

ISSN 1411-3457

# ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XI • Nomor 1 • Juni 2007

TELAAH HISTORIS  
PERKEMBANGAN ORIENTALISME ABAD XVI-XX  
Rendra Khaldun

MENYIBAK  
KEKERASAN SIMBOLIK ORIENTALISME  
Iswahyudi

ORIENTALISME  
DAN UPAYA DIALOG ANTARPERADABAN  
Mutiullah

MENGARIFI ORIENTALISME:  
MERETAS JALAN KE ARAH  
INTEGRASI EPISTEMOLOGI STUDI ISLAM  
Afrizal

ORIENTALISME, LIBERALISME ISLAM,  
DAN PENGEMBANGAN STUDI ISLAM DI IAIN  
Ahwan Fanani

MENGURAI RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA  
PASCA ORDE BARU  
Abdul Mukti Ro'uf

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ث	= ts	ك	= k
ج	= j	ل	= l
ح	= <u>h</u>	م	= m
خ	= kh	ن	= n
د	= d	و	= w
ذ	= dz	ه	= h
ر	= r	ء	= ’
ز	= z	ي	= y
س	= s		
ش	= sy		
ص	= sh		
ض	= dl		
ط	= th		
ظ	= zh		
ع	= ’		
غ	= gh		
			<b>Untuk Madd dan Diftong</b>
		آ	= â (a panjang)
		إِي	= î (i panjang)
		أُو	= û (u panjang)
		أَو	= aw
		أَي	= ay

## ISI

### TRANSLITERASI

#### ANTARAN

#### UTAMA

- Rendra Khaldun** Telaah Historis Perkembangan Orientalisme Abad XVI-XX • 1-26
- Iswahyudi** Menyibak Kekerasan Simbolik Orientalisme • 27-52
- Mutiullah** Orientalisme dan Upaya Dialog Antarperadaban • 53-72
- Afrizal** Mengarifi Orientalisme: Meretas Jalan ke Arah Integrasi Epistemologi Studi Islam • 73-92
- Ahwan Fanani** Orientalisme, Liberalisme Islam, dan Pengembangan Studi Islam di IAIN • 93-120

#### LEPAS

- Miftahul Huda** Membaca Teks Hadis: Antara Makna Literal dan Pesan Utama • 121-140
- Ismail Thoib** Menggagas Reformasi Pendidikan Islam: Telaah Filosofis Paradigmatik • 141-156
- Abdul Mukti Ro'uf** Mengurai Radikalisme Agama di Indonesia Pasca Orde Baru • 157-176
- Ahmad Fathan Aniq** Rejection of Perda Zakat in East Lombok: Public Criticism on Public Policy • 177-198

#### ULAS BUKU

- Fachrizar Halim** Self-Criticism to Arab and Muslim Intellectuals • 199-212

#### INDEKS

## MEMBACA TEKS HADIS: ANTARA MAKNA LITERAL DAN PESAN UTAMA

Miftahul Huda\*

---

### **Abstract**

*Studies on hadîts are very significant to Muslim since it is the second resource of Islam precepts after al-Qur'an. It appears that the main ideas implied in hadîts texts are not as clear as their literal meaning because they, to some extent, were "produced" by history. There are socio-historical factors and hermeneutics influencing the process of producing texts. To understand hadîts texts properly, we need to appreciate these factors as well as their main idea. So, we need to: (1) pay attention to the mission of the prophet and Islam precept, (2) study on social context of Prophet Muhammad era and before, (3) analyze the implication of implementing their main idea, (4) analyze special event related to the creation of hadits, (5) aware about creation of hadîts and its transmission. Considering these five aspects will help us to uncover the wide meaning of hadîts texts, explain their central themes, moral ideas, and relevance to human life.*

**Keywords:** Hadis, Literal, Sosio-historis, Hermeneutika, Pesan Utama

---

MENURUT para ulama hadis (*muhadditsîn*), hadis adalah semua informasi tentang sabda, perbuatan, ketetapan, atau sifat—watak budi atau jasmani—Nabi Muhammad saw., baik sebelum diutus Allah menjadi rasul-Nya (*bi'tsah*) maupun sesudahnya. Berdasarkan definisi ini, sejumlah ulama hadis berpandangan bahwa dari segi makna, istilah sunnah merupakan sinonim

---

\*Penulis adalah dosen Fakultas Syariah IAIN Mataram, NTB. e-mail: ulumuna35@hotmail.com

dengan hadis. Dalam kajian *mushtalah al-hadîts* yang lebih rinci terdapat versi pendapat yang membedakan definisi hadis dan sunnah, tetapi dalam konteks kepentingan memahami substansi tema tulisan ini, konsep-konsep perbedaan definisi tersebut tidak mengandung urgensi sama sekali.<sup>1</sup>

Sebagai narasi tentang sisi-sisi kehidupan Rasulullah saw., keberadaan hadis amat penting dalam kehidupan umat Islam. Hal itu tampak dapat dilihat pada deskripsi al-Qur'an sebagai berikut: (1) rasulullah saw. bertugas menjelaskan tentang isi Kitabullah,<sup>2</sup> (2) rasulullah saw. adalah figur yang harus diteladani dan diikuti,<sup>3</sup> (3) rasulullah saw. adalah figur yang harus ditaati,<sup>4</sup> (4) rasulullah saw. juga diberi wewenang oleh Allah swt. untuk menetapkan peraturan dan menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an.<sup>5</sup>

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, para ulama berkesimpulan bahwa menjalankan ajaran Islam yang hanya didasarkan pada al-Qur'an saja (tanpa sunnah rasul) merupakan suatu hal yang tidak mungkin dan tidak dibenarkan secara teologis. Oleh karena itu, menurut Imâm Syâfi'î, orang yang menerima hukum yang ditetapkan Allah harus pula menerima sunnah rasul-Nya dan menerima hukum-hukumnya. Sebaliknya, orang yang menerima sunnah rasul berarti juga menerima perintah Allah.<sup>6</sup> Dengan kata lain, mengikuti perintah dan jejak Nabi Muhammad saw. merupakan bagian dari kepatuhan kepada Allah swt.

