

KONTRIBUSI PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DALAM KAJIAN ILMU HADIS

Aan Supian

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Bengkulu
aan_supian@gmail.com

Abstract: The studies of hadith and scientific reseaches in Indonesia found the momentum around the end of the 20th century. One of the figure whose enough concern on this field is Hasbie Ash-Shiddieqy. Some of Hasbie's thoughts in the hadith field which is become point of view in this article include: First, his view on the substance of the hadith and *Sunnah* and its periodization. Secondly, the criteria of hadith's validity. Third, the research and the maintenance of *ḥadīth*. Fourth, the methodology of understanding the hadith (*sharḥ al-ḥadīth*). Hasbi thought that the hadith are all events that leaning to the Prophet Muḥammad, although it happened only once in the lifetime of the Prophet, and although only narrated by a narrator. Then *Sunnah* is the actions of the Prophet Muḥammad that *mutawâtir*. Validity of hadith in Hasbi's point of view must include of two criteria, that is the validity (*ṣaḥīḥ*) of *sanad* and *matn* of hadith. Hasbi seems to emphasize a study of the hadiths that the quality is not clearly by applying the criteria of validity of the hadith and the theory of *nâsikh wa mansûkh*.

Keywords: Sunnah, hadith, *sharḥ al-ḥadīth*, *nâsikh wa mansûkh*.

Pendahuluan

Melacak awal perkembangan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, tidak bisa dilepaskan dari perkembangan modernisasi Islam di Timur Tengah. Tokoh-tokoh pembaharu seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897 M) dari Afghanistan dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dari Mesir, dua di antara tokoh-tokoh yang memiliki peranan penting dalam mewarnai wacana pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia.

Secara historis, pembaharuan pemikiran Islam Indonesia menemukan momentumnya pada awal abad kedua puluh. Salah satu indikasi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia pada abad ini adalah munculnya para tokoh yang mengampanyekan ide-ide pembaharuan.

Para pembaharu pemikiran Islam berlandaskan pada keyakinan bahwa Islam adalah sesuai untuk semua bangsa, semua zaman, dan semua keadaan. Apabila ajaran Islam tampak seperti bertentangan dengan kondisi yang dibawa perubahan situasi dan kondisi, penyesuaian dapat diperoleh dengan mengadakan interpretasi baru tentang ajaran Islam sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah.¹ Untuk interpretasi tersebut diperlukan ijtihad, yang dalam pandangan pembaharu Islam pintu ijtihad selalu terbuka pada setiap waktu dan kesempatan.

Di antara tokoh-tokoh Indonesia yang dianggap sebagai pembaharu, yang mengedepankan pentingnya ijtihad pada awal-awal abad kedua puluh adalah K.H. Ahmad Dahlan (1869-1923) pendiri organisasi Muhammadiyah, Ahmad Hassan (Lahir 1887) pendiri Persatuan Islam (Persis), dan Ahmad Surkati (1874-1943) sebagai pendiri al-Irshad. Generasi berikutnya muncul tokoh-tokoh pembaharu seperti Buya Hamka (1908-1981) dari Sumatera Barat, Hazairin (1906-1975) dari Bengkulu, dan Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) dari Aceh. Bahkan tokoh yang disebutkan terakhir, termasuk salah seorang tokoh yang secara langsung memperoleh pendidikan dari perguruan modern yang didirikan Ahmad Surkati, salah seorang pembaharu Islam. Selain itu, tempaan pembaharuan yang diperoleh Hasbi Ash-Shiddieqy dialami dengan keterlibatannya pada dua organisasi pembaharu Islam, yakni Muhammadiyah dan Persis. Keaktifan di kedua organisasi Islam ini tidak serta merta membuat pemikiran Hasbi terbelenggu dan terbatas oleh ketentuan dan keputusan kedua organisasi tersebut.

Setelah melalui aktivitas dan perjuangan yang cukup panjang, sejak pertengahan abad kedua puluh Hasbi dikenal sebagai seorang ulama legendaris Nusantara dan ulama Indonesia yang produktif menulis. Dia merupakan sang pembaharu pemikiran Islam di Indonesia yang telah berkarya dan menulis buku-buku pemikiran Islam dan modernisasi dalam

¹Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 54-55.

pertumbuhan fikih di Indonesia. Selain dalam bidang fikih, Hasbi termasuk ulama yang ahli dalam bidang hadis dan ilmu hadis. Ketokohan Hasbi tampaknya sangat menarik untuk lebih lanjut dibahas dan didiskusikan khususnya kontribusi pemikirannya dalam bidang hadis.

Biografi Hasbi Ash-Shiddieqy

Hasbi bernama lengkap Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dilahirkan pada tanggal 10 Maret 1904 di Lhokseumawe, Aceh Utara. Ayahnya bernama al-Haj Tengku Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad Su‘ūd, seorang ulama terkenal yang memiliki sebuah *dayab* (pesantren) dan seorang Qadi Chik. Ibunya bernama Tengku Amrah, putri Tengku ‘Abd al-‘Azîz pemangku jabatan Qadi Chik Maharaja Mangkubumi Kesultanan Aceh waktu itu. Dia juga merupakan keponakan ‘Abd al-Jalîl yang bergelar Tengku Chik di Awe Geutah di mana menurut masyarakat Aceh Utara dianggap sebagai wali yang dikeramatkan, kuburannya hingga saat ini masih diziarahi untuk meminta berkah.²

Dalam silsilahnya, Hasbi merupakan generasi ke-37 dari keturunan khalifah pertama Abû Bakr al-Ṣiddîq (573-634 M). Oleh karena itu, sebagai keturunan Abû Bakr al-Ṣiddîq, Hasbi kemudian melekatkan gelar ash-Shiddieqy di belakang namanya. Nama Ash-Shiddieqy dia lekatkan sejak tahun 1925 atas saran salah seorang gurunya yang bernama shaykh Muḥammad b. Sâlim al-Kalâlî, seorang pembaharu Islam dari Sudan yang bermukim di Lhokseumawe, Aceh.³

Silsilah keturunan Hasbi hingga sampai ke Abû Bakr al-Ṣiddîq adalah Muḥammad Ḥasbîb. Muḥammad Ḥusayn b. Muḥammad Su‘ūd b. Muḥammad Taufiq b. Faṭimîb. Aḥmad b. Dîyâ’ al-Dîn b. Muḥammad Ma‘şûm (Fâqir Muḥammad) b. Aḥmad Alfâr b. Mu‘ay al-Dîn b. Khawajaki b. Darwîs b. Muḥammad Zâhid b. Marwaj al-Dîn b. Ya‘qûb b. ‘Alâ’ al-Dîn b. Bahâ’ al-Dîn b. Amîr Kilâl b. Shammas b. ‘Abd al-‘Azîz b. Yazîd b. Ja‘far b. Qâsim b. Muḥammad b. Abû Bakr al-Ṣiddîq.

