

HADITH NABI SEBAGAI SUMBER AJARAN ISLAM: Dari Makna Lokal-Temporal Menuju Makna Universal

Abdul Haris

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram
Email: Abd_alharis@yahoo.com

Abstract: This article discusses two existing different, contradicting views of Muslims about Hadith and offers a solution for this. The first view maintains that Hadith may contain local or temporal meanings that reflected the life of the Prophet in the seventh century of Arabia. In this view, Hadith should be seen as a historical narrative that waist closely related to its contexts. The second view holds that Hadith is the second source of Islam after the Qur'an and has become the religious reference for Muslims since early time of Islam until today, even up to the end of day. This article proves that both views are valid. It, however, proposes to find a method to understand best Hadith in contemporary Muslim's lives. By contextualizing Hadith from its temporal meaning to its universal meaning, Hadith will be always meaningful for Muslim's contemporary lives.

Keyword: *Hadith, contextualization, contemporary, ṣālih li kulli zamān wa makān*

Abstrak: Tulisan ini, membicarakan mengenai dua perbedaan pandangan yang dianggap kontradiktif di kalangan umat Islam mengenai Hadith serta jawaban terhadap perbedaan tersebut. Pandangan pertama membicarakan bahwa mengenai isi Hadith yang bersifat lokal atau temporer yang menggambarkan kehidupan Nabi Muhammad di daerah Arab pada Abad ke-7. Melalui pandangan seperti ini, Hadith dikategorikan sebagai sebuah narasi sejarah yang sangat terkait dengan kontek pada zaman tersebut. Pandangan kedua, Hadith merupakan sumber hukum kedua umat Islam setelah al-Qur'an dan telah menjadi rujukan umat Islam sejak Islam muncul hingga hari ini, bahkan sampai hari kiamat. Tulisan ini menguatkan bahwa pandangan

seperti itu memang benar adanya. Tulisan ini mencoba menemukan metode untuk menyelaraskan Hadith dengan kehidupan kontemporer umat Islam. Dengan memaknai Hadith secara universal dari maknanya yang bersifat temporer, maka ia akan menjadi bagian terpenting dalam kehidupan umat Islam di zaman kontempore saat ini.

Kata Kunci: *Hadith, kontekstual, kontemporer, ṣālih li kulli zamān wa makān*

A. Pendahuluan

Mayoritas umat Muslim sepakat bahwa hadith Nabi merupakan salah satu dari sumber ajaran Islam, tepatnya sumber ajaran Islam kedua.¹ Sebagai sumber ajaran Islam, ia merupakan rujukan bagi setiap Muslim dalam mempraktekkan keagamaan, termasuk di dalamnya adalah mengatasi semua problema kehidupan yang sedang dihadapi manusia. Dengan demikian, secara teoritis, hadith Nabi memiliki makna universal, *ṣālih li kulli zamān wa makān* (cocok untuk semua waktu dan tempat).

Realitasnya, keyakinan ini sering menghadapi kendala berkaitan dengan hadith-hadith “yang dianggap” tidak lagi sesuai dengan zaman, karena ia merupakan sebuah bentuk rekonstruksi peristiwa (*reportase*) mengenai perilaku Nabi pada abad ke 7 M di dunia Arab –mungkin karena berkaitan dengan sisi-sisi kemanusiaan beliau yang terikat oleh ruang dan waktu, budaya lokal Arab dan dalam konteks kondisi tertentu. Konsekuensinya, hadith-hadith yang seperti ini hanya dapat diterapkan pada masa lampau saja, tidak untuk (baca: sesuai dengan kehidupan) saat sekarang. Hadith Nabi tidak lagi bersifat universal dan pada gilirannya tidak lagi dapat dipertahankan sebagai salah satu sumber ajaran Islam yang *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Hadith Nabi hanyalah mencerminkan suatu peristiwa yang bersifat temporal dan lokal.

Pemahaman hadith yang hanya dikaitkan dengan makna lokalitas seperti inilah yang kemudian mengantarkan sekelompok umat Islam hanya menerima al-Qur’an sebagai sumber ajaran Islam, dan menolak hadith sebagai sumber ajaran Islam. Jargon yang dilontarkan oleh kelompok ini adalah *al-Islām huwa*

¹Kehujjahan hadith sebagai sumber ajaran Islam kedua ini dapat ditemukan uraiannya secara detail dalam karya-karya *Uṣūl Fiqh*. Lihat misalnya al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1997), Jl. II, p. 389-460; Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 2001), Jl. I, p. 458-460; dan al-Amidi, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), Jl. I, 112-137.

al-Qur'ān waḥdah (Islam adalah al-Qur'an saja).² Kelompok inilah yang kemudian disebut sebagai para pengingkar hadith Nabi.

