

PEMAHAMAN ḤADITH (Definisi, Aliran, dan Afilisasi)

Duwi Hariono*

Abstract

The terms in hadith study is often ambiguous and difficult to differentiate. As the terms of hadith, sunah, khabar, and atsar are often used at the same time. For hadith observers, it becomes serious problem and complicated since those terms have significant difference. Hence, the same usage of those terms cannot be accepted. One of the debatable issues in discussing hadith study is about disagreement in defining the term of hadith understanding. The hadith scholars mention it in three terms: *fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith* dan *naqd al-ḥadith*. Each term has different perception related to its scope and limitation. One should be underlined that although those terms are different, the purposes are same namely hadith understanding activities. This article discusses the definition of *fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith* dan *naqd al-ḥadith* and their sects and affiliation of hadith understanding.

Keywords: *Fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith*, *naqd al-ḥadith*, sects, affiliation

Abstrak

Istilah-istilah atau term dalam ilmu ḥadith seringkali rancu dan sulit dibedakan. Sebagaimana istilah ḥadith, sunah, khabar, dan atsar yang seringkali disamakan. Bagi pemerhati ḥadith hal tersebut menjadi persoalan yang serius dan rumit mengingat masing-masing istilah tersebut memiliki signifikansi yang jelas berbeda sehingga penyamaan maksud istilah-istilah tersebut tidak dapat diterima. Salah satu persoalan yang terus meramaikan diskursus ilmu ḥadith hingga dewasa ini adalah belum tercapainya kesepakatan dalam hal mendefinisikan istilah pemahaman ḥadith. Para tokoh ḥadith menyebutnya dalam tiga terma; *fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith* dan *naqd al-ḥadith*. Masing-masing memiliki persepsi yang berbeda terkait dengan ruang lingkup dan arah kegiatannya. Satu hal yang patut digarisbawahi yakni meskipun semua istilah yang disebutkan diatas berbeda namun tujuannya sama yakni kegiatan memahami ḥadith. Artikel ini akan membahas definisi dari *fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith* dan *naqd al-ḥadith* serta aliran-aliran dan afiliasi pemahaman ḥadith.

Kata kunci: *Fiqh al-ḥadith*, *fahm al-ḥadith*, *naqd al-ḥadith*, aliran, afiliasi

A. Pendahuluan

Ḥadith dalam risalah Islam merupakan teladan yang wajib diikuti. Ḥadith merupakan bentuk keteladanan Nabi kepada umatnya.¹ Ḥadith dibedakan menjadi dua jenis, pertama, Ḥadith qudsi² (ḥadith suci) yang merupakan

perkataan Tuhan melalui lisan nabi Muhammad, sebagai pelengkap wahyu yang

hadith baik nabawy atau ilahi, keduanya dapat dinamakan dengan hadith qudsi. Secara khusus hadith qudsi bermakna sesuatu yang diriwayatkan Nabi dari Allah swt. Sedangkan hadith nabawy adalah tidak demikian halnya. Beberapa perbedaan antara al-Qur'an dan hadith qudsi antar a lain; (1) al-Qur'an wajib dibaca dalam shalat dan menjadi syarat sahnya shalat sedangkan hadith qudsi tidak. (2) orang yang mengingkari al-Qur'an diberi label kafir sedangkan pengingkaran hadith qudsi tidak. (3) al-Qur'an diturunkan kepada nabi melalui malaikat Jibril, sedangkan hadith qudsi diterima tanpa melalui mediator malaikat Jibril. (4) al-Qur'an semua lafalnya berasal dari Allah, sedangkan hadith qudsi dari nabi. (5) al-Qur'an tidak boleh disentuh kecuali dalam keadaan suci, sedangkan hadith qudsi tidak dilarang menyentuh orang yang sedang berhadis. Lihat penerbit Dār Al-Fikr, *Al-Aḥādīṣ al-Qudsiyyah*, J.I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 6

*Dosen STAIN Kediri

¹Badri Khaeruman, *Otentisitas Otentisitas Hadith: Studi Kritis atas Kajian Hadith Kontemporer* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 3

²Dengan membandingkannya dengan al-Qur'an, Abu al-Biqā'i mengatakan: al-Qur'an lafadz dan maknanya berasal dari Allah melalui wahyu yang jelas, sedangkan *al-ḥadīṣ al-qudsi* lafadhnya berasal dari Nabi sedangkan maknanya dari Allah melalui perantaraan ilham atau mimpi. Lihat Muhammad Abu Zahwu, *Al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddithūn* (Dār al-Fikr al-Arabi, tt), hlm. 17. Muhammad Ali al-Faruqi menyatakan bahwa suatu

diturunkan kepadanya; kedua adalah ḥadīth *sharīf* (ḥadīth mulia), yakni perbuatan dan perkataan nabi Muhammad sendiri. Ḥadīth menjadi sandaran ajaran Islam. Ia menjadi penjelasan dari ajaran-ajaran yang disebutkan di dalam al-Qur'an baik mengenai kehidupan sosial, keagamaan, dan perbuatan sehari-hari sampai dengan tata cara mengenakan sandal sekalipun. Ḥadīth merupakan dasar atau sumber hukum kedua setelah al-Qur'an.³

Ḥadīth yang merupakan tindakan dan sikap atau kesan Nabi terhadap segala sesuatu itu, isinya mencakup segala aspek kehidupan, dari yang paling abstrak dan umum sampai yang paling konkret dan khusus. Itu sebabnya ḥadīth secara kausalitas ditulis dan dihafal oleh umat Islam sebagai pengetahuan untuk menjawab persoalan-persoalan agama, moralitas sosial, politik, dan sebagainya. Semakin banyak persoalan yang dihadapi, dan semakin beragam persoalannya, maka semakin serius umat Islam mencari ḥadīth atau sunnah sebagai landasan atas solusi persoalan-persoalan tersebut.⁴ Karena kebutuhan masyarakat terhadap ḥadīth atau sunnah terus meningkat maka pemahaman terhadapnya secara benar dan kritis harus terus diupayakan.