---

<sup>1</sup>M. M. Azami, *Hadîts Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, ter. Ali Musthafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 14. Deskripsi mengenai definisi-definisi tersebut, antara lain, dapat dilihat dalam Mahmûd al-Thahhan, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts* (Beirut: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 5-7.

<sup>2</sup>Qs al-Nahl (16): 44.

<sup>3</sup>Qs al-Ahzâb (33): 21.

<sup>4</sup>Qs al-Anfâl (8): 20, al-Nisâ' (4): 59, 60, dan 80.

<sup>5</sup>Qs.al-A'râf (7): 157-8.

<sup>6</sup>Azami, *Hadîts...*, 27-33.

Setelah Rasulullah saw. wafat, kepatuhan kepadanya diwujudkan dengan cara mengikuti jejaknya sebagaimana yang ditemukan dalam informasi hadis. Oleh karena itu, umat Islam sejak awal telah sepakat untuk menerima dan mengamalkan sunnah-sunnah Rasul itu. Hukum-hukum yang mereka amalkan sejak zaman Rasul selalu didasarkan pada ketentuan-ketentuan yang terkandung dalam sunnah tersebut.<sup>7</sup>

Di beberapa literatur disebutkan adanya sejumlah *firqah* umat Islam yang dikatakan mengingkari ke-*hujjah*-an sunnah (kaum *inkâr al-sunnah*). Azami telah memberikan penjelasan panjang mengenai pandangan *inkâr al-sunnah* baik dulu maupun pada masa sekarang sekaligus argumen bantahannya.<sup>8</sup> Namun, jika dikaji lebih mendalam ternyata sebagian besar dari mereka yang disebut sebagai kelompok *inkâr al-sunnah* itu ternyata tidak benar-benar mengingkari ke-*hujjah*-an semua sunnah. Mereka hanya mempersoalkan otentisitas teks-teks hadis tertentu yang sekarang beredar luas di kalangan umat Islam serta mengenai pemahaman tentang pesan sosio-moral dan hukum yang terkandung di dalamnya.

Memang terdapat perbedaan di antara para ulama dalam hal cara menilai otentisitas suatu teks hadis, serta dalam cara memahami ajaran moral dan hukum yang terkandung di dalamnya. Namun, secara prinsip umat Islam sepakat untuk menggunakan informasi hadis sebagai bagian dari sumber rujukan utama dalam memahami ajaran Islam.

### **Problema Otentisitas Teks Hadis.**

Munculnya kontroversi seputar nilai dan status hadis, antara lain, disebabkan oleh cara pandang bahwa seluruh teks mengenai hadis seperti tertulis dalam literatur kompilasi (*tadwîn*) hadis yang ditulis oleh para ulama hadis (*muhadditsîn*) adalah benar-benar

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, 32-3.

<sup>8</sup>*Ibid.*, 41-73.

*taken for granted* dari Nabi sendiri dan bebas sepenuhnya dari distorsi kesejarahan. Produk-produk literatur hasil seleksi hadis yang telah dilakukan pada ulama hadis telah dianggap final. Teks-teks hadis yang dihimpun dalam kitab tertentu, misalnya *Shahîh al-Bukhârî*, telah dianggap final dan tidak perlu dikaji lagi otentisitas teks dan kandungan maknanya sehingga muncul pendapat bahwa *Shahîh al-Bukhârî* merupakan kitab yang paling sahih setelah al-Qur'an.<sup>9</sup>

Sebenarnya antara teks al-Qur'an dan hadis terdapat perbedaan yang cukup tajam dan signifikan. Teks hadis berbeda dengan teks al-Qur'an karena sebagian besar teks hadis bukanlah ungkapan kata-kata yang secara literal diucapkan oleh Rasul apalagi langsung didiktekan seperti al-Qur'an. Hanya hadis-hadis *qawli* dengan kalimat yang pendek-pendek saja yang memungkinkan transmisi literal itu secara sempurna dari generasi ke generasi.

Teks hadis *qawli* yang panjang-panjang sulit dijamin kontinuitas transmisi literalnya secara persis sehingga yang terjadi kemudian adalah melalui transmisi makna (*al-rivâyah bi al-ma'nâ*). Hal ini dibuktikan dengan banyaknya teks hadis yang memiliki kandungan makna yang sama namun dengan susunan redaksional yang tidak persis sama.

Dalam hal ini misalnya, teks hadis yang diriwayatkan oleh Salâmah bin al-Aqwâ' menyebutkan sabda Rasul, "Barangsiapa berkata (*man yaqûl*) tentang diriku mengenai sesuatu yang tidak aku katakan, maka hendaknya dia bersiap (*fa al-yatabanna*) tinggal di neraka". Dalam *rivâyah* Alî bin Abî Thâlib pesan tersebut disampaikan dengan susunan redaksional, "Barangsiapa berdusta (*man kadzaba*) mengenai diriku, maka hendaknya dia masuk (*fa al-yalij*) ke dalam neraka."<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Al-Thahhan, *Taysîr...*, 96.

<sup>10</sup>Musthafa Muhammad 'Imârah, *Jawâhir al-Bukhârî wa Syarh al-Qasthalâni* (Semarang: Dâr Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah Indunîsiyya, 1371 H.), 67.

