

**KERANGKA PEMAHAMAN HADIS HASBI ASH-SHIDDIEQY:  
Antara Tekstual dan Kontekstual**

Hedhri Nadhiran

[hedhrinadhiran\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:hedhrinadhiran_uin@radenfatah.ac.id)

Sofia Hayati

[sofiahayati\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:sofiahayati_uin@radenfatah.ac.id)

Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang

**Abstract**

The Problem arises related to hadith is how to search the ideal understanding so that the source of this religion remains relevant and its content can be practiced. History records that the typology of hadith understanding that dominates almost throughout history is textual understanding. In the modern era, this typology has crystallized more and more resulting in the standardization of Islamic religion (orthodoxy) which sometimes seems out of date. This condition is exacerbated by the widespread understanding of several groups of Islamic movements that support and practice fanaticism and radicalism, where in understanding hadith, they tend to be hard textual and it seems easy to brand heresy, even infidels towards other groups so that in the Indonesian context, it can threaten the disintegration of the nation. This is where Hasbi's contribution - as a reformer figure, offers an understanding of hadith by paying attention to the aspect of the spirit or soul of the Shari'a, especially for muamalah traditions. Hasbi's offer seems to be an 'alternative' understanding of hadith which is more moderate and in accordance with the Indonesian condition.

Keywords: Textual, Contextual, Hadith of Tasyri', Hadith of Irsyad

**Abstrak**

Problematika yang selalu muncul terkait dengan hadis adalah bagaimana bentuk pemahaman yang 'ideal' agar sumber ajaran ini tetap relevan dan muatannya dapat diamalkan. Sejarah mencatat bahwa tipologi pemahaman hadis yang mendominasi hampir di sepanjang sejarah adalah pemahaman tekstual. Di era modern, tipologi pemahaman ini semakin mengkristal sehingga menghasilkan pembakuan ajaran Islam (ortodoksi) yang kadang terkesan ketinggalan zaman. Kondisi ini diperparah oleh meluasnya paham beberapa kelompok gerakan Islam yang mendukung dan mempraktikkan fanatisme dan radikalisme, dimana dalam memahami hadis cenderung *hard textual* dan terkesan mudah men-cap *bid'ah*,

bahkan *kafir* terhadap kelompok lain sehingga untuk konteks Indonesia, dapat mengancam disintegrasi Bangsa. Disinilah kontribusi Hasbi - sebagai sosok pembaharu, yang menawarkan pemahaman hadis dengan memberi perhatian pada aspek ruh atau jiwa syariat terutama untuk hadis-hadis muamalah. Tawaran Hasbi ini agaknya dapat menjadi ‘alternatif’ pemahaman hadis yang lebih moderat dan sesuai dengan iklim Indonesia.

*Kata Kunci: Teksual, Kontekstual, Hadis Tasyri’, Hadis Irsyad*

### **Pendahuluan**

Berangkat dari kesadaran terhadap otoritas hadis sebagai *bayan al-Qur’an* dan problematika di seputar pemahamannya, maka hadis sebagai sumber doktrin keagamaan patut menjadi acuan bagi umat Islam untuk menjalani kehidupan sesuai dengan tuntunan yang digariskan Nabi. Namun, seperti dijelaskan oleh Khaled Abou El-Fadl, seperti dikutip 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. Karena itu, peremajaan metode serta reaktualisasi pemahaman hadis - dalam hal ini - menjadi hal mutlak yang harus dilakukan para sarjana dari berbagai bidang.<sup>1</sup>

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. Krisis terhadap penguasaan metode pemahaman hadis - seperti disinyalir oleh al-Qaradhiy - 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.<sup>2</sup>

Kondisi perkembangan keilmuan dan pemahaman hadis semakin terpinggirkan ketika pemikiran Wahabi mulai mendominasi.<sup>3</sup> Khaled M. Abou El