Masa kelahiran dan pertumbuhan Hasbi bersamaan dengan tumbuhnya gerakan pembaharuan pemikiran di Jawa yang meniupkan

²Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

³Ibid, 7.

semangat ke-Indonesia-an dan anti-kolonial. Sementara di Aceh peperangan dengan Belanda kian berkecamuk. Ketika Hasbi berusia 6 tahun, ibunya, Tengku Amrah, meninggal dunia. Kemudian, ia diasuh oleh bibinya yang bernama Tengku Shamsiah.⁴ Sejak meninggal Tengku Shamsiah tahun 1912, Hasbi memilih tinggal di rumah kakaknya, Tengku Maneh, bahkan sering tidur di *meunasah* (langgar/surau) sampai kemudian dia pergi *meudagang* (nyantri) dari *dayah* ke *dayah*.

Hasbi menikah pada usia sembilan belas tahun dengan Siti Khadidjah, seorang gadis yang masih ada hubungan kekerabatan dengannya. Perkawinan dengan gadis pilihan orang tuanya ini tidak berlangsung lama. Siti Khadidjah meninggal ketika melahirkan anaknya yang pertama. Hasbi kemudian menikah dengan Tengku Nyak Asiyah bint Tengku Haji Hanum, saudara sepupunya. Dengan istrinya inilah Hasbi mengayuh bahtera hidupnya sampai akhir hayat. Dari perkawinannya ini Hasbi memiliki empat anak, dua laki-laki dan dua perempuan.⁵

Sikap Hasbi membebaskan diri dari kungkungan tradisi telah diperlihatkannya sebelum dia merantau (*meudagang*). Dia melanggar larangan ayahnya untuk tidak bergaul bebas dengan teman-teman sebayanya. Ia justru tidur bersama-sama mereka di *meunasah* (langgar). Sikapnya yang kritis dan suka protes diperlihatkannya dengan cara mengencingi air kolam yang sudah kotor, padahal kolam tersebut dipakai oleh para santri untuk mandi dan berwudhu. Dengan dikencingi secara terbuka, dengan terpaksa kolam tersebut dikuras dan dibersihkan. Sikap-sikap inilah yang nanti membuat Hasbi menolak bertaklid bahkan berbeda paham dengan orang yang sealaran dengannya.⁶

Hasbi sangat menghargai pendapat orang. Dia tidak marah jika pendapatnya dibantah walaupun oleh anaknya sendiri. Bahkan dengan anaknya dia mengajak berdiskusi yang kadangkala berlangsung seperti orang bertengkar. Tidak jarang pula, dia mendiskusikan sesuatu yang sedang dia tulisnya dengan anak yang bertindak sebagai juru tulisnya dan korektor buku-bukunya. Jika pendapat anaknya dirasa benar, diakuinya.

⁴Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariah Islam* (Jakarta: Galura Pase, 2007), 15.

⁵Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 10

⁶Ibid., 9

Namun jika salah, dia membetulkannya dan menasehati agar belajar lebih banyak dengan membaca buku sebagaimana yang diperbuatnya.⁷

Ada tiga hal yang Hasbi sangat jengkel jika dilakukan oleh anggota keluarganya. *Pertama*, bermalas-malas dan tidak menggunakan waktu senggang untuk membaca. Istrinya juga diharuskan membaca. Pukul setengah lima pagi, ia membangunkan keluarga seisi rumahnya. Tidur siang tidak boleh lebih dari satu jam. *Kedua*, pekerjaan tidak boleh ditunda. Semua pekerjaan harus diselesaikan secepatnya. Pernah anaknya harus mengetik naskahnya dari subuh sampai tengah malam dalam beberapa hari. Ia menghendaki agar anaknya mencontohnya dalam bekerja keras. *Ketiga*, buku-bukunya baik yang ada di rak maupun di atas meja, yang terbuka atau yang tertutup, tidak boleh ada yang berpindah tempat. Pulang kerja, yang pertama dilakukan ialah melihat buku, bukan membuka sepatu, jas dan dasi, pakaian, apalagi melihat makanan. Jika ada buku yang berubah letak, apalagi jika ia sedang membutuhkannya, ia bisa marah, kendati hanya sekedar suara.⁸

Menurut pengakuan murid-murid Hasbi, dalam proses belajar mengajar yang dilakukannya cukup menarik, dia menggunakan sistem dialog. Selain itu, Hasbi memiliki kemampuan menjelaskan buah pikirannya dengan baik. Uraianya mudah ditangkap dan dimengerti. Hanya ada satu hal yang membuat mahasiswanya mengeluh, yakni Hasbi sering memakai istilah-istilah dalam bahasa Arab yang sulit dipahami, jika tidak mendalami kitab-kitab yang menjadi sumber rujukannya.⁹ Dalam mengajar Hasbi menggunakan pendekatan tekstual dalam masalah akidah dan ibadah, dia sangat ketat berpegang pada dalil nash *qaṭ'ī* dan *mutawâtir*. Sementara dalam bidang muamalah, dia selalu menggunakan pendekatan kontekstual.¹⁰ Dengan kata lain, dalam masalah akidah dan ibadah Hasbi lebih banyak menggunakan metode deduksi, yakni dengan menggunakan *nash* yang jelas dan tegas (*sarih*) bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah. Sementara dalam bidang muamalah, Hasbi lebih banyak menekankan pada metode induktif, dengan melihat situasi dan kondisi yang

⁷Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat*, 17.

⁸Berdasarkan kesaksian anaknya dalam Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 11.

⁹Ibid., 31.

¹⁰Sebagaimana dikemukakan anaknya, setelah dia mewawancarai beberapa muridnya yang menduduki jabatan struktural di lingkungan Depag RI. Ibid.

berkembang di masyarakat, kemudian dianalisis dengan memanfaatkan potensi akal melalui ijtihadnya.

Hasbi juga termasuk orang yang sangat peduli terhadap murid-muridnya. Gambaran tentang hal ini, dikemukakan oleh Tengku Hasan Thalhas, salah seorang muridnya.¹¹ Menurut pengakuan Thalhas, ketika mau mengajar di rumahnya, Hasbi sering bertanya terlebih dahulu kepada murid-muridnya, apakah para mahasiswanya sudah makan atau belum. Pertanyaan ini sengaja disampaikan, karena dia sangat mengerti kondisi perekonomian para mahasiswa ketika itu. Kalau para mahasiswanya menjawab belum, dia langsung mengajak makan di rumahnya terlebih dahulu, baru setelah itu dia mulai mengajar.

Uraian di atas menunjukkan bahwa sikap dan perilaku Hasbi tergolong orang yang sangat disiplin, pekerja keras, demokratis, dan menghormati pendapat orang lain, kritis dan menolak taklid. Selain itu, Hasbi tergolong orang yang sangat kuat minat membacanya, dan yang tak kalah pentingnya adalah kemampuan mengajarnya yang sangat menarik dan sangat peduli dengan perkembangan kreatifitas murid-muridnya.