Sifat temporal dari hadith Nabi dan keyakinan akan universalitas hadith sebagai sebuah sumber ajaran Islam adalah sebuah kenyataan bagi mayoritas umat Muslim, meskipun menurut logika makna yang melekat dalam sifat keduanya adalah kontradiktif (*contradictory in terms*). Tidaklah mungkin sesuatu (hadith) yang bersifat temporal bisa sekaligus bersifat universal. Oleh karena itu, pertanyaan-pertanyaan yang muncul adalah apakah benar bahwa keduanya benar-benar bersifat kontradiktif? Ataukah ada pengertian masing-masing dari dua kenyataan tersebut? Dapatkah keduanya dicarikan titik temu, sehingga dapat dipahami konteks masing-masing? Ataukah harus saling diperhadapkan, sehingga ketika dibenarkan fakta salah satunya, maka fakta yang lain berarti salah? Untuk itu, dalam tulisan ini akan diuraikan pengertian atau konteks dari dua fakta tersebut, dan selanjutnya akan dilakukan analisis dalam rangka memahami konteks hadith yang merupakan sebuah fakta sejarah dan sekaligus harus dijadikan sebagai salah satu sumber utama ajaran Islam bersama al-Qur'an *ilā yaum al-qiyāmah*.

B. Hadith Sebagai Sebuah Fakta Sejarah

Secara historis, hadith merupakan sebuah reportase mengenai peristiwa masa lampau, dalam hal ini adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada sisi-sisi kehidupan Muhammad. Hadith yang merupakan fakta-fakta historis dan dinarasikan melalui *sanad* adalah sebuah kenyataan yang tidak dapat ditolak. Untuk itu, berikut adalah argumen-argumen yang membuktikan bahwa hadith merupakan sebuah peristiwa (fakta) sejarah:

1. Pengertian terminologis hadith

Secara terminologis, kata *ḥadīth* berarti segala sabda, perbuatan, *taqrīr* dan hal-ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad.³ Dari pengertian ini, ada dua kata kunci yang dapat digunakan untuk membuktikan bahwa *ḥadīth* adalah

²Lihat misalnya di Mesir dikenal tokoh Taufiq Ṣidqī, di Pakistan dikenal Ghulam Parwez, dan di Malaysia dikenal Kasim Ahmad. Lihat G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature Discussions in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1969), p. 24-25; Sheila MCDonough, *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists*, (Pennsylvania: American Academy of Religion, 1970), p. 37; dan Abdul Madjid Khan, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadith*, (Jakarta: Kencana, 2011), p. 79-114.

³M. 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭhalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 25.

sebuah fakta sejarah: (1) kata “disandarkan”; kata kunci ini merujuk pada sebuah kenyataan bahwa setiap pernyataan yang diklaim sebagai hadith Nabi harus mempunyai sandaran (*sanad*), yakni dari seorang periwayat (murid) kepada periwayat yang lain (guru); dari periwayat terakhir (sebagai penghimpun hadith = *mukharrij al-Hadīth*) hingga periwayat pertama (sahabat Nabi). Proses penyandaran sebuah berita ini menunjukkan adanya sebuah proses transmisi berita (hadith) yang bersumber dari peristiwa masa lampau oleh seseorang. (2) kata “Nabi Muhammad”; kata kunci ini merujuk pada seorang sosok manusia yang hidup di dunia (Arab) dengan situasi-kondisi sosio-historis yang melingkupinya pada abad ke 7 M. Dengan demikian, hadith tidak lain merupakan sebuah reportase (rekaman) sejarah seseorang yang hidup di daerah dan pada masa tertentu, yakni Muhammad yang hidup pada abad ke-7 di Arab.

2. Penyebutan *Bashar* bagi Nabi Muhammad dalam al-Qur’an

Ada beberapa ayat al-Qur’an yang menyebut Nabi Muhammad SAW dengan sebutan *bashar*, misalnya dalam Qs. al-Isrā’, 17: 93-94; Fuṣṣilat, 14: 6 & al-Kahfi, 18: 110.

... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (٩٣) وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا
إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (الإسراء : ٩٣-٩٤)

“... Katakanlah: Maha suci Tuhanku! Bukankah saya adalah seorang manusia, (juga) seorang Rasul. Apa yang membuat manusia enggan beriman ketika petunjuk sudah datang kepada mereka? Mereka berkata: Adakah Allah mengutus manusia (seperti kita) untuk dijadikan Rasul?.”

