

MEMBANGUN INTEGRASI ILMU-ILMU SOSIAL DAN HADIS NABI

Benny Afwadzi

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

e-mail: afwadzi@pai.uin-malang.com

Abstract

This article attempt to discuss the accommodation of social sciences into the study of Prophetic traditions (hadith) as part of the integration of science and religion. In this integration process, hadith takes a role as material object and benefit formal object from a wide range of social sciences, such as sociology, anthropology, geography, history, economics, psychology, as well political science. Thus, social sciences may in part help the practice of Hadith to formulate more contextual meaning that has been applied in various times and places. Take an instance, the contextual meaning of "Quraisy" with people who have influence, gain fanatical support, and have the capability and quality in holding the position as head of state.

Abstrak

Makalah ini mendiskusikan masuknya ilmu social ke dalam studi tentang tradisi Nabi (hadis) sebagai bagian dari integrasi antara ilmu social dengan agama. Dalam proses integrasi ini, Hadis berperan sebagai obyek material dan kajian yang menjadi obyek formal adalah ilmu-ilmu social seperti sociologi, antropologi, geografi, sejarah, ilmu ekonomi, psikologi, begitu pula

ilmu politik. Dengan demikian, ilmu-ilmu sosial dapat berperan sebagai bagian dari praktik formulasi makna Hadis secara kontekstual bagi ragam waktu dan tempat yang berbeda. Sebagai contoh, makna kontekstual dari "Quraisy" sebagai kaum yang memiliki pengaruh, mempunyai dukungan fanatis, dan kemampuan serta kualitas untuk memegang posisi sebagai pemimpin Negara.

Keywords: *integrated studies, social sciences, hadith, and Quraisy*

A. Pendahuluan

Masa modern menghendaki adanya penyatuan berbagai macam kelimuan yang mempunyai dimensi yang berbeda. Ilmu agama yang merupakan ilmu-ilmu berdimensi ketuhanan diharapkan dapat berintegrasi dengan ilmu-ilmu eksakta maupun sosial-humaniora yang berdimensi kemanusiaan. Dimensi ketuhanan secara ontologis bersifat abstrak, yang kemudian dimanifestasikan dalam wujud teks al-Qur'an dan Hadis Nabi. Dua sumber utama ajaran Islam ini lantas diinterpretasikan dengan berbagai cara dan metode oleh para ulama sehingga terkonstruksi ilmu-ilmu agama yang dikenal sekarang ini, seperti Ilmu Tafsir, Hadis, Fikih, Kalam, dan Tasawuf. Sementara itu, dimensi kemanusiaan bersifat konkret dan dikembangkan oleh manusia itu sendiri. Baik ilmu eksakta maupun sosial-humaniora yang ada selama ini secara esensial munculkan dan mengalami pasang surut dalam ruang lingkup pemikiran manusia sebagai makhluk yang kasat mata.

Paradigma yang menyatukan dua jalur keilmuan yang memiliki dimensi berbeda ini tidak berakibat mengecilkan peran Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia sehingga teralineaasi dari dirinya sendiri, dari masyarakat sekitar, dan lingkungan hidup sekitarnya.¹ Dalam konsep integratif ini, Tuhan tetap mempunyai kekuatan, tetapi ia tetap harus berdialektika dengan hasil pemikiran

¹ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm, 104.

manusia. Begitu pula sebaliknya, manusia memang mempunyai peran besar dalam menentukan hasil, tetapi harus juga dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat ketuhanan. Dari tipe pemikiran tersebut kemudian melahirkan konsep jaring laba-laba (*spider web*) hasil pemikiran M. Amin Abdullah dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan konsep pohon ilmu (*syajārah 'ilm*) hasil pemikiran Imam Suprayogo dari UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Berpijak pada cara berpikir di atas tulisan ini hendak mendiskusikan proses integrasi dua keilmuan yang mempunyai dimensi berlainan, yaitu kajian studi hadis (dimensi ketuhanan) dengan ilmu-ilmu sosial (dimensi kemanusiaan). Dalam konteks ini hadis Nabi didudukkan sebagai objek material dan ilmu-ilmu sosial dipergunakan sebagai objek formalnya. Dengan maksud lain hadis Nabi diinterpretasikan dengan pendekatan disiplin ilmu-ilmu sosial yang ada. Diharapkan dengan adanya tulisan ini akan menambah semarak kajian-kajian integrasi agama dan sains (eksakta dan sosial-humaniora) yang hari-hari ini banyak digalakkan di berbagai Universitas Islam Negeri.

B. Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi: Sebuah Pengantar

1. Ilmu-Ilmu Sosial dan Ruang Lingkupnya

Secara kebahasaan ilmu sosial terdiri atas dua suku kata, yaitu ilmu dan sosial. Ilmu dalam bahasa Inggris diredaksikan dengan *science* yang berasal dari bahasa Latin *scientia* mempunyai arti pengetahuan. The Liang Gie menyebutkan bahwa ilmu dipandang sebagai kumpulan pengetahuan sistematis, metode penelitian, dan aktifitas penelitian.² Sementara itu *sosial* yang dalam bahasa Inggris dikatakan dengan *social* memiliki banyak arti. Soekanto menuturkan bahwa istilah sosial dalam ilmu sosial sendiri merujuk pada objeknya, yaitu masyarakat.³ Dengan demikian dari pemaknaan secara leksikal tersebut, bisa disederhanakan bahwa ilmu sosial merupakan sebuah ilmu pengetahuan yang mengkaji tentang masyarakat.

Secara lebih jauh, Ralf Dahrendorf berpendapat bahwa ilmu sosial merupakan suatu konsep yang ambisius untuk mendefinisikan

² Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), hlm, 22.

³ Soejono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), hlm, 13.

seperangkat disiplin akademik yang memberikan perhatian pada aspek-aspek kemasyarakatan manusia. Baginya, bentuk tunggal ilmu sosial menunjukkan sebuah komunitas dan pendekatan yang saat ini hanya diklaim oleh beberapa orang saja, dan ini kurang tepat. Namun bentuk pluralnya, yaitu ilmu-ilmu sosial, merupakan bentuk yang lebih tepat. Ilmu-ilmu sosial mencakup Sosiologi, Antropologi, Psikologi, Ilmu Ekonomi, Geografi, Ilmu Politik, bahkan Ilmu Sejarah, walaupun di satu sisi ia termasuk ilmu humaniora.⁴

Karakteristik yang dimiliki oleh ilmu-ilmu sosial berbeda dengan ilmu-ilmu kealaman, terlebih lagi kaidah-kaidah dasarnya. Bagi Soekanto, ilmu-ilmu sosial belumlah memiliki kaidah-kaidah dan dalil-dalil yang diterima oleh kebanyakan masyarakat, sebab ilmu ini sendiri relatif belum lama berkembang, sedangkan yang menjadi objeknya adalah masyarakat yang senantiasa berubah-ubah. Oleh karenanya, hingga kini belum dapat diselidiki dan dianalisis secara tuntas hubungan antara unsur-unsur yang ada di dalam masyarakat secara lebih mendalam. Kenyataan ini bertolak belakang dengan ilmu pengetahuan alam yang telah lama mengalami perkembangan, sehingga mempunyai kaidah-kaidah dan dalil-dalil yang teratur dan diterima oleh masyarakat, yang juga disebabkan oleh objeknya bukan manusia.⁵

Ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) tidak pernah mengenal kebenaran pasti. Hal ini jugalah yang membedakannya dengan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*). Ilmu-ilmu alam menuntut ukuran matematis yang pasti untuk menghasilkan sebuah pengetahuan objektif sebagai kebenaran tunggal. Ilmu-ilmu alam lebih melihat dunia berdasarkan kacamata oposisi biner; hitam-putih, atau benar-salah. Namun, ilmu-ilmu sosial tidak pernah mengenal kebenaran tunggal. Ia melihat dunia dengan kacamata yang berwarna-warni; merah, putih, hitam, hijau, kuning, biru, dan berbagai warna lainnya. Sebuah contoh sederhana yang ada di masyarakat terasa sangat membantu dalam memahami perspektif kedua jenis ilmu ini; jika ilmu-ilmu alam diberikan soal: satu ditambah satu, maka jawabannya pasti dua, tetapi ilmu-ilmu sosial menjawabnya dengan jawaban yang tidak pasti (relatif), bisa satu, dua, empat, dan lain sebagainya.