Pendidikan dan Karir Akademik Hasbi Ash-Shiddieqy

Ketika masih kecil, Hasbi mulai belajar agama Islam di *dayab* (pesantren) milik ayahnya. Di sana ia mempelajari qira'ah, tajwid, dasar-dasar fikih, dan tafsir. Pada usia delapan tahun, ia mulai melakukan pengembaraan ilmu. Pertama-pertama Hasbi belajar di *dayab* Tenku Chik pimpinan Tengku Abdullah di Piyeung. Di sini ia memfokuskan pada *nahw* dan *sarf*. Setahun kemudian Hasbi pindah ke *dayab* Tengku Chik di Bluk Bayu. Di sini ia belajar hanya setahun, kemudian ia nyantri di *dayab* Tengku Chik Bang Kabu, Geudong, kemudian *dayab* Blang Manyak di Samakurok, dan akhirnya Hasbi melanjutkan pelajarannya di *dayab* Tanjung Barat di Samalanga sampai tahun 1925.

Ketika Hasbi nyantri di *dayab* Tanjung Barat secara sembunyi-sembunyi ia belajar huruf Latin dari anak gurunya yang juga merupakan kawannya di *dayab* tersebut, dan Hasbi dapat menguasainya dalam waktu singkat. Selain itu, Hasbi juga mempelajari Bahasa Belanda dari seorang Belanda yang belajar darinya Bahasa Arab, sehingga Hasbi mampu

¹¹Thalhas mengemukakan kesaksiannya ini dalam pengantar profil Hasbi pada buku karangan Hasbi yang dieditnya. Selengkapnya lihat Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat*, 6.

mengakses segala bentuk informasi dari media massa yang pada masa itu dikuasai oleh pemerintahan Hindia-Belanda.¹² Setelah Hasbi mendapatkan ijazah dari gurunya di *dayab* Tanjung Barat, pada tahun 1924 ia mendirikan *dayab* sendiri di Buloh Beureugang atas bantuan Hulubalang setempat. *Dayab* yang didirikan oleh Hasbi tersebut berjarak 8 Km dari kota kelahirannya.¹³ Dari *dayab* inilah Hasbi menemukan momentum karir intelektualnya sampai pada saatnya nanti mencapai puncak karirnya.

Pada tahun 1926, Hasbi menerima saran dan tawaran Shaykh Muḥammad b. Sâlim al-Kalâlî untuk merantau ke Surabaya yang bertujuan agar Hasbi dapat mendalami gagasan-gagasan pembaruan di Perguruan Al-Irshad, sebuah organisasi keagamaan yang didirikan Shaykh Aḥmad Surkati (1874-1943). Di perguruan tersebut, Hasbi menempuh pendidikan dengan mengambil pelajaran spesialisasi dalam bidang pendidikan dan bahasa Arab. Pendidikan di al-Irshad dia lalui selama satu setengah tahun dengan perolehan kemahiran berbahasa Arab dan kemandirian di barisan kaum pembaharu untuk mengibarkan panji-panji Islam dengan semangat ke-Indonesia-an.¹⁴

Pada tahun 1928 Hasbi kembali ke Aceh, kemudian bersama dengan al-Kalâlî sahabat yang sekaligus gurunya mendirikan madrasah yang diberi nama madrasah Al-Irshad di Lhokseumawe. Secara administratif madrasah ini tidak memiliki hubungan dengan madrasah Al-Irshad Surabaya, tempat Hasbi pernah menimba ilmu. Namun secara idealis madrasah ini mengikuti kurikulum dan proses belajar mengajar yang dikembangkan perguruan Al-Irshad yang ada di Surabaya. Dalam perkembangannya, madrasah yang didirikan Hasbi bersama dengan al-Kalâlî ini kehabisan murid, karena tuduhan bahwa madrasah yang didirikannya tersebut adalah madrasah sesat dan belajar di dalamnya adalah menyesatkan. Tuduhan lainnya, sistem belajar mengajar di madrasah tersebut menerapkan metode ala kolonial, dengan menggunakan bangku dan meja, yang sangat tabu ketika itu. Demikian

¹²Ibid., 20.

¹³Ibid., 26.

¹⁴Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 16.

propaganda yang dihembuskan oleh orang-orang yang tidak menyenangi sikap dan tindakan Hasbi.¹⁵

Kegagalan Hasbi dalam mengembangkan madrasah tidak menyurutkan semangatnya untuk mendirikan madrasah baru. Untuk kesuksesan pendirian madrasah dan agar terhindar dari segala hasutan dan fitnah, Hasbi memilih untuk pindah ke Krueng Mane tepatnya ke arah Barat Lhokseumawe. Di tempat ini Hasbi mendapatkan bantuan dari Teuku Ubit yang merupakan Hulubalang Krueng Mane untuk mendirikan madrasah yang diberi nama dengan Al-Huda. Kurikulum dan sistem belajar di madrasah ini, ia terapkan seperti madrasah Al-Irshad yang pernah dididiknya bersama al-Kalali di Lhoksumawe. Kendati pada akhirnya madrasah ini pun harus ditutup, disebabkan terkena larangan pemerintah Hindia-Belanda. Hasbi kemudian kembali ke Lhoksumawe dan beralih sejenak dari aktivitas pendidikan ke aktivitas politik. Pada masa Hasbi terjun ke dunia politik, ia menulis sebuah buku yang diberi judul *Penoetoe Moeloet*. Akibat dari tulisannya tersebut yang kritis terhadap pemerintah Hindia-Belanda, Hasbi harus meninggalkan Lhokseumawe dan pindah ke Kutaraja (sekarang Banda Aceh).¹⁶

Pada tahun 1933 Hasbi tiba di Kutaraja dan memulai karirnya lagi sebagai seorang pendidik. Hasbi mengajar pada kursus-kursus yang diselenggarakan oleh JIB (*Jong Islamietien Bond*) Aceh dan menjadi pengajar pada sekolah HIS dan MULO Muhammadiyah. Sejak kepindahannya ke Kutaraja, di samping berprofesi sebagai guru, ia juga mendaftarkan diri menjadi anggota Muhammadiyah. Pada tahun 1938, Hasbi menduduki jabatan Ketua Cabang Muhammadiyah Kutaraja dan pada tahun 1943-1946 ia menduduki jabatan Konsul (Ketua Majelis Wilayah) Muhammadiyah Provinsi Aceh.¹⁷

Keberadaan Hasbi memimpin Muhammadiyah Aceh, dianggap sebagai saingan oleh orang-orang yang bergabung dalam PUSPA (Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh), yang didirikan pada tahun 1939. Tanpa alasan yang jelas, pada bulan Maret 1946 Hasbi disekap oleh Gerakan Revolusi Sosial yang dimotori oleh PUSPA. Akibat penyekapan yang misterius ini Hasbi harus mendekam di dalam penjara di Kamp

¹⁵Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat*, 26.

¹⁶Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 21.

¹⁷Ibid., 38.