Selain hadis *qawli* (yaitu hadis *fi'li* dan *taqrîri*) dapat dipastikan bahwa semua susunan kalimatnya adalah bukan dari Rasulullah karena dia tidak mengatakan sesuatu, melainkan hanya melakukan perbuatan atau menyikapi suatu peristiwa atau situasi dengan cara tertentu.

Hadis jenis ini merupakan reportase atau laporan pandangan mata dari mereka (para sahabat Rasul) yang mengalami langsung hidup bersama Rasulullah saw. dan menyaksikan apa yang dilakukannya. Perspektif, tema yang paling disorot, dan susunan kalimat pada hadis yang disebutkan belakangan ini adalah berasal dari mereka yang melakukan reportase itu (sahabat). Oleh karena itu, kesesuaiannya dengan apa yang sungguh-sungguh dikehendaki Rasulullah tidak dapat dijamin sepenuhnya.

Demikian pula tidak seperti al-Qur'an yang telah disepakati umat Islam bersifat *tawûtur* transmisinya, penulisannya juga dilakukan sejak masa yang sangat awal, yaitu di masa Rasulullah dan kemudian dibukukan pada masa khalifah 'Utsmân bin 'Afân atau kira-kira 15 tahun sesudah Rasulullah wafat. Sebaliknya, hadis harus melalui proses formasi (*takwîn*) dan seleksi (*tarjîh*) yang panjang dan berliku-liku dari generasi ke generasi dengan metode tertentu (pada umumnya melalui kritik sanad). Berbagai peristiwa, kondisi alam, dan situasi sosial yang dilaluinya menjadi faktor yang tidak dapat diabaikan dalam mengarahkan proses itu menuju bentuk yang ada sekarang.

Masalah yang harus dihadapi oleh para peneliti dalam pembacaan teks hadis tidak terbatas pada aspek pemaknaan dan penggalian pesan yang terkandung dalam susunan redaksionalnya, tetapi juga menyangkut sisi otentisitas (*shahîh*) serta orisinalitasnya (*ashâlah*). Aspek yang terakhir ini telah melahirkan disiplin kajian khas dunia Islam, *Mushthalah al-Hadîts*, yang di dalamnya juga memuat banyak perdebatan, perspektif, dan sudut pandang. Oleh karena itu, kemungkinan terjadinya perbedaan hasil pembacaan terhadap hadis, jauh lebih besar daripada dengan pembacaan terhadap al-Qur'an.

## Faktor Sosio-historis

Para *muhadditsîn* (ulama hadis) dan ulama hukum pada umumnya menerima teks-teks hadis yang mereka pandang sah tanpa mempersoalkan latar belakang sosio-historis yang menyertai proses pembentukannya sekalipun banyak teks hadis yang dapat dilacak *sabab al-wurûd*-nya. *Kutub al-Shihâh* (Kitab-kitab berisi kumpulan hadis *Shahîh*) yang populer selama ini (di samping al-Qur'an) dipandang telah memuat seluruh pesan ideal risalah Muhammad saw. hingga yang sekecil-kecilnya. Dalam menanggapi pertanyaan dan permasalahan umat, mereka langsung merujuk pada teks-teks yang sudah ada tanpa perlu melakukan kajian terhadap latar historis proses pembentukan teks tersebut.

Dengan telaah yang lebih jauh sesungguhnya dapat diidentifikasi adanya faktor-faktor kesejarahan yang amat berperan dalam proses pembentukan naskah-naskah hadis yang ada sekarang ini. Di antara faktor-faktor tersebut antara lain: *pertama*, tersebarnya para sahabat Nabi dan para periwayat hadis ke berbagai kawasan dunia Islam. Karena penyebaran ini, faktor alamiah, maupun dinamika sosio-politik serta sosiokultur lainnya, interaksi ilmiah di antara mereka menjadi lebih sulit.

Seperti halnya dalam kajian hukum, muncul corak-corak yang berbeda antara tipe Kufah (pola Ibnu Mas'ûd) yang mengarah pada pembentukan pola berpikir ahli *ra'yi* yang coraknya lebih rasional dengan tipe Hijaz (pola Anâs bin Mâlik di Madinah atau Ibnu 'Abbâs di Mekah) yang lebih bernuansa ahli hadis dan upaya pelestarian tradisi yang hidup. Perbedaan situasi di antara berbagai kawasan tersebut juga menyebabkan terjadinya perbedaan pilihan topik-topik utama dalam hadis-hadis yang mereka kembangkan.

*Kedua*, populernya penggunaan metode kritik sanad (*takehrîj*) dalam seleksi hadis. Sekalipun dari satu sisi bermanfaat untuk menjaga otentisitas teks hadis tertentu yang lolos seleksi, di sisi

lain kritik sanad juga membawa implikasi yang kurang baik, yakni kemungkinan tersingkirnya teks-teks hadis otentik karena seleksi tidak didasarkan pada isi atau pesan yang terkandung dalam teks hadis itu sendiri, melainkan pada kriteria orang-orang yang membawanya.

Sejumlah orientalis telah melakukan kajian mengenai validitas metode kritik sanad ini. Tokoh seperti Caetani, Sprenger, Horovitz, dan J. Robson adalah para perintis awal yang banyak memberi kontribusi dalam pengembangan kajian ini. Di antara kajian hadis versi orientalis yang terkenal dan menjadi panutan para orientalis lainnya adalah yang dilakukan oleh Joseph Schacht. Ia berpendapat bahwa *isnâd* (atau sanad) adalah bagian dari tindakan sewenang-wenang dalam hadis.