4 Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial*, hlm, 22.

5 Soejono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, hlm, 11.

Ruang lingkup yang dimiliki ilmu-ilmu sosial sangat luas dan sampai saat ini para ahli berbeda-beda pendapat atasnya. Tidak ada kesepakatan bulat mengenai batas-batas ilmu-ilmu sosial. Misalnya Wallerstein dan Brown yang berbeda satu dengan yang lain. Wallerstein mengelompokkan ilmu-ilmu yang masuk ruang lingkup ilmu-ilmu sosial adalah Sosiologi, Antropologi, Geografi, Ilmu Ekonomi, Ilmu Sejarah, Psikologi, Hukum, dan Ilmu Politik. Namun, Brown memandang bahwa paket ilmu sosial meliputi Sosiologi, Antropologi, Ilmu Ekonomi, Sejarah, Demografi, Ilmu Politik, dan Psikologi.⁶

Pengelompokan masing-masing disiplin ilmu di atas bukanlah harga mati. Artinya, ilmu-ilmu di atas terkadang dikategorisasikan secara tumpang tindih antara satu bidang keilmuan dengan bidang keilmuan lainnya, misalnya saja Sejarah dan Antropologi Budaya sebagai ilmu humaniora (*humanity*) dan ilmu sosial (*social science*). Belum lagi pada hakikatnya antara satu ilmu dengan ilmu lainnya saling terkait dan tidak bisa berdiri secara dikotomis, misalnya Antropologi berjaln kelindan dengan Sosiologi; Sejarah harus dikaitkan dengan Antropologi; dan Ekonomi yang membutuhkan perangkat analisis Sosiologi.

Supardan mencantumkan beberapa cabang ilmu yang masuk dalam bidang ilmu-ilmu sosial, yakni Sosiologi, Antropologi, Ilmu Geografi, Ilmu Sejarah, Ilmu Ekonomi, Psikologi, dan Ilmu Politik. Sosiologi secara mudahnya dapat dikatakan sebagai ilmu yang mengkaji tentang masyarakat. Ia merupakan disiplin ilmu tentang interaksi sosial, kelompok sosial, gejala-gejala sosial, organisasi sosial, proses sosial, dan juga perubahan sosial. Saudara dekat Sosiologi, yaitu Antropologi dapat disebutkan sebagai ilmu yang mengkaji tentang manusia. Ia berusaha mencapai pengertian atau pemahaman tentang manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, masyarakat, dan kebudayaannya. Adapun Ilmu Geografi mempelajari tentang bumi yang meliputi segala gejala dan prosesnya, baik itu gejala dan proses alamnya maupun gejala dan kehidupannya, dan tidak hanya berkaitan dengan fisik alamiah bumi semata. Ilmu Sejarah mendiskusikan mengenai penggambaran ataupun rekonstruksi peristiwa, kisah, dan cerita yang benar-benar terjadi pada masa lampau. Ilmu ekonomi merupakan suatu disiplin tentang aspek-aspek ekonomi dan tingkah laku

⁶ Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial*, hlm, 34.

manusia. Sementara itu, psikologi merupakan studi ilmiah mengenai proses perilaku dan proses-proses mental. Terakhir, ilmu politik adalah disiplin akademis yang dikhususkan pada diskusi mengenai politik dan kekuasaan.⁷

2. Relasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi

Adanya penyatuan ilmu-ilmu sosial –begitu pula ilmu-ilmu alam- dan teks keagamaan pada dasarnya diharapkan dapat menciptakan solusi bagi problem kekinian sekaligus menyelesaikan masalah-masalah yang mungkin menghinggapi bunyi-bunyi teks yang bersangkutan. Teks al-Qur'an maupun hadis, meskipun berasal dari Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai pembuat syariat, tetapi patut disadari bahwa audensinya adalah manusia, sehingga manusia mempunyai peran dalam proses interpretasi kedua sumber ajaran itu. Dengan demikian, paradigma yang diusung di sini bukan lagi sekedar *teosentris*, yaitu pengetahuan yang berasal pada Tuhan semata, tetapi lebih pada paradigma *teo-antroposentris* yang merupakan penggabungan dua dimensi pengetahuan yang berbeda, yaitu dimensi ketuhanan dan kemanusiaan.

Penggabungan dimensi kemanusiaan dan ketuhanan, yang dalam konteks tulisan ini lebih dikhususkan pada integrasi ilmu-ilmu sosial dan hadis, pada hakikatnya merupakan spesifikasi dari proyek besar integrasi agama dan ilmu. Proyek besar keilmuan ini bertujuan untuk menggambarkan bahwa dalam Islam tidak ada dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Keduanya tidak boleh berdiri sendiri secara terpisah (*separated*), tetapi harus berintegrasi dan secara bersama-sama memecahkan persoalan umat secara komprehensif. Untuk itu, sekat-sekat penghalang yang mengganjal bertemunya keilmuan agama dan umum harus dimusnahkan.

Berpijak pada pola pikir di atas, berbagai Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia baru-baru ini membuat rancang bangun integrasi ilmu dan agama dengan nama dan cara berpikir sendiri-sendiri, sebut saja misalnya UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsep Reintegrasi Ilmu Agama dan Sainsnya; UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsep “Jaring Laba-Laba”nya; UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan

⁷ Lihat buku Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial*, hlm. 22

“Pohon Ilmu”nya; dan UIN Sunan Gunung Jati Bandung dengan slogan “Wahyu Memandu Ilmu” (WMI)nya. Meskipun berbeda dalam tataran bungkus dan pola berpikirnya, tetapi sebenarnya semua berpijak pada semangat isi yang sama, yaitu integrasi agama dan ilmu.

Secara lebih spesifik dalam konteks kajian hadis, meskipun sama-sama memuat dimensi ketuhanan karena memuat unsur wahyu Tuhan tetapi disadari bahwa hadis memang berbeda dengan al-Qur’an. Bila ditimbang-timbang antara kedua sumber ajaran Islam ini, nuansa kemanusiaan dalam hadis Nabi sangat terasa dibandingkan dengan al-Qur’an. Apabila ditelaah dari sisi sumber misalnya, al-Qur’an merupakan murni wahyu Tuhan secara total melalui malaikat Jibril tanpa adanya intervensi Nabi sedikitpun, sedangkan hadis sebagian bersumber dari wahyu Tuhan atau ijtihad pribadi atas bimbingan wahyu dan sebagian lagi berdasarkan sisi kemanusiaan Nabi seperti pendapat al-Dihlawī.⁸ Hal inilah yang barangkali menjadi alasan kuat integrasi ilmu-ilmu sosial dan hadis Nabi lebih pantas didahulukan daripada al-Qur’an, dengan tanpa mengurangi urgensi al-Qur’an sebagai sumber pertama, sebab hadis lebih terasa kental dengan aspek kemanusiaannya.

C. Integrasi Ilmu-Ilmu Sosial dan Hadis Nabi

1. Pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu Sosial

a. Konsep pemahaman hadis

Terdapat silang pendapat di antara para ulama terkait dengan tinjauan hadis Nabi secara ontologis, yang biasanya diidentikkan dengan *sunnah*. Para ahli hadis (*muhaddiṣīn*) berpandangan bahwa hadis (*sunnah*) merupakan ujaran, perilaku, ketetapan, dan sifat-sifat Nabi, sedangkan ahli metodologi hukum Islam (*uṣūliyyīn*) memandangnya hanya berkisar pada tiga bentuk pertama saja (ujaran, perilaku, dan ketetapan). Perbedaan pengertian ini disebabkan karena para ahli hadis melihat Nabi sebagai suri tauladan dan figur bagi umat Islam, sedang para ahli metodologi hukum Islam memandang Nabi sebagai salah satu pembentuk syariat selain al-Qur’an.⁹

⁸ Syāh Waliyullāh al-Dihlawī, *Hujjah Allāh al-Bālighah* (Beirut: Dār al-Jail, 2005), hlm, 223-224.

