yang disampaikan tidak dalam fungsinya sebagai seorang rasul.¹²⁵ Kelompok pertama

¹²³Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 194

¹²⁴Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu...*, II, hal. 347-381.

¹²⁵Ungkapan ini dalam redaksi aslinya adalah *ma sabiluhu tabligh* dan *ma laysa min bab tabligh al-risalah*. Al-Qasimi, *Qawa'id al-Tahdits...*, hal. 268-269. Pada masa sekarang, pembahagian ini lebih populer dengan istilah *al-sunnah al-tasyr'i* dan *al-sunnah ghayr al-tasyr'i*.

berupa pengetahuan tentang hal-hal gaib yang semuanya bersumber kepada wahyu, dan aspek syari'at - baik mengenai ibadah ataupun muamalah - yang sebahagian besar berdasarkan wahyu dan sebahagian lagi didasarkan atas ijtihad nabi yang dinilai setara dengan wahyu. Selanjutnya adalah hadis-hadis *qawl* (perkataan) yang merupakan *hikmah* dan *mashlahah* yang tidak diterangkan batasannya, seperti penjelasan tentang aqidah. Terakhir, berupa hadis-hadis Nabi yang menerangkan tentang *fadhilah amal* atau keutamaan-keutamaan orang yang beramal. Adapun yang termasuk dalam kelompok kedua adalah hadis-hadis yang menceritakan tentang cara-cara pengobatan nabi, perbuatan-perbuatan beliau yang dikerjakan sebagai suatu adat kebiasaan bukan sebagai ibadat, perintah-perintah untuk kemaslahatan yang terbatas, dan keputusan-keputusan nabi dalam pengadilan.¹²⁶

Hasbi menjelaskan bahwa fokus perhatian harus diberikan kepada hadis yang berfungsi sebagai *tasyri'*. Ini dilakukan agar tidak terjadi kekeliruan dalam penerapannya. Beberapa hal yang harus diperhatikan dalam masalah ini adalah apakah hukum yang diberikan nabi berlaku umum (*'am*), ataukah hanya untuk masyarakat tertentu atau terikat dengan adat istiadat tertentu (*khash*). Apabila *tasyri'* tersebut bersifat umum, maka ia berlaku terus sepanjang masa. Tetapi apabila hukum tersebut ditetapkan untuk masyarakat dan dalam kondisi tertentu, maka ia tidak berlaku untuk masyarakat lain yang mempunyai kondisi berbeda. Penilaian ini dapat diketahui dengan memperhatikan *qarinah* yang mengiringi penetapan hukum tersebut.¹²⁷

¹²⁶Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 348-350

¹²⁷Hasbi, *Memahami Syari'at...*, hal. 35-36

Hasbi mencontohkan dengan sabda nabi: “Janganlah kamu menyerupai orang-orang musyrik, peliharalah janggut dan guntinglah kumis”. Hadis ini harus dipahami dengan melihat *qarinah* yang mengiringinya, yaitu keadaan masyarakat pada waktu *tasyri’* ini ditetapkan. Jiwa dari perintah ini adalah keharusan bagi umat Islam untuk bersikap lain dari keadaan dan sikap orang-orang musyrik.¹²⁸

Pemilahan sunnah kepada *tasyri’* dan non *tasyri’* yang dilanjutkan dengan pemilahan sunnah *tasyri’* kepada yang bersifat *‘am* (universal) dan *khash* (temporal) didasarkan atas tinjauan terhadap pribadi nabi. Dalam hal ini manusia teladan tersebut pada satu kesempatan diyakini bertindak sebagai rasul dan pada kesempatan lain bertindak sebagai mufti, hakim, atau pemimpin masyarakat, bahkan juga sebagai pribadi dengan kekhususan dan keistimewaan manusiawi.¹²⁹ Berdasarkan adanya pemilahan ini maka pada setiap hadis terkandung petunjuk yang pemahaman dan penerapannya harus dikaitkan dengan peran Nabi tatkala mengucapkan sebuah hadis.

¹²⁸Hasbi, *Memahami Syari’at...*, hal. 36. Redaksi lengkap hadis ini adalah: (رواه البخاري) قال: خالفوا المشركين و فروا اللحي و أحفوا الشوارب (عن ابن عمر عن النبي ص.م. قال: قال: خالفوا المشركين و فروا اللحي و أحفوا الشوارب (رواه البخاري) Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Syuhudi Ismail, yang menyatakan bahwa hadis di atas harus dipahami secara kontekstual karena ajaran yang terkandung di dalamnya bersifat temporal dan lokal. M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Teksual...*, hal. 68-69

¹²⁹M. Quraish Shihab, “Hubungan Hadis...”, hal. 58. Pemilahan fungsi nabi ini didasarkan atas petunjuk al-Qur’an dan hadis yang mengisyaratkan adanya peran berbeda pada diri nabi, seperti: QS. 59: 7 yang menjelaskan posisinya sebagai rasul dan QS. 18: 110 sebagai manusia biasa. Adapun di antara hadis yang menerangkan hal ini adalah hadis riwayat Muslim dari periwayatan Rafi’ ibn Khadij:

قال رسول الله ص.م. : إنما انا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه فإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما انا بشر. Muslim ibn Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Riyadh: Dar al-Salam, 1998), hal. 1039

Pembahasan ini sendiri bukanlah sesuatu yang baru. Banyak ulama – dari generasi klasik hingga modern – telah menelaah permasalahan tersebut dalam berbagai momen dan topik. Bahkan disinyalir telaah ini sudah ada sejak periode nabi. Seperti pertanyaan *shahabat* tentang pemilihan tempat pertahanan dalam Perang Badar; apakah didasarkan atas wahyu atau ijtihad semata. Kemudian shahabat tersebut menyarankan agar memilih tempat yang lebih strategis, yaitu daerah sumur Badar. Juga pada kasus penolakan Barirah atas saran nabi agar ia tidak bercerai dengan suaminya karena ia mengetahui bahwa nabi hanya bermaksud menengahi mereka berdua.¹³⁰

Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan bahwa ulama yang pertama kali menyinggung tentang pemilahan sunnah secara tertulis adalah Ibn Qutaybah (w. 276 H) dalam kitabnya *Ta'wil Mukhtalif al-Hadits*. Langkah ini kemudian dirumuskan secara rinci oleh al-Qarafi (w. 684 H) seorang ulama besar mazhab Maliki dengan melakukan pemilahan secara detail terhadap sunnah–sunnah Rasulullah terkait dengan keberadaan dan fungsinya ketika melahirkan sebuah hadis. Ini dapat dijumpai dalam dua karyanya: *al-Furuq* dan *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa min al-Ahkam*. Pada abad-abad berikutnya, topik ini dipertegas oleh Syah Wali Allah al-Dahlawi (w. 1176 H) dalam karya monumentalnya *Hujjat Allah al-Balighah*. Ulama India ini dinilai sebagai pakar pertama yang membahas klasifikasi sunnah secara jelas dan komprehensif sehingga dapat dimanfaatkan oleh generasi

¹³⁰Yusuf al-Qaradhawi, *Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1988), hal. 20-21, 38-47

sesudahnya, seperti tampak dalam pembahagiannya yang ditiru oleh al-Qasimi dan Hasbi.

Di abad modern, persoalan klasifikasi sunnah kembali disuarakan oleh Muhammad Rasyid Ridha, seorang modernis Mesir, seperti dijumpai dalam tafsir *al-Manar* ketika ia menafsirkan QS. al-A'raf ayat 157-158. Tokoh lainnya adalah Mahmud Syaltut yang menuangkan ide-ide pemikirannya dalam buku *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*. Syaltut-lah yang pertama kali menggunakan istilah *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah ghayr al-tasyri'iyah* serta pembahagian *sunnah tasyri'iyah* kepada yang bersifat umum (universal) dan khusus (temporal). Sepeninggal Syaltut, banyak ulama kontemporer yang menggunakan istilah ini ketika menjelaskan tentang hadis sehingga menjadi populer.¹³¹

Pembahasan Hasbi selanjutnya adalah mengenai cara umat Islam menerima syari'at dari Nabi. Dalam hal ini ada dua bentuk penerimaan yang terjadi: 1) Berdasarkan teks hadis yang bersumberkan dari Nabi, baik diriwayatkan secara *mutawatir* ataupun *ahad*, dan 2) Berdasarkan *dalalah shahabat*, baik yang didasarkan atas hadis nabi ataupun yang didasarkan atas ketetapan akal semata (ijtihad).¹³² Pada bagian pertama, khusus hadis-hadis *ahad*, yang diterima adalah hadis-hadis yang dinilai *shahih* atau *hasan*. Hadis-hadis tersebut wajib diikuti dan diamalkan apabila mempunyai banyak *syawahid*,¹³³ atau disepakati oleh jumhur ulama, atau sesuai dengan akal.

¹³¹Yusuf al-Qaradhawi, *Sunnah Sebagai Sumber...*, hal. 20-21

¹³²Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 350-351

¹³³*Syawahid* adalah bentuk *jama'* dari kata *syahid* yang menurut istilah ilmu hadis didefinisikan sebagai hadis yang jumlah periwayatnya di tingkat *sahabat* lebih dari seorang. Lawan dari *syahid* adalah *mutabi'*,

Adapun bentuk kedua berupa perkataan *shahabat*, masing-masingnya mempunyai kekurangan yang dapat saling menutupi. Karena bagaimanapun juga mereka adalah manusia biasa sehingga dapat tersalah dalam memahami sebuah hadis. Boleh jadi ada sebuah hadis yang dimaksudkan nabi untuk suatu hal yang bersifat insidental, tetapi dipahami oleh seorang shahabat sebagai suatu hal yang bersifat umum. Atau hadis-hadis yang diucapkan untuk menguatkan suatu pengertian, lalu mereka memahaminya sebagai sebuah kewajiban ataupun pengharaman. Demikian halnya dengan ijtihad yang dilakukan. Tidak semua ijtihad itu benar dan berlaku untuk semua keadaan, karena adakalanya ijtihad tersebut lahir disebabkan tidak sampainya hadis kepada mereka ataupun sampai tetapi dengan cara yang menurut mereka tidak dapat dijadikan hujjah.¹³⁴

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa bagi Hasbi, yang menjadi sumber syari'at hanyalah hadis nabi. Pendapat para *shahabat*, baik yang merupakan hasil *istinbat* dan ijtihad, tidak dapat dijadikan sumber syari'at bagi umat Islam pada umumnya. Hal ini tidak terlepas dari kondisi mereka sebagai manusia yang adakalanya tersalah dalam berijtihad, walaupun mereka merupakan generasi pertama Islam yang menyaksikan turunnya wahyu dan menjadi mata rantai pertama dalam periwayatan hadis. Tampaknya sikap Hasbi ini didorong oleh keinginannya untuk mengembalikan kemurnian sumber ajaran Islam dan untuk menegaskan bahwa yang wajib diikuti hanyalah tuntunan nabi semata, dan bukan pendapat tokoh-tokoh tertentu.

yaitu hadis yang diriwayatkan oleh periwayat lebih dari seorang dan terletak bukan pada tingkat *sahabat*. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan...*, hal. 140. cat. kaki no. 50

¹³⁴Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 353

Materi ilmu fiqh hadis yang dijelaskan Hasbi berikutnya adalah tentang kedudukan hadis dalam pembinaan hukum Islam. Disini ia menegaskan bahwa hadis merupakan hujjah bagi umat Islam, dan tidak seorang pun boleh mengabaikan sumber hukum ini. Para imam mazhab sendiri mengharuskan umat Islam kembali kepada hadis dalam menghadapi semua persoalan, dan menundukkan pendapat mereka di bawahnya, seperti Imam al-Syafi'i yang menyatakan jika seseorang menemukan pendapatnya yang menyalahi hadis Nabi maka hendaklah orang tersebut meninggalkan pendapatnya dan mengikuti hadis.¹³⁵

Berangkat dari kewenangan ini, Hasbi menyatakan bahwa tidak seorangpun boleh menundukkan hadis di bawah mazhabnya. Bahkan setiap pendapat yang bertentangan dengan hadis harus ditolak. Konsekwensinya Hasbi membolehkan sikap berpindah dari satu mazhab kepada mazhab lain (*talfiq*) dan memilih di antara pendapat-pendapat tersebut (*takhayyur*). Menurutnya, cara ini bukanlah sesuatu yang tercela karena banyak dilakukan oleh ulama-ulama besar sebagaimana dijumpai pada masa-masa awal Islam, yaitu periode *shahabat* dan diikuti oleh para *tabi'in* serta imam mazhab.

Terkait dengan fiqh hadis sebagai suatu upaya pemahaman terhadap teks-teks hadis, ia menyatakan bahwa hadis harus dipahami menurut maknanya yang *zahir* (tektual). Menurutnya, cara ini merupakan jalan yang ditempuh oleh ulama *salaf* dan dinilai sebagai salah satu bentuk pemenuhan adab kepada nabi. Disini Hasbi mengutip pendapat Sufyan al-Thauri yang menegaskan bahwa di antara

¹³⁵Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 355

adab kepada Rasulullah adalah memahami hadis dengan makna-maknanya yang *zahir*, tanpa *ta'wil* karena penakwilan dapat mengakibatkan pemahaman yang keluar dari kehendak *al-Syari'*.¹³⁶

Hasbi juga mengutip pendapat al-Syafi'i yang menegaskan bahwa pertama kali yang harus dipahami dari suatu hadis adalah makna lahirnya dan apabila hadis tersebut mengandung beberapa makna, maka yang lebih utama dari makna-makna itu untuk diambil adalah yang paling sesuai dengan makna lahir. Karena itu, lebih lanjut Hasbi menjelaskan, sikap para salaf yang tidak men-*ta'wil*-kan hadis-hadis lebih patut untuk diteladani walaupun kaedah-kaedah syari'at mungkin membenarkan *ta'wil-ta'wil* tersebut.¹³⁷

Dari pandangan Hasbi di atas agaknya yang perlu digarisbawahi adalah terkait dengan penggunaan hadis sebagai sumber syariat, pemahaman terhadap teks agama ini harus didasarkan atas prinsip utama. *Pertama*, Rasulullah saw tidak pernah mensyariatkan sesuatu hukum yang berlawanan dengan al-Qur'an dan atau tidak pernah pula menetapkan sesuatu yang merusak aturan yang telah ditetapkan al-Qur'an. *Kedua*, harus dicermati dengan tegas, apakah kandungan hadis berkenaan dengan persoalan aqidah, ibadah ataukah muamalat. Pada masalah aqidah dan ibadah (*mahdhah*), hadis-hadis yang berkenaan dengan masalah ini harus dipahami secara tekstual. Sementara pada bidang muamalah, seyogyanya harus mempertimbangkan *qarinah* (indikator) yang mengiringinya. Sebagai konsekuensi dari prinsip kedua ini, maka harus ada perhatian terhadap pelaksanaan sebuah

¹³⁶Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal..., 363

¹³⁷Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal..., 363-364

aturan dari Rasul saw; apakah hukum tersebut untuk umum, ataukah untuk masyarakat tertentu, atau adat tertentu.