Hadis-hadis itu dikembangkan oleh kelompok-kelompok yang berbeda-beda yang ingin mengaitkan teorinya kepada tokoh terdahulu. Perkembangan historis sumber-sumber hukum Islam dan peran sentral Imâm al-Syâfi'î di dalamnya merupakan fokus utama kajian Schacht. Dia juga berpendapat bahwa lebih dari ulama lainnya al-Syâfi'î adalah orang yang paling berperan dalam perkembangan teori tentang empat pokok sumber hukum Islam; yakni al-Qur'an, Sunnah Nabi, Ijma', dan Qiyas.<sup>11</sup>

Selama kehidupan Nabi, kata Schacht, "Sunnah yang ada di dalam masyarakat" dimasukkan dalam salah satu sumber penting dalam memecahkan persoalan masyarakat muslim dan menjadi salah satu konsep pokok hukum Islam. Sunnah ini selama periode *al-kebūlafâ' al-râsyidûm* bercampur dengan sunnah yang berasal dari wilayah-wilayah di luar kawasan jazirah Arabia yang berhasil ditaklukkan. Sejak itu konsep tentang sunnah menjadi bagian terpenting dalam pembentukan hukum Islam.

---

<sup>11</sup>Penjelasan lebih luas mengenai pandangan Schacht ini lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University, 1964) dan juga Akhmad Minhadji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, ter. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001).

Banyak tanggapan dan bantahan yang telah ditulis oleh kalangan umat Islam terhadap kajian-kajian para orientalis yang dinilai mendiskreditkan sistem sanad tersebut, termasuk yang dilakukan Azami. Namun, ada hal yang perlu dicatat di sini bahwa seleksi melalui kritik sanad memang membawa implikasi kemungkinan gagalnya teks-teks hadis yang otentik (dari segi isi) untuk lolos dalam seleksi itu yang mengakitkannya runtuhnya seluruh nilai otentisitasnya.

*Ketiga*, terjadinya konflik berkepanjangan di antara sesama umat Islam yang melibatkan sejumlah sahabat Nabi. Hal ini menyebabkan ulama yang hidup sesudah generasi mereka juga terkotak-kotak dalam banyak *firqah*. Mengerasnya primordialisme dan persaingan antarkelompok ini, di satu sisi mendorong produksi teks hadis palsu (*mawdlû'*) dan di sisi lain, memperbesar potensi untuk saling menolak informasi hadis yang diriwayatkan oleh mereka yang dipandang berpihak kepada lawan dengan tuduhan sebagai ahli bid'ah.

*Keempat*, penyebaran agama Islam yang mengikuti pola-pola tertentu. Di sejumlah kawasan, agama Islam masuk lewat jalur dakwah yang bercorak tasawuf (karena kebetulan para dai yang terlibat di dalamnya atau corak kehidupan masyarakatnya memiliki kecenderungan seperti itu) sehingga teks-teks hadis yang berkembang di kawasan itu termasuk yang kemudian menjelma menjadi karya-karya literatur hadis yang populer adalah bercorak demikian.

Hal ini berbeda dengan kawasan lainnya yang mengikuti alur politik, perdagangan, atau pendidikan formal. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika literatur hadis (*ketub al-hadîst*) yang menjadi referensi favorit masyarakat Islam di Mesir, misalnya, tidak sama dengan yang dipakai di kawasan Hijaz, Irak, Asia Tengah, Asia Selatan, atau Asia Tenggara.

Dalam konteks Indonesia pun terdapat fenomena seperti itu, di mana kitab hadis yang dijadikan rujukan penting oleh komunitas muslim tertentu, misalnya *Riyâdl al-Shâlibân*, *Durrah al-*

*Nāsibihîn* atau hadis-hadis yang dikutip dalam *Ihyá' Ulûm al-Dîn* justru ditolak dan dikecam oleh kelompok lainnya.

Semua faktor tersebut membawa pengaruh yang amat menentukan dalam proses perkembangan teks dan literatur hadis. Proses transmisi matan dari generasi ke generasi hingga seleksi, sistematisasi dan kodifikasi dalam kitab-kitab hadis amat dipengaruhi faktor-faktor tersebut.

### **Aspek Hermeneutika**

Secara literal, hermeneutika berarti penafsiran atau interpretasi. Dalam telaah yang lebih luas, hermeneutika memiliki makna yang beragam dan cabang kajian yang lebih detail. Namun, makna hermeneutika secara prinsip adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi “mengerti”.<sup>12</sup> Singkatnya, tema filsafat ini melakukan refleksi atas segala sesuatu agar menjadi dimengerti (*verstehen*).<sup>13</sup> Karena mengerti itu bagian dari aktivitas berfikir, maka sejumlah ilmuwan menyebut hermeneutika sebagai seni dalam prosedur berfikir dan memahami.<sup>14</sup>

Hermeneutika mengalami perluasan dan pergeseran makna; dari yang semula merupakan istilah dalam kajian teologi (khususnya dalam aliran Protestanisme) menjadi kian luas hingga meliputi berbagai disiplin humaniora, seperti sejarah, sosiologi, antropologi, estetika, kritik sastra, dan juga *folklore*.

Dalam kajian hermeneutika, kata-kata yang diucapkan seseorang sesungguhnya merupakan simbol dari pengalaman mentalnya dan kalimat-kalimat yang dia tulis merupakan simbol dari kata-kata yang—sesungguhnya diinginkan untuk—diucapkan.

---

<sup>12</sup>Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation, Theory in Schleimacher, Dilthey, Heideger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1963), 3.

<sup>13</sup>K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1990), 224.

<sup>14</sup>Palmer, *Hermeneutics ...*, 40.