⁹ Muhammad ‘Ajjaj al-Khātib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu wa Mushṭalāḥuhu* (Beirut: Dār Fikr, 1989), hlm, 18; M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1994), hlm, 2-3.

Terlepas dari perdebatan definisi di atas, hadis sendiri merupakan sumber otentik perjalanan hidup Nabi yang direkam dalam berbagai kitab hadis, baik yang berstatus kanonik maupun non-kanonik. Tidak absah seorang muslim yang ingin mengetahui lika-liku kehidupan Nabi tanpa menengok hadis-hadis yang bertebaran dalam kitab-kitab hadis. Meskipun demikian, kronologi perjalanan hadis sebenarnya memakan waktu yang begitu panjang, kira-kira dua abad lamanya. Periwiyat generasi pertama dari kalangan sahabat mentransmisikan suatu *matan* (konten) hadis kepada generasi selanjutnya dari komunitas *tabi'in*. Generasi *tabi'in* kemudian mentransmisikan *matan* tersebut pada generasi selanjutnya dari kalangan *tabi'ut tabi'in*, dan begitu seterusnya hingga sampai pada masa para *mukharrij* (kolektor) hadis, seperti Imam Bukhari, Muslim, Tirmidzi, Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah.

Sementara itu, kata pemahaman dalam tata kebahasaan berasal dari kata paham yang memiliki arti pengertian, pendapat, pikiran, aliran, haluan, pandangan; mengerti benar, tahu benar; pandai dan mengerti benar (tentang suatu hal). Pemahaman sendiri didefinisikan sebagai proses, perbuatan, cara memahami, atau memahamkan.¹⁰ Kata ini, dalam bahasa Arab diredaksikan dengan menggunakan kata *fahm* atau *fiqh*, yang keduanya adalah sinonim dan bermakna memahami, mengerti, atau mengetahui (*'alima*, *'arafa*, dan *adraka*).¹¹

Menelisik tradisi keilmuan hermeneutika, dengan memakai pendapat Gracia, pemahaman merujuk pada aktivitas mental (*mental act*) yang merupakan upaya menangkap makna teks atau konsep yang ada di pikiran *interpreter* saat mencoba menafsirkan sebuah teks. Dengan kata lain, pemahaman bersifat psikologis dan personal, yang dimiliki oleh seorang pembaca teks, sebelum dikemukakan secara publik, baik secara lisan maupun tulisan.¹² Dengan demikian, pemahaman adalah konsep yang tertanam dalam otak ketika melihat sesuatu yang diinterpretasikan.

10 Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm, 714.

11 Louis Maklouf, *al-Munjid fi al-Lughah al-A'lam* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), hlm, 591-598; Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm, 67.

12 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm, 80.

Dalam tradisi keserjanaan hadis sendiri muncul istilah *syarah*, *fiqh al-ḥadīṣ* dan *ma'ānil ḥadīṣ* sebagai kata yang lazim dikait-kaitkan dengan pemahaman. Kata *syarah* berasal dari bahasa Arab *syaraha*, *yasyrahu*, *syarhan* yang bermakna menjelaskan, menafsirkan, menerangkan, memperluas, mengembangkan, membuka, menguraikan, dan mengulas. Kata *syarah* ini umumnya digunakan pada penjelasan terhadap sesuatu yang dijadikan objek studi di semua bidang ilmu pengetahuan, khususnya studi agama yang menggunakan bahasa Arab.¹³ Dalam wilayah studi hadis, kata *syarah* dikonotasikan sebagai komentar terhadap hadis-hadis dari sebuah kitab hadis tertentu, yang pada umumnya direalisasikan dalam bentuk tulisan. Maka tidak mengherankan, jika dokumen tertulis sebagai ulasan atas kitab hadis tertentu dinamakan dengan kitab *syarah* hadis.

Sementara itu, *fiqh al-ḥadīṣ* adalah embrio bagi kemunculan *syarah* hadis, atau dengan kata lain *syarah* hadis merupakan hasil dari sebuah proses transformatif dari istilah yang telah ada sebelumnya, yaitu *fiqh al-ḥadīṣ* (oleh karenanya, ulama yang berijtihad dalam memahami hadis Nabi disebut sebagai *faqīh* dan jamaknya *fuqahā*).¹⁴ Walau demikian, penggunaan kata ini tidaklah musnah, sebab selain bertransformasi menjadi *syarah* hadis, ia tetap digunakan sebagai bentuk pemahaman dan pembongkaran makna hadis (*fahmuhū wa istikhrāj ma'nahū*).¹⁵ Kata ini digunakan al-Hākim al-Naysābūrī dalam salah satu babnya untuk mengungkap pembahasan tentang aktivitas penggalian makna dari sebuah hadis yang dilakukan oleh para *fuqahā*. Ia juga menuturkan bahwa dari kalangan ahli hadis, sarjana yang paling menguasai ilmu ini adalah Muḥammad bin Muslim al-Zuhrī.¹⁶

Adapun *ma'ānil ḥadīṣ* (lazimnya disebut *ilmu ma'ānil hadis*) adalah kajian tentang bagaimana memahami dan memaknai hadis dengan memper-timbangkan struktur linguistik sebuah teks hadis, konteks yang menyelimutinya (*asbāb al-wurūd*). Selain itu, *ma'ānil*

13 A. Hasan Asy'ari al-Ulama'i, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis" dalam *Teologia*, volume 19, no. Hadis 2, Juli 2008, hlm, 340.

14 A. Hasan Asy'ari al-Ulama'i, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis", hlm, 340

15 Muḥammad Thāhir al-Jawābī menyatakan bahwa pada awalnya ilmu ini terbatas, yang kemudian secara gradual tersebar luas dan dinamakan dengan *syarah al-ḥadīṣ* atau *fiqh al-ḥadīṣ*. Muḥammad Thāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṣīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawī al-Syarīf* (Tunisia: Muassasah Abdul Karīm, 1986), hlm, 129.

16 Al-Hākim al-Naysābūrī, *Kitāb Ma'rifah Ulūm al-Ḥadīṣ* (Kairo: Maktabah Mutanaba, tt.), hlm, 63.

ḥadīṣ juga memperhitungkan kedudukan Nabi ketika menyampaikan hadis dan bagaimana teks hadis yang muncul di masa lalu dengan konteks kekinian, sehingga diperoleh pemahaman yang relatif tepat tanpa kehilangan relevansinya dengan konteks kekinian.¹⁷ Dengan demikian, kata *ma'ānil ḥadīṣ* adalah istilah yang populer dipakai di era mutakhir untuk menjelaskan kajian pemaknaan hadis dengan berbagai metodologi yang ada dan bagaimana dikontekstualisasikan di era sekarang. Biasanya *ma'ānil ḥadīṣ* difokuskan untuk menyingkap makna hadis secara individual dan tematik, dan bukan hadis-hadis yang terangkum dalam kitab tertentu.

Dari uraian diatas, dapat dipahami bahwa ketiga terma, baik *syarah*, *fiqh al-ḥadīṣ* maupun *ma'ānil ḥadīṣ*, meskipun dibungkus dengan definisi yang agak berbeda, tetapi sebenarnya berasal dari substansi yang sama, yaitu pemahaman (*understanding*). Ketiganya merupakan khazanah Islam yang memiliki relasi langsung dengan pemahaman dan berperan sebagai aspek sentral. Maka pada suatu studi atas hadis, untuk melihat pemahaman yang dibangun oleh seseorang, pembaca harus menyingkap maksud *author* yang terkandung dalam ketiga terma itu. Karena jika tidak didahului dengan langkah ini, maka niscaya ketiganya tidak akan dapat lahir dan berkembang. Ia menjadi fondasi utama dalam tiga istilah yang telah disebutkan sebelumnya.

b. Pemahaman hadis dengan perangkat ilmu-ilmu sosial

Proses pemahaman dilakukan dengan menelaah aspek sejarah yang terjadi pada masa Nabi, sehingga studi hadis tidak hanya berhenti pada upaya kritik (*naqd*) eksternal (*sanad*) dan internal (*matan*) hadis saja. Lebih dari itu, harus ada upaya pembongkaran makna yang terkandung di dalamnya, yang dikolaborasikan dengan pendekatan historis kritis, baik yang bersifat mikro (konteks khusus) maupun makro (konteks historis). Hal ini penting karena kesejarahan Nabi dengan masa sekarang ini sangat berbeda jauh. Hasil dari upaya ini adalah agar dapat diketahui latar belakang kemunculan suatu hadis dan kemudian bisa dipahami bagaimana cara menerapkannya pada era sekarang.¹⁸

¹⁷ Definisi ini adalah tawaran dari Abdul Mustaqim dalam menelaah hakikat ilmu *ma'ānil hadis*. Lihat, Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadis: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2008), hlm, 5.