Kata *bashar* yang terdapat dalam ayat tersebut digunakan Allah dalam rangka menyindir persepsi orang-orang kafir tentang Muhammad SAW. Persepsi ini sangat jelas sekali ketika merujuk pembicaraan pada ayat-ayat sebelum dan sesudahnya (ayat 90-93 & 95) di mana orang-orang kafir tidak percaya kepada Muhammad karena beliau dinilai tidak mampu membawakan mukjizat yang bersifat material (memancarkan air dari bumi, memiliki kebun kurma dan anggur dengan air sungai yang melimpah, menjatuhkan langit, mendatangkan Allah dan malaikat, memiliki rumah emas atau kemampuan naik ke langit). Karenanya orang-orang kafir ini tidak percaya kepada Muhammad.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاستَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ
وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ (فصلت : ٦)

“Katakanlah, “Sesungguhnya aku adalah manusia seperti kalian yang diberi wahyu bahwasanya Tuhan kalian adalah Tuhan yang Esa; maka tetaplah di jalan yang lurus untuk menuju kepada-Nya, dan mohon ampunlah kepada-Nya. Celakalah (neraka wail) bagi mereka yang musyrik.”

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (الكهف : ١١٠)

“Katakanlah, “Sesungguhnya aku adalah manusia seperti kalian yang diberi wahyu bahwasannya Tuhan kalian adalah Tuhan yang Esa. Barang siapa mengharapakan pertemuan dengan Tuhan, maka kerjakanlah amal kebaikan dan janganlah kamu menyekutukan Tuhan dalam beribadah dengan siapapun.”

Kedua ayat yang terakhir ini merupakan pengakuan Allah bahwa Muhammad SAW adalah seorang sosok manusia sebagaimana yang dituduhkan orang-orang kafir, hanya saja kemanusiaan Muhammad tetap berbeda dari manusia lainnya. Beliau adalah seorang sosok manusia yang diberi wahyu *tauḥīd* kepada Allah. Sebagai seorang manusia biasa, Nabi Muhammad juga pernah melakukan “kekhilafan” sebagaimana dapat dilihat pada latar belakang turunnya (*asbāb al-nuzūl*) dari Qs. ‘Abasa, 80: 1-2. Saat itu, beliau bersikap acuh kepada Ibnu Umm Maktum al-A’ma karena ada tamu lain dari kalangan pembesar kaum Musyrik Qurays;⁴ dan kasus tawanan Perang Badar yang menjadi latar belakang turunnya Qs. al-Anfāl, 8: 67.⁵

⁴Keterangan secara lengkap tentang latar belakang (*asbāb al-nuzūl*) ini dapat dilihat pada al-Wahidi (Abu al-Ḥasan Ali ibn Ahmad al-Wahidi al-Nisaburi), *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), p. 297; bandingkan dengan Abu Isa Muhammad b. Isa b. Thaura al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzī wa Huwa al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), Jl. V, p. 103-4; dan Malik ibn Anas, *al-Muwatta’*, yang disertai kitab *Is’āf al-Mubaththa’ bi Rijāl al-Muwaththa’* karya al-Suyuti, (Mesir: Dar al-Rayyan li al-Turath, 1988), Jl. I, 137.

⁵Latar belakang turunnya ayat ini adalah pada saat Perang Badar kaum Muslim mendapatkan tawanan perang. Kemudian, Nabi Muhammad menyelenggarakan dengar pendapat (musyawarah) dengan para sahabat beliau untuk menentukan sikapnya terhadap para tawanan tersebut. Dalam dengar pendapat tersebut, Abu Bakar menyarankan untuk membebaskan para tawanan perang dengan syarat membayar tebusan (*fiḍyah*), karena mereka adalah anak turun paman Nabi dan di samping itu kekuatan kaum Muslim dalam posisi lebih kuat dari mereka (orang-orang kafir), dan siapa tahu --lanjut Abu Bakar-- mereka akan diberi petunjuk Allah untuk konversi agama (menjadi Muslim). Sementara, Umar ibn al-Khaththab sama sekali tidak setuju dengan pendapat Abu Bakar dan menyarankan Nabi untuk tetap memerangi mereka (tidak dibebaskan, meskipun diganti dengan tebusan) karena mereka

Kata *bashar* sendiri yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan “manusia” ternyata bukanlah satu-satunya kata yang merujuk pada pengertian manusia. Dalam al-Qur’an misalnya ditemukan kata *al-insān* dan *al-nās* yang sama-sama merujuk pada pengertian manusia. Oleh karena itu, untuk mengetahui pengertian *bashar* dalam perspektif al-Qur’an, maka berikut akan dianalisis ayat-ayat yang menggunakan kata *bashar* dalam al-Qur’an. Hal ini dimaksudkan untuk mendapatkan sebuah pengertian secara tepat apa saja yang dikandung oleh kata tersebut.