Ungkapan bahasa lisan dan tulisan orang satu dengan lainnya tidak pernah sama.

Sekalipun sejumlah individu menyaksikan peristiwa empirik atau memiliki pengalaman mental yang sama, namun, ekspresi bahasa lisan yang asli (*genuine*) dan otentik yang digunakan untuk mengungkapkan pengalamannya itu tidaklah pernah sama. Hal itu terjadi dalam ekspresi gagasan, ide, dan perasaan setiap manusia. Bila ekspresi lisan itu diungkapkan kembali dalam bahasa tulis, akan timbul komplikasi dan keruwetan lagi.

Transformasi dari pengalaman ke dalam kata-kata yang diucapkan dan ditulis memiliki kecenderungan dasar untuk menyusut. Pengalaman mental, ide, konsep, atau gambaran (*image*) dalam pikiran seseorang sesungguhnya amat kaya dengan corak, warna, serta nuansa yang beraneka ragam berdasarkan subjektivitas pribadi masing-masing.

Kekayaan warna dan nuansa tersebut tidak mungkin tercakup seluruhnya oleh ungkapan kata-kata, baik lisan atau tulisan, sekalipun ungkapan tersebut telah dibuat sesempurna mungkin. Hal itu karena setiap ungkapan lisan atau tulisan telah membawa makna-makna definitif dan khas sesuai dengan lingkup jangkauannya berdasarkan konvensi sosial.

Jika prinsip ini diterapkan pada teks-teks sumber ajaran syariat (misalnya ayat al-Qur'an atau redaksi hadis, maka dapat dikatakan bahwa makna harfiah (*ḥawâbir al-nash*) ayat al-Qur'an atau hadis adalah jauh lebih sempit lingkupnya dari pada keseluruhan pesan dan visi ideal yang terkandung di dalamnya, seperti yang dikehendaki oleh Allah swt dan Rasul-Nya.

Pesan-pesan ideal yang sesungguhnya terkandung di dalam ungkapan verbal al-Qur'an atau hadis itu (*the ideas behind the texts*) adalah jauh lebih luas daripada makna harfiahnya. Keluasan makna itu tidak mungkin dapat ditangkap dengan sempurna oleh (mujtahid atau mufassir) manapun. Oleh karena itu, tidak ada konsep tafsir atau pemahaman terhadap al-Qur'an maupun hadis yang benar-benar bersifat dan atau dianggap final dan memiliki

kebenaran mutlak. Teks-teks syariat tersebut senantiasa terbuka untuk dibaca dan ditafsirkan kembali guna mendapatkan konsep pemahaman yang lebih baik sesuai dengan cita-cita sosio-moral dan kebutuhan historisnya.

Untuk lebih memperjelas hal ini, kiranya akan berguna jika diberikan contoh riil. ‘Umar bin al-Khaththâb, sahabat Nabi yang menduduki jabatan khalifah sesudah Abû Bakr al-Shiddîq, pernah mengambil kebijakan yang berbeda dengan apa yang dinyatakan secara eksplisit oleh al-Qur’an dan praktek di masa Nabi dan Khalifah Abû Bakr al-Shiddîq.

Pada masa kepemimpinannya itu, ‘Umar pernah memutuskan untuk tidak lagi membagikan jatah harta zakat kepada para muallaf (kelompok masyarakat yang baru masuk Islam), padahal al-Qur’an secara eksplisit menyatakan para muallaf berhak memperoleh jatah pembagian harta zakat.<sup>15</sup> Khalifah ‘Umar juga pernah memutuskan untuk membiarkan tanah-tanah musuh yang berhasil direbut dan menjadi pampasan perang (*ghanîmah*) tetap dikelola oleh penduduk lokal (pemilik semula), padahal menurut ayat al-Qur’an dan tradisi yang berlaku sejak zaman Nabi, tanah-tanah tersebut dibagikan kepada para anggota pasukan militer yang berjasa dalam ekspedisi itu dan sebagian lainnya menjadi milik negara.

Kebijakan lainnya lagi adalah ketika dia menolak pelaksanaan hukuman potong tangan bagi seorang pencuri sekalipun dalam al-Qur’an secara eksplisit terdapat perintah melaksanakan hukuman itu.<sup>16</sup> Demikian pula, sejumlah teks hadis serta ketentuan yang berlaku sebelumnya juga mengarah pada hal yang demikian.

Kebijakan ‘Umar tersebut memancing protes keras termasuk dari kalangan para sahabat Nabi yang terkemuka karena dalam pandangan mereka ‘Umar telah berani membuat keputusan yang

---

<sup>15</sup>Qs. al-Anfâl, (80): 60.

<sup>16</sup>Qs al-Mâ’idah (5): 38.

menyalahi ajaran Nabi. Namun, ‘Umar tetap bersikukuh dengan kebijakannya itu.<sup>17</sup>

Mengenai kebijakan pertama, ‘Umar beralasan bahwa semula pemberian porsi harta zakat kepada para muallaf dimaksudkan untuk memperkokoh fondasi politik masyarakat Islam yang baru terbentuk dan memberikan dukungan moral bagi orang-orang baru tersebut agar mereka tetap teguh dengan keimanannya. Pada masa kepemimpinan ‘Umar kondisi umat Islam sudah cukup kuat sehingga tidak lagi memerlukan kebijakan karitatif sebagai stimulan bagi orang-orang yang baru memeluk Islam. Dia melihat aspek keimanan itu sendiri pada dasarnya adalah urusan dan kepentingan pribadi masing-masing.