---

<sup>1</sup>Azyumardi Azra, “Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah”, dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), hal. xi-xii

<sup>2</sup>Yusuf al-Qaradhiy, *Kayfa Nata’amalu ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Kuwait: Dar al-Ifta, 1996), hal. 27

<sup>3</sup>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

Fadl menjelaskan bahwa dominannya pengaruh mazhab pemikiran Wahhabi di dunia Islam dewasa ini dan diadopsinya metodologi hukum mereka oleh berbagai mazhab yang secara ideologis berseberangan dengan paham Wahhabi berakibat fatal bagi perkembangan pemikiran Islam.<sup>4</sup> Tidak heran jika kemudian muncul kelompok-kelompok keagamaan yang kaku dalam memahami teks agama, yang disebutnya dengan *Khawarij Islam* di era modern.<sup>5</sup> Padahal, gerakan Wahabi kerap menyuarkan 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Belakangan, walaupun kemudian hampir semua organisasi keagamaan mengklaim diri mereka

---

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 menggerogoti agama Islam, yang di antaranya adalah tasawuf, tawassul, rasionalisme, ajaran syi'ah, serta banyak praktek lain yang dipandang sebagai inovasi *bid'ah*. Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, (Jakarta: Serambi, 2015), hal. 7

<sup>4</sup>Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hal. 173-174

<sup>5</sup>Khaled M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 80.

<sup>6</sup>Salafisme 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

<sup>7</sup>Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 51.

sebagai penerus *salaf*, namun dalam tataran global, istilah salafisme seringkali diidentikkan dengan Wahhabisme.<sup>8</sup>

Kondisi yang terjadi di dunia Islam dewasa ini, juga dialami oleh Indonesia. Sejak awal abad ke-20, gerakan pembaharuan mulai berakar 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.<sup>9</sup> Tentu saja, gerakan pembaharuan ini mendapat tantangan dari pihak tradisionalis Islam yang kemudian merapatkan barisan untuk menolak gagasan para pembaharu di atas, dan sekaligus mempertahankan nilai dan tradisi keagamaan yang telah mapan selama ini.<sup>10</sup>

Konflik yang terjadi antara kelompok tradisionalis dan pembaharu (modernis) terus berlanjut hingga kemudian Indonesia juga '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 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.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup>Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis: Akar Formula Kultural Moderat Berbasis Testualisme*, (Jakarta: Yayasan Wakad Darus Sunnah, 2018), hal. 122; Khalid M. Abou El Fadl, *Sejarah Wahabi...*, hal. 58

<sup>9</sup>Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. 316-317, 320

<sup>10</sup>Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hal. 319

<sup>11</sup>Masykuri Abdillah, *Meneguhkan Moderasi Beragama*, hal. 5, dalam <http://graduate.uinjkt.ac.id/?p=17325>, diakses tgl 28 September 2021; 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 sehingga untuk membedakannya

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. Argumentasi ini menunjukkan bahwa kajian terhadap tokoh-tokoh yang berperan besar dalam pengembangan pemikiran keagamaan di Indonesia, khususnya di era modern merupakan sesuatu yang urgen.

Berangkat dari pemikiran di atas, tulisan ini akan mengangkat pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy (untuk selanjutnya disebut Hasbi) di bidang pemahaman hadis.<sup>12</sup> Ia merupakan sosok pembaharu yang menguasai keilmuan Islam meliputi bidang fiqh, tafsir, hadis dan ilmu kalam. Penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah di antara makin menguatnya kecenderungan pemahaman tekstual terhadap hadis Nabi.

### **Tipologi Pemahaman Hadis**

---

dengan salafi NU, kelompok-kelompok puritan ini disebut dengan *salafisme*. Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis...*, hal. 117, 122-123.