¹⁸ Benny Afwadzi, "Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking Karya*

Menuju upaya di atas, maka sangat penting menggunakan piranti keilmuan sosial, seperti Sosiologi, Antropologi, dan Sejarah dalam memahami hadis Nabi. Sosiologi berbicara mengenai masyarakat Arab dan konstruksi sosialnya, Antropologi membincang manusia dan praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat Arab, dan Sejarah mendiskusikan situasi historis empiris masyarakat Arab ketika itu. Kesadaran sejarah (*historical awareness*) pada hakikatnya akan mudah tercipta melalui tiga varian ilmu sosial itu. Kesadaran sejarah ini sangat urgen dalam kajian hadis, sebab hadis sebagai informasi hal ihwal seputar Nabi sendiri terbentuk pada abad pertama hijriyah.

Para ulama modern sendiri telah menyadari pentingnya kesadaran sejarah dalam memahami hadis Nabi. Menurut Syuhudi Ismail, sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, Nabi Muhammad diutus oleh Allah untuk semua manusia dan sebagai rahmat bagi seluruh alam. Hal ini berarti kehadiran Nabi membawa kebajikan dan rahmat bagi semua umat manusia dalam segala waktu dan tempat. Meskipun demikian, Nabi Muhammad dibatasi oleh waktu dan tempat, yakni pada abad pertama hijriyah di Saudi Arabia. Hadis Nabi, yang merupakan salah satu sumber utama ajaran Islam di samping al-Qur'an, mengandung ajaran yang bersifat universal tetapi sekaligus temporal, dan lokal.¹⁹

Bagi Syuhudi Ismail segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun hal-hal menyebabkan munculnya hadis tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu hadis. Sehingga mungkin saja suatu hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis lainnya lebih sesuai dimaknai secara tersirat (kontekstual). Pemahaman hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dikaitkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman yang sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Sementara itu, pemahaman hadis secara kontekstual dilakukan bila di belakang teks suatu hadis, terdapat petunjuk kuat yang mengharuskan hadis yang

Daniel Brown", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 15, no. 2, Juli 2014, hlm, 238.

19 M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm, 4.

bersangkutan dipahami tidak sebagaimana maknanya yang tersurat.²⁰

Beberapa ulama telah merancang metode dalam memahami hadis Nabi, yang dikaitkan dengan ilmu Sejarah, misalnya saja Syuhudi Ismail, seorang sarjana hadis dari Indonesia. Menurutinya, untuk mengetahui dikotomi antara hadis yang tekstual dan kontekstual, seseorang harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut, *pertama*, aspek-aspek linguistik *matan* hadis dan cakupan petunjuknya, yang dapat berupa *jawāmi' al-kalim* (pernyataan singkat tapi padat makna), bahasa *tamšīl*, ungkapan-ungkapan simbolik, bahasa percakapan, dan ungkapan analogi; *kedua*, fungsi dan kedudukan Nabi Muhammad; *ketiga*, latar belakang historis munculnya suatu hadis, yang meliputi beberapa karakter, yaitu hadis yang tidak mempunyai sebab khusus, hadis yang memiliki sebab khusus, dan hadis yang berkaitan dengan keadaan yang sedang terjadi (berkembang); dan *keempat*, menyelesaikan hadis-hadis yang secara tekstual tampak saling bertentangan.²¹

Ada pula Yūsuf al-Qaradhāwī yang memberikan delapan langkah dalam berinteraksi dengan hadis Nabi. Bagi ulama Mesir ini, jika seseorang menerapkan delapan langkah tersebut, maka akan diperoleh pemahaman hadis yang ideal (*ḥusn fahm al-Sunnah al-Nabawiyah*). Adapun bentuk konkret dari delapan langkah tersebut adalah, *pertama*, memahami hadis sesuai dengan petunjuk al-Qur`an; *kedua*, mengumpulkan hadis-hadis yang setema (tematik); *ketiga*, kompromi atau *tarjih* terhadap hadis-hadis yang kontradiktif; *keempat*, memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi, dan kondisi serta tujuannya; *kelima*, membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap; *keenam*, membedakan antara ungkapan *ḥaqīqah* dan *majāz*; *ketujuh*, membedakan antara yang gaib dan yang nyata; dan *delapan*, memastikan makna kata-kata dalam hadis.²²

Pendekatan yang ditawarkan oleh pemerhati studi hadis pun cukup beragam, yang pada umumnya menggunakan perangkat ilmu-ilmu sosial. Misalnya saja Nizar Ali yang menawarkan beberapa pendekatan dalam memahami hadis. *Pertama*, pendekatan bahasa, yaitu pendekatan yang dilakukan apabila dalam sebuah *matan* terdapat

20 M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hlm. 6.

21 M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, hlm. 9-87.

22 Yūsuf al-Qaradhāwī, *Kaifa Nata`amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (USA: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikrī al-Islamī, 1990), hlm. 91.

aspek-aspek keindahan bahasa (*balaghah*), yang memungkinkan mengandung pengertian metaforis(*majazi*), sehingga berbeda dengan pengertian hakiki. *Kedua*, pendekatan historis, yaitu pendekatan dengan cara memperhatikan dan mengkaji situasi atau peristiwa sejarah yang terkait dengan latar belakang munculnya hadis. *Ketiga*, pendekatan sosiologis, yaitu pendekatan dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis. *Keempat*, pendekatan sosio-historis, yakni pendekatan dengan melihat sejarah sosial dan setting sosial pada saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan. *Kelima*, pendekatan antropologis, yaitu pendekatan dengan cara melihat wujud praktek keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, tradisi, dan budaya yang berkembang dalam masyarakat yang dihadapi Nabi ketika hadis itu disabdakan. *Keenam*, pendekatan psikologis, yaitu pendekatan dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi dan masyarakat yang dihadapi Nabi ketika hadis tersebut disabdakan.²³

Sementara itu, Abdul Mustaqim menyuguhkan pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis. Pendekatan historis adalah suatu cara memahami hadis dengan cara mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat hadis itu disampaikan Nabi. Pendekatan ini dilakukan dengan cara mengaitkan ide atau gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis kultural yang mengitarinya. Adapun pendekatan sosiologis merupakan pendekatan yang menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya kepada perilaku itu. Hal ini dilakukan dengan memahami hadis dengan tingkah laku sosial yang ada pada masa Nabi. Sedangkan pendekatan antropologi memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat manusia. Mustaqim menambahkan bahwa ketiga pendekatan tersebut, yakni historis, sosiologis, dan antropologis secara simplisistis dapat disebut *asbāb al-wurūd ‘ammah* (sebab-sebab munculnya hadis secara makro).²⁴

Melihat keterangan di atas, dari beberapa metode pemahaman

23 Nizar Ali "Kontribusi Imam Nawawi dalam Penelitian Syarh Hadis: Kajian atas Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, 274-314; Muh. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007), hlm, 95-102.

24 Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*, hlm, 60-64.

serta berbagai pendekatan yang ditawarkan, terlihat pemahaman hadis pada era sekarang lebih menitikberatkan pada pemanfaatan ilmu-ilmu sosial sebagai media untuk mengelaborasi makna-makna hadis Nabi. Para ulama modern berusaha untuk membidik orientasinya pada aspek kesejarahan, baik realitas historis pada era Nabi di masa lampau maupun sejarah sekarang ini. Konteks kesejarahan di masa lalu ini bukan hanya dilihat dalam perspektif mikro, tetapi juga pada konteks makro.