B. Istilah-istilah Pemahaman Ḥadīth

1. Fiqh al-Ḥadīth dan Naqd Ḥadīth

Istilah pemahaman dalam bahasa Arab disebut dengan *fahm* atau *fiqh*, sepadan dengan makna ini adalah kata *to understand* dan atau *to comprehend* dalam bahasa Inggris.⁵ Dalam diskursus keilmuan Islam para ulama lebih sering menggunakan istilah kata *fiqh*. Hal ini karena kata *fiqh*⁶ yang dimaknai sebagai

³Cryl Glasē, *The Concise Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi, *Ensiklopedia Islam (Ringkas)* cet. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 111

⁴Badri Khaeruman, *Otentisitas...*, hlm. 4

⁵Robi Baalbaki, *Al-Maurid a Modern Arabic-English Dictiionary* (Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin, 1995), hlm. 835. Lihat pula Hans Wehr, Milton Coowan (ed), *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Macdonald & Evans, 1980), hlm. 723&730

⁶Arti kata *fiqh* sebagai pemahaman dapat dilacak dari ungkapan Arab yang menyebutkan "*faqīha 'anhu al-kalam*" berarti *fahimahu* atau memahami perkataan. Lihat Louis Makluf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alām* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 591

pemahaman, didukung oleh ayat-ayat dalam al-Qur'an, setidaknya kata ini terulang sebanyak dua puluh kali dalam al-Qur'an.⁷ Kata *fiqh* dan *fahm* adalah sinonim. Istilah *fahm* berarti (*alima, arafa, dan adraka*)⁸. Dalam kamus bahasa Indonesia kata 'memahami' memiliki arti mengerti benar atau mengetahui dengan benar. Adapun pemahaman berarti proses, perbuatan, cara memahami, atau memahamkan.⁹

Definisi yang tegas mengenai arti *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh as-sunnah*, sejauh ini penulis belum menemukannya. Namun, sebagaimana yang dinyatakan oleh Suryadi, *fahm al-ḥadīth* adalah bagian dari kritik matan (*naqd al-matan*) yang secara otomatis merupakan bagian dari kritik ḥadīth (*naqd al-ḥadīth*)¹⁰, maka penulis cenderung untuk mendefinisikan *fahm al-ḥadīth* sebagai sebuah upaya yang mendalam dan komprehensif dalam rangka memahami, mengerti, dan mengkritisi teks ḥadīth Nabi. Lebih lanjut, istilah "pemahaman ḥadīth" dalam studi ḥadīth disebut dengan *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* dan terkadang disebut juga dengan istilah *naqd al-ḥadīth*.¹¹

Syuhudi Ismail dalam komentarnya terhadap tulisan Said Agil Husein Munawwar "Metode Pemahaman Ḥadīth: Kemungkinan Pendekatan Historis dan Antropologis", membedakan signifikansi istilah *fahmal-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* dengan *naqd al-ḥadīth*.¹²

⁷Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh J.I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 2

⁸Louis Makluf, *Al-Munjid...*, hlm. 598

⁹W.J.S. Purwodarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988). Hlm. 636

¹⁰Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadith Nabi* (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), hlm. 67

¹¹Kata *naqd*, yang berarti "kritik" tidak saja digunakan dalam rangka mengkritisi teks. Dalam literatur Arab kata ini digunakan juga untuk selain teks, misalnya perkataan "*naqd ad-darāhim*" berarti "*mayyazaha wanaẓarahaliya'rifa jayyidaha minraz'i'ha*". Artinya memisahkan dan meneliti uang (darahim) untuk mengetahui yang baik dan yang buruk. Lihat Louis Makluf, *Al-Munjid...* Hlm. 830. Penggunaan kata *naqd* dalam arti kritik teks seperti ungkapan "*naqd al-kalām wa naqd al-syi'ra*" artinya mengkritik perkataan dan syair/puisi. Lihat Ibn Mandhur, *Lisānal-Arab* (Mesir: Dār al-Mishriyah li Ta'lif wa al-Tarjamah, 1868), III: hlm. 700

¹²Yunahar Ilyas Dan M. Mas'ud (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadith* (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), hlm. 180-181

Menurutnya, ketika ḥadīth dipahami dengan beragam pendekatan baik sejarah, antropologi, psikologi, dan lain-lain, tanpa mempersoalkan mengenai otentisitas teks matan ḥadīth tersebut (kritik sanad atau ekstern dan kritik matan atau intern), maka kajian yang dilakukan disebut dengan *fahm al-ḥadīth*. Namun, jika pemahaman tersebut masih melibatkan kajian kritik sanad dan kritik matan, maka kajian yang dilakukan termasuk dalam kajian *naqd al-ḥadīth*. Tulisan yang disampaikan oleh Said Agil Munawar menurut Syuhudi merupakan kajian *naqd al-ḥadīth* bukan *fiqh al-ḥadīth*.¹³

Dalam rangka penelitian, istilah *naqd al-ḥadīth* dan *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* seringkali dikaitkan. Ulama ḥadīth membedakan dua kegiatan ini dalam dua aspek, yaitu awal berangkatnya, dan hasil akhirnya. Pada kegiatan *naqd al-ḥadīth*, kerja dimulai dari persepsi “kecurigaan” terhadap otentisitas ḥadīth, sedangkan *fiqh al-ḥadīth* kerja diawali dari keinginan untuk menyingkap makna dan ajaran yang terkandung dalam ḥadīth. dari aspek hasil akhir penelitian, *naqd al-ḥadīth* sampai pada kesimpulan otentik tidaknya sebuah ḥadīth. Yang otentik diterima (*maqbul*) dan yang tidak otentik ditinggalkan (*mardūd*), sementara *fiqh al-ḥadīth* tidak sampai ke sana. Ia hanya sampai kesimpulan dapat diamalkan (*ma'mūl*) atau tidaknya (*ghairu ma'mūl*) suatu ḥadīṣ.

Ada semacam kekhawatiran di kalangan ulama, jika kegiatan *fiqh al-ḥadīth* itu sampai pada kesimpulan tidak otentiknya sebuah ḥadīth yang diteliti akan mereduksi ḥadīth-ḥadīth yang telah dinyatakan otentik oleh ulama-ulama ḥadīth sebelumnya. Oleh karena itu, kegiatan *fiqh al-ḥadīth* tidak boleh sampai pada kesimpulan otentik (*ṣaḥīḥ*) tidaknya sebuah ḥadīth. Jika ternyata ada ḥadīth yang telah dinyatakan otentik, tetapi makna yang sebenarnya tidak dapat diketahui atau bertentangan dengan kenyataan, maka ḥadīth tersebut tetap pada kualitas otentiknya

¹³Menurut Syuhudi Ismail *naqd al-hadith* dapat dikatakan sebagai suatu upaya untuk membedakan kualitas hadith, antara yang benar (sahih) dan yang tidak benar (tidak sahih). Lihat Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadith* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 4-5

dan pengamalannya ditunda (*mauqūf*) sampai hakekat maknanya dapat diungkap dan atau dapat ditafsirkan sesuai dengan kenyataan yang ada.