<sup>12</sup>Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, dilahirkan di Lhokseumawe - Aceh Utara, 10 Maret 1904. Ayahnya - Tengku Muhammad Husein ibn Muhammad Su‘ud - merupakan seorang Qadhi Chik. Kendati dilahirkan di lingkungan pejabat sekaligus ulama, Hasbi tidak pernah mendapat pendidikan resmi dari sekolah-sekolah yang didirikan Pemerintah Hindia Belanda. Ia menempuh pendidikannya pada *dayah* (pesantren) yang ada di Aceh. Pada tahun 1926, Hasbi berjumpa dengan Syekh al-Kalali, pemimpin majalah *al-Iman*, di Lhokseumawe, Aceh. Melalui sosok ini, Hasbi mendapat kesempatan untuk membaca buku-buku dan majalah yang menyuarakan pembaharuan pemikiran Islam, seperti karya-karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Sejak saat ini, Hasbi yang tadinya sebagai penganut mazhab Syafi‘i yang fanatik, mulai melepaskan diri dan membangkitkan semangat *tajdid*, semangat pembaharuan dan pemurnian Islam. Pemikiran modern dan kritis Hasbi semakin terbentuk ketika ia belajar di Madrasah al-Ishlah wa al-Irsyad di Surabaya, yang pada waktu itu dipimpin Ustad Umar Hubeis, salah seorang murid terkemuka dari Syekh Ahmad Soorkati, pendiri organisasi al-Irsyad. 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. Terakhir, setelah pindah ke Yogyakarta dan mengkonsentrasikan diri dalam bidang pendidikan pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Hasbi mencapai derajat tertinggi dalam bidang akademis. Pada tahun 1960, ia dipromosikan sebagai Guru Besar dalam Bidang Pengetahuan Hadis. dengan pidato pengukuhan berjudul *Syari‘at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Tokoh Pembaharu ini tanggal 9 Desember 1975 dan dimakamkan di pemakaman IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Ciputat, Jakarta.

Sejak Nabi saw masih hidup, pemahaman hadis telah menunjukkan 2 (dua) tipologi atau pola pemahaman; tekstual dan kontekstual. Pasca wafatnya Nabi saw, kedua tipologi pemahaman ini terus mengkristal dan berkembang menjadi dua mazhab pemikiran dan pemahaman hadis umat Islam. 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,<sup>13</sup> 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 penerjemah 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 diperparah dengan minimnya informasi tentang *sabab wurud al-hadis* (latar belakang lahirnya sebuah hadis) yang sampai kepada mereka.

Terkait dengan beragam faktor yang mempengaruhi perbedaan pemahaman hadis di atas, dapat dikatakan bahwa faktor pertama merupakan penyebab yang paling dominan. Perbedaan dalam memahami peran Nabi dalam konteks historis, pada gilirannya memunculkan dimensi ganda dalam memandang sebuah hadis yang muncul atau bersumber dari diri beliau. Kedua dimensi tersebut adalah 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. Kedua dimensi pandangan inilah yang berpengaruh terhadap munculnya dua tipologi pemahaman hadis ; tekstual dan kontekstual. Jika tekstual merupakan tipe pemahaman yang

---

<sup>13</sup>Nizar Ali, "Pengantar", dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*, (Yogyakarta: IDEA Press, 2008), hal. vii-viii

dihasilkan dari pandangan bahwa semua hadis bersifat universal, maka pemahaman kontekstual menilai hadis sebagai sesuatu yang partikular.<sup>14</sup>

### 1. Tipologi Pemahaman Tekstual

Pendekatan tekstual adalah pemahaman terhadap teks secara literal (kebahasaan) dengan mengabaikan aspek 'konteks' dari teks tersebut. Bagi kalangan tekstualis, gagasan bahwa pemahaman terhadap teks harus mempertimbangkan konteks adalah 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.<sup>15</sup>