Meskipun demikian, ada satu hal yang harus diperhatikan bahwa pemahaman pasti memasukkan unsur subjektif, sehingga ketika seseorang yang hendak memahami teks hadis pada realitasnya tidak akan pernah sampai pada dataran objektif. Hal ini sebab pemahaman bukanlah suatu proses mengetahui yang berjalan secara statis di luar kerangka ruang dan waktu, tetapi selalu terjadi dalam keadaan tertentu, pada satu tempat dan dalam ruang waktu tertentu.²⁵ Sebagaimana dipaparkan dalam karakteristik ilmu-ilmu sosial yang tidak pernah mengenal kebenaran pasti, maka pemaknaan hadis tak ubahnya seperti itu juga. Objektivitas secara total tidak mungkin diraih dalam pemahaman hadis. Sebagai bagian dari implikasinya, seseorang tidak bisa mengklaim bahwa hanya dirinya sajalah yang benar (*truth claim*), sebab hanya Allahlah pemilik kebenaran yang hakiki.

Integrasi ilmu-ilmu sosial dan hadis berpijak pada prinsip *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam diskursus filsafat. M. Amin Abdullah menjelaskan bahwa menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural sciences* maupun *social sciences*, selalu mengalami apa yang disebut *shifting paradigm*. Hal ini dikarenakan kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang juga bersifat historis. Bersifat historis di sini maksudnya adalah terikat oleh ruang dan waktu, terpengaruh oleh perkembangan pemikiran, dan perkembangan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Melihat aspek tersebut, sangat dimungkinkan terjadi perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikh* dan *mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi

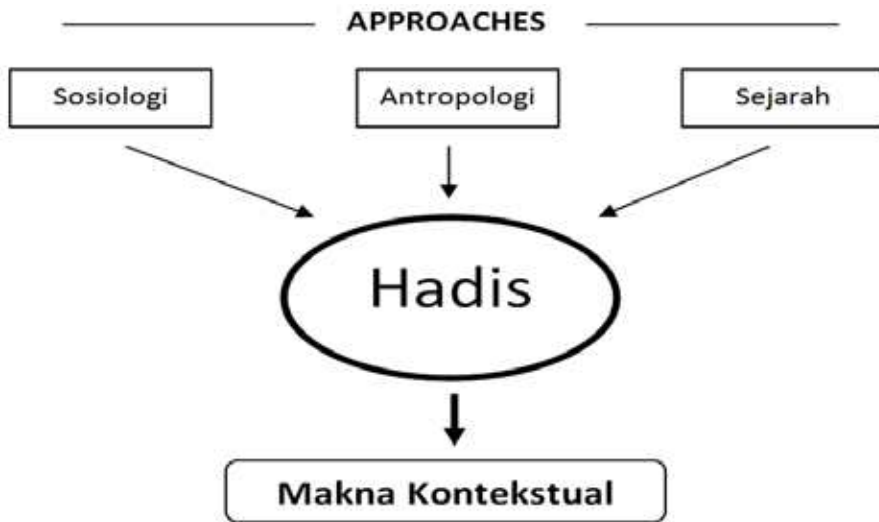
²⁵ Suryadi, "Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm, 146.

keilmuan. Jika tidak demikian, maka kegiatan keilmuan akan mandeg dengan sendirinya alias bersifat statis. *Islamic studies* dalam artian sebagai kegiatan keilmuan, bagi Amin Abdullah, sangatlah kaya nuansa sehingga dimungkinkan untuk dapat diubah, dikembangkan, diperbaiki, dirumuskan kembali, disempurnakan dengan semangat zaman yang mengitarinya.²⁶

Studi hadis (*hadith studies*) sebagai salah satu bagian *Islamic studies* juga harus mengalami proses *shifting paradigm*. Dalam kata lain, ia melakukan aktivitas integrasikeilmuan dengan ilmu-ilmu yang muncul dan berkembang pada era modern, salah satunya adalah ilmu-ilmu sosial (*social sciences*). Kedua bidang ilmu ini bisa saling berdialektika dan bertukar pikiran, sehingga memungkinkan terjadi perubahan, pergeseran, perbaikan, dan penyempurnaan kembali. Patut disadari bahwa pada eramodern sekarang ini, studi hadis membutuhkan perangkat metodologis yang lebih modern sebagai hasil elaborasi dengan keilmuan yang bermunculan di era modern, seperti ilmu-ilmu sosial.

Lebih jauh dalam proses integrasi, hadis sebagai sumber kedua dalam Islam dikembangkan melalui ijtihad dengan berbagai macam pendekatan. Pendekatan yang digunakan adalah ilmu-ilmu sosial, misalnya ilmu Sosiologi, Antropologi, dan Sejarah. Hal ini mengandung makna bahwa hadis sebagai objek material berstatus pasif dan ilmu-ilmu sosial sebagai objek formal (pendekatan) bergerak aktif pada objek material. Dari proses ini lantas memunculkan makna baru yang kontekstual dan selaras dengan perkembangan zaman. Untuk menguraikan proses integrasi tersebut dapat dipahami dari visualisasi di bawah ini:

²⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm, 102.



Jika memang hadis dan ilmu-ilmu sosial harus saling berintegrasi sebagaimana visualisasi di atas, lantas bagaimanakah cara hadis melakukan integrasi dengan ilmu-ilmu sosial itu? Paling tidak cara yang muncul ada dua bentuk. *Pertama*, orang yang telah berkecimpung dalam wacana studi hadis mempelajari ilmu-ilmu sosial, dan mengaplikasikannya dalam kajian hadis. Cara pertama inilah yang kerap dipakai oleh para sarjana hadis yang ingin melihat pembacaan hadis dengan kaca mata ilmu-ilmu sosial. *Kedua*, orang yang telah bergelut dalam studi ilmu-ilmu sosial mencoba untuk memahami hadis dengan latar belakang keilmuan sosial yang dimilikinya.

Memang disadari bahwa keduanya sama-sama memiliki kelemahan. Cara pertama memiliki kelemahan, yakni dimungkinkan sarjana hadis kurang begitu menguasai bidang keilmuan sosial, yang tentunya bisa berakibat hasil kajian yang dilakukannya kurang memuaskan bila ditinjau dari sudut pandang keilmuan sosial. Sementara itu cara yang kedua mempunyai kelemahan berupa dimungkinkannya sarjana dari tradisi keilmuan sosial kurang mempunyai kompetensi dalam ilmu hadis. Tetapi jika keduanya dikolaborasikan atau dalam arti cara dua arah ini bisa terealisasi secara beriringan, maka bukan tidak mungkin hasil yang maksimal dalam studi hadis bisa didapatkan.

2. Aplikasi Pemahaman Hadis dengan Ilmu-Ilmu Sosial

Hadis yang dikaji pada pembahasan ini adalah salah satu hadis yang berkenaan dengan superioritas bangsa Quraisy dalam wilayah kepemimpinan. Dalam sembilan kitab hadis primer (*al-kutub al-tis'ah*), apabila ditelusuri, hadistipe ini ditemukan dalam tiga kitab, yaitu shahih al-Bukhari, shahih Muslim, dan Musnad Ahmad bin Hanbal dengan tiga gaya redaksi yang hampir mirip. Berikut tigagaya redaksi tersebut:

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ (البخاري)

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنَ النَّاسِ اثْنَانِ (مسلم و أحمد)

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي فُرَيْشٍ مَا بَقِيَ فِي النَّاسِ اثْنَانِ (أحمد)

Terjemahan secara umumnya adalah: "Dalam urusan ini (beragama, bermasyarakat, dan bernegara), orang Quraisy selalu (menjadi pemimpinnya) selama mereka masih ada walaupun merekahnya tinggal dua orang saja"

Apabila dipikirkan dan ditadabburi, muatan hadis ini sulit sekali diterima logika manusia. Alasannya jelas, bahwa tidak mungkin sebuah suku di Jazirah Arab, yaitu suku Quraisy yang notabene hanya berada di tanah Arab dianggap mampumemimpin kehidupan beragama, bermasyarakat, dan bernegara di seluruh dunia, bahkan walaupun seandainya mereka tinggal dua orang saja. Dalam konteks ini, adanya penisbatan suku Quraisy dengan kepemimpinan mutlak adalah argumen yang tidak logis, sebab hanya akan menguntungkan bangsa Quraisy dan merugikan bangsa-bangsa lainnya. Rasanya mustahil jika Nabi memiliki fanatisme yang kental terhadap sukunya, sehingga menggiring beliau membuat pernyataan tersebut sebagaimana terekam dalam beberapa kitab hadis.