Pada kasus pampasan perang (*ghanimah*), ‘Umar membiarkan tanah tersebut dikuasai pemilik semula dengan harapan para penduduk yang penguasanya baru dikalahkan itu terikat secara moral dengan pusat pemerintahan di Madinah sehingga mereka bisa berfungsi sebagai perisai teritorial yang lebih efektif jika sewaktu-waktu muncul ancaman, infiltrasi, ataupun serangan musuh dari luar. Di samping itu, pada saat itu umat Islam belum memiliki kemampuan yang memadai untuk mengendalikan secara langsung seluruh wilayah yang berhasil mereka kuasai.

Pada kasus hukum potong tangan, ‘Umar mengambil kebijakan tersebut ketika masyarakat sedang mengalami musibah kemarau panjang yang dampaknya sangat parah. Dalam suasana demikian, menurut ‘Umar, seseorang yang terpaksa mencuri sekedar demi untuk mempertahankan jiwanya tidak pantas dan tidak layak untuk dikenakan hukuman potong tangan sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur’an.

---

<sup>17</sup>Penjelasan luas mengenai argumen ‘Umar atas kebijakannya ini, lihat Amiur Nuruddin, *Ijtihad ‘Umar bin Khaththab Studi tentang Perubahan dalam Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), 137-66. Mengenai kebijakan “aneh” lainnya, lihat juga Munawir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37.

Dikisahkan pula bahwa ‘Umar juga pernah menolak pelaksanaan hukuman potong tangan bagi seorang lelaki yang mencuri barang dari *Bayt al-Mâl*, juga terhadap sejumlah budak yang karena kelaparan akhirnya mencuri seekor onta. Terhadap kasus yang terakhir ini, justru ‘Umar mewajibkan pemilik budak itu untuk mengganti dua kali lipat nilai onta yang dicuri budaknya tersebut untuk diserahkan kepada pemiliknya.<sup>18</sup>

Terlepas setuju atau tidak terhadap kebijakan ‘Umar tersebut, dari tinjauan Hermeneutika, contoh-contoh yang disebutkan di atas sudah cukup membuktikan bahwa sekalipun para sahabat sebelumnya sama-sama pernah hidup bersama Nabi dalam waktu yang cukup lama, mendengar apa yang dikatakannya, melihat apa yang dilakukannya, dan pada masa-masa itu pula al-Qur’an diturunkan, mereka tetap saja sering berbeda pendapat mengenai apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh Nabi dengan teks kata-kata dan tindakannya.

Dalam contoh diatas tampak bahwa ‘Umar menggunakan pertimbangan yang lebih rasional daripada sahabat lainnya. Dia memahami ayat al-Qur’an dengan *angle* yang berbeda dengan sahabat lainnya berdasarkan pertimbangan maslahat yang melatari ayat tersebut, kemudian menetapkan kebijakannya berdasarkan relevansinya dengan maslahat itu. Hal itu mirip dengan apa yang dikenal dengan pemahaman spirit sebuah peraturan dan bukan pada makna harfiahnya.<sup>19</sup>

Dalam memahami ayat al-Qur’an tersebut ‘Umar tidak terpaku pada pengertian ayat al-Qur’an secara harfiah dan berbagai kebijakan yang secara teknis pernah dijalankan oleh Nabi, melainkan lebih melihat visi ideal-universal yang terdapat di baliknya. Karena jika ayat-ayat tersebut dijalankan menurut makna harfiahnya, maka justru akan lebih merugikan nilai-nilai

---

<sup>18</sup>Nuruddin, *Ijtihad ...*, 65-7.

<sup>19</sup>Ahmad Amîn, *Dluhâ al-Islâm*, jilid 2 (Kairo: Maktabah al-Nahdlhah al-Mishriyyah, t.t.), 238.

syariat yang lebih substansial, seperti keadilan dan kesejahteraan umat.

Dalam contoh di atas dan banyak kasus lainnya, tampak bahwa para sahabat memiliki persepsi sendiri-sendiri tentang apa yang sesungguhnya menjadi inti dari pesan Nabi. Persepsi itu kemudian diceritakan kembali pada generasi berikutnya (*tābi'in*) dalam bentuk teks hadis dengan menggunakan ungkapan bahasa yang khas pada masing-masing sahabat tersebut.

Dari sini dapat dipahami bahwa susunan redaksional (matan) hadis yang menjelaskan segi-segi kehidupan nabi, betapapun akuratnya ia telah disusun dan dipelihara dengan sungguh-sungguh oleh para ahli hadis, sebenarnya telah mengalami reduksi makna dan wacana dalam skala yang luas. Dengan kata lain, narasi tentang kehidupan Nabi itu sesungguhnya merupakan eksposisi tentang persepsi atau tafsiran subjektif masing-masing sahabat tentang apa sebenarnya yang dikehendaki oleh Nabi. Sebuah peristiwa bisa diceritakan dengan perspektif, aksentuasi tema, dan cara pandang yang berbeda-beda jika diceritakan oleh orang (sahabat) yang berbeda.

Apa yang sesungguhnya dipikirkan dan dicita-citakan Nabi atau bahkan yang dipikirkan dan dihayati oleh para sahabat mengenai diri Nabi belumlah dapat dikatakan telah terungkap seluruhnya dalam matan (redaksi) hadis yang mereka riwayatkan. Reduksi makna ini terjadi sejak dari para sahabat nabi yang merupakan tangan pertama (*al-thabaqât al-ûlâ*) dalam rangkaian estafet transmisi teks hadis.