Ide dasar pemahaman tekstual berangkat dari pandangan bahwa hadis adalah wahyu universal yang bersifat lintas ruang dan waktu. Sebagaimana al-Qur'an, hadis merupakan representasi Tuhan dan sudah sepantasnya berada pada tempat tertinggi yang melampaui segala sesuatu yang berkaitan dengan dimensi kemanusiaan. Adapun yang menjadi dasar argumentasi kelompok ini adalah firman Allah QS :

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 seperti ini adalah semua yang diyakini sebagai hadis Nabi harus dipahami seperti apa adanya. Dengan kata lain, pemahaman yang benar terhadap hadis adalah pemahaman yang sesuai dengan tekstualitasnya. Tipologi pemahaman ini sangat memegangi hadis sebagai sumber kedua ajaran Islam dengan tanpa memperhatikan proses panjang kesejarahannya, mulai dari disabdakan sampai dikodifikasikan.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>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, Hal. 43

<sup>15</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015), hal. 38

<sup>16</sup>Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 13

<sup>17</sup>Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-GHazali dan Ibn Taymiyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran)", dalam Yunahar Ilyas dan M.

Di samping berpijak pada ayat di atas, kelompok tekstualis juga mengajukan beberapa argumen aqli untuk memperkuat pandangannya dalam memahami hadis. Dengan meminjam analisis Abdul Muqstith Ghazali ketika menjelaskan tentang pemikiran tekstualis al-Qur'an, ia menyatakan – paling tidak – ada dua landasan fundamental yang menjadi asumsi dasar pola pemahaman tekstualis.<sup>18</sup> *Pertama*, adanya pra-pemahaman (*pre-understanding*) bahwa teks hadis adalah sesuatu yang dengan sendirinya transparan. Teks hadis dipahami sebagai bahasa yang tidak terpisah dari realitas yang ditunjuknya, sehingga hubungan antara kata dan arti yang ditunjuknya diyakini sebagai hubungan identitas. Dengan demikian, siapapun yang membaca teks hadis langsung dapat sampai pada isi kandungannya tanpa ada jarak sedikitpun. 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 ada dalam kitab tersebut. Dengan kata lain, jika seorang muslim ingin mempedomani dan mengamalkan sebuah 'sunnah', maka ia harus menjadikan kitab-kitab tersebut sebagai acuan. Dari sini, tekstualitas hadis menempati posisi sakral dan tidak bisa diganggu gugat. Hadis sebagaimana yang tertulis dalam kitab-kitab tersebut diterima sebagai sutau produk jadi dan harga mati (*taken for granted*) yang harus dijadikan sebagai *way of life* setelah al-Qur'an. Pemahaman yang berbeda dengan tekstualitas hadis dapat dianggap sebagai satu 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 konteks linguistik dan juga konteks makro. Konteks linguistik berkaitan 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

---

Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah, 1996), hal. 208

<sup>18</sup>Abdul Muqstith Ghazali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009), hal. 118-120

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.<sup>19</sup> Senada dengan pandangan ini, Amin Abdullah - dalam bahasa yang lebih singkat menegaskan bahwa pemahaman hadis kontekstual adalah pemahaman yang mempercayai hadis sebagai sumber ajaran kedua dari ajaran Islam, tetapi dengan kritis-konstruktif melihat dan mempertimbangkan asal usul hadis tersebut.<sup>20</sup>

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. Bagi kelompok kontekstualis, hadis Nabi tetap diyakini memiliki representasi Tuhan, hanya saja nilai tersebut meruang dan sewaktu (menyejarah) sehingga untuk memahaminya harus menyertakan konteks kesejarahannya. 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 suatu teks hadis harus memahami juga konteks ketika hadis itu disabdakan. Pemahaman yang benar terhadap hadis Nabi adalah pemahaman yang berbasis pada dialektika teks dan konteks hadis itu sendiri.<sup>21</sup>