Penjelasan-penjelasan Hasbi di seputar pemahaman hadis di atas juga memperlihatkan adanya 4 (empat) kesimpulan yang memuat pandangan-pandangannya di seputar ilmu fiqh hadis. *Pertama*, Hasbi memahami ilmu fiqh hadis dalam arti yang sempit, yaitu terbatas pada usaha-usaha dalam memahami hadis-hadis hukum semata (baca: hadis-hadis *tasyri'*). Dalam hal ini diperlukan sikap independensi bagi seorang *faqih al-hadits* dan kehati-hatiannya dalam memilah hadis. *Kedua*, pembahasan ini memperlihatkan kecenderungan Hasbi untuk memahami teks-teks hadis secara literal, khususnya terkait dengan hadis-hadis aqidah dan ibadah sekaligus memperlihatkan kecenderungannya untuk berjihad dan melepaskan diri dari kefanatikan terhadap suatu mazhab fiqh tertentu. *Ketiga*, Hasbi menekankan perlunya pemahaman secara integral terhadap hadis dengan melibatkan hadis-hadis lain yang semakna. Juga menyertakan al-Qur'an, hadis *mutaqatir*, dan rasio agar diperoleh pemahaman yang tepat. *Keempat*, perlu diketahui kondisi sosial ketika sebuah hadis lahir, khususnya jika hadis tersebut berkenaan dengan persoalan *tasyri'*. Ini dilakukan agar diketahui apakah muatannya berdimensi umum dan permanen ataukah khas dan bersifat temporal.

Penjelasan-penjelasan Hasbi di seputar pemahaman hadis di atas juga memperlihatkan adanya 4 (empat) simpulan yang memuat pandangan-pandangannya di seputar ilmu fiqh hadis. *Pertama*, Hasbi memahami ilmu fiqh hadis dalam arti yang sempit, yaitu terbatas pada usaha-usaha dalam memahami hadis-hadis hukum semata (baca: hadis-hadis *tasyri'*). Dalam hal ini diperlukan sikap independensi bagi seorang *faqih al-hadits* dan kehati-hatiannya dalam memilah

hadis. *Kedua*, pembahasan ini memperlihatkan kecenderungan Hasbi untuk memahami hadis secara literal, khususnya terkait dengan hadis-hadis aqidah dan ibadah sekaligus memperlihatkan kecenderungannya untuk berjihad dan melepaskan diri dari kefanatikan terhadap suatu mazhab fiqh tertentu. *Ketiga*, Hasbi menekankan perlunya pemahaman secara integral terhadap hadis dengan melibatkan hadis-hadis lain yang semakna. Juga menyertakan al-Qur'an, hadis *mutaqatir*, rasio dan pendapat mazhab agar diperoleh pemahaman yang tepat. *Keempat*, perlu diketahui kondisi sosial ketika sebuah hadis lahir, khususnya jika hadis tersebut berkenaan dengan persoalan *tasyri*. Ini dilakukan agar diketahui apakah muatannya berdimensi umum dan permanen atukah khas dan bersifat temporal.

B. Moderasi Pemahaman Hadis

Dalam penggunaan hadis sebagai sumber ajaran, Hasbi melakukan pemilahan dengan mendasarkan pada materi yang terkandung dalam matan hadis. Berdasarkan hal ini, ia membagi hadis kepada 4 (empat) kelompok, yaitu:¹³⁸ *Pertama*, hadis-hadis yang berkenaan dengan sejarah dan menerangkan keadaan Rasul dan para shahabatnya. Bagian ini harus didasarkan pada hadis yang memiliki sanad bersambung, periwayatan orang-orang yang dapat dipercaya, dan sesuai dengan dasar kriteria dalam menentukan yang salah dan benar. Karena itu, bagian ini tidak perlu didiskusikan karena merupakan suatu bagian yang tak terpisah dari sejarah dunia. *Kedua*, Hadis-hadis yang mengandung budi pekerti mengenai etika, hikmah, kesopanan yang tinggi dan pengajaran-pengajaran yang efektif dan

¹³⁸Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 19-23

intensif. Dasarnya terdapat dalam al-Qur'an dan dikuatkan oleh *fitrah insaniyah*. Hadis-hadis pada kelompok ini umumnya dapat diterima mengingat kesesuaiannya dengan al-Qur'an, sebagai sumber ajaran pertama. *Ketiga*, hadis-hadis yang berkenaan dengan aqidah. Penetapan dasar aqidah harus didasarkan pada sesuatu yang *qath'iy* dan ini hanya ada pada al-Qur'an dan hadis mutawatir. Hanya saja, mengingat jumlah hadis mutawatir yang sangat sedikit, maka jumbuh ulama menetapkan 'hanya al-Qur'an yang menetapkan hukum aqidah'. Adapun hadis-hadis shahih di bidang ini hanya merupakan penegasan dan penjelasan lebih lanjut dari dasar-dasar aqidah yang telah ditetapkan al-Qur'an. Jika ada hadis yang dinilai bertentangan dengan al-Qur'an dan akal sehat, maka tidak boleh dijadikan *hujjah* karena merupakan ciri hadis palsu. Terkait dengan pemahaman, jika hadis aqidah tersebut merupakan hadis *musykil* maka maksud sebenarnya diserahkan kepada Allah, atau ditakwilkan menurut norma yang berlaku. *Keempat*, bagian hadis yang memuat persoalan hukum yang sebagian berasal dari hadis-hadis *masyhur* dan lainnya dari periwayatan *ahad*. Kedua periwayatan ini bisa menjadi *hujjah* jika berkualitas *shahih*, tetapi jika berkualitas *dhaif* tidak dapat diterima sebagai *hujjah* dalam masalah hukum.

Berangkat dari kategorisasi ini ini, contoh-contoh pemahaman hadis Hasbi yang akan ditampilkan hanya memuat bidang aqidah, ibadah dan muamalat (akhlak). Tujuannya untuk melihat aplikasi dari teori-pemahaman hadis yang telah dikemukakannya tersebut.

1. Aspek Aqidah

Seperti telah dijelaskan, bagi Hasbi, hanya hadis mutawatir yang dapat dipakai untuk menetapkan dasar-dasar aqidah, sementara hadis *ahad* yang shahih hanya bersifat sebagai pengokoh ataupun penjelas dasar-dasar aqidah yang sudah ditetapkan oleh al-Qur'an dan hadis mutawatir. Berangkat dari pandangan ini, maka hadis-hadis *ahad* tersebut tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an, prinsip ajaran Islam yang telah disepakati dan juga akal yang sehat. Adapun pemahaman terhadap hadis-hadis aqidah cenderung dilakukan secara tekstual.

Dapat dikatakan bahwa pandangan Hasbi tentang masalah ini tidak terlepas dari konteks yang terjadi di masa itu. Sebagaimana dimaklumi, penggunaan hadis sebagai dasar dalam masalah aqidah telah lama menjadi perbincangan di antara ulama, terutama dalam menetapkan apakah hanya hadis *mutawatir* yang dapat menjadi argumen aqidah ataukah hadis-hadis *ahad* juga dapat diterima.

Kelompok yang menolak penggunaan hadis *ahad* berargumentasi bahwa aqidah harus didasarkan atas dalil-dalil yang bersifat *qath'i*. Ini hanya diperoleh pada al-Qur'an dan hadis-hadis *mutawatir*. Adapun hadis *ahad* memfaedahkan *zann*, karena itu tidak dapat dijadikan hujjah. Tetapi kelompok yang membolehkan penggunaan hadis *ahad* beralasan bahwa suatu riwayat meskipun berasal dari satu orang, tapi bila sanadnya *shahih* dan isinya dapat disandarkan kepada syari'at yang *qath'i*, maka hadis tersebut dapat menjadi *hujjah*.¹³⁹ Dalam menyikapi perbedaan pandangan inilah, Hasbi menegaskan bahwa berhujjah dengan dalil

¹³⁹Zufrani Rahman, *Kajian Sunnah Nabi SAW Sebagai Sumber Hukum Islam: Jawaban Terhadap Aliran Inkar Sunnah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1995), hal. 52-57; Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu...*, hal. 37-39

qath'i dalam masalah aqidah merupakan pendapat jumbuh ulama. Seperti dinyatakan:

Jumbuh ulama berkata: I'tiqad adalah suatu keyakinan yang dikuatkan dalil. Dalil tidak dapat membuahkan keyakinan, terkecuali dalil yang bersifat *qath'i*. Dalam bidang amal dapat digunakan dalil yang *zanniy*. Jumbuh ulama ushul dan ulama hadits menetapkan bahwa dalam bidang aqidah, kita harus berpegang kepada dalil-dalil 'aqli yang rasionil dan dalil-dalil *sam'i* yang *mutawatir*. Juga demikian dalam bidang dasar hukum dan kaedah hukum yang bersifat qat'iyah seperti menetapkan bahwa al-Qur'an itu hujjah, bahwa As-Sunnah itu hujjah dan dasar masalah yang sudah di-ijma'kan.¹⁴⁰

Pernyataan di atas menegaskan bahwa Hasbi tidak saja mengharuskan pemakaian dalil *naqli* yang *mutawatir*, tetapi dalil '*aqli* juga dapat dijadikan landasan dalam bidang aqidah. Sedangkan mengenai banyaknya ajaran aqidah yang berasal dari hadis *ahad*, menurutnya disebabkan oleh sikap kedua Imam mazhab - al-Syafi'i dan Ahmad - yang membolehkan penggunaannya di bidang ini. Contohnya hadis-hadis tentang dajjal yang akan membuat kerusakan di tengah manusia dan tentang turunnya Nabi Isa yang akan menghancurkan dajjal.¹⁴¹

Penolakan Hasbi terhadap penggunaan hadis *ahad* dalam masalah aqidah berlanjut dengan sikap kritisnya terhadap hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dan diakui keshahihannya oleh para ulama. Hasbi terkadang menolak keshahihan hadis yang diriwayatkan oleh keduanya karena dinilai bertentangan dengan *nash* yang *mutawatir* (al-Qur'an) dan kaedah atau prinsip dasar agama

¹⁴⁰Hasbi, *Problematika Hadits...*, hal. 29

¹⁴¹Hasbi, *Problematika Hadits...*, hal. 30

yang disepakati. Seperti hadis Aisyah ra. tentang Nabi terkena sihir berikut ini:¹⁴²

كان رسول الله ص.م. سحر, حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن. قال سفیان (احد رجال السنن): وهذا اشد ما يكون من السحر اذا كان كذا. فقال: " يا عائشة! أعلمت أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان فقعد احدهما عند رأسي والأخر عند رجلي فقال الذى عند راسى للأخر: ما بال الرجل؟ قال: مطبوب. قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن أعصم, رجل من زريق, خليف لليهود, كان منافقا. قال: وفيما؟ فى مشط و مشافة. قال: وأين؟ قال: فى جف طلعة ذكر تحت رعوقة فى بحر ذروان". قالت: فأتى النبى ص.مز البئر حتى استخرجه. فقال: "هذه البئر التى أريتها و كأن ماءها نقاعة الحناء و كأن نخلها رؤوس الشياطين". قال: "فاستخرج" ز قالت: فقات أفلا أى , تنشرت؟ فقال: "أما والله ! فقد شفاني و اكره أن أثير على أحد من الناس شرا.

Artinya: “Rasulullah saw pernah disihir orang sehingga beliau merasa bahwa beliau mendatangi istri-istrinya padahal tiada mendatangi mereka. Sofyan (salah seorang perawi hadits ini) berkata: “Ini adalah sihir yang paling keras tekanannya apabila ia berkeadaan begini.” Maka Nabi berkata: “Hai ‘Aisyah, apakah engkau mengetahui bahwasanya Allah telah memberi fatwa kepadaku tentang apa yang aku minta fatwaNya. Telah datang dua orang kepadaku, lalu salah seorang duduk di kepalaku dan yang seorang lagi duduk di kakiku. Orang yang duduk di kepalaku berkata kepada temannya: “Apa yang menimpa orang ini?”. Ia menjawab: “Dia disihir orang”. Orang itu bertanya: “Siapa yang melakukannya?” Temannya menjawab: “Lubaib ibn A’sham, seorang lelaki Zuraiq, teman setia orang Yahudi. Dia orang munafik”. Orang itu bertanya: “Pada apa dia disihirkan?” Temannya menjawab: “Pada sisir dan rambut yang gugur dari kepala ketika

¹⁴²Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid VI..., hal. 391-392

menyisir”. Orang itu bertanya: “Dimana diletakkan?” Temannya menjawab: “pada penutup kurma jantan, diletakkan di bawah batu dalam sumur Dzarwan”. ‘Aisyah berkata: “Kemudian Nabi saw datang ke sumur itu dan mengeluarkannya. Sesudah itu beliau berkata: “Inilah sumur yang diperlihatkan kepadaku di dalam mimpi dan airnya seolah-olah rendaman anai dan batang pokoknya seolah-olah kepala setan. Dia berkata: Maka dikeluarkanlah yang demikian itu. ‘Aisyah berkata: “Apakah tidak lebih baik engkau menjampikannya?”” Nabi menjawab: “Ketahuilah, Demi Allah! Allah telah menyembuhkan saya dan aku tidak suka menimbulkan kejahatan terhadap seorang manusia” (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Hasbi menjelaskan adanya perbedaan penilaian terhadap hadis di atas. Ia menyebutkan bahwa golongan *ahl al-sunnah* dan jumhur ulama menetapkan keberadaan sihir dan Nabi saw pernah terpengaruh oleh sihir. Tetapi, pendapat ini ditentang oleh segolongan ulama yang berpendapat bahwa sihir hanyalah khayalan belaka. Bahkan, segolongan ulama *muhaqqiqin* menolak hadis ini walaupun diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dan sanadnya *sahih*, karena merendahkan derajat kenabian dan berlawanan dengan konsep *‘ishmah* Nabi.¹⁴³

¹⁴³Arti literal *‘ismah* adalah memelihara, melindungi, mencegah, dan melarang. Menurut istilah, al-Jurjani mendefinisikannya sebagai suatu *malakah* (tabiat atau kekuatan hati) dalam diri seseorang yang mencegahnya dari melakukan segala bentuk kesalahan dan kemaksiatan. Adapun yang dimaksud dengan *‘ismah* nabi, Ibn Hazm mengartikannya sebagai “terpeliharanya diri Nabi dari perbuatan dan perkataan yang menimbulkan dosa besar atau dosa kecil”. *Ensiklopedi Hukum Islam*, III, 752

Hasbi sendiri meyakini bahwa sihir itu ada, bukan khayalan dan dapat memberi pengaruh pada manusia yang terkena. Perbuatan ini termasuk dosa besar dan dapat membawa kepada kekafiran, karena itu haram mempelajari ataupun mengajarkannya. Tetapi, terkait dengan hadis yang menceritakan tentang sihir yang menimpa diri nabi, ia cenderung menolaknya karena hadis tersebut dinilainya bertentangan dengan kaedah ke-*shahih*-an hadis, seperti yang telah disebutkan di atas.¹⁴⁴

Persoalan selanjutnya adalah mengapa Hasbi seolah memosisikan dirinya di antara dua kelompok ulama di atas ; antara menolak kesahihan hadis tersebut dan atau tetap mengakui keberadaan sihir sebagai sebuah fenomena kehidupan.

Tampaknya, hal ini didasarkan oleh keinginan Hasbi untuk bersikap konsisten dalam menyeleksi hadis dengan menerapkan kaedah keshahihannya (baik terhadap *sanad* ataupun *matn*) secara utuh. Sikap ini berakibat pada penolakannya terhadap hadis-hadis tertentu yang menurutnya bertentangan dengan kaedah-kaedah tersebut, walaupun jumbuh ulama bersikap sebaliknya.