Jika hadis di atas dimaknai secara tekstual, maka bisa jadi seseorang akan berpendapat bahwa sebuah negara, baik di tanah Arab atau non-Arab harus mengangkat atau juga bahkan "mengimpor" orang Quraisy untuk didaulat sebagai pemimpinnya demi mematuhi

sabda Nabi. Bahkan, jika terdapat pemimpin negara yang bukan dari suku Quraisy, maka ia tidak layak disebut sebagai kepala negara (*khalifah*). Ibnu Alī bin Hajar al-Asqalānī (w. 852 H.) menyebutkan dalam kitab *syarah* shahih al-Bukharinya, *Fath al-Bārī*, bahwa pemimpin yang bukan berasal dari suku Quraisy tidak bisa disebut sebagai kepala negara (*khalifah*). Mayoritas sarjana muslim, kata Ibnu Hajar, berpendapat bahwa salah satu kualifikasi untuk menjadi pemimpin adalah berasal dari suku Quraisy, meskipun terdapat beberapa sarjana yang mengkhhususkan pada keturunan Quraisy tertentu, misalnya sajakte Syiah yang hanya mengkhhususkan pada keturunan Ali bin Abi Thalib, Abu Muslim al-Khurasanidan para pengikutnya yang mengkhhususkan pada keturunan Abbas, sekelompok orang yang hanya mengkhhususkan pada Bani Umayyah, dan lain sebagainya. Tercatat dalam sejarah, hanya golongan Khawarij dan sekelompok orang dari sekte Mu'tazilah saja yang membolehkan pemimpin dari selain suku Quraisy, asalkan berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah.²⁷

Pandangan secara tekstual di atas tentunya sangat sempit dan menggambarkan Islam sebagai agama yang mempropagandakan fanatisme-kesukuan dan primordialisme-sektarian. Karenanya berdampak negatif bagi citra ajaran dan penganut Islam. Ajaran Islam yang tidak membeda-bedakan dari mana asal dan suku seseorang mengandung prinsip-prinsip yang bertentangan dengan itu. Untuk alasan itulah, penelusuran hal-hal seputar hadis dengan perangkat ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, ilmu sejarah, dan ilmu politik seyogyanya diperlukan untuk menguraikan pemahaman yang representatif dan ideal dari hadis tersebut.

"Quraisy" sendiri adalah sebuah suku yang berasal dari keturunan *Fihri*. Disebut demikian karena nama lain dari *Fihri* adalah Quraisy. Semua orang yang hidup di atasnya tidak disebut Quraisy, tetapi seorang *Kinani*.²⁸ Nabi Muhammad sendiri urutan genealogisnya sampai pada *Fihri* tersebut. Adapun nama lengkap Nabi adalah *Muhammad bin Abdullāh bin Abdul Muthālib bin Hāsyim bin Abdul Manāf bin Qushay bin Kilāb bin Murrāh bin Luay bin Ghalīb bin Fihri bin*

²⁷ Ahmad bin Alī bin Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarh Shahih al-Bukhārī*, juz 13 (Riyadh: KSA, 2001), hlm, 126-127.

²⁸ Muhammad Ridha, *Sirah Nabawiyah*, terj. Anshori Umar (Bandung: Isyad Baitus Salam, 2010), hlm, 42.

*Mālik bin Nadhar bin Kinānah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyās bin Mudhar bin Nazar bin Ma'ad bin Adnan.*²⁹

Tokoh yang berperan besar dalam pendirian suku Quraisy adalah Qushay bin Kilab. Ia adalah pendiri pertama dan peletak dasar-dasar pemerintahan Quraisy.³⁰ Lewat tangannyalah, kabilah-kabilah Quraisy yang sempat bercerai berai dimana-mana dapat dihimpun dan dikumpulkan di Makkah. Maksudnya, semuanya ditempatkan oleh Qushay di dataran rendah sekitar Ka'bah, padahal sebelumnya sebagian dari mereka ada yang tinggal di celah-celah dan lereng-lereng gunung di sekitar Makkah.³¹

Suku Quraisy di bawah kepemimpinan Qushay kemudian mengatur urusan-urusan politik dan urusan-urusan tentang Ka'bah, setelah sebelumnya kekuasaan politik dikuasai oleh suku Khuza'ah. Sejak saat itulah, suku ini kemudian mendominasi masyarakat Arab. Terdapat sepuluh jabatan tinggi yang dibagi-bagikan kepada kabilah-kabilah asal suku Quraisy, yaitu *hijābah*, penjaga kunci-kunci Ka'bah; *siqāyah*, pengawas mata air zamzam untuk dipergunakan oleh para peziarah; *diyāt*, kekuasaan hakim sipil dan kriminal; *sifarah*, kuasa usaha negara atau duta; *liwa'*, jabatan ketentaraan; *rifadah*, pengurus pajak untuk orang miskin; *nadwah*, jabatan ketua dewan; *khaimmah*, pengurus balai musyawarah; *khazinah*, jabatan administrasi keuangan; dan *azlam*, penjaga panah peramal untuk mengetahui pendapat dewa-dewa.³² Kepemimpinan suku Quraisy di Makkah kemudian turut disukseskan oleh para suksesor sesudahnya, terutama oleh Hāsyim dan Abdul Muthālib. Pada masa setelahnya, baru lahirlah Nabi Muhammad dari golongan mereka juga.

Terdapat sebuah teori kepemimpinan yang disebut dengan *ashabiyah* atau fanatisme kelompok, yang pada awalnya dikemukakan oleh Ibnu Khaldun. Teori ini bertolak dari anggapan bahwa seorang kepala negara atau pemimpin agar secara efektif mampu mengendalikan ketertiban dan keamanan negara, baik dari gangguan yang berasal dari dalam negara maupun dari luar, diharuskan mempunyai wibawa

29 Muhammad Ridha, *Sirah Nabawiyah*, hlm, 40.

30 Khalīl Abd al-Karīm, *Quraisy min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyah* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992), hlm, 19.

31 Muhammad Ridha, *Sirah Nabawiyah*, hlm, 43.

32 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), hlm, 14.

yang besar, sisi intelektualitas yang mumpuni, dan kekuatan fisik yang memadai. Maka dari hal itu, ia membutuhkan solidaritas atau fanatisme kelompok yang kokoh. Sehingga apabila sebuah negara dihuni oleh beberapa *ashabiyah*, maka kepala negara dipilih dari kelompok yang mempunyai fanatisme kelompok yang paling dominan.³³

Berangkat dari teori *ashabiyah* ini, menurut Nizar Ali, penetapan kepemimpinan berada di tangan keturunan Quraisy dikarenakan kenyataan secara sosiologis bahwa orang Quraisylah pada saat itu merupakan suku Arab yang memiliki kualifikasi, tangguh, berwibawa, terkemuka, kuat, dan memiliki fanatisme tinggi. Disadari atau tidak, pemimpin yang berasal dari suku seperti inilah yang mampu mengendalikan pemerintahan secara efektif. Namun, apabila ada suku lainnya yang lebih terkemuka dan lebih berwibawa, maka mereka berhak pula memegang tampuk kepemimpinan. Quraisy hanyalah merupakan prioritas dan simbol bagi orang yang mempunyai pengaruh, memperoleh dukungan fanatik, dan memiliki kapabilitas dan kualitas dalam memegang jabatan sebagai kepala negara. Dengan demikian, menurut Nizar Ali, kesimpulan yang dapat dipetik dari penetapan Quraisy dalam hadis tersebut adalah, bahwa setiap orang yang memiliki kualifikasi seperti karakter yang melekat pada suku Quraisy juga diperbolehkan menjabat sebagai kepala negara.³⁴

Nabi Muhammad sebagai salah satu keturunan suku Quraisy menyadari keunggulan sukunya itu, sebab sudah sejak masa Qushay sampai masa di mana beliau hidup, suku Quraisy selalu berada di depan dalam bidang pemerintahan. Pada masa itu, Quraisy adalah suku yang kuat dan memiliki wibawa di mata kabilah-kabilah lainnya. Sikap Nabi yang lebih mengunggulkan sukunya ini tidak bermakna bahwa beliau memiliki pandangan yang primordialisme-sektarian, tetapi lebih terkait dengan bagaimana respon beliau terhadap kondisi sosiologis suku Quraisy yang berada di atas suku-suku lainnya. Nabi tidak menghendaki kehancuran pada kaumnya dengan dipilihnya pemimpin yang tidak memiliki kapabilitas dan kualitas yang mumpuni serta tidak dibarengi dengan dukungan fanatisme yang kuat. Oleh karena itu, sangat wajar

³³ Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm, 95.