Dalam mengokohkan sikapnya ini, kelompok kontekstual juga menyertakan argumentasi aqliyah.<sup>22</sup> *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, ia 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 (baca: hadis) dengan realitas masyarakat ketika terjadi persoalan hukum di masyarakat, lalu teks hadis disabdakan untuk merespon persoalan tersebut. Dengan anggapan ini, untuk sampai bisa kepada pemahaman yang komprehensif mengenai sebuah hadis, seseorang membutuhkan jembatan yang bisa mengantarkannya pada pemahaman

---

<sup>19</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21...*, hal. 14

<sup>20</sup>Amin Abdullah, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim...", hal. 208

<sup>21</sup>Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 45-46

<sup>22</sup>Munawir, *Yang Tetap dan yang Berubah...*, hal. 46-47

mengenai konteks hadis tersebut. Semakin jauh jarak seseorang dengan teks hadis, maka semakin panjang jua jembatan yang harus dibangunnya.

*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 deretan-deretan teks sebagaimana ada 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 konteks kongkrit tempat hadis itu disabdakan. Upaya meng-integrasikan teks hadis tertulis dan teks hadis yang tidak tertulis seperti di atas merupakan sebuah keniscayaan mengingat ketika hadis sebagai ucapan lisan telah dikodifikasi menjadi tuturan lisan dalam wujud kitab-kitab hadis, maka akan terjadi penciptaan 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 berjaln erat dengan ‘teks-teks’ lain yang mengelilinginya, seperti kondisi sosial budaya, setting politik dan tradisi kepercayaan yang hidup di tempat hadis itu muncul.

Dalam perkembangannya, khususnya era modern, istilah tekstualisme selalu dioposisikan secara biner dengan kontekstualisme. Ini mengakibatkan salah satu dari kedua istilah tersebut menjadi bermakna negatif, dimana klaim kebenaran selalu didengungkan oleh masing-masing kelompok yang cenderung memilih tipologi pemahaman tertentu. Di satu sisi, orang tekstualis sering dianggap *rigid*, kaku, ketinggalan zaman, tidak rasional dan sektarian. Padahal kelompok ini mengaku bahwa mereka mengkontekstualisasikan 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 tekstualisme adalah rasional. Sebaliknya, kelompok kontekstualis karena pengoposisian tersebut juga 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 dan diberdayakan keduanya.

Menurut Abdullah Saeed, tekstualisme yang berkembang di dunia Islam terdiri atas dua bentuk, yaitu tekstualisme lunak (*soft textualism*) dan tekstualisme

keras (*hard textualism*).<sup>23</sup> Tekstual lunak menganggap makna 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.<sup>24</sup> Dalam konteks hadis, pemahaman tekstual dengan pendekatan intertekstual ini berupa memahami hadis dengan melibatkan hadis-hadis lain yang semakna. Cara ini, bagi Abdullah Saeed, merupakan salah satu pemicu pemahaman tekstual karena tetap mengarah kepada kepatuhan terhadap teks. Hal ini karena, seorang penyarah hadis merasa tidak perlu lagi memikirkan makna di luar teks tersebut karena semua sudah tertera dalam teks hadis lain.<sup>25</sup>

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.<sup>26</sup> Dengan meminjam penjelasan Muammar Zayn ketika menguraikan persoalan tafsir kontekstual, menurutnya 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.<sup>27</sup> Pandangan mengenai peran kedua sumber ajaran Islam inilah yang pada gilirannya menuntun para penafsir kontekstualis untuk mengusung ide-ide modern tentang transformasi sosial dan

---

<sup>23</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21...*, hal. 38.

<sup>24</sup>Intertekstualitas 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.

<sup>25</sup>Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis...*, Hal., 76

<sup>26</sup>Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 52

<sup>27</sup>Mu'ammarr Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: InAzna Books, 2015), hal. 109

perbaikan kualitas kemanusiaan dalam pemahaman mereka terhadap teks-teks agama untuk mengantikan ide-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. Karena itu, dalam penerapannya, ia 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 era sekarang. Dengan kata lain, pemahaman kontekstual membangun hubungan antara konteks kini – teks - konteks teks.