Di samping menegaskan pandangannya tentang berhujjah hanya dengan dalil *qath'iy* (baca : hadis *mutawatir*) dalam bidang aqidah, Hasbi juga menunjukkan ketegasannya untuk bersikap tekstual dalam memahami hadis-hadis aqidah, yaitu dengan tidak melakukan penakwilan. Seperti ketika mensyarah hadis-hadis tentang melihat Allah pada hari kiamat.¹⁴⁵ Hasbi berpendapat bahwa besar kemungkinan

¹⁴⁴Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid VI..., hal.

¹⁴⁵Persoalan *ru'yatullah* nampaknya cukup menyita perhatian Hasbi sehingga dibahas dalam 3 topik utama, yaitu bab 59. Apakah Nabi melihat Allah dan Jibril di malam isra', Bab 50. Apakah para mukmin

seorang mukmin untuk melihat Allah di surga karena hal itu merupakan bahagian dari nikmat yang diterimanya kelak. Berbeda ketika di dunia yang memang tidak diberikan kesempatan untuk melihat-Nya.¹⁴⁶

Tetapi, terkait dengan bagaimana cara melihat Allah di akherat kelak, Hasbi menegaskan bahwa hadis *ru'yah* bukan dasar iman yang *qat'i*. Karena itu, setelah menjelaskan secara panjang lebar *khilafiyah* yang terjadi mengenai *kayfiyat*-nya, ia menjelaskan bahwa lebih baik berpegang kepada *lahir* pemaknaannya dengan tidak melakukan *takwil*, yaitu menetapkan adanya *ru'yah*, *bila kayfa* (atau melihat dengan tidak mempertanyakan bagaimana caranya.¹⁴⁷ Langkah ini ditempuh karena bagi Hasbi, penakwilan yang banyak dilakukan dalam masalah ini hanya menimbulkan perselisihan (*khilafiyah*) di antara umat. Pada akhir pembahasan, Hasbi menutup uraiannya dengan menyatakan:

Dalam bab ini sebenarnya kita memerlukan dalil yang *qath'i* karena soal ini bukan soal *'amaliyah* yang boleh kita pandai dengan dalil yang *zhanni*. Soal yang kita hadapi ini soal *i'tiqadiyah* yang memerlukan dalil *qath'i*. Hadis ini selain dari pada tidak memfaedahkan yakin karena dia bersifat *ahad*, juga semuanya menerima *ta'wil*.¹⁴⁸

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa dalam memahami persoalan-persoalan aqidah, Hasbi senantiasa

melihat Tuhan di akherat, dan 61. Cara yang ditempuh untuk melihat Tuhan. Boleh jadi, ini mengindikasikan bahwa persoalan ini banyak menjadi perdebatan di antara ulama kalam sejak masa lalu hingga sekarang. Hasbi, *Mutiara Hadits...*, hal. 317-338

¹⁴⁶Hasbi, *Mutiara Hadits...*, hal. 322

¹⁴⁷Hasbi, *Al-Islam*, jilid I, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998), hal. 404

¹⁴⁸Hasbi, *Mutiara Hadits...*, jilid I, hal. 364-382

menekankan kehati-hatian, baik ketika berhadapan dengan teks-teks yang memuat masalah tersebut ataupun ketika melakukan upaya pemahaman terhadapnya. Ia bersikap kritis terhadap hadis-hadis yang menurutnya bertentangan dengan rasio, menuntut penggunaan dalil *qat'i* dan memilih tidak melakukan penakwilan terhadap hadis-hadis yang menyinggung masalah tersebut.

2. Aspek Ibadah

Menurut Hasbi, definisi yang *jami'* bagi term ibadah adalah:

العبادة اسم جامع لما يحبه الله و يرضاه , قولاً كان أو فعلاً , جلياً كان أو خفياً

Artinya: Ibadah adalah nama yang melingkupi segala yang disukai Allah dan diredhai-Nya, baik berupa perkataan ataupun perbuatan, dilakukan secara terang-terangan ataupun tersembunyi.¹⁴⁹

Dari makna yang umum ini, maka termasuk dalam cakupan makna ibadah adalah semua bentuk hukum, baik yang dapat dipahami maknanya ataupun yang tidak, baik yang bergantung dengan anggota badan, ataupun dengan lidah dan hati saja. Hukum yang dapat dipahami maknanya (*ma'qulat al-ma'na*) diistilahkan dengan *muamalah*, yaitu segala hukum yang dilaksanakan untuk kebaikan keluarga, masyarakat dan negara, atau kemaslahatan dunia. Sedangkan hukum yang tidak dapat dipahami maknanya (*ghayr ma'qulat al-ma'na*) merupakan pengertian dari ibadah dalam arti sempit (*khas*). Ibadah dalam arti sempit ini terbagi kepada: 1) *'ibadah mahdhah*, seperti shalat dan puasa, dan 2) *'ibadah qhayr mahdhah*, seperti tentang aturan pelaksanaan zakat dan

¹⁴⁹Hasbi, *Kuliah Ibadah: Ibadah Ditinjau Dari Segi Hukum dan Hikmah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 6

kaffarat (denda).¹⁵⁰ Melihat kepada cakupan makna yang diberikan Hasbi, dapat dikatakan bahwa aspek ibadah yang dimaksudkannya disini adalah sinonim dari kata *syari'at* yang lebih populer penggunaannya pada masa sekarang.¹⁵¹

Aplikasi terhadap pemahaman hadis Hasbi pada aspek ini hanya difokuskan pada hadis-hadis yang berisi tentang pelaksanaan ibadah *mahdhah*. Pemilihan ini dilatarbelakangi oleh pandangan bahwa perbedaan pemahaman pada aspek tersebut seringkali menimbulkan pertikaian, yang bahkan mengarah kepada sikap fanatisme mazhab, saling menyalahkan hingga membuat hadis palsu untuk mendukung pendapat mazhabnya. Contoh hadis palsu yang dibuat untuk memperkuat mazhab sekaligus membantah pendapat yang menyalahinya, yaitu riwayat yang berasal dari Muhammad ibn 'Ukasyah. Ia berkata:

حدثنا المسيب بن واضح قال: حدثنا عبدالله بن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابيه قال: قال رسول الله ص.م. : من رفع يديه في الركوع فلا صلاة له.

¹⁵⁰ *Ibadah mahdah* adalah ibadah yang mengandung hubungan dengan Allah semata-mata, sedangkan *'ibadah ghayr mahdah* ialah ibadah yang tidak hanya sekedar menyangkut hubungan dengan Allah, tetapi juga berkaitan dengan hubungan sesama makhluk. *Ensiklopedi Hukum Islam*, II, 593.

¹⁵¹ Menurut Mahmud Syaltut, *syari'ah* adalah aturan yang ditetapkan Allah bagi manusia berkaitan dengan tata cara berhubungan dengan-Nya, dengan sesama muslim, serta antara dirinya dengan alam dan kehidupan. Definisi ini menunjukkan bahwa aspek *syari'at* mempunyai ruang lingkup yang luas, yaitu yang bersifat vertikal (ibadah) dan yang bersifat horisontal (muamalah). Seperti dijelaskan oleh Iskandar Usman, aspek ibadah mencakup segala urusan yang mengatur tentang tata cara manusia berhubungan dengan Tuhan, sedangkan muamalah meliputi semua tindakan yang mengatur bagaimana manusia berhubungan dengan sesamanya dan dengan makhluk lainnya. Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (t.tp.: Dar al-'Ilm, 1966), hal. 12

Artinya: Al-Musayyab ibn Wadih meriwayatkan kepada kami, ia berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Abdullah ibn al-Mubarak. Dari Yunus ibn Yazid, dari al-Zuhri, Salim ibn ‘Abdullah ibn ‘Umar dari Bapakny, ia berkata: Rasulullah saw bersabda: Siapa yang mengangkat kedua tangannya ketika hendak ruku’, maka tidak ada shalat baginya.

Menurut al-Damini, kepalsuan hadis ini diketahui – di samping melalui pribadi Muhammad ibn ‘Ukasyah yang dinilai pendusta, juga pada kandungan *matan*-nya karena semua periwayatan al-Zuhri yang dijumpai dalam semua kitab hadis menetapkan adanya mengangkat tangan ketika ruku’ dan i’tidal. Hadis palsu ini dibuat oleh Ibn ‘Ukasyah ketika disampaikan kepadanya perihal sekelompok orang yang mengangkat tangan ketika ruku’ dan i’tidal, padahal mazhab yang dianutnya tidak mengamalkannya.¹⁵² Pertikaian ini sendiri tidak terlepas beberapa faktor, yaitu: 1) Kenyataan yang dihadapi umat berkenaan dengan adanya hadis-hadis ibadah yang saling bertentangan dan terkesan membingungkan. Seringkali dijumpai sebuah hadis yang berisi larangan, sementara pada hadis lain menunjukkan kebolehnya. Atau adanya hadis yang menceritakan praktek ibadah tertentu yang dilakukan Rasulullah, tetapi dalam hadis yang lain menyebutkan amalan yang berbeda. Akibatnya, praktek-praktek ibadah yang terjadi di tengah masyarakat juga berbeda cara pelaksanaannya. 2) Munculnya tuduhan bahwa ibadah yang dilaksanakan oleh masyarakat tidak memiliki dalil secara tegas (*sharih*).

¹⁵²al-Damini, *Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah*, (Riyadh: t.tp, 1984), hal. 34.

Akibat dari problematika di atas, tak jarang satu kelompok menganggap amalan yang dilakukan kelompok lain sebagai suatu *bid'ah*.¹⁵³ Sementara itu, sikap sebahagian ulama yang menganggap metode pemahaman sunnah yang mereka gunakan sebagai satu-satunya metode yang tepat dengan menafikan alternatif penggunaan metode-metode lainnya, disadari atau tidak, terkadang turut berperan dalam menimbulkan pertikaian-pertikaian seperti di atas. Padahal, boleh jadi hadis-hadis yang digunakan sebagai landasan ibadah tersebut termasuk dalam kelompok hadis-hadis *mukhtalif* atau hadis-hadis *tanawwu' fi al-'ibadah*.¹⁵⁴

¹⁵³Term *bid'ah* pada asalnya bermakna segala yang diada-adakan dalam bentuk yang belum ada contohnya. Ketika dipakai untuk istilah keagamaan, penggunaan kata ini dimaksudkan sebagai lawan dari kata *sunnah*. Ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan *bid'ah*. Pertama, kelompok yang hanya memasukkan ke dalamnya persoalan ibadah semata. Mereka mendefinisikan *bid'ah* sebagai semua amal yang diada-adakan sesudah wafat nabi untuk dijadikan syara' dan agama. Adanya amal tersebut boleh jadi karena dalil yang *syubhat* (keterangan yang menyamarkan) atau karena suatu *ta'wil*. Kedua, kelompok yang memasukkan ke dalam kata *bid'ah* sesuatu yang dibuat baik mengenai ibadah maupun adat. Definisi *bid'ah* yang mereka berikan adalah segala yang diada-adakan setelah Nabi wafat, baik urusan ibadah maupun urusan adat. Walaupun terdapat perbedaan dalam mendefinisikan *bid'ah*, tetapi menurut Hasbi, hasilnya tetap satu, yaitu semua yang dibuat sesudah wafatnya Nabi dengan tidak berdasarkan dalil, atau tidak masuk ke dalam kaedah-kaedah agama. Hasbi, *Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 50-55

¹⁵⁴*Hadith Mukhtalif* adalah dua hadis *maqbul* atau lebih yang bertentangan maknanya secara lahir dengan kemungkinan melakukan kompromi terhadap muatan maknanya secara wajar. Secara metodologis, *ikhhtilaf* yang terjadi pada hadis-hadis ini dapat diselesaikan dengan cara: pertama, melakukan kompromi (*al-jam'u*). Jika tidak dapat dilakukan, maka secara berturut-turut langkah penyelesaian selanjutnya *al-naskh*, *al-tarjih*, dan *al-tawaqquf*. Penyelesaian secara bertahap ini dilakukan berangkat dari asumsi dasar bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan yang hakiki antar hadis karena berasal dari satu sumber, yakni Nabi.

Sementara terkait dengan permasalahan kedua, boleh jadi amaliyah tersebut berupa amaliyah sunat yang dibebaskan kepada manusia untuk melaksanakan semampunya.

Hasbi sendiri beranggapan bahwa dalam masalah ibadah, seorang muslim harus mendasarkannya kepada aturan yang telah ditetapkan Allah. Menurutnya, Allah telah menerangkan kepada kita syari'at-Nya dan telah menyempurnakan agama-Nya. Karena itu kita tidak berhak menambah ataupun mengurangi. Seseorang harus menyembah Allah sesuai dengan aturan-aturan yang telah diperintahkan dan tidak boleh melakukannya dengan *bid'ah* yang diada-adakan. Akal manusia tidak dapat memikirkan ritual-ritual ibadah dan tidak mampu menyelami dengan sedalam-dalamnya rahasia hikmah undang-undang Tuhan Semesta Alam.¹⁵⁵

Argumentasi di atas tidaklah dikemukakan Hasbi dengan tanpa alasan. Ia mendasarkannya atas beberapa riwayat yang menjelaskan tentang larangan membuat *bid'ah*. Hadis-hadis dimaksud – seperti dikemukakan dalam salah satu karyanya – adalah:¹⁵⁶

من صنع أمرا على غير أمرنا فهو رد (رواه البخاری)

Artinya: Siapa melakukan suatu pekerjaan yang tidak pernah kami lakukan, maka yang dikerjakannya itu ditolak.

Adapun yang dimaksud dengan *tanawwu' fi al-'ibadah* adalah hadis-hadis yang menceritakan tentang keragaman praktek ibadah nabi. Penyelesaian perbedaan yang terdapat dalam hadis-hadis *tanawwu'* ini dilakukan dengan cara melestarikan keragaman tersebut, tidak dengan memilih salah satu dan meninggalkan yang lain. Alasannya, keragaman tersebut pada dasarnya mengandung makna kemudahan dan kelapangan yang menjadi ciri khas ajaran Islam. Daniel Djuned, *Ilmu Hadis...*, hal. 74-77, 112-113

¹⁵⁵Hasbi, *Kriteria Antara...*, hal. 42

¹⁵⁶Hasbi, *Kriteria Antara...*, hal. 47-48

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد (رواه البخاری و مسلم)

Artinya: Siapa mengadakan dalam urusan kami ini sesuatu yang sebenarnya tidak ada, maka yang dilakukannya itu ditolak.

من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد (رواه مسلم)

Artinya: Siapa mengerjakan suatu amalan yang tidak pernah kami lakukan, maka amalan tersebut ditolak.

Di sini Hasbi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ‘mengadakan atau melakukan suatu amalan’ pada ketiga hadis di atas adalah mengada-adakan sesuatu dengan kemauannya sendiri dalam masalah ibadah dan adat yang sebenarnya telah ada ketentuan-ketentuan syara’ atasnya. Baginya, agama adalah aturan-aturan yang telah disyari’atkan Allah dengan perantaraan Rasul-Nya, baik ibadah, maupun muamalat. Tuhan yang Maha Esa, sebagaimana mengajarkan kita betapa kita meng’ibadatnya dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan amalan-amalan yang dapat memperbaiki jiwa dan menjernihkan nafsu, seperti: sembahyang, zakat, puasa dan haji. Tuhan mengajarkan juga betapa kita menjalankam mu’amalah antara kita sesama kita, seperti: berjual beli, menyewa, berhutang, berkongsi, menggadai, berkawin dan sebagainya untuk memelihara undang-undang hidup bermasyarakat.