Burnitelog Aceh selama kurang lebih satu tahun, kemudian pada pertengahan tahun 1947 Hasbi dibebaskan dan diizinkan pulang ke Lhoksumawe akibat desakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah melalui A. R. Sutan Mansur, namun masih berstatus tahanan kota. Pada Februari 1948 barulah status tahanan kota Hasbi dicabut dan dinyatakan bebas atas permintaan Pemerintah Pusat melalui Wapres Mochammad Hatta ketika itu.¹⁸

Selama di Aceh, Hasbi selain menjadi pengajar di kursus-kursus dan sekolah Muhammadiyah. Ia juga memimpin SMI (Sekolah Menengah Islam) dan bersama koleganya Hasbi mendirikan Cabang Persis (Persatuan Islam). Selain itu, Hasbi aktif berdakwah lewat Masyumi di mana Hasbi menjadi Ketua Cabang Masyumi Aceh Utara. Pada tanggal 20-25 Desember 1949 diadakan Kongres Muslimin Indonesia (KMI) di Yogyakarta, Hasbi hadir mewakili Muhammadiyah. Pada kongres tersebut Hasbi menyampaikan makalah dengan judul *Pedoman Perjuangan Islam Mengenai Soal Kenegaraan*.¹⁹ Dari sinilah oleh Abu Bakar Aceh, Hasbi diperkenalkan dengan Wahid Hashim yang menjabat Menteri Agama pada masa itu.

Dalam rentang waktu setahun setelah perkenalan tersebut, Menteri Agama memanggil Hasbi untuk menjadi dosen pada PTAIN yang akan didirikan, sehingga pada Januari tahun 1951 Hasbi berangkat ke Yogyakarta dan menetap di sana mengonsentrasikan diri dalam bidang pendidikan. Pada tahun 1960 ia diangkat menjadi Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jabatannya ini dipegangnya hingga tahun 1972. Pada tahun 1962 Hasbi juga ditunjuk sebagai Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, Darussalam. Selain itu, ia pernah pula memegang jabatan sebagai Dekan Fakultas Syar'iah Universitas Sultan Agung di Semarang dan Rektor Universitas al-Irshad di Surakarta tahun 1963-1968, Hasbi juga mengajar di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.²⁰

Dalam karir akademik menjelang wafatnya, karena kedalaman pengetahuan keislamannya dan pengakuan ketokohnya sebagai ulama, serta jasa-jasanya terhadap perkembangan Perguruan Tinggi Islam dan

¹⁸Ibid., 46.

¹⁹Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat*, 47-48.

²⁰Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), 95.

perkembangan ilmu pengetahuan keislaman di Indonesia dia memperoleh dua gelar doktor (*Honoris Causa*). Gelar pertama diterimanya dari Universitas Islam Bandung pada 22 Maret 1975 dan gelar kedua diperolehnya dari IAIN Sunan Kalijaga pada 29 Oktober 1975. Sebelumnya, pada tahun 1960, ia diangkat sebagai Guru Besar dalam bidang Ilmu Hadis pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.²¹

Pada tanggal 9 Desember 1975, setelah beberapa hari memasuki karantina dalam rangka menunaikan ibadah haji, Hasbi berpulang ke rahmatullah, dan jasadnya dimakamkan di pemakaman keluarga IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada upacara pelepasan jenazah, turut memberi sambutan Buya Hamka, dan pada saat pemakaman jenazah Hasbi dilepas oleh Mr. Moehammad Roem sebagai sahabatnya dan Drs. H. Kafrawi Ridwan, MA atas nama Menteri Agama.²²

Hasbi adalah ulama yang produktif menuliskan idea pemikiran keislaman. Menurut catatan, buku yang ditulisnya berjumlah 73 judul (142 jilid). Sebagian besar karyanya adalah bidang fikih (36 judul). Bidang-bidang lainnya adalah Hadis (8 judul), tafsir (6 judul), tauhid (5 judul). Sedangkan selebihnya tidak kurang 17 judul adalah tema-tema keislaman yang bersifat umum dan tidak kurang 50 artikel telah ditulisnya dalam bidang tafsir, hadis, fikih, dan ushul fikih serta pedoman ibadah. Di antara karya-karya tersebut, berikut ini hanya akan dikemukakan beberapa karya yang terkait dalam bidang-bidang ilmu tertentu.

Bidang tafsir dan ilmu al-Quran: *Beberapa Rangkaian Ayat* (1952), *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir* (1954), *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur* (30 juz) (1956), *Tafsir al-Bayan* (1966), *Mujizat al-Qur'an* (1966), dan *Ilmu-ilmu al-Quran: Media Pokok dalam Menafsirkan al-Quran* (1972).

Bidang hadis dan ilmu hadis: *Beberapa Rangkuman Hadis* (1952), *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (1954), *2002 Mutiara Hadis, 8 volume* (1954-1980), *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis, 2 volume* (1958), *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam* (1964), *(6) Koleksi Hadis-hadis Hukum, 11 volume* (1970-1976), *Rijal al-Hadith* (1970), dan *Sejarah Perkembangan Hadis* (1973).

Bidang fikih dan ushul fikih: *Sejarah Peradilan Islam* (1950), *Tuntunan Qurban* (1950), *Pedoman Salat, Hukum-hukum Fiqih Islam, Pengantar Hukum*

²¹Ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat*, 53-54.

²²Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 61.

Islam (1953), Pedoman Zakat, al-Abkam (Pedoman Muslimin) (1953), Pedoman Puasa, Kuliab Ibadah, Pemindahan Darah (Blood Transfusion) Dipandang dari Sudut Hukum Islam (1954), Iktisar Tuntunan Zakat dan Fitrah (1958), Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman (1961), Peradilan dan Hukum Acara Islam, Poligami Menurut Syari'at Islam, Pengantar Ilmu Fiqih (1967), Baitul Mal Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara Menurut Ajaran Islam (1968), Zakat sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sejahtera (1969), Asas-asas Hukum Tatanegara Menurut Syari'at Islam (1969), Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam (1971), Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam, Perbedaan Matla' tidak Mengharuskan Kita Berlainan pada Memulai Puasa (1971), Ushul Fiqih, Ilmu Kenegaraan dalam Fikih Islam (1971), Beberapa Problematika Hukum Islam (1972), Kumpulan Soal Jawab (1973), Pidana Mati dalam Syari'at Islam, Sebab-sebab Perbedaan Faham Para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam, Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam, Pengantar Fiqih Muamalah; (30) Fakta-fakta Keagungan Syari'at Islam (1974), Falsafah Hukum Islam (1975), Fikih Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas (1975), Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab (1975), Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam (1975), Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam (1976), dan Pedoman Haji.

Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Bidang Hadis

Pada masa kehidupan Hasbi, di Indonesia studi hadis dan keilmuannya dapat dikatakan masih langka, disebabkan masih sangat sedikitnya karya-karya di bidang hadis yang dihasilkan oleh ulama Indonesia.²³ Namun perkembangan pengkajian hadis dan keilmuannya di Indonesia semakin mendapatkan tempatnya dan bahkan semakin pesat adalah pada akhir-akhir abad ke-20.