³⁴ Nizar Ali, *Hadis Versus Sains*, hlm, 96.

munculpernyataan Nabi mengenaikepemimpinan berada di tangan suku Quraisy.

Moh. Misbakhul Khoir menuturkan bahwa hadis tentang kepemimpinan suku Quraisy termasuk dalam keterikatan intelektual Nabi yang diperolehnya atas intervensi budaya. Pada dasarnya, Nabi merupakan utusan Tuhan yang segala keputusan dan kebijakannyaselalu mendapat kontrol dari wahyu Tuhan. Meski demikian, sebelum diangkat menjadi Rasul, Nabi Muhammad telah lama hidup di lingkungan masyarakat berbudaya sebagaimana layaknya manusia yang lain. Oleh sebab itu, tidak jarang jika banyak informasi-informasi lokal yang terserap dalam diri Nabi yang kemudian menambah intelektualitas yang khas dengan lingkungan tempat tinggal.³⁵Secara antropologis, intelektualitas seseorang memang terkonstruksi dari budaya tempatnya tinggal. Nabi sebagai sosok yang hidup dalam budaya superioritas Quraisy juga mengalami konstruksi berpikirseperti itu. Intelektual dari budaya pada masanya inilah yang menggiring Nabi membatasi kepemimpinan hanya dari suku Quraisy.

Waktu pun terus berjalan, kenyataan sosial yang selalu berjalan dinamis menyatakan bahwa lambat laun kekuasaan kaum Quraisy melemah, solidaritas fanatik yang mereka junjung mulai pudar, sehingga membuat mereka lemah dalam menjalankan tugas sebagai pemimpin. Bangsa-bangsa non-Arab pun menaklukkan mereka dan merebut kekuasaan eksekutif.³⁶Belum lagi ketika dikaitkan dengan superioritas bangsa-bangsa Barat atas umat Islam pada abad ke-19 dan 20 yang berhasil menguasai mayoritas negara Islam, sehingga tapuk kepemimpinan kenegaraan pun diambil alih oleh mereka. Nama besar suku Quraisy yang dahulupada masa Nabi Muhammad pernah berkibar akhirnya tenggelam tiada rupa bersama tenggelamnya kekuatan orang Islam dalam menghadapi semangat menggebu-gebu bangsa-bangsa Barat. Pada masa saat inipun, eksistensi keutamaansuku Quraisy sudah tidak lagi bertuah dan tergeser oleh suku-suku lainnya di Saudi Arabia.

Dalam tinjauan sejarah pasca kematian Nabi, hadis dengan corak seperti ini memiliki manfaat sebagai peredam konflik politik

³⁵ Moh. Misbakhul Khoir, "Kultur Arab dalam Hadis Pemimpin Negara dari Suku Quraysh", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 2, no. 2, Desember 2014, hlm, 260.

³⁶ Nizar Ali, *Hadis Versus Sains*, hlm, 96.

yang sempat mendera umat Islam. Dikisahkan, bahwa ketika jasad Nabi belumlah selesai dikebumikan, ternyata para sahabat dari golongan Anshar sudah berebut kekuasaan tentang siapa yang akan menjadi Khalifah sesudah Nabi. Maka, mereka pun memilih Sa'ad bin Ubaidah dari golongan Anshar di Šaqifah Bani Saidah, sebab mereka memandang kaum Ansharlah yang menolong dan membela Nabi. Pertemuan ini kemudian disusul oleh sahabat-sahabat lain dari golongan Muhajirin, seperti Abu Bakar dan 'Umar. Setelah melalui perdebatan yang sengit dan hampir terjadi pertumpahan darah, maka secara aklamasi ditunjuklah Abu Bakar sebagai Khalifah. Argumentasi yang diusung dalam kekhalifahan Abu Bakar adalah pernyataan Nabi mengenai kepemimpinan dari suku Quraisy.³⁷

Meskipun di satu sisi pernyataan Nabi tentang kepemimpinan suku Quraisy berdampak positif bagi keberlangsungan pemerintahan umat Islam setelah beliau wafat dengan tidak adanya pertumpahan darah. Namun, dampak negatif juga bisa dikatakan mulai bermunculan, yakni dengan bergulirnya hegemonisuku Quraisy atas berbagai suku lainnya dalam bidang pemerintahan. Dengan kata lain, suku-suku lain akhirnya tersisihkan dan kurang dianggap keberadaannya untuk menjadi seorang pemimpin umat. Padahal, boleh jadi individu dari suku lain lebih mumpuni daripada individu yang lahir dari kalangan suku Quraisy. Bahkan, pandangan hegemonikdalam pemikiran yang terlalu berlebihanpun tumbuh dan melupakan hal-hal penting lainnya di luar itu.

Salah satu buktinya nampak tatkala terjadi pertikaian besar antara 'Ali dan Mu'awiyah dalam Perang Siffin. Ketika tanda-tanda kekalahan ada di kubu Mu'awiyah, ia berkirin surat pada Ibnu 'Abbas yang waktu itu berpihak pada Khalifah 'Ali dan memimpin pasukan perangnya. Mu'awiyah memaparkan padanya pembagian wilayah Arab antara dirinya dan 'Ali. Mu'awiyah cukup menguasai Syam dan 'Ali menguasai Iraq. Hal ini karena menurut Mu'awiyah, seperti dituturkan Khalil Abd al-Karim, bahwa perang ini dapat menghabiskan keturunan

37 Benny Afwadzi, "Wasiat *Khilafah* pada Ali bin Abi Thalib: Studi Komparatif Hadis *Ghadir Khum* dalam Tradisi Sunni dan Syiah", *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 14, No. 1, Juni 2014, hlm, 43; Fadli Suud Ja'fari, *Islam Syiah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 32-33; HM. Attaimy, *Ghadir Khum: Sukses Pasca Wafatnya Nabi Muhammad SAW* (Yogyakarta: Aynat Publishing, 2010), hlm, 9-10.

suku Quraisy, yang menurutnya hanya tinggal enam orang saja. Dua di Syam (Mu'awiyah dan 'Amr bin Ash), dua di Iraq (Ibnu 'Abbas dan 'Ali), dan dua di Hijaz (Sa'ad bin Abi Waqash dan Ibnu 'Umar). Ibnu 'Abbas pun tidak setuju dengan menyebutkan bahwa suku Quraisy lebih banyak dan mempunyai tokoh yang banyak pula.³⁸

Menurut Khalīl Abd al-Karīm, terlihat adanya kekhawatiran Muawiyah atas bakal musnahnya pata tokoh suku Quraisy yang hanya tersisa enam orang karena kecambuk peperangan yang terjadi. Padahal peperangan itu sendiri telah merenggut beribu-ribu nyawa orang-orang Islam, baik dari kalangan Qurra maupun tabi'in, melahab habis harta benda yang tidak dapat dihitung, menimbulkan beban berat bagi umat Islam dan agama Islam, dan mendorong musuh-musuh Islam menyerang dari segala penjuru arah. Namun, dalam benak Mu'awiyah ternyata tidak terpikir sejauh itu dan hanya khawatir keturunan suku Quraisy dan tokohnya akan musnah. Begitu pula penolakan Ibnu 'Abbas, dikarenakan masih banyaknya suku Quraisy, sehingga masih banyak yang patut menduduki tampuk kepemimpinan dan menyelesaikan bencana itu.³⁹

Lepas dari dinamika suku Quraisy yang di atas, berbekal pemahaman hadis Nabi mengenai kepemimpinan suku Quraisy dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial, dapat dikatakan bahwa alasan yang melatarbelakangi Nabi dengan mendahulukan Quraisy daripada yang lain dalam bidang kepemimpinan adalah karena beliau menganggap bahwa Quraisy adalah suku yang mempunyai pengaruh, memperoleh dukungan fanatik, dan memiliki kapabilitas dan kualitas dalam memegang jabatan sebagai kepala negara. Dengan demikian, makna kontekstual yang bisa diperoleh dari hadis ini adalah syarat yang harus dipenuhi oleh pemimpin yang ingin mendirikan negara yang kuat adalah karakter-karakter yang melekat pada diri suku Quraisy di masa lalu. Sehingga dari situ, kualifikasi harus suku Quraisy sebagai kepala negara sesuai makna tekstual bersifat temporal, dan yang berlaku universal adalah makna kontekstualnya. Makna kontekstual inilah yang dapat diaplikasikan dalam berbagai masa dan tempat.