Perbedaan antara kegiatan ini dapat dilihat pada contoh penerapan pendekatan sejarah. Jika pendekatan sejarah dalam *naqd al-ḥadīth* –misalnya dalam aspek sanad diarahkan pada upaya mencari kredibilitas perawi dari sisi sejarah periwayatannya, baik menyangkut kapasitas intelektual, moral, maupun aspek data kesejarahannya, maka pendekatan dalam *fiqh al-ḥadīth* tidak lagi memperhatikan hal tersebut, ia mempertimbangkan peristiwa sejarah atau situasi pada saat atau menjelang ḥadīth disabdakan.¹⁴

Menanggapi hal tersebut, Muh. Zuhri mengatakan, memahami (*al-fiqh*) dan mengkritisi (*al-naqd*) terhadap ḥadīth itu pemberangkatannya berbeda, tetapi hasilnya boleh jadi sama. Memahami al-ḥadīth berangkat dari pra-konsepsi, sebuah ḥadīth yang sedang dipahami otentik berasal dari Nabi. Kritik berangkat dari pra konsepsi netral atau kecurigaan atas otentisitas. Perangkat penting dalam kritik adalah pengujian atas obyek yang dikritisi. Untuk memahami sebuah ḥadīth diperlukan seperangkat instrumen, seperti pengetahuan bahasa, informasi yang berkaitan dengan munculnya sebuah ḥadīth, serta setting budaya. Pemahaman yang cermat dapat saja berupa sikap kritis, sampai dengan penolakan akan keotentikan sebuah ḥadīth setelah beberapa perangkat pemahaman diterapkan. Sebaliknya, kritik, karena kegiatan utama pengujian, maka bisa jadi si teruji lulus (bisa jadi juga tidak lulus) sehingga ḥadīth yang dikritisi dinyatakan otentik. Dengan demikian, bila kita akan berangkat dari pemahaman atau dari kritik tidak terlalu dipersoalkan.¹⁵

¹⁴Nizar Ali, *Memahami Hadith Nabi: Metode Dan Pendekatan* (Yogyakarta: YPI Ar-Rahmah, 2001), hlm. xii-xiii. Situasi pada saat atau menjelang hadith disabdakan disebut dengan asbab al-wurud atau sebab-sebab turunnya hadith. lihat Said Agil Husein Munawar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadith Nabi Pendekatan Sosio-Historis Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 7-9

¹⁵Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadith...*, hlm. 41

Kekhawatiran sebagaimana tersebut di atas tidak perlu terjadi, seandainya disadari bahwa sesungguhnya kegiatan penelitian *ḥadīth* merupakan sebuah upaya ijtihad, sehingga kesimpulan yang dihasilkan harus diposisikan sebagai hasil ijtihad, yang tidak terlepas dari dua kemungkinan, benar atau salah. Sebuah *ḥadīth* tertentu yang telah dinyatakan *ṣahīḥ* oleh ulama tertentu masih terbuka kemungkinan ditemukannya setelah dikritisi kembali dengan lebih cermat, begitupun sebaliknya. Dengan begitu, maka sebuah *ḥadīth* yang diputuskan “tidak sah/otentik” dari kegiatan *naqd al-ḥadīth*, tidak harus dibuang dari perbendaharaan *ḥadīth*. Sebab, boleh jadi dalam perjalanan waktu, pertimbangan-pertimbangan subyektif yang mendasari keputusan tidak sah dan tidak otentik itu telah berubah, sehingga *ḥadīth* itu pun berubah statusnya menjadi sah. Ini sama dengan teramalkannya (*ma'mūl*) kembali *ḥadīth* yang ditunda/dibekukan pengamalannya dari hasil kegiatan *fiqh al-ḥadīth* setelah pemahaman atau maknanya diketahui.¹⁶

Sejarah menunjukkan bahwa kajian pemahaman *ḥadīth* jauh tertinggal jika dibandingkan dengan kajian tafsir dalam studi al-Qur'an. Penyebabnya adalah para ulama merasa dengan label pengingkar sunnah (*inkār as-sunnah*) ketika mereka akan melakukan dan mengembangkan kajian pemahaman *ḥadīth* secara bebas.¹⁷ Dalam perkembangannya, studi *ḥadīth* yang dilakukan para ulama cenderung menitik beratkan pada kajian kritik sanad *ḥadīth* (*al-naqd al-sanad*) dari pada studi kritik matan (*al-naqd al-matan*) dan bahkan kajian terhadap pemahaman teks *ḥadīth*.¹⁸ Meskipun

demikian, masalah pemahaman *ḥadīth* selalu saja tetap menarik untuk ditelaah. Terdapat beberapa hal yang menjadikan mengapa pemahaman *ḥadīth* menjadi sesuatu yang menarik; *pertama*, ajaran-ajaran yang datang dari nabi Muhammad Saw. adalah ajaran yang berlaku bagi umat Islam di manapun dan kapan pun mereka berada. Sebab, nabi Muhammad Saw. adalah figur sentral dan juga sebagai Nabi terakhir. Permasalahannya adalah *ḥadīth* Nabi merupakan teks yang tidak bisa lepas dari sosio-kultural di mana *ḥadīth* itu muncul.

Kedua, tidak semua *ḥadīth* Nabi memiliki *asbāb al-wurūd*¹⁹ (sebab-sebab yang melatar belakangi munculnya suatu *ḥadīth*), hal ini menyulitkan pembaca ketika memahami *ḥadīth* Nabi, apakah kandungan ajaran *ḥadīth* Nabi tersebut bersifat dan berlaku secara umum ataukah berlaku secara khusus.²⁰

Ketiga, nabi Muhammad Saw. sendiri merupakan sosok manusia paripurna dari aspek kemanusiannya dan aspek spiritualnya. Sebagai manusia, Nabi tidak berbeda dengan

Qawāid at-Tahdīsin Funūn Mustalāḥ al-Ḥadīṣ, ditahkik oleh Muhammad Bahjah al-Baithar (Isa al-Halaby Dār al-Maktabah al-Arabiyyah, tt) hlm. 201-202. Pentingnya penelitian sanad disampaikan pula oleh imam Nawawy. Lihat An-Nawawi, *Ṣahīḥ Muslim bi Syarḥan-Nawāwiy*. I (Mesir: Al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1924), hlm. 88. Pentingnya penelitian sanad ini dijelaskan juga oleh Syuhudi Ismail. Lihat Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadīth...*, hlm. 23-25

¹⁹Pengertian *asbāb al-wurūd* adalah sebab-sebab berupa peristiwa, pertanyaan, atau keadaan yang mendahului terjadinya *ḥadīth*. pembahasan mengenai masalah ini lihat Jalaluddin as-Suyuthi, *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadīṣ wa Lah fi Asbāb al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984). Sedangkan pembahasan dalam literatur berbahasa Indonesia dapat dilihat antara lain; Muh. Zuhri, *Hadīth Nabi: Telaah Historis Dan Metodologis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 143, Said Agil Husein Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud al-Hadīth*, hlm. 14, Endang Soetari, *Ilmu Hadīth* (Bandung: Amal Bhakti Press, 1997), hlm. 112