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?

Agaknya perlu sebuah sikap yang bijak dalam menghadapi pertentangan penggunaan kedua tipologi pemahaman di atas. 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.<sup>28</sup>

Karena itu, rumusan ulang pemahaman yang mensinergikan kedua tipologi di atas adalah sebuah keniscayaan. 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,<sup>29</sup> 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

---

<sup>28</sup>Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), hal. 73-74

<sup>29</sup>Ahmad 'Ubayd Hasbillah, *Nalar Tekstualis Ahli Hadis...*, hal. 67

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.<sup>30</sup> Hanya saja, tipologi pemahaman kontekstual ini tidak begitu populer di masa-masa berikutnya 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.<sup>31</sup>

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.

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 debat panjang manakah di antara kedua tipologi ini yang terbaik dan harus diterapkan. Seperti ditegaskan oleh Syuhudi Ismail bahwa segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan terjadinya hadis tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu 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, misalnya latar belakang terjadinya, 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).<sup>32</sup> Pandangan Syuhudi Ismail ini menunjukkan bahwa tekstual dan kontekstual merupakan hasil akhir dari sebuah proses pemahaman

---

<sup>30</sup>Hamzah Harun al-Rasyid dan Abd. Rauf Amin, *Melacak Akar Isu Kontekstualisasi Hadis dalam Tradisi Nabi dan Sahabat*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal. 33

<sup>31</sup>Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah...", hal. 208-209

<sup>32</sup>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), hal. 6

dengan melibatkan berbagai *qarinah* (indikator) pendukungnya. Karena itu, ia diletakkan di akhir kegiatan (ijtihad). Ini berbeda dengan yang dipahami selama ini bahwa tekstual dan kontekstual adalah sebuah proses pemahaman dan menjadi penanda dari pelaksanaannya.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana dengan fenomena pemahaman hadis yang cenderung kaku dan rigid, seperti yang terjadi sekarang. Dengan meminjam analisis Abdullah Saeed bahwa ada dua corak pemahaman tekstual; hard tekstual dan soft tekstual, atau tekstual dan semi tekstual, agaknya pemahaman hadis yang berkembang dan mendominasi di masa sekarang adalah pemahaman hadis hard tekstual. Pemahaman yang lahir dari tipologi *hard textual* sangat kaku karena hanya mendasarkan pada pemaknaan literal, dan cenderung mengabaikan indikator lain yang seharusnya dapat dipergunakan untuk memahaminya.

### **Hasbi dan Kerangka Umum Pemahaman Hadis: Tawaran Akademik**

Berbeda dengan umumnya ulama hadis yang mengidentikkan istilah hadis dan sunnah,<sup>33</sup> bagi Hasbi, kedua istilah ini mempunyai makna yang berbeda. Hadis lebih umum dan lebih luas cakupannya dibanding sunnah dan menyamakan kedua istilah tersebut merupakan penyebab timbulnya kekacauan dalam bidang pembinaan hukum serta melahirkan banyaknya tuduhan yang dilontarkan kepada orang yang meninggalkan hadis.<sup>34</sup> Menurutnya, kata hadis bermakna nama bagi sesuatu yang diceritakan. Kemudian, kata ini digunakan sebagai nama bagi perkataan, perbuatan, ataupun taqirir yang disandarkan kepada Nabi. Penggunaan ini lahir karena para ulama menyadari bahwa dalam kata hadis terkandung makna “yang baru” atau “yang belum lama”, karenanya dipakai sebagai imbalan bagi istilah *qadim* (yang lama atau yang tidak berawal).<sup>35</sup> Inilah alasan mengapa kata hadis dipakai untuk segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi.