²³Di antara karya-karya hadis atau ilmu hadis yang terlacak sebelum Hasbi adalah karya Shaykh Muhammad Mahfuz al-Tirmisi (w. 1919) berjudul *Manhaj Dzamī al-Nazar* yang merupakan penjelasan dari kitab karya al-Suyūṭī *Manzūmah 'Ilm al-Aḥbār*, karya Mahmud Yunus (1899-1983) berjudul *Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Terkait perkembangan hadis dan ilmu hadis di Indonesia. Lihat Muhammad Dede Rudliyana, *Pemikiran Ulum al-Hadis: dari Klasik sampai Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 133-146. Muh. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007).

Sebagai tokoh yang juga ahli dalam bidang hadis, Hasbi banyak memiliki pandangan dalam bidang ini. Untuk kepentingan pembahasan, penulis akan mensistematisasi pemikiran Hasbi dalam bidang hadis pada hal-hal berikut. *Pertama*, pandangannya tentang hakikat Hadis dan Sunnah serta periodisasinya. *Kedua*, kriteria kesahihan hadis, *Ketiga*, penelitian dan pemeliharaan Hadis. *Keempat*, metodologi pemahaman hadis (*sharh al-hadīth*).

Hadis dan Sunnah serta Periodisasinya Perspektif Hasbi Ash-Shiddieqy

Terkait dengan pemahaman tentang hadis dan sunnah, Hasbi secara tegas membedakan antara kedua istilah tersebut. Hasbi memandang bahwa hadis adalah segala peristiwa yang disandarkan kepada Nabi, walaupun peristiwa itu terjadi hanya sekali saja di sepanjang hayat Nabi, dan walaupun hanya diriwayatkan seorang rawi. Adapun sunnah adalah perbuatan Nabi yang bersifat *mutawâtir*, yakni cara Rasulullah melaksanakan suatu ibadah yang dinukil kepada umatnya dengan amaliah yang *mutawâtir* pula. Indikasi sebuah sunnah dinyatakan *mutawâtir* adalah Nabi melaksanakan suatu peribadatan dengan para sahabat, kemudian para sahabat melaksanakannya. Hal yang sama dilakukan pula para *tâbi'în*. Jika dari segi penukilan *matn* atau redaksinya tidak *mutawâtir* namun pelaksanaannya *mutawâtir*, maka tetap dinamakan sunnah.²⁴ Dari uraian ini dapat disebutkan bahwa hadis meliputi perkataan, perbuatan, maupun ketetapan (*taqrîr*) Nabi, dengan tidak mempermasalahakan apakah diriwayatkan oleh seorang rawi (*gharîb*) atau diriwayatkan secara *mutawâtir*. Sedangkan sunnah, dipahami Hasbi sebagai amaliah Nabi yang dilakukan secara *mutawâtir* dari generasi ke generasi.

Mengenai Hadis sebagai sumber hukum kedua, setelah al-Qur'an, tampaknya Hasbi memilih pendapat ahli ushul yang memformulasikan hadis dengan segala perbuatan, perkataan, dan takrir yang berhubungan

²⁴Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 39-40, 404-405. Dalam karyanya yang lain Hasbi membagi sunnah menjadi dua bagian. *Sunnah Fi'lyah*, yaitu pekerjaan-pekerjaan ibadah yang selalu diamalkan Nabi dan *Sunnah Tarkiyah*, yaitu pekerjaan-pekerjaan ibadah yang tidak diamalkan Nabi. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 32-36.

dengan hukum. Sementara terkait dengan sunnah, Hasbi lebih menekankan pada wilayah amaliah Nabi yang dilakukan secara *mutawâtir*, yang mengandung konsekuensi hukum. Terlepas dari pemaknaan kedua istilah tersebut, Hasbi memandang bahwa kaum muslimin wajib untuk mengamalkan hadis dan sunnah serta menjadikannya sebagai pedoman hidup (*way of life*) pada setiap zaman dan tempat. Oleh karenanya, umat Islam tidak dibenarkan sama sekali menyalahi hukum dan perintah Nabi selama hadis tersebut adalah *ṣahîh* dan tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an.²⁵

Memperhatikan pandangan Hasbi di atas tentang sunnah dan hadis, maka dapat dikatakan bahwa dia menitikberatkan sunnah pada wilayah amaliah Nabi yang dilakukan secara *mutawâtir*. Dalam pendefinisian hadis, Hasbi lebih memilih pandangan yang dikemukakan *uṣûlîyîn*. Dengan demikian dapat disebutkan bahwa Hasbi melihat hadis dan sunnah dari segi petunjuk hukum (*maḍlûl al-ḥukm*).

Terkait dengan periodisasi hadis, Hasbi membaginya kepada tujuh periode: 1) periode pertama, masa Rasulullah atau masa turun wahyu dan pembentukan masyarakat Islam; 2) periode kedua, masa *Khulafâ' al-Râshidîn* yang berorientasi membatasi dan menyedikitkan riwayat; 3) periode ketiga, masa sahabat kecil dan tab'în besar atau masa penyebaran riwayat; 4) periode keempat, masa pengumpulan dan pembukuan hadis; 5) periode kelima, masa *taṣḥîḥ* dan penyusunan kaidah-kaidahnya; 6) periode keenam, masa pemeliharaan, penertiban, dan penambahan; 7) periode ketujuh, masa pensharahan, penghimpunan, pentakhrijan dan pembahasan.²⁶ Sistematisasi periodisasi ini berbeda dengan beberapa tokoh seperti apa yang dikemukakan oleh Muḥammad Muṣṭafâ 'Azamî dan Muḥammad 'Abd al-Ra'ûf.

Kriteria Kesahihan Hadis Perspektif Hasbi Ash-Shiddieqy

Kriteria kesahihan hadis dalam pandangan Hasbi harus memenuhi dua kriteria, yakni kriteria kevalidan *sanad* dan *matn* hadis. Hasbi tidak mencukupkan autentisitas hadis hanya berpatokan pada kevalidan *sanad*.

²⁵Ibid., 168-170.

²⁶Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980). Bandingkan dengan Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1991), 72-74.

Suatu hadis yang jalur transmisinya (*sanad*) berkualitas *ṣahīḥ*, tidak memberi jaminan bahwa *matn* hadis tersebut juga berkualitas *ṣahīḥ*.