²⁰Dalam konteks ini Syuhudi Ismail menawarkan metode pemahaman *ḥadīth* berupa pendekatan *ma'anil ḥadīth*. menurutnya, suatu *ḥadīth* ketika dipahami melalui latar belakang turunnya *ḥadīth*, maka *ḥadīth* tersebut dapat dipahami secara tekstual dan terkadang juga dapat dipahami secara kontekstual, sehingga dapat diketahui nilai kandungan dari *ḥadīth* tersebut, apakah ia berlaku secara lokal, temporal ataukah universal. Lihat Syuhudi Ismail, *Hadīth Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual; Telaah Ma'anil Hadīth Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)

¹⁶Rajab, “Disertasi”, *Kaidah Kesahihan Matan Hadīth; Studi Tentang Konsep Sudhudh Dan Illah Menurut Muhaddithin Dan Fuqaha* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 26

¹⁷M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 309. Pernyataan ini juga disampaikan oleh Amin Abdullah dalam “*Hadīth Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali Dan Ibn Taymiyah*”, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed), *Pengembangan Pemikiran ...*, hlm. 201

¹⁸Di antara para ulama yang menekankan pentingnya sanad antara lain Ibn al-Mubārak, Ats-Tsauri, Ahmad bin Hanbal dan Muhammad bin Aslam. Lihat Jamaluddin al-Qasimi,

manusia lainnya secara fisiologis, Namun ia mendapat wahyu dari Tuhannya sebagai tanda kenabian. Sebelum diangkat menjadi nabi, Muhammad Saw. menunjukkan performa manusia dari kualitas kemanusiaan pada umumnya. Guna memahami ḥadīth Nabi, maka para ulama memetakan posisi Nabi dalam kedudukannya sebagai rasul dan manusia biasa.

Keempat, terdapat beragam pendapat dalam memahami ḥadīth Nabi.²¹ Dalam kaitannya sebagai sumber pokok ajaran Islam, ḥadīth pada umumnya lebih merupakan penafsiran kontekstual dan situasional atas ayat-ayat al-Qur'an dalam merespon pertanyaan para sahabat Nabi. Dengan demikian ḥadīth merupakan interpretasi Nabi Saw. yang dimaksudkan untuk menjadi pedoman bagi para sahabat dalam mengamalkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena kondisi sahabat dan latar belakang kehidupannya berbeda, maka petunjuk-petunjuk yang diberikan Nabi berbeda pula. Pada sisi lain, para sahabat pun memberikan interpretasi yang berbeda terhadap ḥadīth Nabi. Dari sini, maka ḥadīth pada umumnya bersifat temporal dan kontekstual.

Situasi sosial budaya dan alam lingkungan semakin lama semakin terus berubah dan berkembang. Dengan semakin jauh terpisahnya ḥadīth dari situasi sosial yang melahirkannya, maka sebagian ḥadīth Nabi terasa tidak komunikatif lagi dengan realitas kehidupan sosial saat ini. Karena itu pemahaman atas ḥadīth Nabi merupakan hal yang mendesak, tentu dengan acuan yang dapat dijadikan sebagai standarisasi dalam memahami ḥadīth.²²

C. Aliran-aliran Pemahaman Ḥadīth

1. Tipologi pemahaman ḥadīth

Secara garis besar, ada dua tipologi pemahaman ulama atas ḥadīth: Pertama,

²¹Mengenai keragaman pendapat ini dapat dilihat kembali dalam Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'āmal ma'a Sunnah* ..., hlm. 11

²²[http://www.Muizuddin's.Blog.html/Pemahaman Kontekstual Atas Hadith Nabi/](http://www.Muizuddin's.Blog.html/Pemahaman%20Kontekstual%20Atas%20Hadith%20Nabi/) diakses pada tanggal 25 Februari 2010

pemahaman atas ḥadīth Nabi tanpa mempedulikan proses sejarah yang melahirkannya—*ahistoris*. Tipologi ini dapat disebut tekstualis. Kedua, pemahaman kritis dengan mempertimbangkan asal-usul (*asbāb al-wurūd*) ḥadīth. Tentu saja mereka memahami ḥadīth secara kontekstual. Tetapi dalam kenyataan sejarah, tipe ini tidak begitu populer karena mereka tenggelam dalam pelukan *Ahlus Sunnah wa al-Jamā'ah*, yang lebih suka memaknai ḥadīth secara tekstual.²³ Kelompok pertama selanjutnya disebut dengan *ahl al-ḥadīṣ* sedangkan kelompok yang kedua disebut dengan *ahl al-ra'yi*. *Ahl al-ḥadīṣ* adalah kelompok yang lebih mementingkan makna lahiriyah teks ḥadīth, tekstualis. Sedangkan *ahl-ra'yi* adalah kelompok yang mengembangkan penalaran terhadap faktor-faktor yang berada di belakang teks, kontekstualis.²⁴

Penyebutan istilah tekstualis dan kontekstualis bagi sebuah kelompok secara dikotomis belum muncul pada masa Nabi. penyebutan kedua istilah ini secara distingtif mulai kelihatan pada masa sahabat, pada masa selanjutnya dua aliran pemahaman ini secara radikal membentuk kelompok yang berseberangan dan berujung pada konflik dan kekerasan.²⁵

Ahl al-ḥadīṣ muncul sejak masa sahabat, karakteristik pemahaman mereka adalah dengan lebih menekankan kepada analisis

²³M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas ?...*, hlm. 315

²⁴Fenomena tekstualis dan kontekstualis dalam pemahaman teks kemunculannya telah ada semenjak Nabi saw masih hidup. Hal ini dapat ditelusuri dari peristiwa kontroversi shalat ashar ketika nabi mengutus para sahabatnya ke perkampungan Bani Quraidzah. Apa yang dilakukan oleh sebahagian sahabat terhadap hadith "jangan kamu shalat Ashar, kecuali di perkampungan Bani Quraidah". Sebagian sahabat tersebut memahami hadith tersebut secara kontekstual dengan menangkap maksud dan tujuan Nabi, sehingga mereka tetap melakukan shalat Ashar pada waktunya di dalam perjalanan. Sedangkan sebagian lagi yang memahami secara tekstual shalat Ashar di perkampungan Bani Quraidah—meski hari telah gelap.