Tegasnya, dalam soal ibadah, zat ibadah dan kaifiyatnya, Allah dan rasul-Nya yang menerangkan: tak dapat seseorang lain mencampuri soal itu. Adapun dalam soal mu’amalat, maka Tuhan telah mensyari’atkan beberapa *undang-undang/aturan-aturan* yang umum dan beberapa *qawa’id kulliyah* (dasar-dasar yang bersifat keseluruhan), untuk diterapkan kepada kejadian-kejadian yang terus menerus terjadinya. Dalam hal ini, agama tidak mengadakan

hukum yang tegas untuk tiap-tiap masalah dan kejadian-kejadian yang terus menerus terjadi menurut perputaran zaman dan masa. Agama dalam hal ini, mengemukakan beberapa pokok asasi dan dalil-dalil umum, untuk menjadi neraca. Segala rupa *mu'amalah* yang diterima neraca itu, atau diterima dalil-dalil yang dipetik dari Kitabullah dan Sunnat Rasul, maka *mu'amalah* itu dibenarkan. Jika tidak, ditolak, tidak diterima.¹⁵⁷

Atas dasar inilah, Hasbi bersikap *independen* dalam persoalan ibadah. Ia menolak keterikatan kaku terhadap pendapat (Imam) mazhab, terutama jika pendapat tersebut dianggapnya tidak memiliki dasar dari hadis. Seperti dalam masalah *qadha* shalat, Hasbi mengomentari masalah ini dengan menegaskan adanya kesepakatan ulama dalam mewajibkan *qadha'* shalat atas orang yang tertidur ataupun terlupa, dan pelaksanaannya harus disegerakan. Hanya saja, lanjutnya, mereka berbeda pendapat dalam menetapkan pelaksanaannya bagi orang yang lalai (tidak ada uzur). Imam mazhab yang empat, yakni Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad, menyatakan wajib atas orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja untuk segera meng-*qada'* walaupun di luar waktu. Mereka juga menambahkan bahwa dosa atas meninggalkan shalat tidak terhapus dengan pelaksanaannya. Jika Allah kehendaki, maka Dia akan memberi ampunan. Tetapi jika tidak, niscaya Allah akan memberi azab. Pendapat ini didukung oleh Ibn Hajar al-'Asqalani dan Imam al-Nawawi dalam kitab syarah mereka. Adapun ulama yang menolak adanya *qadha'* shalat bagi orang yang lalai, di antaranya adalah Daud al-Zahiriy, Ibn Taymiyah, Ibn al-

¹⁵⁷Hasbi, *Kriteria Antara...*, hal., 79

Qayyim, al-Qasim, al-Nasir, Ibn Hazm, dan sebahagian pengikut Imam al-Syafi'i.¹⁵⁸

Hanya saja, Hasbi menyatakan bahwa pihak yang mewajibkan qadla shalat yang ditinggalkan dengan sengaja tidak memiliki dalil sebagai *hujjah*, kecuali sebuah hadis *fa daynullah ahaqqu bi an yuqdh*a (hutang kepada Allah lebih wajib untuk dibayar). Kelemahan-kelemahan pihak yang mewajibkan qadla diakui sendiri oleh seorang ulama Syafi'iyah yang terkenal, Ibnu Daqieqiel 'Id, yang membantah sebahagian dalil-dalil yang dibawa oleh pihak yang mewajibkan qadla shalat bagi yang lalai. Dengan mempertimbangkan alasan ini, Hasbi menegaskan bahwa tidak sah atau tidak boleh meng-*qadha* shalat yang ditinggalkan dengan sengaja. Qadha tersebut tidak dapat mengganti shalat yang ditinggalkan karena kelalaian. Karena itu bagi seseorang yang meninggalkan shalat dengan sengaja, tidak ada jalan menghapuskan dosanya, kecuali dengan *taubat nashuha* dan dengan banyak-banyak mengerjakan amal ibadat yang sunat-sunat.¹⁵⁹

Secara umum, uraian di atas menunjukkan bagaimana sikap Hasbi terhadap aspek kedua ajaran Islam ini (aspek syari'at atau ibadah dalam arti umum). Ia memilih bersikap “ketat” pada persoalan ibadah (dalam arti sempit) dan “longgar” dalam masalah mu'amalah. Ketat dalam arti hanya mendasarkan ritual ibadah pada ajaran-ajaran yang terhimpun dalam al-Qur'an dan Sunnah, serta menolak praktek-praktek keagamaan yang menurutnya tidak didasarkan atas keduanya,

¹⁵⁸Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 3..., hal. 247-251

¹⁵⁹Hasbi, *Mutiara Hadits*, Jilid 3,....hal. 252

ataupun hanya disandarkan kepada hadis-hadis *dha'if*.¹⁶⁰ Sedangkan yang dimaksud dengan longgar adalah aturan-aturan mu'amalah boleh dibuat manusia menurut perputaran zaman dan masa sesuai dengan kemaslahatan mereka, asalkan tidak menyimpang dari dalil-dalil umum yang ditetapkan agama.¹⁶¹ Sikap Hasbi ini berpengaruh terhadap hadis-hadis yang menginformasikan kedua cabang aspek tersebut. Seperti dalam memahami hadis-hadis ibadah, ia cenderung bersikap tekstual, yakni memahami hadis sesuai dengan bunyi teks. Sebaliknya terhadap hadis-hadis mu'amalah, ia menggunakan pemahaman kontekstual, dengan cara mempertimbangkan situasi dan kondisi ketika hadis tersebut diucapkan.

Hadis pertama yang akan dibahas berikut ini adalah penjelasan Hasbi tentang hadis yang menyinggung posisi ketika buang hajat; apakah boleh dilakukan dengan menghadap atau membelakangi arah kiblat. Perbedaan pendapat mengenai masalah ini terjadi karena adanya

¹⁶⁰Dalam buku *Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, Hasbi menyebutkan 71 contoh *bid'ah* dalam masalah ibadah yang banyak dipraktikkan masyarakat. Contoh amalan-amalan yang tidak didasarkan atas *nas* adalah men-*jahar*-kan niat, menambah kata-kata *sayyidina* dalam bacaan *tasyahhud*, mengaminkan doa yang dibaca khatib jum'at, dan menetapkan sah shalat jum'at apabila dikerjakan di mesjid dengan jumlah jama'ah minimal 40 orang. Adapun contoh amalan yang bersumber dari hadis *da'if* adalah meletakkan tangan di atas lambung kiri ketika shalat dan membaca qunut secara tetap pada shalat subuh. Hasbi, *Kriteria Antara...*, hal. 140-160

¹⁶¹Dalam Islam, *muamalah* sebagai ajaran yang mengatur tentang bagaimana manusia berhubungan dengan sesamanya dan dengan makhluk Allah lainnya hanya dijelaskan secara global. Beberapa aturan umum tentang aspek ini, misalnya QS. Al-Baqarah: 188 yang mengatur tentang larangan mengambil harta orang lain dengan cara batil, dan QS. Al-Nisa': 58 yang mengatur tentang berbagai rupa hukum mengenai pemerintahan, kehakiman, dan umum masyarakat. Hasbi, *Kriteria Antara...*, hal. 80

beberapa riwayat yang melarang dan juga membolehkan. Seperti disebutkan Hasbi dalam kitab syarahnya:¹⁶²

Bab 9

Hal Istithabah (Istinja’)

149) Abu Ayyub al-Ansari berkata :

قال النبي ص.م.: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا.
قال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيص بنيت قبل القبلة فنحرف و نستغفر الله تعالى.

Artinya: Nabi saw bersabda: “Apabila kamu mendatangi tempat buang hajat, maka janganlah menghadap kiblat dan jangan pula membelakanginya. Akan tetapi, menghadaplah ke arah Timur atau Barat”. Abu Ayyub berkata: Maka ketika kami datang ke syam, kami temukan wc-wc umumnya dibangun mengarah ke kiblat. Karena itu kami memutarakan badan dan mohon ampun kepada Allah.

150) Wasi‘ ibn Hibban berkata:

إن ناسا يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس. فقال عبد الله بن عمر: لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ص.م. على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته.

Artinya: “Sesungguhnya sekelompok orang berkata (satu sama lain): “Apabila engkau duduk untuk memenuhi hajatmu, jangan menghadap kiblat dan Baitul Maqdis. (Mendengar percakapan ini), Abdullah ibn Umar berkata: “Pada suatu hari aku naik ke atap rumah kami dan melihat Rasulullah duduk di atas dua batu bata menghadap ke arah Baitul Maqdis untuk buang hajat”.

151) ‘Abd Allah ibn ‘Umar berkata:

¹⁶²Hasbi, *Mutiara Hadits...*, jilid II, hal. 47-49

ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول الله ص.م. يقضى حاجته
مستدبر القبلة مستقبل الشام.

Artinya: Saya naik ke bahagian belakang rumah Hafsa karena ada keperluan, maka terlihat olehku Rasulullah melaksanakan hajatnya dengan membelakangi kiblat dan menghadap ke arah Syam.

Hadis-hadis di atas adalah hadis-hadis *maqbul*, diterima dan dijadikan *hujjah* oleh masing-masing ulama yang mengamalkannya. *Ikhtilaf* yang terjadi diketahui dari pertentangan antara makna-maknanya. Hadis pertama berisi larangan menghadap kiblat ataupun membelakanginya ketika buang air, sedangkan hadis kedua dan ketiga menginformasikan kesaksian ‘Abd Allah ibn ‘Umar bahwa ia pernah melihat nabi melakukannya sambil membelakangi kiblat.

Ulama berbeda pendapat dalam menyikapi persoalan ini. *Pertama*, Mazhab Maliki dan Mazhab Syafi‘i melarang buang air kecil ataupun besar menghadap ke arah kiblat ataupun membelakanginya pada tempat terbuka, dan diperbolehkan ketika dilakukan di dalam ruangan. *Kedua*, tidak boleh dilakukan baik pada tempat terbuka ataupun pada tempat tertutup. *Ketiga*, boleh dilakukan pada kedua tempat tersebut. Dan *keempat*, tidak boleh dilakukan dengan menghadap kiblat ketika berada di tempat terbuka dan tempat tertutup, tetapi boleh membelakanginya.¹⁶³

Dalam penilaian Hasbi, seseorang boleh melaksanakan hajat dengan menghadap kiblat ataupun membelakanginya, baik ketika berada di dalam ruangan ataupun di tempat terbuka. Ini dikarenakan hadis yang berisi larangan telah di-*naskh* oleh hadis-hadis yang menunjukkan

¹⁶³Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 2..., hal. 49

kebolehan. Untuk mendukung pendapatnya ini, Hasbi menyebutkan beberapa hadis pendukung, yaitu.¹⁶⁴

a. Hadis riwayat al-Bayhaqi dari jalan Jabir:

نهي رسول الله ص.م. أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها

Artinya: Rasulullah saw melarang kita menghadap kiblat
tatkala buang air kecil, tetapi aku lihat beliau
melakukannya setahun sebelum beliau wafat.

b. Hadis riwayat Ahmad, al-Bayhaqi, Ibn Majah, dan al-Daruqutni, dari ‘A’isyah ra.:

أن رسول الله ص.م. ذكر عنده أن أناسا يكرهون استقبال القبلة بغروجهم فقال رسول

الله ص.م.: قد فعلوها؟ إستقبلوا مقعدتي القبلة

Artinya: Sesungguhnya pernah diterangkan kepada
Rasulullah bahwa ada beberapa orang tidak suka
menghadap kiblat dengan kemaluan-kemaluan
mereka. Maka Rasulullah bertanya: Mereka
melakukannya? Hadapkanlah tempat dudukku
ke arah kiblat!.

Secara lahir, kedua hadis di atas menunjukkan bahwa
larangan menghadap kiblat dihapuskan (di-*naskh*) oleh Nabi
sendiri baik melalui perkataan ataupun perbuatannya. Hadis
pertama, menegaskan bahwa kebolehan tersebut dilaksanakan
pada satu tahun menjelang beliau wafat. Sedangkan pada
hadis kedua, kebolehan tersebut diperoleh melalui penegasan
beliau. Jika kedua hadis ini dicermati, maka dapat dikatakan
bahwa persyaratan adanya *naskh* telah terpenuhi.¹⁶⁵

¹⁶⁴Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 2..., hal. 50-51

¹⁶⁵Mengutip Ibn al-Qayyim, Daniel Djuned menyebutkan bahwa *naskh* hanya dapat terjadi dengan dua syarat, yaitu: pertama adanya *ta'arud* (pertentangan) yang jelas (tidak dapat dikompromikan) antara hadis-hadis tersebut, dan kedua diketahui yang satu kemudian datangnya dari yang lain (*taqaddum al-hadith wa ta'akhhuruhu*). Daniel Djuned, *Ilmu Hadis...*, hal. 93

Akan tetapi, argumentasi berbeda diberikan oleh ulama-ulama lain, seperti Imam al-Syafi'i dan Ibn Qutaybah. Imam al-Syafi'i berpendapat sebenarnya tidak ada pertentangan yang hakiki pada dua kelompok hadis ini karena hanya merupakan kalimat-kalimat yang menunjukkan atas aktivitas yang beragam. Ia menegaskan bahwa Bangsa Arab adalah orang-orang yang sering melakukan perjalanan di padang pasir yang merupakan tanah terbuka. Karena itu, ketika dalam perjalanan sebahagian dari mereka melaksanakan shalat, sebahagian lagi buang air dengan menghadap ke arah orang-orang yang shalat tersebut. Dalam konteks inilah, nabi melarang perbuatan tersebut dilakukan. Adapun hadis yang menerangkan perbuatan rasullullah, berlaku pada kondisi lain. Ini dilakukan beliau karena tempat buang hajat masyarakat Arab dahulu adalah jalan pembatas antara bahagian belakang rumah. Umumnya jalan-jalan ini tertutup oleh dinding-dinding rumah yang mengitarinya dan sangat sempit sehingga tidak dapat memutarakan tubuh. Karena tertutup, hanya orang-orang yang akan melewatinya atau yang berada pada ketinggian-lah yang dapat melihat nabi buang hajat, seperti Ibn 'Umar yang naik ke atas rumahnya dan tanpa sengaja melihat beliau.¹⁶⁶

Analisis serupa juga diberikan oleh Ibn Qutaybah ketika menelaah hadis-hadis ini. Ia menilai bahwa *naskh* bukan merupakan langkah yang tepat untuk menyelesaikan perbedaan yang terjadi antara keduanya karena masing-masingnya berlaku untuk situasi dan kondisi yang berbeda. Hadis yang melarang, berlaku pada tempat-tempat terbuka seperti padang pasir disebabkan apabila Orang Arab

¹⁶⁶Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Ikhtilaf al-Hadith*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hal. 163-165

beristirahat dari perjalanan mereka di tengah padang pasir untuk melaksanakan shalat, maka di antara mereka ada yang buang air juga dengan menghadap ke arah yang sama. Larangan tersebut dikeluarkan nabi adalah untuk menghormati kiblat sekaligus untuk mensucikan shalat (*ikraman li al-qiblah wa tanzihan li al-salah*). Tetapi, karena sebahagian *sahabat* menduga larangan tersebut berlaku umum (juga untuk di tempat tertutup), maka beliau pun memerintahkan hal sebaliknya. Tujuan pembolehan ini adalah untuk memberitahukan *shahabat* bahwa beliau tidak melarangnya jika dilakukan di dalam rumah, pada tempat-tempat tertutup ketika membuang hajat, ataupun pada tempat-tempat sepi yang tidak boleh shalat padanya.¹⁶⁷

Selanjutnya, penelitian kerangka pemahaman Hasbi pada aspek ibadah ini ditujukan terhadap persoalan *tanawwu' fi al-'ibadah*. Fokusnya adalah hadis-hadis yang memuat doa iftitah yang dibaca Rasulullah sebagai pembuka shalat. Persoalan ini sendiri pernah menjadi sumber konflik di antara umat mengenai mana yang lebih baik untuk dilaksanakan.