Oleh karena itu, 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. 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

---

<sup>33</sup>Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah aw Tarikh Funun al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 5

<sup>34</sup>Hasbi, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), hal. 38-39

<sup>35</sup>Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 373

mengharuskan adanya penukilan (periwiyatan) yang bersifat *mutawatir* juga. Bahkan boleh jadi ada sunnah-sunnah yang tidak terekam oleh catatan sejarah, yakni kitab-kitab hadis yang berfungsi sebagai catatan tertulis amaliyah *mutawatir*.<sup>36</sup> 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)<sup>37</sup>

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 jahiliyah, 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).<sup>38</sup> Agaknya, pendapat Hasbi ini dilatari oleh pembelaannya terhadap keotentikan sunnah, karena pada masa itu banyak penulis muslim yang menyuarakan bahwa Islam hanyalah al-Qur'an sebagai dasar tasyri'-nya. 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.

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 pemakaian makna hadis kepada sunnah, atau sebaliknya. 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

---

<sup>36</sup>Hasbi, *Problematika Hadis ...*, hal. 41; Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 18-22

<sup>37</sup>Malik ibn Anas, *al-Muwatha'*, II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hal. 889

<sup>38</sup>Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 42

tengah-tengah mereka.<sup>39</sup> Mulailah pada saat itu berkembang teori bahwa pengertian sunnah identik dengan hadis. Dari uraian ini 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)*.

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:<sup>40</sup> *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 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 jumhur 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. Jika hadis aqidah tersebut merupakan hadis *musykil* maka pemahaman terhadap 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.

Terkait dengan persoalan pemahaman hadis, secara tertulis bahasan ini dapat ditemukan pada uraian tentang *ilmu fiqh hadis* yang ditemukan dalam salah

---

<sup>39</sup>Hasbi, *Sejarah dan Pengantar...*, hal., 19, 376-377

<sup>40</sup>Hasbi, *Problematika Hadis...*, hal. 19-23

satu karya Hasbi.<sup>41</sup> Ia sendiri tidak menjelaskan secara tegas apa yang dimaksud dengan ilmu ini, tetapi dengan mencermati penjelasan yang diberikan, dapat dinyatakan bahwa ilmu fiqh hadis merupakan bahagian dari *Ilmu Dirayah Hadis* dan dimaknai sebagai ilmu yang berisi pedoman dan kaedah umum untuk memahami hadis.

Hasbi mengawali bahasannya dengan menyebutkan karakteristik hadis yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis. Menurutnya, ada dua bentuk hadis yang diterima dari nabi, yaitu: 1) Hadis yang disampaikan dalam posisinya sebagai seorang rasul, dan 2) Hadis yang disampaikan tidak dalam fungsinya sebagai seorang rasul.<sup>42</sup> Kelompok pertama 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 ibadah, perintah-perintah untuk kemaslahatan yang terbatas, dan keputusan-keputusan nabi dalam pengadilan.<sup>43</sup>

Hasbi menjelaskan bahwa perhatian harus ditujukan kepada hadis yang berfungsi sebagai *tasyri'* 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.<sup>44</sup> Hasbi mencontohkan dengan sabda nabi: “Janganlah kamu menyerupai orang-orang musyrik, peliharalah janggut dan guntinglah kumis”.

---

<sup>41</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hal. 347-381.

<sup>42</sup>Pada masa sekarang, pembahagian ini lebih populer dengan istilah *al-sunnah al-tasyri'i* dan *al-sunnah ghayr al-tasyri'i*. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, ulama yang pertama kali menggunakan istilah ini adalah Mahmud Syaltut dan kemudian dipopulerkan oleh ulama kontemporer lainnya. Yusuf al-Qaradhawi, *Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1988), hal. 20-21

<sup>43</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 348-350

<sup>44</sup>Hasbi, *Memahami Syari'at...*, hal. 35-36

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.<sup>45</sup>

Dasar argumentasi milahan sunnah kepada *tasyri'* dan non *tasyri'* yang dilanjutkan dengan pemilahan sunnah *tasyri'* kepada yang bersifat '*am* (universal) dan *khash* (temporal) merujuk kepada pribadi Nabi saw. Dalam hal ini Nabi, 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.<sup>46</sup> Berdasarkan adanya pemilahan ini maka pada setiap hadis terkandung petunjuk yang pemahaman dan penerapannya harus dikaitkan dengan peran Nabi tatkala mengucapkan sebuah hadis.