²⁵*Ahl al-Hadith* sebagai tandingan dari *ahl al-ra'yi* (rasionalis) menguat khususnya pada masa perkembangan Mu'tazilah sebagai reaksi bertahan atas spekulasi teologis kelompok Mu'tazilah dan pada masa timbulnya reaksi As'ariyah. Lihat Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam...*, hlm. 14

literal atau makna lahiriyah teks. Dalam pandangan mereka kebenaran wahyu (al-Qur'an dan ḥadīth) adalah mutlak, sedangkan kebenaran akal adalah relatif. Sesuatu yang relatif tidak mungkin dapat menjangkau (menjelaskan) sesuatu yang mutlak.²⁶ *Ahl al-ḥadīṣ* juga mengabaikan sebab-sebab terkait yang berada di sekeliling teks. Dalam kultur yang relatif dekat dengan Nabi, dampak yang ditimbulkan tidaklah begitu terlihat, karena belum terjadi perubahan yang signifikan dalam budaya akibat pergesekan antara kebudayaan lokal dan kebudayaan dari luar. Setelah masa sahabat berlalu dan umat Islam semakin mengalami perkembangan yang pesat baik dari segi jumlah pemeluk Islam maupun daerah kekuasaan Islam yang semakin melebar dan luas, maka lahirlah kelompok-kelompok sebagai bagian yang tak terpisahkan dari dinamika umat Islam. Dalam perkembangannya kelompok-kelompok tersebut melahirkan corak dan gaya berfikir dalam memahami ajaran Islam yang bersumber dari teks agama.

Persoalannya kemudian menjadi lebih rumit, ketika ḥadīth-ḥadīth tersebut melintasi banyak generasi dan lintas kultural, serta berhadapan dengan berbagai loncatan kemajuan ilmu pengetahuan yang setiap saat mengalir deras yang berimplikasi kepada semakin kompleksnya persoalan kehidupan.²⁷ Hal inilah kemudian memunculkan pertanyaan, bagaimana ḥadīth-ḥadīth tersebut mampu menaungi dan mengatasi berbagai persoalan tersebut? dan apakah ḥadīth-ḥadīth Nabi yang muncul dari 15 abad yang lampau masih memadai untuk menampung dinamika dan

²⁶Hal ini diamini oleh Ahmad bin Hanbal dengan perkataannya, "kami tidak menakwilkan al-Qur'an, dan tidak menakwilkannya dengan akal. Sebab akal terbatas". Lihat Ali Sāmy al-Nasysyar, *Nas'at al-Fikr al-Falsafi fial-Islām*, vol. I (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981), hlm. 249

²⁷Dinamika sosial yang semakin dramatis itu, terutama akumulasi prestasi yang dicapai oleh ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) modern, semakin menambah kompleks permasalahan umat ini. Terutama ketika umat Islam memasuki era *bio evolution* atau *bio engineering* yang betul-betul dapat mengubah konsep-konsep kehidupan yang sudah mapan. Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an, Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), hlm. 39

arus deras persolan kehidupan manusia dari zaman ke zaman?

Adapun kelompok *ahl al-ra'yi*, lebih menekankan pada pemahaman substansi doktrin yang tersirat di balik bunyi teks. Kelompok yang diwakili oleh para ulama Khuffah ini memahami setiap masalah dengan mengedepankan rasionalitas dan mempertahankan akal dan memformulasikan ajaran agama. Karenanya, kelompok ini lebih berkonsentrasi kepada pengembangan konsep-konsep seperti *al-maṣlahah al-mursalah* dan *istiḥsān* dengan mengutamakan *qiyās* demi mengalahkan teks-teks yang sifatnya hipotetik. Sebab, *qiyās* bagi kelompok ini didasarkan pada qarinah dan hukum-hukum universal (*kulliyah*), yang kemudian dikenal dengan sebutan tujuan umum (*maqāṣid al-sharī'ah*).²⁸

Mayoritas kelompok *ahl al-ḥadīṣ* berada di Hijāz (Madinah) sedangkan para ulama *ahl al-ra'yi* kebanyakan mereka tinggal di Irak dan daerah-daerah yang jauh dari Hijaz. Dikotomi ini diperjelas dengan adanya istilah *Hijāzi* dan *Irāqy*.²⁹ Dalam wacana fiqh, istilah *ahl al-ḥadīṣ* merujuk pada mazhab Hambali, yang memandang bahwa segala hal harus dirujuk pada teks yang ada, sedangkan kelompok *ahl al-ra'yi* mengacu pada mazhab Hanafi.³⁰

Namun, dalam aplikasinya kedua aliran pemahaman ini tidak serta merta berseberangan secara ekstrim. Hal ini karena sebuah teks mengandung dua kemungkinan untuk dipahami baik secara tekstual maupun kontekstual. Dan bahkan untuk beberapa hal

²⁸Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LkiS, 1977), hlm. 48

²⁹Syekh Waliyullah al-Dihlawy, *Hujjah Allah al-Balighah* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tth), hlm. 147-148

³⁰Tokoh yang disebut sebagai penengah kaum rasionalis/ Abu Hanifah (w. 179 h/ 795 M) dengan kaum tradisional / imam Malik (w. 150 H/ 767 M) adalah imam al-Syafi'i. Karena pada masa Syafi'i, Ahmad bin Hanbal sebagai master *ahl al-Hadīth* belum muncul. Metode Asy-Syafi'i adalah dengan memegang hadīth dengan menggunakan *qiyās*. Namun sebenarnya dalam pertarungan intelektual ini Asy-Syafi'i lebih memihak kaum tradisional (*ahl al-hadīth*) meskipun mengakui legalitas *qiyās*. Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme...*, hlm. 47

pemahaman secara tekstual dan kontekstual ini secara bersamaan saling mendukung dan tidak dapat dipisahkan. Dan masing-masing pemahaman itu adalah benar. Contoh ḥadith yang dipahami secara tekstual adalah sebagai berikut:

كلمسكر خمر وكل خمر حرام (رواه البخاري ومسلمو
غيرهما)

“Setiap yang memabukkan adalah khamr dan setiap khamr adalah haram” (HR. Muslim)

Ḥadith tersebut secara tekstual memberi petunjuk bahwa keharaman khamr tidak terikat oleh waktu dan tempat.³¹ Adapun contoh pemahaman yang kontekstual –tidak tertutup kemungkinan dipahami secara tekstual- adalah ḥadith:

الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر (رواه مسلمو الرميذيو
غيرهما)

“Dunia itu adalah penjara bagi orang-orang beriman dan surga bagi orang-orang kafir”. (HR. Muslim dan Tirmizi)

Pemahaman secara kontekstual terhadap ḥadith di atas, yakni bahwa kata penjara dalam ḥadith itu memberi petunjuk adanya perintah berupa kewajiban dan anjuran, di samping adanya larangan berupa hukum haram dan makruh. Bagi orang yang beriman, kegiatan hidup di dunia tidak tanpa batas. Ibarat penghuni penjara, maka dia dibatas hidupnya oleh berbagai perintah dan larangan. Bagi orang kafir, dunia adalah surga sebab dalam menempuh hidup, dia bebas dari perintah dan larangan tersebut.

Segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan terjadinya ḥadith tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu ḥadith mungkin saja suatu ḥadith tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang ḥadith tertentu lainnya lebih tepat dipahami secara yang tersirat (kontekstual). Pemahaman dan

³¹Nizar Ali, “Penelitian”, *Hermeneutika Dalam Tradisi Keilmuan Hadith; Studi Tentang Tipologi Pemahaman Hadith* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999/2000), hlm. 54

penerapan ḥadith secara tekstual dilakukan bila ḥadith yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks ḥadith yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan ḥadith secara kontekstual dilakukan bila “di balik” teks suatu ḥadith, ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan ḥadith yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).³²

2. Afiliasi pemahaman ḥadith

Menilik dari kedudukannya yang urgen sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur’an dan juga fungsinya sebagai penjelas al-Qur’an, ḥadith selalu menjadi rujukan bagi para ahli hukum Islam dalam memecahkan dan memberi jawaban setiap persoalan. Ḥadith tidak hanya menjadi kajian bagi para ahli ḥadith semata namun dalam hal ini para ahli hukum Islam yaitu ahli fiqh dan ahli ushul lebih banyak menggunakannya.

Wilayah perhatian *muḥaddiṣ* memiliki perbedaan yang signifikan jika dibandingkan dengan *fuqahā’* dan *ahli uṣūl* sebagai mujtahid. Ahli ḥadith disibukkan dengan upaya untuk menemukan validitas ḥadith dan akurasi periwayatan dengan menempuh dua hal; penelitian sanad dan penelitian matan. Penelitian sanad mengkaji antara lain asal-usul/latar belakang perawi, keadilan dan kedhabitan perawi, interaksi antar para perawi (*taḥammul wa ā’dā’*) dan sebagainya.³³

³²Syuhudi Ismail, *Hadith Nabi yang Tekstual dan Kontekstual...*, hlm. 6

³³Al-Idlibi menyebutkan 4 prosedur metode penelitian sanad: 1) uji ketersambungan proses periwayatan hadith dengan mencermati silsilah keguruan hadith dan proses belajar mengajar hadith (*taḥammul* dan ‘ada’) yang ditandai dengan lambang (*ṣigāt al-taḥdīts*); (2) mencari bukti integrasi keagamaan perawi; (3) menguji kadar ketahanan intelegensia perawi, data gangguan ingatan saat memasuki usia tua, bukti pemilikan naskah dokumentasi hadith (*dhabṭ*); (4) ada tidaknya jaminan terhindar dari gejala syadz atau dugaan keberadaan illat dalam sanad hadith. Shalahuddin al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matan* (Beirut: Dar al-Āfaq al-Jadīdah, 1983), hlm. 31-32

Sedangkan penelitian matan secara teknis adalah dengan membandingkan matan/redaksi suatu riwayat dengan matan riwayat yang lain. atau dengan dalil-dali yang lain.³⁴ Apabila didapati suatu riwayat oleh seorang yang *thiqah* namun bertentangan dengan perawi lain yang lebih *thiqah*, maka matan *ḥadīth* tersebut tidak dapat diterima kecuali jika memungkinkan untuk dilakukan kompromi antara dua riwayat yang tampak bertentangan tersebut. Tidak hanya berhenti sampai di sini, perlu dilakukan eksplorasi lebih dalam pada matan *ḥadīth* yang bersangkutan karena tidak menutup kemungkinan *ḥadīth* yang dari kualifikasi kritik sanad telah lulus mengandung *shāz* dan *'illat* pada matannya.

Adapun wilayah kerja *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* sebagai ulama mujtahid bukan lagi terkonsentrasi pada hal-hal tersebut terkecuali jika ia merangkap sebagai ahli *ḥadīth*. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Said Hawa, tugas mujtahid selanjutnya adalah mengumpulkan *naṣ al-kitāb* (al-Qur'an) dan sunnah untuk kemudian menelitinya apakah riwayat *ḥadīth* tersebut bertentangan dengan kandungan al-Qur'an atau tidak, atau dengan hukum-hukum syar'i atau fakta-fakta lain yang valid. Karenanya tidak menutup kemungkinan terdapat perbedaan pendapat antara mujtahid dengan ahli *ḥadīth* dalam menyikapi suatu riwayat. Adakalanya suatu riwayat diterima dan dibenarkan oleh *muḥaddith* namun ditolak oleh mujtahid begitu pula sebaliknya.³⁵ Senada dengan pernyataan tersebut al-Ghazālī mengatakan:

و الواقعان عملان لفقهاء متملعملان لمحدثين و حار سلسنة منا
يخلقتديتسلاليها منذ هولاء و تساهل

“Realitasnya, sungguh kesibukan *fuqahā'* adalah menyempurnakan hasil kerja yang telah dicapai

³⁴Dalam hal ini matan *ḥadīth* diakui kesahihannya apabila: (a) tidak menyalahi petunjuk eksplicit al-Qur'an; (b) tidak menyalahi *ḥadīth* yang telah diakui keberadaannya dan tidak bertentangan dengan data sirah nabawiyah; (c) tidak bertentangan dengan akal sehat, data empirik dan fakta sejarah, dan (d) ungkapannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian. *Ibid.*, hlm. 238

³⁵Said Hawa, *Al-Aṣās fī al-Sunnah wa Fiqhuha, as-Sirah al-Nabawiyah*, j.I (Ttp: Darussalam, tt), hlm. 16

oleh ulama *muḥaddisīn*, melindungi sunnah dari berbagai celaan yang menyimpannya sebagai akibat ketidak sadaran atau sikap mempermudah persoalan.”³⁶

Wilayah perhatian *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* terpusat pada upaya mendudukkan *ḥadīth* (sunnah) pada ajaran dalil-dalil hukum syara' dan terfokuskan ke sasaran aplikasi doktrinalnya (*taṭbīqal-sharī'ah*). Karena itu, langkah metodologi kritik mereka berbasis pada *mu'aradḥah* (pencocokan) dan *muqāranah* (perbandingan) antar konsep atau makna yang dikandung setiap unit *ḥadīth*. Media banding uji kecocokan bisa memperhadapkan dengan al-Qur'an dan dalil-dalil perumusan hukum syara' amaliyah yang lain. Target yang ingin dicapai mirip konfirmasi guna mengesahkan kebenaran doktrin *ḥadīth* dan uji koherensi³⁷ (ketertautan dan keterhubungan) antar doktrin *ḥadīth* dan doktrin dalil-dalil syara' yang lain. Dengan demikian, matan *ḥadīth* sebagai objek kritik di kalangan *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* lebih didekati dengan aspek substansi doktrinalnya.³⁸

Matan *ḥadīth* sebagai obyek pemahaman, kritik terhadapnya dapat disebutkan indikasi perbedaannya secara diametral antara *muḥaddithīn* dengan *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn*. Indikasi perbedaan itu antara lain:

- a. *Muḥaddithīn* amat ketat menyikapi gejala *illat ḥadīth* bukan, hanya *'illat qadīḥah* (merusak) citra matan, tetapi juga gejala *'illat khafīfah* (ringan) juga dipandang menjadi sebab status ke-dhaif-an *ḥadīth*. *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* bersikap permisif dan mentolelir *'illat* tersebut.