Berikut pemahaman Hasbi seperti terdapat dalam kitab syarahnya:¹⁶⁸

176.

Ucapan antara takbiratul ihram dengan *qira'at al-Fatihah*
350. Abu Hurairah r.a. memberitakan:

كان رسول الله ص.م. يسكت بين التكبير و بين القراءة إسكاته هنية، فقلت: بأبي و أُمي يا رسول الله! إسكاتك بين التكبير و القراءة ما تقول؟ قال: أقول اللهم باعد بيني وبين

¹⁶⁷Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta'wil Mukhtalif Hadith*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hal. 85-86

¹⁶⁸Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 3..., hal. 123

خطاياى كما بعدت بين المشرق والمغرب, اللهم نقنى من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس, اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج و البرد.

Artinya: Rasulullah saw diam sejenak antara takbir (takbiratul ihram) dan *qira'at* (membaca al-fatihah). Maka aku bertanya: “Demi Ayah dan Ibuku, Wahai Rasulullah! Apa yang anda baca sewaktu diam antara takbir dan *qira'ah*? Beliau menjawab: Aku membaca doa: ‘*Allahumma ba'id bayni wa bayna khathayaya ...* (Wahai Tuhanku, jauhkanlah antaraku dengan dosaku sebagaimana telah engkau jauhkan antara timur dan barat. Wahai Tuhanku, bersihkanlah aku dari segala dosa sebagaimana dibersihkannya kain putih dari segala kotoran. Wahai Tuhanku, sucikanlah kesalahanku dengan air, salju, dan embun).

Menurut Hasbi, hadis di atas menunjukkan pada disyari'atkannya membaca doa iftitah antara takbir dan *qira'ah*, baik dalam shalat fardhu maupun dalam shalat sunnat.¹⁶⁹ Berkenaan dengan masalah ini, ia juga menyebutkan hadis-hadis *sahih* lainnya yang memuat berbagai variasi doa iftitah, yang pernah dibaca dan diajarkan nabi kepada para *sahabat*. Beberapa di antara hadis-hadis tersebut adalah:¹⁷⁰

1. Hadis dari 'Ali yang diriwayatkan oleh Muslim, yaitu:

وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض خنيفا مسلما وما انا من المشركين.....لبيك وسعديك والخيركله فى يديك والشر ليس إليك أنا بك وإليك تباركت وتعاليت أستغفرك إليك

Artinya: Aku hadapkan diriku kepada Tuhan yang telah menjadikan langit dan bumi. Hal keadaanku

¹⁶⁹Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 3..., hal. 125

¹⁷⁰Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 3..., hal. 125-128

seorang yang condong kepada kebenaran lagi seorang yang menyerahkan diri, tunduk dan patuh. Sekali-kali aku bukan orang yang mempersekutukan Allah..... Aku memenuhi panggilan-Mu, aku tunduk di bawah perintah-Mu. Segala rupa kebaikan berada di tangan-Mu, segala rupa kejahatan tidak ada pada diri-Mu. Aku dengan Engkau dan kepada Engkau. Engkau Maha Pemberi Berkah dan Maha Tinggi, aku mohon ampun dan bertobat kepada-Mu.

2. Dalam *Sunan al-Turmudhi* dan *Sahih Ibn Hibban*, dari Abu Sa'id al-Khudri, bahwa Nabi membaca:

سبحاك اللهم ربنا ومحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك

Artinya: Maha Suci Engkau, Wahai Tuhanku, Wahai Tuhan kami dan aku memuji-Mu. Maha Berbahagia diri-Mu dan Maha Tinggi kebesaran-Mu. Tidak ada Tuhan selain diri-Mu.

3. Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Nasa'i dan Ibn Majah, dari 'Ashim ibn Humaid, ia berkata:

سألت عائشة بأي شيء كان يفتتح رسول الله ص.م. قيام الليل؟ فقالت: لقد سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك. كان إذا قام أكبر عشرا وحمد الله عشرا وسبح عشرا وحلل عشرا واستغفر الله عشرا وقال: اللهم اغفر لي واهدني وارزقني وعافني ويتعوذ من ضيق المقام يوم القيامة.

Artinya: Aku bertanya kepada Aisyah dengan apa Nabi meng-*iftitah*-kan shalat malamnya? Ia menjawab: Engkau bertanya sesuatu yang belum pernah ditanya oleh seseorang sebelum engkau. Adalah Nabi, apabila telah berdiri beliau membaca (sesudah takbiratul ihram) 10 kali takbir, 10 kali tahmid, 10 kali tasbih, 10 kali tahlil dan 10 kali istighfar. Sesudah itu beliau berdoa: “wahai Tuhanku, ampunilah aku,

tunjukilah aku, karuniakanlah aku rezeki, dan sehatkanlah diriku”. Dan Nabi berlindung dari pada kesempitan tempat berdiri pada hari kiamat kelak.

Seperti diakui Hasbi, semua hadis yang memuat doa *iftitah* adalah hadis-hadis *sahih*. Karena itu, berkenaan dengan banyaknya lafal-lafal yang diterima dari nabi mengenai *tawajjuh* ini, ia menyatakan bahwa para ulama *salaf* berbeda pendapat dalam pengamalannya. al-Syafi‘i dan Ibn Khuzaymah lebih menyukai doa *iftitah* yang mengumpulkan antara doa *tawjih* dan *tasbih*. Ulama Hanafiyah, Ishaq, dan Dawud memilih ber-*iftitah* dengan *subhanakallahumma* sebagai terkandung dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Sa‘id al-Khudri.¹⁷¹ Adapun Imam Ahmad dan kebanyakan ahli hadis – seperti dikemukakannya dalam karyanya yang lain – lebih memilih doa *iftitah* yang serupa dengan ulama Hanafiyah, karena beranggapan doa inilah yang banyak dibaca oleh para *sahabat*, seperti ‘Umar, ‘A‘isyah, dan Ibn Mas‘ud. Oleh karena itu, menyikapi keragaman bacaan *iftitah* ini, Hasbi menegaskan bahwa mengambil mana saja dari salah satunya adalah baik.¹⁷²

Metode pemahaman Hasbi terhadap hadis-hadis *tanawwu‘ fi al-‘ibadah* di atas merupakan cara terbaik ketika menghadapi keragaman yang ada. Langkah ini pula yang dijalani oleh generasi *salaf* dan orang-orang yang mengikuti jejak mereka. Tetapi perlu digarisbawahi, hanya memilih salah satu untuk diamalkan secara terus menerus dan meninggalkan yang lain bukanlah cara terbaik, terutama jika didasarkan atas kekuatan *sanad* semata, seperti sebuah hadis

¹⁷¹Hasbi, *Mutiara Hadits*, jilid 3..., hal. 127

¹⁷²Hasbi, *Kuliah Ibadah...*, hal. 96

diriwayatkan oleh *muttafaq 'alayhi*, sedangkan yang lain tidak, karena dikhawatirkan akan menimbulkan kekakuan dan pelecehan terhadap bacaan-bacaan lain.

Dalam hal ini, yang terbaik dalam beramal adalah sesekali membaca yang *afdal* (utama) dan sesekali membaca yang lainnya sebab masing-masing bacaan *iftitah* ini mengandung muatan dan hikmah yang berbeda. Bukankah Rasulullah sendiri tidak pernah selamanya mempraktekkan satu macam *iftitah* dalam shalat-shalatnya. Apalagi pemilihan doa-doa ini di samping ditentukan oleh muatan maknanya, juga dipengaruhi oleh faktor keterbatasan manusia dan kondisi hati yang dirasakan oleh orang yang hendak mengamalkannya.¹⁷³

Dari uraian-uraian di atas serta dua contoh pensyarahan yang diteliti, dapat disimpulkan bahwa kerangka pemahaman Hasbi pada aspek ibadah (dalam arti luas atau syari'ah) ini sangat ditentukan oleh jenis aspek itu sendiri. Maksudnya, terhadap persoalan ibadah (dalam arti sempit), ia mensyaratkan penggunaan hadis *sahih* untuk menjadi dasar adanya suatu ibadah dan menekankan tekstualitas dalam memahaminya. Setiap muslim harus mengikuti apa yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya, serta tidak boleh menyimpang dari yang digariskan karena akal manusia tidak mampu mengetahui rahasia hikmah yang terkandung di dalamnya.

c. Aspek Akhlak

Akhlak merupakan aspek ajaran Islam yang mengatur tentang tata prilaku manusia, yang baik dan yang buruk, baik menyangkut dengan dirinya sendiri, dengan orang lain,

¹⁷³Daniel Djuned, *Ilmu Hadis...*, hal. 115-121

dengan lingkungan alam, maupun dengan Allah.¹⁷⁴ Definisi ini menunjukkan bahwa ruang lingkup aspek akhlak adalah seperangkat norma atau etika yang harus dimiliki oleh setiap muslim agar tingkah lakunya sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.

Berbeda dengan hadis-hadis yang berbicara tentang aspek aqidah dan syari'ah yang dituntut ke-*shahih*-annya, dalam periwayatan hadis-hadis yang berkenaan dengan aspek akhlak, para ulama bersikap lebih longgar dengan membolehkan penggunaan hadis-hadis *dha'if* dalam masalah ini. Hal ini seperti dijelaskan oleh Nuruddin 'Itr bahwa ulama terbagi ke dalam tiga kelompok dalam menyikapi penggunaan hadis *dha'if* dalam beramal. *Kelompok pertama*, membolehkan secara mutlak, baik dalam persoalan halal-haram, fardhu-wajib dan selainnya, dengan syarat tidak diperoleh dalil selain dari hadis tersebut. Ulama yang bersikap seperti ini adalah Ahmad ibn Hanbal dan Abu Dawud. *Kelompok kedua*, tidak membolehkan secara mutlak karena beranggapan hadis-hadis *shahih* dan *hasan* telah cukup menjelaskan semua ajaran agama. Imam al-Bukhari dan Imam Muslim adalah di antara tokoh yang berpendapat seperti demikian. *Kelompok ketiga*, hanya membolehkan penggunaannya dalam *fadha'il al-a'mal*, *al-tarhib wa al-tarhib*, dan *raqa'iq*. Inilah pendapat jumhur ulama dan pendapat yang dipilih oleh Nur al-Din 'Itr karena menilai alasan penetapan penggunaan hadis *da'if* tetap di bawah koridor dalil syara' yang dapat diamalkan dan dijadikan *hujjah*.¹⁷⁵

¹⁷⁴Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada dan LSIK, 1994), hal. 128

¹⁷⁵Nur al-Din 'Itr, *Manhaj Naqd...*, hal. 291-294.

Tetapi, argumentasi berbeda diberikan oleh Shubhi al-Shalih yang lebih memilih pendapat kedua. Ia secara tegas menyatakan hadis *dha'if* tidak dapat menjadi sumber hukum *syar'i* dan dalil bagi keutamaan akhlak karena sifat *zhann* yang melekat padanya tidak cukup untuk mendatangkan kebenarang sedikitpun (*anna al-zann la yughni min al-haqq syay'un*). Masalah *fadhilah* sama seperti persoalan hukum yang menjadi tonggak agama karena itu harus ditegakkan atas dasar yang kokoh.¹⁷⁶ Ia juga beralasan bahwa pendapat ketiga itu sebenarnya dinisbahkan kepada tiga pemuka hadis, yaitu Ahmad ibn Hanbal, 'Abd al-Rahman ibn Mahdi, dan 'Abd Allah ibn al-Mubarak, yang berkata:

إذا روينا في الحلال والحرام شددنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا.

Tetapi kemudian terjadi kesalahan dalam pemahamannya. Sesungguhnya yang mereka kehendaki dengan 'ketat' (*syadid*) dalam hal halal dan haram adalah berhujjah dengan hadis *sahih*, sedangkan yang dimaksud dengan 'longgar' (*tasahul*) adalah hanya menerima hadis-hadis yang berperingkat di bawahnya, yaitu hadis *hasan*, yang belum populer penggunaan istilahnya pada masa mereka.¹⁷⁷

Dengan kata lain, kekeliruan penisbahan terjadi disebabkan ulama memahami istilah *dha'if* yang sering digunakan ulama *salaf* dengan makna sekarang (*khalaf*), padahal harus diingat pembahagian hadis pada masa mereka hanya dua; *shahih* dan *dha'if*. Agaknya, pendapat Shibhi al-Shalih ini lebih dapat diterima mengingat istilah *hasan* sendiri sebagai nama dari hadis yang berperingkat di antara

¹⁷⁶Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadith*, (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1988), hal. 211

¹⁷⁷Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadith...*, hal. 210-211.

shahih dan *dha'if* baru dipopulerkan pemakaiannya oleh al-Turmudhi (w. 279 H) yang hidup setelah masa ketiga Imam hadis di atas.¹⁷⁸

Hanya saja, mencermati perkembangan yang terjadi di masa sekarang, Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan kelonggaran atau kemudahan (*tasahul*) ini kemudian disalahgunakan oleh sekelompok orang dengan meriwayatkan hadis-hadis *munkar* dan *mawdhu'*. Padahal, kemudahan yang diberikan para ulama di atas, bukanlah tanpa persyaratan khusus. Mereka menetapkan lima syarat untuk sebuah hadis *da'if* dapat diriwayatkan. Pertama, hadis yang diriwayatkan tersebut tidak sangat lemah. Kedua, makna hadis tersebut dapat digolongkan dalam suatu tema umum. Ketiga, pada saat penerapannya, hendaknya tidak dinilai sebagai hadis yang tidak diragukan asalnya dari Nabi. Keempat, hadis-hadis tersebut tidak mengandung hal-hal yang berlebihan atau dibesar-besarkan sehingga ditolak oleh akal, bahasa dan syari'at. Kelima, hadis tersebut tidak bertentangan dengan dalil *syar'i* yang lebih kuat.¹⁷⁹

Oleh karena itu, walaupun mayoritas ulama pada masa lalu membolehkan periwayatan hadis *dha'if* dalam masalah *fadha'il al-'amal*, *raqa'iq*, dan *targhib wa tarhib*, namun mengingat akibat negatif yang ditimbulkannya, al-Qaradhawi sendiri cenderung menolak kelonggaran tersebut pada masa sekarang. Alasannya, banyak sekali pemahaman yang keliru serta *bid'ah* yang terjadi di kalangan Umat Islam

¹⁷⁸Ahmad Sutarmadi, *al-Imam al-Turmudzi: Peranannya Dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1998), hal. 96.