Terkait dengan autentisitas sebuah hadis, setelah mengutip sejumlah ulama hadis, Hasbi menyatakan bahwa hadis *ṣahīḥ* ialah hadis yang memenuhi lima syarat, yakni: 1) bersambung jalur transmisinya (*muttasil al-sanad*), karenanya hadis *munqaṭi'*, *mu'dal*, *mu'allaq*, dan *mudallas* tidak dikatakan *muttasil*; 2) selamat dari keganjilan (*shâdh*) dan tidak berlawanan dengan riwayat yang lebih *râjih*; 3) selamat dari *'illat*; 4) semua perawinya adil, dan; 5) semua perawinya *dâbiṭ*.²⁷

Sedangkan suatu *matn* hadis dikatakan berkualitas *ṣahīḥ*, menurut Hasbi apabila: 1) hadis tidak berlawanan dengan al-Qur'an; 2) tidak berlawanan dengan hadis *mutawâtir*; 3) tidak berlawanan dengan ijma', dan 4) tidak berlawanan dengan akal sehat.²⁸ Untuk lebih jelasnya terkait dengan kriteria ini, khususnya ketentuan pertama, Hasbi mencontohkan salah satu hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî, *Man mâta wa 'alayh siyâm ṣâm 'anh walîyuh*²⁹ (Barangsiapa yang meninggal dengan meninggalkan (utang) puasa, maka walinya mengganti puasa yang ditinggalkannya itu). Hadis ini tidak bisa dijadikan *hujjah* karena bertentangan dengan QS. al-Najm [53]: 30; *Wa an laysa li al-insân illâ mâ sa'a* (Dan tidak ada untuk seorang manusia (bagi manusia lainnya), kecuali apa yang diusahakan sendiri).³⁰

Sehubungan dengan sikap Hasbi terhadap hadis *ṣahīḥ*, dia berpendapat; *Pertama*, hadis *ṣahīḥ* wajib diamalkan, walaupun tidak ditakhrîj oleh al-Bukhârî dan Muslim. *Kedua*, hadis *ṣahīḥ* harus diterima walaupun tidak diamalkan oleh seseorang. *Ketiga*, apabila suatu hadis sudah jelas keautentikannya (*ṣahīḥ*), maka hadis tersebut harus dijadikan

²⁷Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis I* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 110.

²⁸Ibid., 116-117.

²⁹al-Bukhârî meriwayatkan hadis ini melalui jalur transmisi Muḥammad b. Khâlid, Muḥammad b. Mûsâ b. A'yan, Abî (Mûsâ b. A'yan), 'Amr b. al-Hâriṭh, Ubayd Allâh b. Abû Ja'far, Muḥammad b. Ja'far, 'Urwah, dari 'Āishah. Muḥammad b. Ismâ'il al-Bukhârî, *Ṣahīḥ al-Bukhârî*, Vol. 3 (t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâh, 1422), 35.

³⁰Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002), 528.

dasar hukum, tidak perlu lagi mencari dasar hukum lainnya seperti *qiyās*.³¹ Beberapa pandangan ini memberikan indikasi bahwa Hasbi hanya mementingkan hadis *ṣahīḥ* dalam berargumentasi dan kewajiban untuk mengamalkannya.

Hal lain yang dinyatakan Hasbi terkait dengan ke-*ṣahīḥ*-an atau ke-*da'if*-an suatu hadis. *Pertama*, barangsiapa menemukan hadis yang jalur transmisinya lemah (*da'if al-sanad*), maka hendaklah ia menyatakan bahwa hadis itu *da'if* mengingat *sanad* yang ditemukan. Dia tidak boleh menyatakan bahwa hadis tersebut *da'if* dalam segi *matn*, mengingat *matn* yang dihadapi itu ada kemungkinan mempunyai *sanad* lain yang *ṣahīḥ*, kecuali hadis itu tidak ditemukan jalur transmisi lain yang *ṣahīḥ*. *Kedua*, seorang yang akan menyampaikan hadis yang diragukan keautentikannya (*ṣahīḥ*) atau bahkan *da'if*, maka janganlah mengatakan dengan tegas, “bahwa Rasulullah bersabda: ...” tetapi hendaklah mengatakan: Menurut berita yang sampai kepada kami, bahwa Nabi mengatakan...”, atau sebagian ulama meriwayatkan...”. Sedangkan apabila suatu hadis sudah diyakini *ṣahīḥ*, maka harus dengan tegas mengatakan bahwa Nabi telah bersabda:...”. *Ketiga*, apabila suatu hadis diperselisihkan tentang ke-*ṣahīḥ*-annya, karena suatu *illat* yang nampak menurut sebagian ulama, tetapi *illat* itu tidak menodai hadis, harus diteliti lebih cermat lagi karena kemungkinan hadis tersebut benar-benar *ṣahīḥ*. *Keempat*, apabila seorang *ḥāfiẓ* dan yang ahli dalam menilai hadis mengatakan terhadap sesuatu hadis: *Lā a'rifuh* (saya tidak mengenalnya) atau ungkapan lainnya yang sejenis, maka hadis itu dipandang benar-benar tidak ada, karena hadis-hadis sudah dibukukan dan sudah diteliti keadaannya. Seorang ahli tersebut tentu lebih ahli dan lebih mengetahui keadaannya.³² Pernyataan yang disebutkan terakhir tampaknya sebagai upaya untuk meringankan pengkaji dan peneliti hadis serta mengefektifkan penelusuran kualitas hadis yang dilakukannya.

Penelitian Hadis Perspektif Hasbi Ash-Shiddieqy

Menurut Hasbi, tugas ulama masa sekarang tidak terlalu berat jika dibandingkan dengan apa yang telah dikerjakan ulama terdahulu. Pada

³¹Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, 136-139.

³²Ibid., 339-340.

awal-awal penyusunan *sanad* hadis, seorang yang ingin memperoleh hadis harus melakukan pelawatan (*riḥlah*) dengan jarak yang cukup jauh guna menjumpai seseorang yang telah mengetahui hadis. Hal ini disebabkan, selain belum banyaknya kitab yang disusun, dan walaupun ada kitab atau hadis yang tertulis baru bisa dinukilkan jika diterima dari mulut seorang periwayat. Mata rantai periwayatan (*sanad*) tidak boleh terputus, tetapi sekarang, dengan mengutip pendapat Ibn Ṣalāh, Hasbi mengatakan, “meriwayatkan dengan *sanad-sanad* yang *muttaṣil* tidak diperlukan lagi”.³³ Dalam pengertian, seorang penyebar hadis tidak memerlukan transmisi yang bersambung (*ittaṣal al-sanad*) dari penyampai tersebut kepada penyusun kitab.

Tugas pokok yang harus dilakukan ulama sekarang adalah memeriksa apakah kitab yang dikatakan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* umpamanya, benar-benar kitabnya atau bukan. Upaya selanjutnya adalah meneliti keadaan *sanad* dan memeriksa apakah kitab yang sedang ditelaah itu tidak terdapat kesalahan penulisan, sisipan, pengurangan, penambahan, dan sebagainya. Adapun cara yang dapat dilakukan untuk upaya ini adalah membandingkan kitab yang sedang ditelaah dengan beberapa kitab lain yang berlainan cetakannya.³⁴ Tampaknya dalam pandangan Hasbi tidak terlalu memerlukan lagi kritik hadis (*sanad* dan *matn*) terhadap kitab-kitab yang dianggap sudah *mu‘tabar* dan diakui kualitasnya oleh jumhur ulama, seperti hadis-hadis yang terdapat di kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bagi Hasbi, ulama-ulama terdahulu sudah bekerja keras untuk menyaring hadis, memisahkan mana yang asli dan mana yang palsu, mana yang kuat dan mana yang lemah. Mereka telah melakukan penelitian baik dari segi *sanad* maupun *matn*.