³⁶Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 15

³⁷Uji koherensi adalah suatu teori yang menyatakan bahwa suatu pernyataan adalah benar apabila pernyataan tersebut cocok dan sesuai dengan serangkaian pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Atau dapat dikatakan juga suatu pernyataan itu benar apabila mempunyai hubungan dengan ide-ide atau gagasan-gagasan dari pernyataan terdahulu yang bernilai benar dalam suatu system pemikiran yang saling berhubungan secara logis dan sistematis. Abbas Hamami Mintareja, *Epistemology* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada, 1983), hlm. 60

³⁸Hasjim Abbas, *Kritik Matan Ḥadīth...*, hlm. 127

- b. *Muḥaddithīn* sangat peduli dengan uji ketersambungan sanad (*ittiṣāl*) dan seluruh riwayat dipersyaratkan harus jelas personalianya dan dikenal luas kepribadian maupun profesi keḥadithannya. Bila hal-hal tersebut tidak terpenuhi atau cacat dianggap merupakan ke-dhaif-an yang sangat mendasar. *Fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* justru bersedia mengamalkan ḥadith mursal sekalipun versi terminologisnya berbeda dengan versi *Muḥaddithīn*, melembagakan *āthār* (ḥadith *mawqūf*), *amal al-ṣaḥābah* (hukum kebiasaan yang hidup dan dihormati oleh generasi *ṣaḥābah*) dan *sīrah* mereka.³⁹ *Fuqahā'* lebih interes pada uji kuantitas riwayat guna mengukur data *tawātur-āḥad*-nya ḥadith dan *qaṭ'iy-zanny*-nya *dalālah*.
- c. *Muḥaddithīn* bersikap peka terhadap kecacatan kepribadian perawi dari segi integritas keagamaan seperti indikasi keterlibatan pada paham bid'ah. Demikian juga bila dicurigai memalsukan ḥadith, atau tidak cermat dalam membawakan ḥadith lantaran buruk ingatan dan ketahuan banyak salahnya pada penyajian teks matannya. *Fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* lebih tertarik menyoroti data konsistensi perilaku riwayat diperhadapkan dengan muatan doktrin ḥadith yang ia bertindak sebagai riwayatnya. Konsistensi riwayat oleh mereka dipandang sebagai cermin daya keberlakuan ajaran ḥadith yang ia riwayatkan.
- d. Data temuan tambahan informasi pada matan ḥadith (*ziyādah*) hanya akan dipertimbangkan manakala subyek yang bertanggung jawab atas data tambahan informasi itu riwayat yang menurut *muḥaddithīn* betul-betul tergolong *tsiqah*. Tambahan informasi pada matan itu dianalisis dampaknya pada ḥadith lain yang sama-sama berkualitas *ṣaḥīh*, yakni diterima bila tidak menafikan substansi matan ḥadith lain yang *ṣaḥīh* atau berfungsi

menafsirkan.⁴⁰ Sikap *fuqahā'* menurut Khaṭīb al-Bagdadī (w.436) sangat toleran dan lunak dalam merespon data *ziyādah* tersebut.⁴¹

- e. Pengujian mutu kesahihan matan ḥadith dalam tradisi *muḥadditsīn* sebatas analisis literal. Seakan mereka tidak ingin menggugat keabsahan substansinya. *Fuqahā'* justru lebih mementingkan kritik substansial doktrin yang tersirat di balik matan ḥadith.⁴²
- f. *Muḥaddithīn* memerlukan supremasi ḥadith sebagai sumber memperoleh informasi hukum syari'ah sedemikian kebal terhadap intervensi dalil yang otoritas sumbernya bukan naṣ syar'i. *Fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* justru mensejajarkannya dengan *qiyās*, 'amal keagamaan *ṣaḥābah*, perilaku keagamaan yang disepakati oleh generasi salaf khususnya pribumi Madinah, skala 'umūm al-balwādan ijmak.⁴³

Kaidah kritik matan ḥadith yang dikembangkan oleh *fuqahā'* dan *uṣūliyyūn* dinilai oleh Ibrahim al-Wazīr (w. 840) sebagaimana dinyatakannya dalam karyanya *Tanqīḥ al-Anzār* ada kecenderungan *tasāhul* atau mempermudah penilaian dan rawan subyektif hasilnya.⁴⁴

Berangkat dari ranah tafsir al-Qur'an Terdapat tiga tipologi penafsiran kontemporer⁴⁵; quasi-obyektifis tradisional, subyektifis dan Quasi-obyektifis modernis. Jika

³⁹Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī*, I, hlm. 246-248

⁴¹A.M. Syakir, *Al-Bā'its al-Ḥasīs* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 58

⁴²Muhammad al-Ghazali mencontohkan 13 unit matan ḥadith dari berbagai kitab koleksi yang bila dianalisis memanfaatkan pemikiran fikih bila mengundang kontroversi. Antara lain, kutukan atas hobby menyanyi, sorotan atas tata busana/pakaian/konstruksi rumah, teknik memotong daging, dll. al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah...*, hlm. 65-146

⁴³Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadith...*, hlm.127-130

⁴⁴Sebagaimana dikutip oleh M. Abdurrahman, dalam M. Abdurrahman, *Pergeseran Penilaian Hadith* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 100

⁴⁵Sahiron Syamsuddin, *Tipologi Dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi Atas Ide Dasar Hermeneutika Al-Qur'an* (draft artikel) disampaikan dalam perkuliahan "Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadith", PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, AF/SQH, 2008.

³⁹Muhammad al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah...*, hlm.

diuraikan ke dalam ranah pemahaman ḥadīth maka, *Pertama*, quasi-obyektifis tradisional, kelompok ini berpandangan bahwa ajaran-ajaran *al-ḥadīth* harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami dan diaplikasikan pada situasi masa nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi muslim awal. *Kedua*, aliran subyektifis yang menegaskan bahwa setiap pembaca berhak untuk memaknai teks ḥadīth, pemahaman sepenuhnya merupakan subyektifitas pembaca dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk memahami sunnah sesuai dengan perkembangan sosial dan ilmu pengetahuan.