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).<sup>47</sup> 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*,<sup>48</sup> atau disepakati oleh jumbuh ulama, atau sesuai dengan akal. 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 penghormatan. Demikian halnya dengan ijtihad yang dilakukan. Tidak semua ijtihad itu benar dan berlaku untuk

---

<sup>45</sup>Hasbi, *Memahami Syari'at...*, hal. 36. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh ulama hadis Indonesia lainnya, 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...*, hal. 68-69

<sup>46</sup>M. Quraish Shihab, "Hubungan Hadis...", hal. 58.

<sup>47</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 350-351

<sup>48</sup>*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'*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh periwayat lebih dari seorang dan terletak bukan pada tingkat *sahabat*. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hal. 140.

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.<sup>49</sup>

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.

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 perkataan Imam al-Syafi'i yang menyatakan apabila seseorang menemukan dalam kitabnya sesuatu yang berlawanan dengan sunnah Rasulullah, maka hendaklah ia mengikuti sunnah tersebut dan meninggalkan perkataannya.<sup>50</sup>

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 menyatakan bahwa di antara adab kepada Rasulullah adalah memahami hadis yang diucapkan Nabi untuk menjauhkan manusia dari maksiat, dengan makna-maknanya yang *Zahir*, tanpa

---

<sup>49</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 353

<sup>50</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal. 355

*ta'wil* karena apabila di-*ta'wil*-kan hadis-hadis itu, keluarlah ia dari kehendak *al-Syari'*.<sup>51</sup> Hasbi juga mengutip pendapat Imam 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.<sup>52</sup>

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 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 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 berijtihad 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.

---

<sup>51</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal..., 363

<sup>52</sup>Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah...*, II, hal..., 363-364

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 teks-teks hadis secara literal, khususnya terkait dengan hadis-hadis aqidah dan ibadah sekaligus memperlihatkan kecenderungannya untuk berijtihad 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 ataukah khas dan bersifat temporal.

### **Kesimpulan**

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). 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 *bid'ah* 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 ataukah 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 *mutaqatir*, rasio dan pendapat mazhab agar diperoleh pemahaman yang tepat.

Dari penjelasan di atas, terlihat bagaimana perhatian Hasbi terhadap aktivitas 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**

- Abdul Muqstith Ghozali, dkk., *Metodologi Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009
- Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung, Mizan Pustaka, 2015
- Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis: Akar Formula Kultural Moderat Berbasis Testualisme*, Jakarta: Yayasan Wakad Darus Sunnah, 2018
- Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014
- Amin 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
- Azyumardi Azra, "Pengantar: Memeriksa Ulang Hadis Bermasalah", dalam Faiqotul Mala, *Otoritas Hadis-Hadis Bermasalah dalam Shahih Al-Bukhari*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 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
- Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988
- , *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid II, Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- , *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964
- Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003
- , *Sejarah Wahabi dan Salafi: Mengerti Jejak Lahir dan Kebangkitannya di Era Kita*, Jakarta: Serambi,, 2015

- 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)
- Malik ibn Anas, *al-Muwatha'*, II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Mu'ammarr Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, Yogyakarta: InAzna Books, 2015
- Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah aw Tarikh Funun al-Hadis*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- 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
- Nizar Ali, "Pengantar", dalam Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*, Yogyakarta: IDEA Press, 2008
- Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-Hadis Sekte*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Yusuf al-Qaradhawi, *Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1988
- , *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Kuwait: Dar al-Ifta, 1996