Hasbi tampaknya lebih menekankan penelitian terhadap hadis-hadis yang belum jelas kualitasnya. Hadis-hadis yang demikian, Hasbi sarankan untuk diteliti secara hati-hati dan cermat. Hal ini dilakukan agar dalam pengamalan hadis tersebut lebih dapat menanamkan rasa kepercayaan dan keteguhan hati, apabila suatu hadis yang diteliti berkualitas *ṣaḥīḥ*. Kendati suatu hadis sudah dinilai *ṣaḥīḥ*, Hasbi masih tetap menyarankan untuk membuka kitab *nāsikh wa mansūkh*, agar dapat

³³Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar*, 228.

³⁴Ibid., 228-229.

diketahui apakah hadis yang sudah dinilai *ṣahīḥ* tersebut termasuk bagian dari hadis yang *mansūkh* atau tidak? Karena dalam pandangan Hasbi, jika suatu hadis sudah *mansūkh*, tentu tidak dapat diamalkan walaupun jalur transmisinya *ṣahīḥ*.³⁵

Namun apabila dalam suatu *sanad* hadis terdapat periwayat yang dituduh *ḍa'īf*, maka perlu diteliti alasan periwayat tersebut dinilai lemah (*ḍa'īf*) dengan menelaah kitab-kitab *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Hal yang perlu diketahui lebih lanjut adalah apa sebabnya perawi tersebut dinilai *ḍa'īf*? Bagaimana pandangan ahli hadis dan agama terhadap perawi tersebut? Apakah dia telah menerima catatan hadis dengan benar atau tidak? Akhirnya, cukupkah alasan untuk memvonis bahwa perawi tersebut benar-benar *ḍa'īf*?³⁶

Dalam bukunya, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Hasbi tidak secara tegas menyebutkan seputar pengamalan hadis *ḍa'īf*. Dia hanya mengutip beberapa pendapat tentang hal tersebut. *Pertama*, hadis *ḍa'īf* tidak boleh diamalkan sama sekali, baik dalam masalah hukum atau *faḍā'il al-a'māl*. Pendapat ini dikemukakan antara lain oleh al-Bukhārī dan Muslim. *Kedua*, hadis *ḍa'īf* dapat dipergunakan untuk *faḍā'il al-a'māl* dan tidak boleh diamalkan untuk persoalan yang berkaitan dengan hukum. Pendapat ini dikemukakan antara lain oleh Aḥmad b. Ḥanbal. *Ketiga*, hadis *ḍa'īf* boleh diamalkan untuk persoalan apapun, selama tidak ditemukan hadis *ṣahīḥ* dan *ḥasan*. Namun pengamalan hadis *ḍa'īf* harus memenuhi syarat-syarat yang cukup ketat. Pendapat ini sering disandarkan kepada Abū Dāwud.³⁷

Terkait dengan penyebaran hadis-hadis *ḍa'īf*, Hasbi mengkritisnya terutama melalui penyebaran dan sosialisasi dengan diterjemahkannya kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Hasbi mengkritik penerjemahan kitab tersebut ke dalam Bahasa Indonesia, yang tidak menjelaskan kualitas hadisnya. Hal ini karena dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ditengarai mengandung hadis-hadis *ḍa'īf*, bahkan palsu. Menurut Hasbi, dengan mengutip hasil penelitian al-'Iraḳī dalam kitabnya *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takbrīj Mā fī al-Ihyā' min al-Akhhbār*. Dari sekitar 500 hadis yang digunakan

³⁵Ibid., 228.

³⁶Ibid., 227.

³⁷Ibid., 226. Bandingkan dengan Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 55-56.

al-Ghazâlî dalam uraian pada *rubu'* (seperempat) pertama yang membahas tentang ibadah, hanya 38 % saja yang *ṣahîh*. Jika dirinci kualitas hadis-hadis tersebut, maka 194 *ṣahîh*, 108 *ḥasan*, 135 *ḍa'îf*, 24 tidak diketahui asalnya, 22 *mandû'* (palsu), 17 *mursal*, dan 4 *gharîb* (hanya diriwayatkan oleh satu orang rawi). Itulah sebabnya, dalam pandangan Hasbi, di samping hadis *ḍa'îf* apalagi *mandû'* tidak boleh dijadikan landasan syariat, orang harus lebih hati-hati agar tidak sampai ikut menyebarkan hadis-hadis *ḍa'îf* dan palsu tersebut.³⁸

Uraian di atas menunjukkan bahwa apabila hadis *ḍa'îf*, terlebih hadis *mandû'* tersebar dan telah diamalkan masyarakat. Hal ini akan merusak tatanan sikap dan perilaku umat Islam yang tidak sesuai dan relevan dengan ajaran agama yang sebenarnya. Dalam kondisi ini, citra syariah Islam menjadi terkotori dan ternodai oleh penyebaran hadis-hadis yang tidak seharusnya diamalkan. Selain itu, umat Islam selamanya dalam keadaan keliru dalam mengamalkan ajaran agama dalam kadar kualitas hadis yang diamalkannya, dan yang tak kalah besar dampaknya adalah merusak dan merendahkan citra agama Islam baik dalam skala lokal maupun global.

Terkait dengan pengamalan hadis *ḍa'îf*, Hasbi tampaknya lebih memilih pendapat pertama yang mengatakan bahwa hadis *ḍa'îf* tidak boleh diamalkan sama sekali, baik dalam masalah hukum atau *faḍâ'il al-a'mâl*, sebagaimana yang dimotori oleh al-Bukhârî dan Muslim. Hal ini ditegaskan melalui pernyataannya, sebagaimana dikutip oleh Baso Midong,³⁹ Hasbi menyatakan: “sebenarnya kami sekali-kali tidak membenarkan prinsip hadis *ḍa'îf* boleh dipakai dalam *faḍâ'il al-a'mâl*. Karena kami tidak mengetahui dasar ilmiah bagi prinsip ini dan kami tidak mengetahui pula kapankah tumbuhnya prinsip ini dalam perkembangan syari'at Islam dan bagaimana proses pertumbuhannya.

Metodologi Pemahaman Hadis (*Sharḥ al-Ḥadîth*)

Setelah suatu hadis dipastikan kevalidannya (*ṣahîh*), Hasbi menekankan pada pentingnya pemilahan hadis berdasarkan ketetapan

³⁸Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 226-228.