Dalam al-Qur’an, kata *bashar* ditemukan dalam 47 ayat.⁶ Kata *bashar* ini hampir semuanya mempunyai pengertian “manusia”⁷ dalam arti lahiriah yang kasat mata dan dapat diraba, kecuali Qs. al-Muddaththir, 74: 29 yang berarti kulit manusia. Menurut Musa Asy’ari, pengertian *bashar* adalah manusia dalam kehidupan sehari-hari berkaitan dengan aktivitas lahiriyah yang dipengaruhi oleh dorongan kodrat alamiah, seperti makan, minum, bersetubuh, dan akhirnya mati.⁸ Al-Raghib al-Asfahani menambahkan bahwa digunakannya kata *bashar* dalam al-Qur’an adalah lebih dikarenakan tampaknya kulit manusia dari rambutnya. Hal ini berbeda dari hewan di mana pada kulitnya terdapat bulu dan rambut (sehingga kulitnya tidak tampak lagi).⁹

Bila ke-47 ayat tersebut dicermati secara seksama, maka penggunaan kata tersebut mempunyai konteks yang berbeda-beda, yakni mengenai dimensi alamiah manusia dalam pengertian umum sesuai dengan siklus kehidupan

adalah para pemuka andalan orang-orang kafir. Akhirnya, Nabi mengambil pendapat Abu Bakar, yakni membebaskan mereka dengan syarat ada tebusan (*fiḍyah*). Akan tetapi hari berikutnya Umar ibn al-Khaththab mendapati Nabi dan Abu Bakar sedang duduk seraya menangis. Setelah ditanya oleh Umar, Nabi menjawab bahwa beliau menangis karena telah turun wahyu yang mengoreksi keputusan yang diambilnya kemarin (membebaskan para tawanan dengan syarat membayar tebusan). Lihat al-Wahidi, *Asbāb*, p. 160-2; kemudian bandingkan pula dengan Muslim b. al-Hajjaj, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, [lebih dikenal *Ṣaḥīḥ Muslim*], (Indonesia: Dar Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyya, t.th.), JI. II, p. 84-5.

⁶Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahrash li Alfāzh al-Qur’ān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 120-121.

⁷Kata *bashar* bukanlah kata satu-satunya kata yang menunjuk pada pengertian manusia. Sebagai contoh adalah kata *insān* yang juga menunjuk pengertian manusia, hanya saja penyebutan *insān* selalu terkait dengan berbagai aktivitas manusia yang didasarkan atas kualitas pemikiran dan kesadarannya. Dengan kata lain penyebutan *bashar* lebih menekankan pada dimensi alamiah (fisik) manusia, sedangkan penyebutan *insān* lebih menekankan pada kualitas pemikiran dan kesadaran manusia. Lihat Musa Asy’ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur’an*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), 21

⁸Lihat, *ibid.*, 34

⁹Lihat al-Raghib al-Asfahani, *Mu’jam Mufradāt Alfāzh al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 45

manusia;¹⁰ mengenai malaikat yang mengambil bentuk manusia;¹¹ dan mengenai penolakan orang-orang kafir terhadap kenabian atau kerasulan seseorang dari jenis mereka sendiri (manusia), termasuk juga Muhammad (Qs. al-Muddaththir, 74: 25).¹² Untuk konteks yang terakhir ini, Allah menjelaskan melalui rasul dan nabi-Nya bahwa mereka (para rasul dan nabi) adalah manusia seperti mereka, hanya saja mereka diberi karunia (kelebihan) dibanding yang lain. Di antara contoh ayat yang menjelaskan hal ini adalah Qs. Ibrahim, 14:10-11

... قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا
بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ. قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ عَلَيْنَا مِنْ
سَمَاءٍ مِّنْ عِبَادِهِ ... (إبراهيم: ١٠-١١)

“... Mereka menjawab, “Kamu tidak lebih dari seorang manusia seperti kami. Kamu hanya ingin merintang kami dari apa yang sudah disembah oleh leluhur kami. Maka berilah kepada kami bukti yang nyata. Rasul-rasul mereka berkata kepada mereka: (Memang benar) kami hanyalah manusia seperti kalian, akan tetapi Allah memberi karunia terhadap orang yang dikehendaki-Nya dari hamba-Nya ...”

Dari analisis pengertian kata *bashar* yang terdapat dalam al-Qur’an di atas, maka jelaslah bahwa Nabi Muhammad merupakan seorang sosok manusia yang secara kasat mata (fisik) tidak berbeda dari manusia pada umumnya. Beliau mengalami proses-proses kehidupan dari mulai berada dalam kandungan, lahir ke dunia, tumbuh-berkembang sebagai manusia yang hidup, dan akhirnya secara fisik wafat. Oleh karena itu, berbicara tentang Muhammad dengan segala hal yang melekat pada diri beliau setelah beliau wafat adalah berarti berbicara tentang sebuah fakta sejarah tentang seorang sosok manusia yang secara fisik sudah wafat.