¹⁷⁹Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amalu...*, hal. 73, 82-84. Dua persyaratan terakhir merupakan syarat tambahan yang diberikan al-Qaradhawi, sedangkan tiga syarat pertama adalah persyaratan yang telah disepakati ulama-ulama terdahulu.

berasal dari hadis-hadis *da'if* yang telah tersebar luas. Padahal hadis-hadis *sahih* dan *hasan* sebenarnya telah lebih dari cukup untuk memenuhi kebutuhan umat. Sikap inilah yang dipilih oleh ulama-ulama hadis kenamaan, seperti al-Bukhari dan Muslim, serta beberapa ulama mazhab dan non mazhab, seperti Ibn Hazm dari Mazhab Zahiri, al-Qadi Ibn 'Arabi dari Mazhab Maliki, Abu Syamah dari Mazhab Syafi'i, Ibn Taymiyah dan Ibn al-Qayyim. Adapun ulama-ulama kontemporer yang memilih bersikap demikian adalah Ahmad Muhammad Syakir, Muhammad Nasir al-Din al-Albani,¹⁸⁰ dan Subhi al-Salih.

Dalam persoalan ini, Hasbi sendiri lebih cenderung kepada pendapat yang menolak sama sekali penggunaan hadis *da'if* dalam setiap masalah, walaupun hal tersebut merupakan pendapat jumhur, walaupun dengan alasan yang berbeda. Ia lebih mempertimbangkan dampak yang akan timbul berupa tersebarnya hadis-hadis yang sangat lemah - bahkan palsu - di tengah masyarakat karena sangat sulit menerapkan syarat-syarat yang ditetapkan oleh jumhur. Akibatnya hadis-hadis ini akan bercampur dengan hadis-hadis *sahih* dan *hasan* dan pada gilirannya dinilai *shahih* dan atau *hasan*,¹⁸¹ sehingga kemudian diamalkan oleh masyarakat.

Persoalan lain yang timbul di seputar aspek akhlak adalah apakah semua hadis yang memuat tentang etika menjadi sebuah *sunnah* (teladan) yang harus diikuti dan diamalkan oleh setiap muslim. Pada masa dahulu, keinginan untuk meniru perilaku nabi dalam semua tindakan dan

¹⁸⁰Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amalu...*, hal. 74-75

¹⁸¹Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, I, hal. 232-234; *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 201-202; *Kriteria Antara...*, hal. 103

keadaannya lebih diekspresikan oleh kalangan sufi karena beranggapan peniruan tersebut, tanpa membedakan ‘tindakan manusiawi’ dan ‘kerasulan’, dinilai sebagai ekspresi dari puncak kesalehan, seperti diungkapkan oleh al-Ghazali – sebagaimana dikutip oleh Daniel W. Brown:

Ketahuilah bahwa kunci kebahagiaan adalah mengikuti sunnah dan meniru Rasulullah saw dalam segala perkataan, perbuatan, cara makan, bangun, tidur dan berbicara. Saya tidak mengatakan hal tersebut hanya dalam hubungannya dengan tuntutan agama (ibadah) karena tidak mungkin melepaskan diri dari hal ini; tetapi hal ini mencakup semua bidang tingkah laku (adat).¹⁸²

Akan tetapi, tindakan serupa yang terjadi pada awal periode modern, lebih dilandasi oleh sudut pandang berbeda. Kelompok-kelompok yang ingin menghidupkan kembali sunnah menilai bahwa semua yang berasal dari diri Nabi tidak terlepas dari tuntunan wahyu, karena itu wajib diikuti dan diamalkan. Tidak perlu dipersoalkan apakah hal itu terkait dengan sisi kerasulan ataupun sisi kemanusiaan beliau. Dengan kata lain, mereka berpandangan bahwa seluruh Sunnah adalah syari‘at (*sunnah tasyri‘iyyah*). Inilah letak perbedaan argumentasi kelompok tersebut dengan argumentasi yang diberikan para sufi di atas.

Menyikapi pandangan yang ingin menghidupkan sunnah secara tekstual ini, Hasbi menyatakan bahwa materi hadis yang terkait dengan urusan-urusan keduniaan (*mu‘amalah*) terbagi empat: *Pertama*, materi-materi yang merupakan *nash qath‘i dalalah* dan *riwayah*-nya, serta merupakan hukum umum. Materi ini wajib diamalkan kecuali kalau ada dalil lain yang menyalahinya dan lebih kuat; baik dari *nash* yang khusus ataupun dari *nash* yang umum. *Kedua*,

¹⁸²Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi...*, hal. 86

materi-materi hadis *shahih* dan telah diamalkan oleh para ulama abad pertama atau oleh *jumhur* mereka. Materi hadis seperti ini juga wajib diamalkan. *Ketiga*, materi-materi hadis yang tidak *qath'i dalalah* atau lemah keadaannya, yang karenanya timbul perbedaan pendapat di kalangan *shahabat*, ulama-ulama salaf, dan para fuqaha' dalam menghadapinya. Materi-materi ini dapat diamalkan oleh orang-orang yang memandangnya *shahih*, tetapi orang-orang yang tidak mengamalkannya tidak boleh disalahkan, terutama jika materi hadis ketiga ini menyangkut hal-hal yang tidak bersifat umum. Tetapi jika berkenaan dengan urusan-urusan publik, seperti bidang pendidikan, peradilan, politik, dan kenegaraan, maka yang diperlukan adalah kesepakatan ulama untuk merundingkan dan menentukan sikap terhadap problem-problem yang timbul di sekitar urusan-urusan yang umum tersebut. *Keempat*, materi-materi hadis yang tidak merupakan *taklif* (atau beban kewajiban bagi *mukallaf*), seperti hadis-hadis yang terkait dengan soal makan, minum, dan seumpamanya, tidak bersifat umum. Hadis-hadis seperti ini memang baik jika kita amalkan, tetapi tidak boleh kita paksakan kepada orang lain untuk turut mempraktekkannya karena tidak termasuk dalam bahagian hadis-hadis *tasyri'*, melainkan disebut dengan hadis-hadis *irsyad*.¹⁸³

Pembahagian yang diberikan Hasbi di atas semakin mempertegas bahwa secara prinsip ia mengakui adanya pembahagian sunnah kepada *tasyri'* dan non *tasyri'*. Berkaitan dengan hal ini, bentuk materi pertama, kedua dan ketiga termasuk dalam kategori hadis-hadis *tasyri'*. Disini, yang harus dipertimbangkan dalam pengamalannya adalah apakah hukum-hukum yang terkandung di dalamnya

¹⁸³Hasbi, *Problematika Hadits...*, hal. 52-53

termasuk dalam kategori hukum umum ataukah bersifat khusus (insidental, terikat dengan situasi dan kondisi pada saat hadis tersebut diucapkan). Jika termasuk dalam kategori pertama, wajib diikuti dan diamalkan oleh setiap muslim. Tetapi jika dipandang sebaliknya, maka diserahkan pengamalannya kepada masing-masing individu. Adapun materi hadis keempat berada dalam wilayah *sunnah ghayr al-tasyri'* karena lahir dari sisi “manusiawi” (*basyariyah*) nabi.

Berkenaan dengan materi hadis keempat ini, tampaknya Hasbi tidak setuju dengan pandangan dan pemahaman secara tekstual terhadap hadis-hadis tersebut, seperti yang dilakukan oleh sebahagian umat Islam. Kesimpulan ini diperoleh dari pernyataannya bahwa hadis-hadis pada kategori ini memang baik untuk diamalkan, tetapi tidak dapat dipaksakan kepada orang lain. Dapat dikatakan bahwa Hasbi memilih bersikap seperti yang ditempuh oleh kalangan sufi yang memandang peneladanan terhadap hadis-hadis *irsyad* ini sebagai suatu bentuk ekspresi kesalehan, bukan karena menilainya sebagai bahagian dari syari'at.

Untuk memperjelas pandangan Hasbi dalam masalah ini, akan dikemukakan beberapa contoh pemahamannya terhadap hadis-hadis akhlak, khususnya yang berkenaan dengan pergaulan sesama manusia (*mu'amalah bayn al-nas*).¹⁸⁴

Bab 107

Larangan memberi salam kepada orang kafir / ahli kitab
1400. Anas ibn Malik berkata:

قال النبي ص.م. إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم.

Artinya: Nabi saw bersabda: “Apabila ahlul kitab memberi salam kepadamu, maka jawablah: “*wa ‘alaikum*”.

¹⁸⁴Hasbi, *Mutiara Hadits*..., jilid VI,...., hal. 357-358

1401. ‘Abd Allah ibn ‘Umar menerangkan:

ان رسول الله ص.م, قال: إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم السام عليك. فقلت: وعليك.

Artinya: Bahwasanya Rasulullah saw bersabda: “Apabila orang Yahudi memberi salam kepadamu, maka sesungguhnya mereka berkata: *as-Saamu ‘alayka*”. Maka jawablah: *wa ‘alayka*”.

1402. ‘A’isyah ra. berkata:

دخل رهط من اليهود على رسول الله ص.م. فقال: السام عليك. ففهمتها, فقلت: عليك السام واللعنة. فقال رسول الله ص.م.: مهلا يا عائشة! فإن الله يحب الرفق في الأمر كله. فقلت: يا رسول الله! أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله ص.م. فقد قلت: وعليك.

Artinya: Segolongan Yahudi masuk ke tempat Rasulullah dan berkata: “*Al-Samu ‘alayka*”. Aku memahaminya, karena itu akupun membalasnya: “*alaykum al-sam wa al-la ‘nat*”. Maka Rasulullah berkata: Perlahan-lahan hai Aisyah! Sesungguhnya Allah menyukai kita berlaku lemah lembut dalam segala urusan”. Aku berkata: “Wahai Rasulullah, apakah engkau tidak mendengar apa yang mereka katakan ?” Rasulullah menjawab: “Sesungguhnya aku telah mengatakan: *wa ‘alayka*”.

Bagi Hasbi, hadis di atas merupakan bahagian dari *sunnah tasyri‘iyyah* karena tidak hanya berisi anjuran agar umatnya berlaku lemah lembut terhadap siapa saja, walaupun yang dihadapi itu orang kafir, juga menerangkan etika menjawab salam yang diucapkan ahli kitab.¹⁸⁵

Lebih lanjut Hasbi menjelaskan bahwa ulama sependapat tentang kebolehan menjawab salam ahli kitab, tetapi cukup dengan menyatakan *wa ‘alaykum*, tidak lebih. Perbedaan pendapat terjadi dalam hal memberi dan

¹⁸⁵Hasbi, *Mutiara Hadists...*, jilid VI, hal. 228-229

menjawab salam orang kafir. Menurut mazhab Syafi'i memberi salam kepada mereka hukumnya haram, sedangkan menjawabnya adalah wajib, dan cukup dengan perkataan *wa'alaykum*. Hasbi sendiri berpendapat bahwa memberi dan menjawab salam orang kafir dibolehkan karena praktek kebanyakan ulama *salaf* justru menunjukkan hal demikian.

Di antara *sahabat* yang membolehkannya adalah Ibn 'Abbas, Abu Umamah, dan Ibn Abi Muhayriz. Bahkan beberapa ulama Syafi'iyah juga berpendapat seperti ini. Mereka membolehkan seorang muslim memberi salam kepada orang kafir dengan perkataan *assalamu'alaykum*, asal tidak ditambah dengan *warahmatullahi wabarakatuh*. Kesimpulan lain yang diberikan Hasbi dari hadis-hadis di atas adalah apabila orang kafir benar-benar mengucapkan *assalamu'alaykum*, maka kita wajib menjawab *wa'alaykum ssalam*. Karena Nabi memerintahkan menjawab dengan *wa'alaykum* hanyalah untuk mengimbangi salam orang Yahudi.

Dari pendapat Hasbi di seputar hadis-hadis akhlak serta pemahaman yang diperoleh dari contoh di atas, menunjukkan bahwa ia sangat menekankan kehati-hatian dalam menyikapi sebuah hadis. Apakah masuk dalam kategori *tasyri'* ataukah non *tasyri'*. Hal ini sekaligus menjadi indikator berupa pengertian yang diberikannya terhadap pendapat-pendapat yang menginginkan pelaksanaan semua perilaku (*sunnah*) Nabi dalam setiap aspek kehidupan pada masa sekarang, walaupun pada hakekatnya ia tidak setuju dengan argumentasi yang mereka gunakan.

Dalam pandangan Hasbi, tidak setiap hadis otomatis menjadi syari'at karena ada sebahagian dari hadis-hadis tersebut lahir dari sisi *basyariyah* nabi. Termasuk dalam kelompok ini adalah semua hadis yang berkenaan dengan

pertanian, perdagangan, taktik peperangan, cara-cara pengobatan, dan lain sebagainya, karena macam-macam hadis yang disebutkan ini diutarakannya sebagai seorang pemikir.¹⁸⁶ Hasbi menegaskan bahwa akan sangat baik jika pengamalan tersebut dikaitkan dengan keinginan untuk meneladani peri kehidupan nabi seperti yang dilakukan para sufi yang memandang hal (peneladanan) tersebut sebagai ekspresi puncak kesalehan individu.

Berdasarkan contoh-contoh pemahaman hadis yang diberikan Hasbi, baik yang berkenaan dengan persoalan aqidah, ibadah, ataupun akhlak (*mu'amalah bayn al-nas*), dapat disimpulkan bahwa Hasbi berusaha menggunakan dua tipologi pemahaman, tekstual dan kontekstual, secara proporsional untuk memahami hadis dimana penggunaan sebuah tipologi disesuaikan dengan kandungan hadis itu sendiri. Hal ini, paling tidak, menunjukkan upaya Hasbi menghindarkan diri dari sikap yang berlebihan dalam memahami hadis. Bukankah pemahaman yang kaku karena cenderung mengarahkan perhatian pada teks dan terpaku pada grammatika bahasa akan menyebabkan hilangnya banyak dimensi yang fundamental dari sebuah hadis. Sebaliknya, pemahaman yang longgar karena kecenderungan rasionalistik yang berlebihan dan pengabaian sama sekali pendekatan kebahasaan akan menyebabkan seseorang yang melakukan pensyarahan akan terjebak dalam subjektivitas yang tinggi, sebagai akibat dari pemahaman dan penafsiran yang terkesan dipaksakan terhadap sebuah hadis.

¹⁸⁶Hasbi, *Problematika Hadits...*, hal. 50

C. Kontribusi Hasbi dalam Pengembangan Moderasi Pemahaman Hadis

Moderasi pemahaman hadis merupakan sebuah keniscayaan karena kebutuhan terhadap hadis untuk menjawab problematika kehidupan yang dihadapi selalu muncul pada setiap masa atau zaman. Hal ini dikarenakan posisinya yang strategis sebagai sumber ajaran Islam, sekaligus berfungsi sebagai *bayān al-Qur'an*. Hanya saja, tantangan yang muncul kemudian adalah bagaimana pemahaman yang lahir selama pemenuhan upaya di atas. Apakah menjadikan hadis tetap relevan atautkah 'terpaksa' ditinggalkan karena 'bermasalah' pada aspek otentisitas ataupun pemaknaannya.

Di era modern, ketika isu pembaharuan muncul dan menguat di dunia Islam, fenomena seperti di atas merupakan *mainstream* utama yang dominan dalam isu-isu seputar pembaharuan pemahaman terhadap hadis. Seperti dijelaskan oleh Abdul Majid Khon bahwa timbulnya pembaharuan Islam masa modern merupakan respons terhadap imperialisme Barat pada beberapa negara umat Islam akibat sikap fatalisme yang kemudian melahirkan gerakan pembaharu yang membuka kembali pintu ijtihad bagi ayat dan hadis yang *zhanniy al-dilalah* (relative petunjuknya). Pembaharuan sosial memunculkan gerakan fundamentalisme dan sekularisme. Demikian juga perbaikan keyakinan atau pemurnian akidah melahirkan gerakan fundamentalisme yakni pemurnian ajaran Islam dari khurafat dan bid'ah.¹⁸⁷

Pada akhirnya, ada dua bentuk pemikiran yang muncul terkait Sunnah (hadis) Nabi saw di era modern.