Dalam riwayat lain, terdapat sebuah ujaran Nabi yang

38 Khalīl Abd al-Karīm, *Quraisy min al-Qabīlah*, hlm, 12-13.

39 Khalīl Abd al-Karīm, *Quraisy min al-Qabīlah*, hlm, 12.

mencerminkan universalitas keadilan dalam bidang kepemimpinan. Ujaran ini terekam dalam *shahih* al-Bukhari:

*“Dengarkanlah dan patuhilah kalian semua (pada pejabat yang saya angkat), meskipun pejabat tersebut yang mengurus kepentingan kamu sekalian merupakan hamba sahaya dari Habsyi yang (rambut) di kepalanya menyerupai gandum”.*⁴⁰

Hadis ini dengan jelas memberikan peluang adanya pemimpin dari berbagai macam kalangan yang memiliki kapabilitas dan kualitas serta tidak terbatas pada suku Quraisy semata.

Fanatisme yang terlalu berlebihan juga tidak mencerminkan nafas ajaran Islam. Adanya fanatisme memang menjadi syarat pemimpin yang ideal seperti telaah historis pada hadis kepemimpinan suku Quraisy, akan tetapi tidak serta merta sikap fanatisme itu membuat orang melupakan segalanya. Kisah yang sangat memilukan mengenai pandangan hegemoni suku Quraisy yang berlebihan sampai-sampai tidak menyadari banyaknya nyawa dan harta umat Islam yang terbuang sia-sia akibat peperangan. Sikap hanya memikirkan keberlangsungan keturunan Quraisy saja kiranya dapat menjadi salah satu manfaat sejarah yang dapat dipetik mengenai hal ini.

D. Kesimpulan

Dua ilmu yang berbeda pada dasarnya tidak untuk dipisahkan satu dengan yang lain. Sikap yang ideal terhadap keduanya adalah dengan mendialogkan, mempertemukan, dan mensintesis agar ditemukan pemikiran-pemikiran baru yang solutif atas beragam permasalahan. Integrasi ilmu-ilmu sosial dan hadis merupakan salah satu upaya untuk sampai pada tujuan mulia tersebut. Dalam proses integrasi ini, hadis didudukkan sebagai objek material yang didekati dengan objek formal berupa berbagai macam ilmu sosial yang ada, seperti Sosiologi, Antropologi, Ilmu Geografi, Ilmu Sejarah, Ilmu Ekonomi, Psikologi, dan Ilmu Politik. Melalui bantuan ilmu-ilmu sosial tersebut diharapkan mampu melahirkan makna-makna kontekstual yang siap diterapkan dalam berbagai masa dan tempat di manapun umat Islam berada.

⁴⁰ Lihat al-Bukhārī no. hadis 652, 655, dan 6609 dalam CD-ROM *Mausu'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.

Gaya berpikir integratif seperti disebutkan di atas nyata-nyata mampu menanggulangi kemusykilan hadis kepemimpinan suku Quraisy. Jika hadis ini dimaknai secara tekstual, maka bisa berakibat pandangan miring terhadap Nabi secara khusus dan Islam secara umum. Dengan kata lain, ketika syarat mutlak kepala negara harus dari suku Quraisy, maka seakan-akan Nabi merupakan sosok yang memiliki paham primordialisme-sektarian. Tentunya pandangan semacam ini menodai citra Nabi Muhammad sebagai utusan Tuhan pada umat manusia dan Islam sebagai agama yang dibawanya. Namun, dengan bantuan ilmu-ilmu sosial yang ada, dapat diketahui bahwa alasan mengapa Nabi membatasi kepemimpinan pada suku Quraisy saja adalah karena Quraisy adalah suku yang mempunyai pengaruh, memperoleh dukungan fanatik, dan memiliki kapabilitas dan kualitas dalam memegang jabatan sebagai kepala negara. Dengan demikian, makna kontekstual yang bisa diperoleh dari hadis ini adalah syarat yang harus dipenuhi oleh pemimpin yang ingin mendirikan negara yang kuat adalah karakter-karakter yang melekat pada diri suku Quraisy di masa lalu itu dan bukan label nama "Quraisy" itu sendiri.

E. Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Afwadzi, Benny, "Wasiat *Khilāfah* pada Ali bin Abi Thalib: Studi Komparatif Hadis *Ghadīr Khum* dalam Tradisi Sunni dan Syiah", *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, vol. 14, no. 1, Juni 2014.
- _____, "Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku *Rethinking* Karya Daniel Brown", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 15, no. 2, Juli 2014.
- Ali, Nizar, "Kontribusi Imam Nawawi dalam Penelitian Syarh Hadis: Kajian atas Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

- _____, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-Hadis Musykil*, Yogyakarta: Teras, 2008.
- al-Asqalānī, Aḥmad bin Alī bin Hajar, *Fath al-Bārī Syarḥ Shahīh al-Bukhārī*, juz 13, Riyadh: KSA, 2001.
- Attaimy, HM. *Ghadir Khum: Sukesi Pasca Wafatnya Nabi Muhammad SAW*, Yogyakarta: Aynat Publishing, 2010.
- al-Ulama'i, A. Hasan Asy'ari, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis", *Jurnal Teologia*, vol. 19, no. 2, Juli 2008.
- CD-ROM *Mausu'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.
- al-Dihlawī, Syāh Waliyullāh, *Hujjah Allāh al-Bālighah*, Beirut: Dār al-Jail, 2005.
- al-Hākīm, al-Naysābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Hadīṣ wa Kamiyyati Ajnāsuhū*, Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2003.
- Ismail, M. Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadiṣ tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Angkasa, 1994.
- Ja'fari, Fadli Suud, *Islam Syiah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*, Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- al-Jawābī, Muhammad Thāhir, *Juhūd al-Muḥaddīṣīn fī Naqd Matn al-Hadīṣ al-Nabawī al-Syarīf*, Tunisia: Muassasah Abdul Karim, 1986.
- al-Karīm, Khalīl Abd, *Quraisy min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyyah*, Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992.
- al-Khātīb, Muḥammad 'Ajjaj, *Ushūl al-Hadīṣ 'Ulūmuhu wa Mushthalāḥuhu*, Beirut: Dār Fikr, 1989.
- Khoir, Moh. Misbakhul, "Kultur Arab dalam Hadis Pemimpin Negara dari Suku Quraysh", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 2, no. 2, Desember 2014.
- Maklouf, Louis, *al-Munjid fī al-Lughah al-A'lam*, Beirut: Dār al-Masyrīq, 1986.
- Mustaqim, Abdul, *Ilmu Ma'anil Hadiṣ: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- al-Qaradhāwī, Yūsuf, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, USA: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikrī al-Islamī, 1990.

- Ridha, Muhammad, *Sirah Nabawiyah*, terj. Anshori Umar, Bandung: Isyad Baitus Salam, 2010.
- Soekanto, Soejono, *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Supardan, Dadang, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Suryadi, "Rekonstruksi Metodologi Pemahaman Hadis" dalam *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Tasrif, Muh, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