¹⁰Misalnya Qs. al-Hijr, 15:28 & 33; al-Mujadilah, 38:71; dan al-Rum, 30:20 (penciptaan manusia pertama dari tanah, *tīn* atau *turāb*), Qs. al-Furqān, 25: 54; Ali Imran, 3: 47; Maryam, 19: 20 & 26; al-Nahl, 16: 103; dan al-Mu'minūn, 23: 33-34 (kehidupan manusia yang turun temurun dengan aktivitas hidupnya), dan Qs. al-Anbiyā', 21: 34 (manusia pasti mati).

¹¹Qs. Maryam, 19: 17

¹²Misalnya Qs. al-An'am, 6:91; Hud, 11:27; Yusuf, 12:31; Ibrahim, 14:11; al-Anbiya', 21:3; al-Mukminun, 23:24, 47, 33-34; al-Shu'ara', 26:154 & 186; Yasin, 36:15; al-Taghabun, 64:6; dan al-Qamar, 54:24 dan al-Mudassir, 74:25.

3. Produk/hasil dari studi kritik hadith

Dalam studi kritik hadith dikenal dua macam studi kritik hadith: studi kritik eksternal (*al-naqd al-khārijī*) yang obyek kajiannya adalah *sanad* hadith; dan studi kritik internal (*al-naqd al-dākhilā/al-matnī*) yang obyek kajiannya adalah teks (*matn*) hadith.¹³ Acuan dari kedua studi kritik hadith ini biasanya didasarkan pada kaedah kesahihan hadith (yakni lima tolok ukur yang menjadi batasan istilah hadith *ṣahīh*), meskipun oleh penulis harus direkonstruksi dengan memperhatikan beberapa kelemahan metodologisnya.¹⁴ Secara ringkas kaedah kesahihan dimaksud adalah sebagaimana terlihat dalam tabel berikut:

Kaedah Kesahihan Hadith		
	Ulama Hadith	Hasil Rekonstruksi Penulis
Sanad	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Sanad</i> bersambung hingga Nabi 2. Periwat bersifat <i>‘ādil</i> 3. Periwat bersifat <i>dābit</i> 4. Terhindar dari <i>shudzūd</i> 5. Tidak ber-<i>‘illah</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Sanad</i> bersambung hingga Nabi 2. Periwat bersifat <i>‘ādil</i> 3. Periwat bersifat <i>dābit</i> 4. Terhindar dari <i>shudzūd</i> 5. Tidak ber-<i>‘illah</i>
Matn	<ol style="list-style-type: none"> 1. Terhindar dari <i>shudzūd</i> 2. Tidak ber-<i>‘illah</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tidak bertentangan dengan al-Qur’an 2. Tidak bertentangan dengan hadith yang lebih kuat termasuk <i>sīrah</i> kenabian 3. Tidak bertentangan dengan rasio, indera dan sejarah 4. Keberadaan (susunan pernyataan) hadith menunjukkan ciri-ciri sabda Nabi

Lima tolok ukur yang menjadi kaedah kesahihan *sanad* hadith di atas berorientasi pada pembuktian validitas (*ke-ṣahīhan-an*) sebuah berita yang diklaim sebagai hadith Nabi dari perspektif tingkat kredibilitas (*thiqah*) periwat hadith dan adanya ketersambungan di antara para periwatnya. Sementara, empat tolok ukur yang menjadi kaedah kesahihan *matn* hadith di atas dapat pula

¹³Salahuddin ibn Ahmad al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), p. 31-4

¹⁴Beberapa kelemahan metodologisnya dapat dilihat secara rinci dalam karya tesis penulis yang berjudul *Rekonstruksi Studi Kritik Matn Hadith: Reevaluasi terhadap Unsur Terhindar dari Shudzudz dan ‘Illat sebagai Kaedah Kesahihan Matn Hadith*, (Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001), p. 24-85

dikatakan berorientasi kepada pembuktian validitas (*ke-ṣahīhan-an*) isi teks (*matn*) hadith secara konseptual, di mana ia harus dihadapkan kepada konsep-konsep yang terdapat dalam al-Qur'an, hadith Nabi sendiri, rasio, indera, fakta sejarah, dan tingkat kelayakan sebagai sebuah sabda Nabi.

Kalau memang demikian kenyataannya, maka sebenarnya kedua studi kritik hadith di atas baru meletakkan hadith-hadith Nabi sebagai sebuah obyek kajian/penelitian saja, dalam hal ini adalah pembuktian tingkat validitas sebuah berita yang dinilai benar-benar bersumber dari Rasulullah baik secara historis (*sanad*) ataupun secara konseptual (*matn*). Sebagai konsekwensinya, produk dari kedua studi kritik hadith di atas pasti menghasilkan validitas sebuah fakta sejarah mengenai sesuatu yang disandarkan kepada Nabi.