Quasi-obyektifis modernis, sebagai kelompok ketiga, memiliki kesamaan pandangan dengan quasi-obyektifis tradisional dalam hal bahwa pembaca di masa kini tetap berkewajiban menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodologis ilmu ḥadīth, juga perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat ḥadīth muncul, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Tidak berhenti sampai di situ, kelompok ini memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan sunnah di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama as-sunnah. Bagi mereka, sarjana-sarjana muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal.

D. Penutup

Istilah *fiqh al-ḥadīth* sering disamakan dengan *naqd al-ḥadīth*. Secara garis besar keduanya memiliki wilayah kerja yang sama yakni dalam rangka memahami ḥadīth-ḥadīth Nabi SAW. agar diperoleh pemahaman yang integral terhadap suatu ḥadīth. Namun penyamaan istilah tersebut tidak sepenuhnya tepat, masing-masing dari istilah tersebut memiliki ruang lingkup kajian dan signifikansi yang berbeda. *Naqd al-Ḥadīth* menekankan penelitian secara mendetail terhadap suatu

ḥadīth untuk menyimpulkan sah/tidaknya ḥadīth sedangkan *fiqh al-ḥadīth* secara umum obyeknya adalah memahami kandungan ḥadīth secara apa adanya, ia tidak begitu mempersoalkan kualitas suatu ḥadīth.

Diskursus pemahaman ḥadīth telah melahirkan berbagai macam tipologi pemahaman yang secara garis besarnya terbagi menjadi dua golongan; *pertama*, golongan yang memahami ḥadīth secara apa adanya tanpa memperhatikan proses sejarah dan faktor-faktor pembentuk teks atau yang biasa disebut tekstualis. *Kedua*, golongan yang memahami ḥadīth dengan mempertimbangkan sisi historis teks dan horizon yang melingkupinya, biasa disebut kontekstualis. Sedangkan dari sisi afiliasi pemahaman ḥadīth terdapat dua aliran yakni ahli ḥadīth dan ahli fiqh. Perbedaan antara kedua aliran ini adalah dalam hal perlakuan masing-masing terhadap ḥadīth. Ahli ḥadīth berpegang pada prinsip bahwa ḥadīth adalah ajaran utama dan mulia setelah al-Qur'an sehingga harus didudukkan sesuai dengan rutbahnya (urutannya). Ia tidak boleh ditempatkan di bawah sumber hukum sekunder seperti pendapat para sahabat dan tabi'in dan karenanya harus dipahami dengan penuh ketelitian dan kehati-hatian. Sedangkan ahli fiqh cenderung bersikap *tasahul* (menggampangkan) terhadap ḥadīth. Bagi mereka, tidak masalah bagaimana kualitas ḥadīthnya yang penting adalah bagaimana ḥadīth tersebut dapat membantu dalam menetapkan hukum. Dalam kaca mata mereka ḥadīth tidak jauh beda dengan sumber lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M. *Pergeseran Penilaian Ḥadith*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Ali, Nizar. *Memahami Ḥadith Nabi: Metode Dan Pendekatan*, Yogyakarta: YPI Ar-Rahmah, 2001.
- Al-Fikr, Dār. *Al-Aḥādīṣ al-Qudsiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Baalbaki, Robi. *Al-Maurid a Modern Arabic-English Dictiionary*, Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin, 1995.
- Glasē, Cryl. *The Concise Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufiron A. Mas'adi, *Ensiklopedia Islam (Ringkas)*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- al-Ghazali, Muhammad. *Al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl-al-ḥadīth*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1989.
- Hawa, Said. *Al-Āsās fī al-Sunnah wa Fiqhuha, as-Sīrah al-Nabawiyah*, Ttp: Darussalam, tt.
- Ilyas, Yunahar Dan M. Mas'ud (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Ḥadith*, Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.
- Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Ḥadith*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ismail, Syuhudi. *Ḥadith Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual; Telaah Ma'anil Ḥadith Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- al-Idlibi, Shalahuddin. *Manhaj Naqd al-Matan*, Beirut: Dar al-Āfaq al-Jadīdah, 1983.
- Khaeruman, Badri. *Otentisitas Ḥadith: Studi Kritis atas Kajian Ḥadith Kontemporer*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- Makluf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Mandhur, Ibn. *Lisānal-Arab*, Mesir: Dār al-Mishriyah li Ta'lif wa al-Tarjamah, 1868.
- Munawar, Said Agil Husein dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Ḥadith Nabi Pendekatan Sosio-Historis Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- An-Nawawi, *ṢaḥīḥMuslim biSyarḥan-Nawāwy*, Mesir: Al-Maṭba'ahal-Miṣriyyah, 1924.
- al-Nasysyar, Ali Sāmy. *Nas'at al-Fikr al-Falsafi fīal-Islām*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981.
- Purwodarminto, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988
- al-Qasimi, Jamaluddin. *Qawāid at-Taḥdīshmin Funūn Mustalāḥ al-Ḥadīṣ*, Isa al-Halaby Dār al-Maktabah al-Arabiyyah, tt.
- Rajab, "Disertasi", *Kaidah Kesahihan Matan Ḥadith; Studi Tentang Konsep Sudhudh Dan Illah Menurut Muhaddithin Dan Fuqaha*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1998.
- as-Suyuthi, Jalaluddin. *Asbāb al-Wurūd al-Ḥadits wa Lah fī Asbāb al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Ḥadith Nabi*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2008.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Soetari, Endang *Ilmu Ḥadith*, Bandung: Amal Bhakti Press, 1997.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'an, Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005.
- Syakir, A.M. *Al-Bā'its al-Ḥasīs*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Syamsuddin, Sahiron. *Tipologi Dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi Atas Ide Dasar Hermeneutika Al-Qur'an* (draft artikel) Yogyakarta, AF/SQH, 2008.
- Waliyullah, Syekh. *Hujjah Allah al-Baligah*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, al-Dihlawy, tth.
- Wehr, Hans Milton Coowan (ed). *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Macdonald & Evans, 1980.

- Zaid, Nashr Hamid. *Abu Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*, Terj. Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LkiS, 1977.
- Zahwu, Abu. *Al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn*, Dār al-Fikr al-Arabi, tt.
- Zuhri, Muh. *Ḥadith Nabi: Telaah Historis Dan Metodologis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- [Http://www. Muizuddin's Blog.html/ Pemahaman Kontekstual Atas Ḥadith Nabi/](http://www.Muizuddin's Blog.html/Pemahaman Kontekstual Atas Ḥadith Nabi/) M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas ?*