³⁹Baso Midong, *Kualitas Hadis dalam Kitab Tafsir An-Nur Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy* (Makassar: YAPMA, 2007), 64.

hukumnya, apakah suatu hadis dipahami berlaku secara khusus (*tashrī‘ kbās*) atau dipahami berlaku secara umum (*tashrī‘ ‘amm*).⁴⁰ Pemahaman yang berlaku khusus bersifat temporal dan lokal, sedangkan pemahaman yang berlaku umum bersifat universal. Belakangan, pemahaman ini senada dengan apa yang dikembangkan oleh Syuhudi Ismail, dalam tulisannya dia mengatakan bahwa hadis Nabi yang merupakan salah satu sumber utama agama Islam, disamping al-Qur’an, mengandung ajaran yang bersifat universal, temporal, dan lokal.⁴¹

Dalam memberikan penjelasan hadis (*sharḥ al-ḥadīth*), Hasbi menganjurkan agar hadis yang dijelaskan dikuatkan dengan dukungan al-Qur’an. Hadis yang bertentangan hendaknya dikompromikan. Pemberian penjelasan (*sharḥ*) terhadap hadis selayaknya dilakukan oleh para ahli menurut bidangnya masing-masing dan sebaiknya dikemukakan secara sederhana dan sedapat mungkin menghindari hal-hal yang dipertikaikan. Hasbi juga menekankan perlu dikemukakan sumber rujukan dalam bentuk catatan kaki.⁴² Terkait dengan uraian terakhir, tampaknya Hasbi sangat mementingkan akurasi data yang ditulis oleh seorang yang melakukan penjelasan (*sharḥ*) terhadap hadis. Hasbi tampaknya konsisten dengan apa yang dikatakannya, terlebih ketika ia melakukan *sharḥ* salah satu kitab hadis, yakni kitab *al-Lu’lu’ wa al-Marjân* susunan Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Bâqī. Dalam *sharḥ* kitab yang diberi judul *2002 Mutiara Hadis*, Hasbi selalu mencantumkan sumber pengambilan rujukan. Dalam kitab tersebut Hasbi banyak merujuk kepada *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, karangan al-Nawawī dan *Irshād al-Sārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, karangan al-Qaṣṭalânī. Penyebutan sumber tersebut dimaksudkan agar para pembaca dapat merujuk kepada sumber yang ditulis, bila ingin mendalami lanjut tentang pemahaman hadis yang telah ia jelaskan.

Secara teknis, dalam melakukan penjelasan terhadap hadis (*sharḥ al-ḥadīth*), Hasbi menyarankan langkah-langkah: 1) hadis yang akan dijelaskan diterjemahkan terlebih dahulu ke dalam Bahasa Indonesia yang mudah dimengerti; 2) menerangkan derajat dan kualitas hadis; 3)

⁴⁰Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 224.

⁴¹Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 4.

⁴²Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, 225.

menjelaskan kosakata dan maksud suatu hadis, dan; 4) menjelaskan sebab dan situasi masyarakat ketika hadis disabdakan (*asbâb al-wurûd*). Hasbi juga menekankan pengelompokkan hadis-hadis yang *ṣahîḥ* dari segi *sanad* dan *matn* berdasarkan sistematika ilmu pengetahuan sesuai dengan perkembangan.⁴³ Berdasarkan langkah-langkah ini, Hasbi cenderung menggunakan metode *tablîlî* dalam menjelaskan suatu hadis, dan menekankan pengelompokan hadis secara *mawḍû'î*.

Kesimpulan

Sebagai seorang intelektual, Hasbi terkenal sebagai orang yang sangat disiplin, pekerja keras, demokratis, menghormati pendapat orang lain, kritis, dan menolak taklid. Selain itu, Hasbi tergolong orang yang minat membacanya sangat kuat, dan yang tak kalah pentingnya adalah kemampuan mengajarnya yang sangat menarik dan sangat peduli dengan perkembangan kreatifitas murid-muridnya.

Dalam konteks kajian hadis, Hasbi memandang bahwa hadis adalah segala peristiwa yang disandarkan kepada Nabi, walaupun peristiwa itu terjadi hanya sekali saja di sepanjang hayat Nabi, dan walaupun hanya diriwayatkan oleh seorang rawi. Adapun sunnah adalah perbuatan Nabi yang *mutawâtir*, yakni cara Rasulullah melaksanakan suatu ibadah yang dinukil kepada umatnya dengan amaliah yang *mutawâtir* pula. Dalam pendefinisian hadis dan sunnah, Hasbi lebih memilih pandangan yang dikemukakan *uṣûlîyîn*, yang melihat dari segi petunjuk hukum (*maḍlûl al-ḥukm*).

Keotentikan hadis dalam pandangan Hasbi harus memenuhi dua kriteria, yakni kriteria kevalidan *sanad* dan *matn* hadis. Terkait dengan kevalidan *sanad* hadis, Hasbi menyebutkan lima syarat, yakni: 1) bersambung jarur transmisinya (*ittiṣâl al-sanad*); 2) selamat dari keganjilan (*shâdb*) dan tidak berlawanan dengan riwayat yang lebih *râjiḥ*; 3) selamat dari *'illat*; 4) semua perawinya adil, dan; 5) semua perawinya *dâbiḥ*. Sedangkan suatu *matn* hadis dikatakan berkualitas *ṣahîḥ* apabila: 1) hadis tidak berlawanan dengan al-Qur'an; 2) tidak berlawanan dengan hadis *mutawâtir*; 3) tidak berlawanan dengan *ijmâ'*, dan 4) tidak berlawanan dengan akal sehat.

⁴³Ibid.

Meski demikian, Hasbi tampaknya lebih menekankan penelitian terhadap hadis-hadis yang belum jelas kualitasnya secara hati-hati dan cermat. Hal ini dilakukan agar dalam pengamalan hadis lebih dapat menanamkan rasa kepercayaan dan keteguhan hati, apabila suatu hadis yang diteliti berkualitas *ṣahîh*. Kendati suatu hadis sudah dinilai *ṣahîh*, Hasbi masih tetap menyarankan untuk membuka kitab *nâsikh wa mansûkh*, agar dapat diketahui apakah hadis yang sudah dinilai *ṣahîh* tersebut termasuk *mansûkh* atau tidak? Karena dalam pandangan Hasbi, jika suatu hadis sudah *mansûkh*, tentu tidak dapat diamalkan walaupun jalur transmisinya *ṣahîh*.

Sedangkan dalam *sharḥ al-ḥadîth*, Hasbi menyarankan langkah-langkah: 1) hadis yang akan dijelaskan diterjemahkan terlebih dahulu ke dalam Bahasa Indonesia yang mudah dimengerti; 2) menerangkan derajat dan kualitas hadis; 3) menjelaskan kosakata dan maksud suatu hadis, dan; 4) menjelaskan sebab dan situasi masyarakat ketika hadis disabdakan (*asbâb al-wurûd*).

Daftar Rujukan

- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- _____. *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- _____. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis I*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- _____. *Dinamika Syariat Islam*. Jakarta: Galura Pase, 2007.
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl. *Ṣahîḥ al-Bukhârî*, Vol. 3. t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâh, 1422.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- _____. *Pengantar Ilmu Hadis*. Bandung: Angkasa, 1991.
- Midong, Baso. *Kualitas Hadis dalam Kitab Tafsir An-Nur Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy*. Makassar: YAPMA, 2007.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Rudliyana, Muhammad Dede. *Pemikiran Ulum al-Hadis: dari Klasik sampai Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.

- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Tasrif, Muh. *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.
- Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.