C. Hadith sebagai Sumber Ajaran Islam

Secara historis, sejak zaman Nabi (w. 632 M.), umat Muslim sepakat untuk menjadikan *sunnah* (hadith) sebagai salah satu sumber ajaran Islam, di samping al-Qur'an. Belum atau tidak ada bukti historis yang dapat menjelaskan adanya sikap dari kalangan kaum Muslim pada saat itu yang menolak *sunnah* (hadith) sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Bahkan pada masa *al-khulafā' al-rāshidūn* (632-661 M.) dan Bani Umayyah (661-750 M.), belum terlihat secara jelas adanya kalangan dari umat Muslim yang menolak *sunnah* sebagai salah satu ajaran Islam. Barulah pada awal masa Abbasiyah (750-1258 M.), muncul secara jelas sekelompok kecil umat Muslim yang menolak *sunnah* sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai kelompok *inkār al-sunnah* atau *munkir al-sunnah*.¹⁵ Penempatan hadith Nabi sebagai salah satu sumber ajaran ini didasarkan atas adanya beberapa kenyataan berikut ini:

1. Hadith adalah penjelas bagi al-Qur'an

Pada dasarnya, tidak ada keterangan dari al-Qur'an atau dari pernyataan Nabi satu pun yang menyatakan bahwa hadith adalah penjelas dari al-Qur'an. Hanya saja, sebuah deduksi "hadith adalah penjelas dari al-Qur'an" ini didasarkan pada posisi dan fungsi Nabi sendiri ketika diutus sebagai seorang rasul bagi umat manusia. Dalam firman Allah Qs. al-Nahl, 16:44 dinyatakan bahwa:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

¹⁵M. Shuhudi Ismail, *Hadith Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995),13-4.

Dan Kami turunkan kepadamu (Muhammad) *al-dzīkr* (al-Qur'an) agar supaya engkau menjelaskan kepada manusia apa (ajaran-ajaran) yang telah diturunkan kepada mereka.

Ayat di atas secara eksplisit menyatakan bahwa Nabi Muhammad bertugas atau berfungsi sebagai penjelas *al-Dzīkr* (al-Qur'an) kepada umat manusia. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an masih banyak yang bersifat global (*kullī*) dan tidak rinci (*juz'ī*), sehingga perlu penjelasan-penjelasan Nabi.

Secara historis, ajaran-ajaran al-Qur'an sudah sempurna dengan berakhirnya masa turunnya wahyu al-Qur'an, di mana ketika nabi masih hidup, beliaulah yang memang menjelaskan secara otoritatif terhadap sifat global al-Qur'an. Namun setelah sepeninggal beliau maka penjelasan otoritatif oleh Nabi sudah tidak ada lagi. Oleh karena itu, hadith-hadith Nabi merupakan turunan langsung dari semua tindakan beliau dalam menafsirkan ajaran-ajaran al-Qur'an dalam tataran kehidupan nyata. Hadith-hadith Nabi adalah representasi beliau ketika beliau sudah tidak dapat hadir secara fisik di tengah-tengah masyarakat Muslim. Hadith-hadith beliau adalah warisan beliau satu-satunya (selain al-Qur'an). Maka menjadi wajarlah, jika kemudian hadith-hadith beliau memiliki peran yang penting dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang sedang dihadapi umat Muslim. Karenanya, ia harus dijadikan sumber ajaran Islam yang otoritatif, meskipun harus diakui juga bahwa ajaran-ajaran dalam hadith pun tetap harus sejalan dengan dasar-dasar yang dibangun oleh al-Qur'an.¹⁶

2. Ayat-ayat tentang Perintah untuk Taat Kepada Rasulullah

Muhammad SAW yang berkedudukan sebagai *rasul* dalam al-Qur'an adalah terkait dengan misi ketuhanan dalam membentuk sebuah tatanan masyarakat "imani" berdasarkan risalah (Kitab Suci) al-Qur'an.¹⁷ Oleh karena itu,

¹⁶Bila dilihat dari segi fungsi, maka hadith mempunyai lima fungsi bagi al-Qur'an, yaitu [1] penguat al-Qur'an (*al-ta'kīd li al-Qur'ān*), [2] pemerian terhadap hal-hal yang masih bersifat global (*tafṣīl al-mujmal*), [3] pemberi spesifikasi terhadap hal-hal yang masih umum (*takhsīs al-'amm*), [4] pembatas terhadap hal-hal yang masih dalam pengertian "zahir" (*taqyīd al-muthlaq*), dan [5] peletak hukum (baru) yang independen terhadap hal-hal yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Lihat misalnya Wahbah al-Zuhaili, *al-Qur'ān al-Karīm: banaituhu al-tashrī'īyah wa khaṣā'īsh al-ḥadlīriyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'āshir, 1993), p. 48-50 & lihat Mahami Munir M. Tahir al-Shawwaf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āshirah*, (Cyprus: al-Shawwaf, 1993), 203-6