Susunan redaksional hadis (*matn al-ḥadîts*) tersebut untuk seterusnya mengalami tekanan serta intervensi berbagai kekuatan sejarah dalam fase-fase berikutnya, yakni dalam proses transmisi dari generasi ke generasi yang akhirnya berada di tangan para ulama hadis yang melakukan kodifikasi. Sebelum dibukukan, teks-teks hadis (matan) tersebut juga melewati proses inventarisasi, seleksi, dan sistematikasi yang cukup panjang berdasarkan kecenderungan visi, metode, dan pola-pola

pendekatan tertentu sesuai dengan pilihan masing-masing penyusunnya.

Jika sebuah kitab hadis dibandingkan dengan lainnya, akan terlihat sejumlah perbedaan. Misalnya, ada matan hadis dalam kitab tertentu ternyata tidak terdapat pada kitab yang lain, juga ada matan hadis yang dikelompokkan di bawah judul bab yang berbeda. Pola-pola penulisan yang khas pada masing-masing literatur ini pada akhirnya juga akan membawa pengaruh besar dalam mengarahkan kesimpulan hukum yang diambil oleh para *fuqahâ*.

Sebagai contoh, dalam *Shabîh Muslim* terdapat sebuah teks hadis yang berasal dari ‘Aisyah (*umm al-mu’minin*) ra. sebagai berikut:<sup>20</sup>

“Sungguh, suatu ketika, di hadapan Rasulullah saw. pernah dihadirkan sejumlah bocah (bayi), lalu beliau mendoakan dan melakukan tahniek atas mereka (mengunyah kurma lalu menyuapkan ke mulut bayi sambil mendoakan). Kemudian salah satu di antara mereka diberikan (untuk beliau pangku). Lalu bocah tersebut buang air kecil di pakaian beliau. Rasulullah saw. minta diambilkan air untuk dicipratkan (disemprotkan) ke pakaian beliau tanpa (melepas dan) mencucinya.”

Teks hadis tersebut di atas diletakkan di bawah judul bab “Ketentuan Hukum Air Seni Bayi dan Tata Cara Membersihkannya”, dan menghasilkan konsep tentang *najis mukhaffafah* yang diterima oleh sejumlah besar ulama fiqh (*fuqahâ*), sebagai jenis najis yang paling ringan sehingga cara mensucikannya pun tidak perlu disiram atau dicuci melainkan cukup dengan mencipratkan air bersih sekalipun tidak sampai mengalir.

Dari hadis tersebut muncul pemikiran dan gagasan dari sejumlah ulama bahwa yang termasuk di antara najis jenis ini adalah air seni bayi laki-laki yang usianya belum genap dua tahun

---

<sup>20</sup>Abû Husain Muslim bin Hajjâj, *Shabîh Muslim*, jilid 1 (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.), 135.

dan belum mengkonsumsi apapun selain air susu ibunya.<sup>21</sup> Jika dikaji dari perspektif lain, sebenarnya teks hadis tersebut bisa saja diabaikan khusus konteks kajian mengenai kebersihan (*thabârah*) dengan memilih teks-teks lain (baik al-Qur'an maupun teks hadis) yang lebih menekankan perintah menjaga kebersihan.

Dalam riwayat tersebut sesungguhnya Rasulullah saw. tidak sedang menyampaikan ajaran tentang *thabârah* melainkan tema yang lain. Apalagi jika dilihat konsep kriteria najis tersebut, mengapa harus bayi dengan jender laki-laki, dari mana munculnya batas usia dua tahun atau persyaratan hanya mengkonsumsi air susu ibu? Rumusan kriteria seperti itu jelas merupakan hasil rasionalisasi dan konstruksi historis karena teks hadisnya tidak menyebutkan hal itu secara tegas.

Dengan perspektif yang berbeda teks tersebut mungkin akan lebih tepat jika diletakkan, misalnya, di bawah judul bab mengenai politik sehingga menghasilkan pesan bahwa seorang pemimpin atau siapapun yang menduduki jabatan publik harus senantiasa menjaga kedekatan dan memberikan perhatian serius terhadap nasib seluruh rakyatnya termasuk para fakir miskin, wanita, dan anak-anak balita. Sedangkan dalam konteks *thabârah* dipilih teks lain yang lebih sesuai dengan perintah menjaga kesehatan dan kebersihan.

Ilustrasi di atas menggambarkan bahwa dalam bentuknya yang sekarang ini, teks-teks hadis yang menjadi salah satu sumber utama ajaran syariat telah mengalami proses metamorfosis historis yang panjang dan berliku-liku. Fakta-fakta tersebut juga menegaskan kembali bahwa makna-makna yang secara harfiah termuat dalam teks-teks hadis tidak bisa dianggap sebagai representasi sepenuhnya dari ajaran dan misi Muhammad saw.

---

<sup>21</sup>Kriteria seperti ini telah diadopsi dalam banyak karya Fiqh, khususnya dalam mazhab Syâfi'i, seperti *I'ânah al-Thâlibîn* (Zainudin al-Malibary), *Fath̃ al-Wahhâb* (Zakariya al-Anshari), dan sebagainya.

Teks-teks syariat (misalnya ayat al-Qur'an ataupun hadis) senantiasa terbuka untuk dibaca kembali dengan perpektif dan spirit yang baru dari masa ke masa agar diperoleh alternatif-alternatif pemahaman yang lebih baik dan lebih sesuai dengan tujuan fundamental dan pesan sosio-moralnya yang utama serta lebih relevan dengan kebutuhan zamannya.

### **Catatan Akhir**

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa secara alamiah teks-teks hadis yang ada sekarang dalam batas tertentu sesungguhnya diproduksi oleh sejarah (di sini kata diproduksi tidak harus dalam konotasi negatif).