¹⁸⁷Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah Pendekatan Ilmu Hadis*, (Jakarta: Kencana, 2015), hal. 177-178

Pertama, modernisasi sunnah yang dilakukan oleh para ulama yang ahli dalam bidang hadis dan ilmu hadis. *Kedua*, modernisasi yang dilakukan oleh sebahagian umat Islam yang tidak ahli daalam bidang hadis, tetapi mengaku sebagai modernis. Modernisasi kedua ini hanya mencari-cari permasalahan atau kelemahan dalam Sunnah dengan tujuan menolak Sunnah dan disebut dengan inkar Sunnah modern. Terkait dengan kedua bentuk pemikiran ini, ada beberapa perbedaan antara modernis sunnah yang sesungguhnya dengan *new modernis* yang dilakukan oleh pengaku modernis dari kelompok inkar Sunnah, sebagai berikut:¹⁸⁸

1. Modernis melakukan pemurnian Islam dari sunnah palsu, khurafat dan bid'ah melalui penelitian dan kritik yang benar dan menerima sunnah *shahihah* yang sesuai dengan al-Qur'an. Adapun pemikir modern dalam *new modernism* menganggap bahwa hadis Nabi yang dibukukan para ulama merupakan bahagian dari *khurafat* dan *bid'ah*. Menurut mereka, Islam harus lepas dari hadis, Islam hanyalah Qur'an.

¹⁸⁸ Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah...*, hal. 215-217. Terkait dengan penamaan inkar Sunnah modern dengan istilah pemikiran modern dalam Sunnah (*new modernism Sunnah*), ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh Abdul Majid Khon. 1) Pikiran-pikiran *new modernism* dianggap sebagai pembaharuan sunnah yang belum dipikirkan oleh ulama tradisional sekalipun ahli hadis. 2) Dalam sejarah inkar Sunnah lahir dua kali, yaitu masa klasik (abad kedua hijrah) dan masa modern, sekitar akhir abad ke-19 yang timbul dari sebagian orang yang mengaku modenis. 3) Pemikiran *new modernis* menganggap pemikiran mereka akan memajukan umat Islam sesuai dengan zamannya. Menurut mereka, umat Islam akan maju seperti bangsa lain jika meninggalkan Sunnah karena Sunnah-lah yang menjadi penyebab kemunduran dan perpecahan umat. 4) Penolakan Sunnah dilakukan dengan strategi modern yang tidak pernah dilakukan oleh pendahulunya, seperti mencaci para ulama hadis yang kredibel.

2. Modernis Sunnah melakukan pembaharuan dalam memahami teks Sunnah dengan baik, yaitu dengan memperhatikan kaedah yang diperlukan, seperti petunjuk bahasa, konteks, *sabab al-wurud*, *sunnah tasyri'iyah* atau tidak, dan sesuai dengan proporsi dan konteksnya atau tidak. Sementara para pemikir modern pada *new modernism* kebanyakan tidak paham dengan ilmu tersebut.
3. Modernisasi menekankan pemahaman interpretasi makna *matan* sunnah yang berkaitan dengan muamalah dan sosial kemasyarakatan, untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman dan perubahan sosial. Adapun pemikiran *new modernism sunnah* membuang jauh-jauh sunnah yang tidak sesuai dengann rasio mereka.
4. Modernis sunnah menerima *sunnah shahihah* yang merupakan hasil penelitian ulama terdahulu, sementara pemikiran *new modernism sunnah* hanya mengakui hasil ijtihad ulama, tetapi meragukan kebenarannya dari Nabi saw.

Patut ditambahkan bahwa selain dua bentuk utama pemikiran hadis di atas, di era modern juga muncul pemikiran yang mengakui hadis sebagai sumber ajaran, seperti pemikiran bentuk pertama, tetapi pemahaman mereka cenderung tekstual, bahkan literal. Sementara di sisi lain, juga muncul pemikiran yang berupaya menyesuaikan pemahaman keagamaan (hadis) dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga melahirkan kecenderungan “rasionalisasi” terhadap kandungan ajarannya. Kelompok ini cenderung memaksakan kontekstualisasi terhadap teks-teks hadis. Namun, karena

tidak didukung oleh penguasaan kerangka keilmuan dan metode pemahaman yang hadis yang tepat, akibatnya produk pemikiran kedua aliran ditolak oleh para kebanyakan ulama.¹⁸⁹

Menariknya, beberapa studi menunjukkan bahwa akibat dari pemahaman yang dilakukan oleh kelompok testualis ini terhadap hadis, pada gilirannya muncul tuduhan puritanisme, fundamentalisme dan radikalisme yang dialamatkan kepada ahli hadis. Hanya saja seperti dijelaskan lebih lanjut oleh Ahmad ‘Ubayd, ini seolah tidak berlaku bagi pengkaji al-Qur’an. Seseorang yang menekuni al-Qur’an betapapun tekstualnya, seringkali tidak dianggap radikal, melainkan bisa menjadi liberal. Sementara itu, orang yang tekstual dalam memahami hadis seringkali dianggap sebagai sumber radikalisme. Ini tidak lain karena betapapun tekstual pemahaman seseorang terhadap teks al-Qur’an, seringkali teks tersebut masih bersifat umum dan universal sehingga tetap saja masih multi tafsir dan memerlukan penjelasan lebih jauh. Dalam penjelasan ayat-ayat yang umum itulah biasanya liberalisasi terjadi, sekaligus juga radikalisme. Sedangkan dalam teks hadis yang seringkali menyebutkan secara detil perilaku dan ucapan Nabi, seolah tidak memberikan ruang sedikitpun untuk melakukan penafsiran ulang. Disinilah tekstualisme pemahaman hadis seringkali dinilai berbeda dari tekstualisme pemahaman al-Qur’an.¹⁹⁰

Dari gambaran di atas terlihat bahwa di era modern, pemikiran yang muncul di seputar hadis Nabi saw berputar pada: 1) Persoalan otoritasnya sebagai sumber ajaran; antara

¹⁸⁹Daniel Djuned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hal. 3 -5

¹⁹⁰Ahmad ‘Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 2-3.

yang mempertahankan dan menolak karena dianggap sebagai sumber kemunduran Islam. 2) Persoalan pemahaman, dari upaya memaknainya secara tekstual karena keinginan mengamalkan Islam persis seperti yang diamalkan generasi awal Islam sehingga terkesan puritan, sampai kepada pemikiran yang berusaha selalu memaknai hadis secara kontekstual sehingga jauh dari ruh syariat.

Tampaknya, fenomena inilah yang disadari Hasbi ketika melihat perkembangan pemikiran terhadap hadis di dunia Islam saat itu. Apalagi mengingat kajian ilmu hadis baru mulai diperhatikan pada tingkat pendidikan tinggi (Universitas) dan belum banyak para ahli agama Islam yang mengetahui fungsi hadis secara rinci. Karena itu, ia menegaskan perlunya kehati-hatian terhadap beberapa pemikiran dan buku-buku yang beredar saat itu, seperti buku *Al-Islam Diin 'Aamun Khalidun* karya Farid Wajdi, *Hayatu Muhammad* karya Husain Haikal, dan *Fajrul Islam* karya Ahmad Amin. Menurutnya ketiga buku ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran orientalis yang selalu mendiskreditkan Islam, terutama paham yang menolak hadis (sunnah) sebagai sumber ajaran.¹⁹¹

Untuk menolak paham seperti di atas, Hasbi selalu menegaskan kedudukan hadis sebagai sumber ajaran dan dasar hukum dalam pembinaan hukum Islam. Baginya hadis merupakan riwayat lafzi dari sunnah-sunnah Nabi yang dipraktekkan secara turun temurun dari generasi ke generasi dan terkadang bernilai *mutawatir 'amali*. Karena itu, secara hakekat, hadis tidak sama dengan *sunnah*. Menolak hadis, jika tanpa sebab dapat dipandang berdosa. Tetapi menolak

¹⁹¹Hasbi, *Peran Ilmu Hadis...*, hal. 5, 9 dan 13

sunnah, dapat dihukum kafir. Hanya saja untuk konteks sekarang, hadis dapat disinonimkan dengan sunnah.

Terkait dengan problem pemahaman hadis, Hasbi sangat menekankan aspek komprehensif. Menurutnya, meneliti hadis tidak boleh terpisah-pisah. Seorang peneliti harus mengumpulkan semua hadis terkait, kemudian baru dipelajari dan diambil kesimpulan hukumnya. Selama proses ini, ia harus menyelami hadis dengan memperhatikan *'illat* dan hikmat mashlahat-mafsadat yang terkandung di dalamnya.

Penegasan Hasbi tentang hadis *tasyri'* dan hadis *irsyad*, serta pemilahan hadis *tasyri'* kepada *tasyri' am* dan *tasyri' khash* merupakan sebuah pemikiran yang agaknya perlu diapresiasi pada masa sekarang. Tema ini memang bukan sesuatu yang baru. Namun keberanian Hasbi menyuarakannya di tengah dominasi pemahaman teks hadis secara tekstual, ketundukan kepada pendapat mazhab, juga gencarnya serbuan Wahabisme/Salafisme, yang cenderung mudah mem-*bid'ah*-kan dan mengkafirkan kelompok lain yang berbeda, maka metode pemahaman hadis yang ditawarkan Hasbi agaknya dapat menjadi solusi bagi pengembangan pemahaan hadis yang moderat.

Demikian halnya dengan pemahaman hadis kontekstual yang banyak disuarakan oleh para pembaharu dan cenderung liberal. Menyikapi model pemahaman seperti ini, agaknya penegasan Hasbi bahwa seorang pensyarah harus memahami *'illat* dan *hikmat al-tasyri'* dapat menjadi 'rem' bagi model pemahaman tersebut sehingga tidak kebablasan atau cenderung liar. Ini dikarenakan pemahaman hadis yang bernuansa kontekstual tanpa memperhatikan kontekstualitasnya akan melahirkan sebuah pemaknaan yang boleh jadi sesuai dengan makna teks, tetapi tidak sesuai

dengan pesan moral yang disampaikan Rasul dalam hadisnya.

Sebagai penutup dari penelitian ini, barangkali sebuah hadis yang menceritakan tentang ‘teguran’ Nabi saw kepada shahabatnya yang ingin menghidupkan sebuah sunnah (praktek ibadah Rasul saw), tetapi kemudian dianggap mendatangkan fitnah, agaknya dapat memperjelas urgensi sebuah moderasi pemahaman dalam poin-poin penting yang disyaratkan Hasbi untuk memahami hadis. Seperti dijelaskan oleh Daniel Djuned,¹⁹² peristiwa ini terjadi pada Muaz ibn Jabal ketika menjadi imam shalat isya pada kabilah tempat ia bermukim. Dalam shalat tersebut, karena ingin mengikuti sunnah - dimana rasul pernah mengimami mereka dengan membaca surat al-Baqarah, ia pun membaca surat al-Baqarah. Ternyata tindakan Muaz ini tidak disenangi oleh sebagian makmum hingga ada di antara mereka yang memisahkan diri dari jama’ah shalat. Ketika perilaku mereka diketahui oleh Muaz, ia langsung mencap mereka sebagai orang munafik. Peristiwa ini kemudian sampai kepada Rasulullah. Mengetahui duduk persoalan yang terjadi, beliau mengkritik Muaz dengan keras, seraya berkata: “Apakah engkau hendak menjadi pelaku fitnah, wahai Muaz?”.

Riwayat ini secara gamblang menunjukkan bahwa ada hal-hal yang harus dipertimbangkan ketika sebuah hadis (sunnah) hendak dijalankan; apalagi ketika pelaksanaannya melibatkan masyarakat banyak. Dalam hal ini, kemaslahatan orang banyak harus didahulukan ketika mengamalkan sebuah sunnah hanya akan mendatangkan *fitnah* sehingga kondisi sosial kemasyarakatan menjadi kacau atau tidak kondusif. Dengan kata lain, terkadang yang dipandang menghidupkan

¹⁹²Daniel Djuned, *Ilmu Hadis...*, hal. 203-204

sunnah adalah dengan meninggalkan sebuah sunnah. Inilah antara lain pesan moral yang hendak disampaikan oleh Rasulullah dalam hadis tersebut. *Wallahu a'lam bish shawaab.*

BAB V PENUTUP

Berdasarkan tela'ah terhadap pemikiran Hasbi, diketahui bahwa ia cenderung membedakan pengertian hadis dan sunnah. Hasbi mendefinisikan hadis sebagai riwayat *lafziyah* bagi perkataan-perkataan nabi, perbuatan dan hal ihwalnya. Sementara sunnah adalah perbuatan-perbuatan beliau yang dipraktekkan secara terus menerus di hadapan para *sahabat* dan kemudian mereka tiru seta dipraktekkan oleh generasi muslim dari abad ke abad sehingga memiliki nilai *mutawatir 'amali*. Ia juga menegaskan bahwa hadis dapat dipakai sebagai hujjah dalam semua ajaran agama; baik dalam persoalan aqidah, ataupun dalam persoalan hukum (ibadah dan muamalah). Hanya, terkait dengan persoalan kehujjahan ini, Hasbi menyatakan bahwa hanya hadis *mutawatir* yang dapat menjadi hujjah dalam semua persoalan agama karena sifat periwayatannya yang *qat'iy*. Adapun hadis *masyhur* dan *ahad* hanya digunakan pada persoalan hukum (*ibadah*) dan *muamalah* karena didasarkan kepada *zhann* (dugaan) yang kuat, bukan berdasarkan keyakinan. Hadis *Ahad* yang dapat dipakai sebagai dasar amaliyah adalah hadis yang berkualitas *shahih* dan atau *hasan*. Sementara hadis dhaif, Hasbi cenderung kepada pendapat yang menyatakan bahwa hadis ini tidak boleh dipakai dalam bidang apapun walaupun dalam masalah *fadha'il al-a'mal* mengingat mudarat yang sering terjadi dalam periwayatan dan pengamalannya terutama di masa sekarang.

Dalam memahami hadis, Hasbi cenderung menggabungkan antara pemahaman tekstual dan kontekstual dengan memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

Pertama, terkait dengan fiqh hadis sebagai suatu upaya pemahaman terhadap teks-teks hadis, ia menyatakan bahwa sebagai langkah awal, hadis harus dipahami menurut maknanya yang *zahir* (pemahaman tekstual). Menurutnya, cara ini merupakan jalan yang ditempuh oleh ulama salaf dan dinilai sebagai salah satu bentuk pemenuhan adab kepada Nabi. Pemahaman tekstual ini berlaku secara tetap pada hadis aqidah dan ibadah *mahdhah*. Di satu sisi, pemahaman ini memperlihatkan independensinya dalam berijtihad dan melepaskan diri dari kefanatikan terhadap suatu mazhab fiqh tertentu. Tetapi di sisi lain, hal ini menyebabkan Hasbi mudah menetapkan *dhaif* pada sebagian ibadah yang menurutnya tidak berdasar pada hadis.

Kedua, di bidang hukum *muamalah*, harus dibedakan antara hadis *tasyri'* dan hadis *irsyad*. Pemilahan ini perlu dilakukan agar tidak tersalah dalam menetapkan sebuah ajaran. Hadis *irsyadi* karena tidak bersifat *taklif*, maka baik diamalkan tetapi tidak boleh dipaksakan karena sifatnya tidak umum. Sementara pada hadis *tasyri'*, karena bersifat penetapan hukum, harus diketahui mana yang berlaku umum (*'am*) dan universal, dan mana yang terikat dengan kondisi, dan adat istiadat tertentu (*khash*) sehingga bersifat temporal.