¹⁷Lihat Abdul Haris, "Muhammad Antara Rasul dan Manusia Biasa: Studi Analisis atas Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadith* vol. 2 No. 1,

banyak ditemukan ayat-ayat al-Qur'an yang mengharuskan kaum Muslim untuk mentaati seruan-seruan beliau. Mentaati beliau berarti mentaati Allah. Di antara firman Allah yang berkaitan dengan keharusan mentaati *rasul* adalah:

نُ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (النساء ٨)

“Barang siapa taat kepada Rasul, maka sebenarnya ia telah mentaati Allah; barangsiapa berpaling, maka tidaklah saya mengutusmu sebagai pengawas atas (perbuaan jahat) mereka.” (Qs. al-Nisā’: 8)

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣١) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (آل

عمران ٣١-٣٢)

“Katakanlah, ‘Sekiranya kamu sekalian mencintai Allah, ikutilah aku’; Allah akan mencintai kalian dan mengampuni segala dosamu. Allah Maha Pengampun dan Penyayang. Katakanlah: ‘taatlah kepada Allah dan kepada Rasul; jika kalian berpaling maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang ingkar’.” (Qs. Ali Imrān: 31-32)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء ٥٩)

“Hai orang-orang yang beriman! Taatlah kepada Allah dan Taatlah kepada Rasul serta mereka yang sedang memegang kekuasaan di antara kalian. Jika kalian berselisih mengenai sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya, sekiranya kalian beriman kepada Allah dan Hari Kiamat. Itulah yang terbaik dan penyelesaian yang tepat.” (Qs. al-Nisā’: 59).

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ... (الحشر ٧)

“... apa yang diberikan oleh Rasul kepada kalian, maka hendaklah kamu menerimanya; dan apa yang dilarang beliau, maka hendaklah kalian meneinggalkannya...” (Qs. al-Hashr: 7)

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ
اللَّهَ كَثِيرًا (الأحزاب ٢١)

“Sungguh telah ada pada diri Rasulullah keteladanan yang baik bagi kalian, yakni bagi orang yang orang yang mengharapkan rahmat Allah, meyakini akan datangnya hari kiamat dan banyak berzikir kepada Allah.” (Qs. al-Ahzāb: 21).

Melalui ayat-ayat tersebut di atas, jelaslah bahwa umat beliau diharapkan agar supaya mentaati beliau. Karena itu, hadith atau sunnah Nabi merupakan sumber ajaran Islam, di samping al-Qur’an. Orang yang menolak hadith sebagai sumber ajaran Islam berarti orang itu telah menolak petunjuk al-Qur’an.¹⁸

D. Kontekstualisasi Hadith dari Makna Lokal-Temporal Menuju Makna Universal

Berangkat dari fenomena pertama, sebagai sebuah fakta sejarah, hadith merupakan sebuah produk sejarah yang tentu terikat oleh konteks ruang dan waktu. Oleh karena itu, ia tidak bersifat universal. Ia merupakan sebuah produk masa lampau dan dalam konteks masa lampau. Produk masa lampau ini pasti berbeda dari masa sekarang, karena konteks ruang dan waktu sekarang memang sudah berubah dan berkembang. Islam saat ini sudah menjadi agama dunia, di mana telah terjadi interaksi Islam dengan konteks historis (ruang dan waktu) yang berbeda dari Islam abad ke 7 M di dunia Arab. Di samping itu, Nabi sendiri secara fisik juga terikat hukum alam manusiawi, di mana tidak semua yang berasal dari beliau pasti bermakna *tashrī’* (ajaran).

Sementara itu, berangkat dari fenomena kedua, sebagai sumber ajaran Islam, hadith harus diletakkan pada posisi ajaran yang bersifat universal. Oleh karena itu, ia harus dapat melintasi batas-batas ruang dan waktu (*beyond space and time = ṣālih li kull zamān wa makān*). Ia merupakan salah satu *asās al-tashrī’* bagi umat Muslim di segala tempat dan waktu (*ilā yaum al-qiyāmah*). Ia tidak saja hanya sebagai sebuah fakta sejarah, akan tetapi mempunyai kekuatan untuk meletakkan ajaran-ajaran yang harus diikuti oleh setiap umat Muslim di mana saja dan kapan saja. Dengan demikian, Nabi Muhammad harus diposisikan sebagai seorang sosok di luar konteks historisnya (trans-historis Arab abad ke 7 M).