Teks hadis adalah ibarat puncak gunung es yang tampak terapung di permukaan laut. Makna eksplisit (*manthūq*) dalam teks-teks itu hanya mewakili sebagian kecil dari keluasan makna dan pesan Nabi yang sesungguhnya dan tersembunyi di balik permukaan teks tersebut. Untuk menyelami dan mengapresiasi makna teks hadis secara lebih dalam, di samping memahami makna literalnya, juga harus memperhatikan aspek-aspek lainnya yang meliputi hal-hal berikut:

*Pertama*, menjadikan misi universal syariat Islam dan risalah Nabi sebagai titik tolak. Prinsip ini dimaksudkan agar kesimpulan akhir yang dihasilkan tidak bertentangan dengan teks-teks syariat lainnya dan nilai-nilai sosio-moral syariat yang lebih fundamental karena seluruh teks syariat pada dasarnya adalah sebuah kesatuan yang utuh. Tanpa bertolak dari nilai-nilai fundamentalnya yang utama akan terbuka kemungkinan terjadinya kotradiksi antara teks satu dengan lainnya, antara teks dengan tujuan umum syariat dan pemahaman yang bukan pada tempatnya.

*Kedua*, kajian mengenai situasi sosio-historis yang menguasai atmosfer kehidupan masyarakat saat munculnya suatu teks. Telaah ini dimaksudkan untuk membantu menemukan tema

yang paling disorot oleh suatu teks hadis. Kajian ini juga berguna untuk memilah bagian pesan utama dengan yang bukan.

Dari sudut kajian hukum atau moral, sebenarnya tidak semua teks hadis benar-benar cukup bermakna. Karena teks hadis tidak hanya memuat pesan hukum atau moral tetapi juga aspek manusiawi Nabi dan ada juga yang sekedar reportase para *râwi* (sahabat) seputar peristiwa, situasi, atau praktek kehidupan yang berlaku dalam lingkungan budaya masyarakat saat itu dan tidak ada hubungannya dengan nilai ajaran syariat.

Hal itu juga terjadi dalam aspek ritual. Misalnya, shalat merupakan salah satu praktek ritual terpenting dalam Islam dengan tata cara dan waktu pelaksanaannya yang telah diatur dalam ketentuan syariat, tetapi di dalamnya juga tetap ada aspek budayanya, seperti pakaian yang digunakan ketika shalat, juga letak dan bentuk arsitektural tempat shalat.

*Ketiga*, analisis mengenai potensi implikasi penerapannya dalam kehidupan nyata. Kajian ini diperlukan agar pesan yang disimpulkan dari suatu teks hadis tidak hanya memiliki makna dari segi formalitas, tetapi juga mengandung makna transformatif demi mewujudkan kemaslahatan nyata bagi kehidupan umat.

*Keempat*, informasi mengenai peristiwa khusus yang diduga melatari pembentukan sebuah teks hadis atau yang lazim disebut *sabab al-wurûd*. Dalam hal ini perlu digarisbawahi bahwa sekalipun secara aktual suatu teks muncul sebagai respons terhadap suatu situasi atau peristiwa, sebenarnya informasi *sabab al-wurûd* belum bisa dikatakan telah menggambarkan latar yang sebenarnya dari lahirnya sebuah teks hadis tersebut.

*Kelima*, kesadaran historis terhadap proses pembentukan dan transmisi teks hadis dari generasi ke generasi yang berliku-liku dan memunculkan banyak perspektif dan metodologi. Dengan kesadaran ini seorang pengkaji akan menyadari bahwa kepercayaan terhadap kesahihan suatu teks hadis tidaklah bisa disejajarkan dengan mutlaknya keyakinan terhadap prinsip

keimanan atau *tawbâd* maupun terhadap hasil dari pembuktian rasional atau empiris, namun sebagian diantaranya sebatas kebenaran metodologis yang masih debatable (*qâbil li al-niqâsy*).

Suatu hadis *dla'if* misalnya, tidak berarti “lemah” atau buruk sepenuhnya sehingga isinya sama sekali tidak boleh diamalkan, melainkan sebatas lemah dari sudut pandang metode seleksi tertentu, yang di dalamnya juga tidak lepas dari perdebatan, perbedaan perspektif. Jika isi pesan dari hadis *dla'if* tersebut ternyata juga sejalan dengan isi ayat al-Qur'an atau teks hadis yang lain, maka secara substansial isi hadis tersebut tetap dapat diamalkan.

Dengan memperhatikan kelima hal tersebut, pemahaman terhadap suatu teks hadis akan lebih komprehensif, sehingga dapat ditemukan penjelasan yang lebih baik mengenai tema sentralnya, cita-cita dan sasaran yang hendak dicapai, relevansinya dengan tantangan historis pada saat ini serta pilihan strategi yang diperlukan untuk merwujudkannya dalam kancah kehidupan sosial. ●

### Daftar Pustaka

- Abû Husain Muslim bin Hajjâj, *Shahîh Muslim*, jilid 1 (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.).
- Ahmad Amîn, *Dluhâ al-Islâm*, jilid 2 (Kairo: Maktabah al-Nahdhlhah al-Mishriyyah, t.t.).
- Akhmad Minhadji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, ter. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001).
- Amiur Nuruddin, *Ijtihad 'Umar bin Khatthab Studi tentang Perubahan dalam Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991).
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1990).
- M. M. Azami, *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, ter. Ali Musthafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Mahmûd al-Thahhan, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts* (Beirut: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, 1402 H).

- Munawir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Musthafa Muḥammad ‘Imârah, *Jawâbir al-Bukhârî wa Syarḥ al-Qasthalâni* (Semarang: Dâr Iḥyâ al-Kutub al-Arabiyyah Indunîsiyya, 1371 H.).
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Intepretation, Theory in Schleimacher, Dilthey, Heideger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1963).
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University, 1964).