Ketiga, pemahaman terhadap hadis *tasyri'* harus dengan memperhatikan *qarinah* yang mengiringi penetapan hukum tersebut, seperti *'illat* (alasan) hukum, kondisi sosial ketika sebuah hadis lahir, dan peran Nabi ketika menyampaikan hadis; apakah sebagai manusia yang mempunyai kebutuhan duniawi atautkah sebagai seorang rasul. Tujuannya agar diketahui ruh syari'at penetapan sebuah ajaran.

Keempat, Hasbi menekankan perlunya pemahaman secara integral terhadap hadis dengan melibatkan hadis-hadis

lain yang semakna. Juga menyertakan al-Qur'an, hadis *mutaqqatir*, rasio dan pendapat mazhab agar diperoleh pemahaman yang tepat.

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa Hasbi berkontribusi besar dalam mengembangkan moderasi pemahaman hadis. Jika dikatakan bahwa fiqh lahir dari hadis, maka pemahaman terhadap hadis sangat mempengaruhi bentuk fiqh yang dihasilkan. Disinilah gagasan pembentukan fiqh Indonesia yang digagas Hasbi telah menginspirasi timbulnya pemikiran yang menghidupkan dan mengembangkan daya ijtihad terutama di bidang fiqh (hukum Islam) dengan menekankan aspek jiwa syariat, kemashlahatan umat dan penghargaan terhadap adat/tradisi, khususnya ketika memahami hadis-hadis tasyri'. Bahkan melalui moderasi pemahaman hadis tersebut, Hasbi telah menggugah masyarakat akademik akan pentingnya fiqh dalam pembinaan Hukum Nasional sebagai salah satu unsur pembangunan Bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hasjmy, *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997
- , *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- , “Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama di Asia Tenggara” dalam A.Hasjmy, (peny.), *Sejarah MASuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara*, Bandung: al-Ma’arif, 1993
- Abdul Majid Khon, *Pemikiran Modern Dalam Sunnah Pendekatan Ilmu Hadis*, Jakarta: Kencana, 2015
- Abdul Muqsiith Ghozali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur’an*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009
- Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015
- Abu ‘Amr Usman ibn Abdurrahman ibn al-Shalah al-Syahrazuriy, *‘Ulum al-Hadis li Ibn al-Shalah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1984
- Ahmad ‘Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis: Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, Banten: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2018
- Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad lil Imam Ahmad ibn Hanbal*, Kairo: Dar al_Hadis, t.th
- Ahmad Sutarmadi, *al-Imam al-Turmudzi: Peranannya Dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh*, Jakarta: Logos, 1998
- Al Yasa’ Abu Bakar, *Diktat Kuliah Ushul Fiqh*, Tidak diterbitkan, Banda Aceh: Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry, 1988

- Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014
- Azyumardi Azra, “Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah”, dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015
- Daniel Djuned, *Ilmu Hadis: Paradigma Baru dan Rekonstruksi Ilmu Hadis*, (Jakarta: Erlangga, 2010
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996
- Edi Safri, *Al-Imam al-Syafi’i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Padang; Hayfa Press, 2013
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka 1995
- H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1996
- Hamzah Harun al-Rasyid dan Abd. Rauf Amin, *Melacak Akar Isu Kontekstualisasi Hadis dalam Tradisi Nabi dan Sahabat*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018
- M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Mutiara Hadits*, Semarang: Pustaka Rizki Rizki Putra, 2004
- , *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*, jilid 1, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014
- , *Al-Islam*, jilid I, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998
- , *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Bulan Bintang: Jakarta, 1994
- , *Kuliah Ibadah: Ibadah Ditinjau Dari Segi Hukum dan Hikmah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

- , *Memahami Syari'at Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999
- , *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1964
- , *Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Iskandar Ritonga, "Hasbi Ash-Shiddieqy: Tokoh Penggagas Fiqh Indonesia", dalam *Mimbar Hukum*, edisi Maret-April, No.41, Jakarta: al-Hikmah dan Ditbinbapera, 1999
- Iswahyudi, "Membongkar Hadis Tentang Ahl Sunnah Wa Al-Jama'ah (Sebuah Pendekatan *Critical Hermeneutic* Jurgen Habermas)", *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 3 No.2 Juli – Desember 2004
- Jalaluddin al-Suyuthi, *Asbab Wurud al-Hadits: Proses Lahirnya Sebuah Hadis*, Bandung: Pustaka, 1986
- Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Acehnologi Vol. 1*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017
- Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Balitbang Kementerian Agama, 2019
- Khaled Abou Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, Jakarta: Serambi, 2015
- , *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003
- , *And God Knows The Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*, Maryland: University Press of America, 2001
- M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, Yogyakarta: SUKA Press, 2012

- Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Perkembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, LPPI Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 1996
- M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Tela'ah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 2009
- , *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988
- M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (t.tp.: Dar al-'Ilm, 1966), hal. 12 ; Iskandar Usman, *Istihsan*, hal. 128. cat. kaki no. 36
- Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Dubai: Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyah, 2003
- Moh. Damami (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998
- Mohammad Hashim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence*, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2000
- Mu'ammarr Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, Yogyakarta: InAzna Books, 2015
- Muh. Zuhri, *Tela'ah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, Yogyakarta: LESFI, 2003
- Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah aw Tarikh Funun al-Hadis*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Muhammad Abu Zahu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Beirut: Dar al-Fikr, Beirut, t.th.

- Muhammad ibn ‘Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta’wil Mukhtalif Hadith*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Muhammad ibn Idris al-Syafi‘i, *Ikhtilaf al-Hadith*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986
- Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ta’lil al-Ahkam: ‘Ard wa Tahlil al-Thariqat al-Ta’lil wa Tathawwuratuha fi ‘Ushur al-Ijtihad wa al-Taqlid*, Beirut: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1981
- Munawir, *Yang Tetap dan Yang Berubah Dalam Hadis Nabi SAW (Dialektika Pemahaman Hadis Antara Ahl al-Hadis dan Ahl al-Ra’y)*, Purwokerto: STAIN Press, 2018
- Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000
- Muslim ibn Hajjaj, *Shahih Muslim*, Riyadh: Dar al-Salam, 1998
- Nizar Ali, “Pengantar”, dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma’anil Hadis*, Yogyakarta: IDEA Press, 2008
- Nourouzzaman Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*, Medan: IAIN Press, 2016
- Sa’dullah Assa’idi, *Hadis-Hadis Sekte*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Said Aqil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, Jakarta: AMZAH, 2019

- Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Umma Farida, *Kontribusi Pemikiran Muhammad Mustafa al-A'zami Dalam Studi Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018
- Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Kuwait: Dar al-Ifta, 1990
- , *Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1988
- Zufran Rahman, *Kajian Sunnah Nabi SAW Sebagai Sumber Hukum Islam: Jawaban Terhadap Aliran Inkar Sunnah*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1995

GLOSSARIUM

- 'Adil : -dalam periwayatan hadis- Orang yang terdapat pada dirinya integritas keberagamaan yang memenuhi empat persyaratan, yaitu beragama Islam, mukallaf, senantiasa bertaqwa, dan memelihara muru'ah.
- Ahad : Jenis hadis yang jumlah perawinya tidak sampai kepada jumlah mutawatir, atau dengan kata lain, hadis yang memiliki jalan sanad kurang dari derajat mutawatir.
- Asbab al-wurud : Sebab-sebab atau peristiwa khusus yang mendorong lahirnya suatu hadis.
- Dha'if : 1. Dalam periwayatan- adalah seorang perawi yang mendapat *jarh* (cela) dari ulama kritikus hadis. 2. Salah satu nama hadis, yaitu hadis-hadis yang tidak memenuhi persyaratan hadis *sahih* dan atau hadis *hasan*.
- Hadis : Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. berupa perkataan, perbuatan, *taqrir*, dan sifat (ciri) fisik dan akhlak beliau.
- Hadis Hasan : Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang '*adil* tetapi kurang *dabit*, dan tidak mengandung *syadh* ataupun '*illat*.
- Hadis *Irsyad* : Hadis yang berisi peunjuk Nabi tentang aturan duniawi. Dalam pengamalan, hadis ini lebih bersifat anjuran
- Hadis *shahih* : Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang '*adil* dan *dhabith*, serta tidak mengandung unsur *syaz* dan '*illat*
- Hadis *Tarhib* adalah hadis-hadis yang kandungan maknanya berisi dorongan untuk meningkatkan amal kebaikan, khususnya di bidang ibadah.

Hadis *Tasyri'*: Hadis yang berdimensi syariat sehingga memuat ajaran agama yang harus dilaksanakan oleh umat

Intertekstualitas : sebuah pendekatan untuk memahami sebuah teks melalui teks lain. Sebuah teks tersebut dengan demikian diposisikan sebagai sisipan atau bagian dari teks-teks lain, yang tempat dan waktunya boleh jadi terpisah jauh.

Kontekstual : Pemahaman terhadap teks-teks agama (al-Qur'an dan Sunnah) dengan menggunakan analisis rasional dan kritik historis terhadap asal-usul dan proses lahirnya sebuah ajaran, dengan tetap berpegang kepada prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.

Kutub al-Sittah : Enam kitab hadis yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis sebagai kitab-kitab hadis yang bertaraf standar - berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu - dan dinilai sebagai rujukan utama dalam mencari hadis (mu'tabar). Secara berurutan, keenam kitab ini adalah *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Turmudhi*, *Sunan al-Nasa'i*, dan *Sunan Ibn Majah*.

Maqbul : Hadis yang dapat diterima dan dijadikan hujjah karena memenuhi persyaratan kesahihan hadis

Mardud : Hadis yang ditolak dan tidak dapat dijadikan hujjah karena tidak memenuhi unsur kesahihan hadis.

Matan : Teks atau lafal hadis yang di dalamnya mengandung makna atau ajaran tertentu.

Moderasi : sikap dan pandangan yang tidak berlebihan, tidak ekstrem dan tidak radikal (*tatharruf*)

Mukhtalif : Hadis-hadis yang secara lahir tampak saling bertentangan. Ilmu ----- hadis adalah ilmu yang mempelajari tentang hadis mukhtalif

Periwayatan : (atau *al-riwayat*) = kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis serta penyandaran hadis itu kepada rangkaian para periwayatnya dengan memakai bentuk dan lambang tertentu.

Perawi: Orang yang meriwayatkan hadis.

Sanad : Rangkaian perawi yang meriwayatkan hadis

Shahabat : Orang Islam yang pernah bergaul atau melihat Nabi, beriman kepadanya dan meninggal dalam keadaan beragama Islam

Shahih : Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang *'adil* dan *dabit*, tidak ber-*'illat* dan tidak mengandung keganjilan (*syaz*)

Syarah : uraian terhadap materi-materi tertentu, lengkap dengan unsur-unsur dan segala syarat yang berkaitan dengan objek pembahasan. ----- hadis adalah upaya pemahaman yang ditujukan terhadap teks-teks hadis - baik yang berhubungan dengan kehidupan agama ataupun selainnya, agar diketahui hukum ataupun hikmah yang terkandung di dalamnya sehingga dapat menjadi pedoman bagi umat Islam.

Tekstual : Tipologi pemahaman teks agama yang berpegang kepada arti lahiriah nas tanpa berusaha mencari *'illat* yang terdapat di dalamnya sehingga bersifat *a historis* karena mengabaikan proses turun atau lahirnya sebuah ajaran. *Soft* ----- : Pemahaman dengan menganggap makna literal sebagai basis pengkajian makna teks, tetapi juga memungkinkan kelenturan penafsiran sambil berusaha mempertahankan makna berbasis riwayatnya. *Hard* - ----- : pemahaman makna literal secara kaku tanpa mempertimbangkan kompleksitas maknanya

INDEKS

'

'illat, 45, 82, 134, 135, 138

A

ahad, 24, 70, 78, 79, 80, 81, 82, 87,
94, 95, 96, 100, 137
ahlussunnah, 13
argumentasi, 10, 14, 22, 25, 28, 33,
81, 112, 119, 123, 127
asbab al-wurud, 47

B

bayan, 2, 36, 78, 79, 129
bid'ah, 103, 105, 108, 121
bid'ah, 6, 9, 129, 130, 134

D

da'if, 109, 119, 121
dabit, 82
dhaif, 94, 137, 138

E

epistemologi, 4

F

fadhilah, 84, 120
fiqh, 10, 11, 13, 14, 15, 20, 52, 54,
55, 57, 65, 83, 89, 90, 91, 92,
138, 139

H

hadis, 1, 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13, 14,
16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 55, 57, 59, 65, 66, 67, 68, 70,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99,
100, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 111, 112, 113,
114, 115, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 137, 138, 139
hasan, 82, 88, 119, 120, 121, 122,
137
hujjah, 13, 24, 68, 79, 80, 81, 88,
89, 94, 95, 108, 111, 119, 137

I

ibadah, 7, 8, 39, 40, 41, 69, 84, 91,
92, 94, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 114, 117, 118,
123, 128, 135, 137, 138
Idealisme, 16
ideologis, 5, 132
ijtihad, 68, 84, 86, 88, 89
ikhtilaf, 104
intelektualisme, 6, 11
irsyad, 124, 125, 134, 138

J

jam'u, 104

K

Khawarij, 16
 komprehensif, 3, 27, 31, 36, 62, 63, 87, 134
 konteks, 2, 6, 19, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 43, 46, 63, 94, 113, 131, 134
 kontekstual, 19, 21, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 85, 109, 128, 133, 134, 137
 kontemporer, 4, 7, 21, 32, 33, 84, 87, 122

M

mawdu', 121
 mayoritas, 13, 18, 34, 41, 63, 121
 metodologi, 3, 4, 5, 132
 moderasi, 1, 16, 17, 18, 19, 38, 135, 139
 muamalah, 80, 84, 91, 101, 102, 109, 131, 137, 138
mutawatir, 14, 24, 66, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 93, 94, 95, 96, 99, 134, 137

N

naskh, 104, 111, 112, 113

O

otoritas, 2, 24, 75

P

problematika, 2, 103, 129

Q

qarinah, 36, 45, 46, 85, 91, 138
 qat'i, 95, 101, 123

R

radikal, 9, 18, 132

S

sabab, 20, 45, 46, 47, 131
 sahabat, 88, 114, 115, 117, 124, 127
 sahih, 95, 98, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123
 salaf, 35, 90, 117, 120, 124, 127
shahabat, 2, 7, 9, 33, 41, 66, 79, 86, 87, 88, 90, 114
 shahih, 13, 82, 88, 93, 94, 99, 120, 122, 124, 137
 sunnah, 2, 13, 24, 41, 43, 46, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 89, 98, 104, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137
 syariat, 11, 14, 19, 29, 75, 91, 133, 139

T

ta'wil, 34, 35, 90, 100, 104
 targhib wa tarhib, 121
 tarjih, 104
tasyri', 80, 134, 138, 139
 tekstual, 15, 16, 19, 21, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 45, 91, 94, 99, 109, 123, 125, 128, 131, 132, 133, 134, 137, 138
 tipologi, 19, 21, 22, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 45, 128
 tradisionalis, 8

W

Wahabi, 5, 6, 7, 8, 16, 38
Wahabisme, 134
Wahhabi, 5, 7, 132

Z

zanni, 100