¹⁸M. Shuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadith*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), p. 9

Dua alinea di terakhir ini merupakan turunan dari dua kenyataan sisi hadith yang mengisyaratkan secara eksplisit adanya saling kontradiktif di antara keduanya. Ringkasnya, hadith secara historis adalah sebuah fakta sejarah, sementara secara dogmatis ia adalah ajaran yang harus trans-historis. Adalah mustahil sebuah konteks historis sekaligus di luar konteks historis. Bila fenomena pertama yang harus dipertahankan, maka fenomena kedua dengan sendirinya tidak berlaku lagi, atau sebaliknya. Namun demikian, secara idiologis-dogmatis, bahwa fenomena kedualah yang harus dipertahankan, meskipun fenomena pertama juga tidak dapat diabaikan begitu saja. Oleh karena itu, yang harus dibangun adalah adanya sebuah teori yang dapat menghubungkan adanya proses pemaknaan hadith yang bersifat histories-temporal & tidak universal menuju pemaknaan hadith secara universal.

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan terkait dengan proses pemaknaan hadith tersebut, yaitu:

1. Sebagian hadith Nabi berisi petunjuk yang bersifat *targhīb* (hal-hal yang memberikan harapan) dan *tarhīb* (hal-hal yang memberikan ancaman) dengan maksud untuk mendorong umatnya gemar melakukan amal kebajikan tertentu dan berusaha menjauhi apa yang dilarang agama;
2. Dalam bersabda, Nabi menggunakan pernyataan atau ungkapan yang sesuai dengan kadar intelektual dan keislaman orang yang diajak berbicara, walaupun secara umum apa yang dinyatakan oleh Nabi berlaku untuk semua umat beliau;
3. Terjadinya hadith, ada yang didahului oleh suatu peristiwa yang menjadi sebab lahirnya hadith tersebut (*asbāb wurūd al-hadīth*);
4. Sebagian hadith Nabi ada yang telah *mansūkh* (terhapus masa berlakunya);
5. Menurut petunjuk al-Qur'an (misalnya surat al-Kahfi: 110), Nabi Muhammad itu selain Rasulullah juga manusia biasa. Dengan demikian, ada hadith yang erat kaitannya dengan kedudukan beliau sebagai utusan Allah, di samping ada pula yang erat kaitannya dengan kedudukan beliau sebagai individu, pemimpin masyarakat, dan pemimpin negara;
6. Sebagian hadith Nabi ada yang berisi hukum (hadith *ahkām*) dan ada yang berisi himbuan dan dorongan demi kebajikan hidup duniawi (hadith *irshād*).¹⁹

¹⁹M. Shuhudi Ismail, *Metodologi*, p. 129

Keenam hal di atas, sebenarnya mengingatkan pada kita akan adanya aspek-aspek (konteks) historis dari setiap hadith Nabi. Sehingga, dalam melakukan proses pemaknaan hadith, semestinya keenam hal tersebut harus menjadi pertimbangan utama dalam mencari makna konteks dari sebuah *matn* hadith. Dengan mengetahui konteks dari sebuah *matn* hadith secara tepat, maka proses kontekstualisasi dari sebuah *matn* hadith dapat dilakukan secara tepat, yang pada akhirnya proses pemaknaan hadith yang bersifat historis dan tidak universal dapat berubah menjadi sebuah ajaran yang bersifat universal (*ṣālih li kull zamān wa makān*). Dalam hal ini, penulis menawarkan sebuah teori (*manhaj*) untuk memahami hadith dalam konteks sekarang, di mana teori ini akan meletakkan hadith sebagai sebuah ajaran yang *hālih li kull zamān wa makān*. Teori yang dimaksud adalah teori tiga tipologi *matn* hadith: (1) tipologi *matn* hadith yang bersifat universal; (2) tipologi *matn* hadith yang bersifat lokal-partikular –sesuai dengan budaya Arab saat itu; dan (3) tipologi *matn* hadith yang bersifat kasuistik. Tiga tipologi ini, mungkin akan dibahas pada kesempatan lain.

Inti dasar dari teori tipologi ini adalah untuk menguji *matn* hadith dari aspek ide-ide dasar yang terdapat dalam al-Qur'an dan selalu melihat konteks Nabi ketika bersabda, mengambil suatu tindakan, termasuk sikap persetujuan Nabi terhadap budaya setempat (Arab abad ke-7 M.) dan sejumlah tindakan para sahabat beliau. Apakah pada saat itu kedudukan Nabi sebagai seorang utusan Allah (rasul), ataukah sebagai seorang yang terikat oleh kondisi sosial-budaya Arab abad ke-7 M, ataukah sebagai seorang pribadi yang sering mengambil keputusan (sikap) atas dasar pertimbangan rasio murninya.

E. Penutup

Di satu sisi, Hadith Nabi merupakan reportase dari peristiwa masa lampau (historis) yang bersifat lokal dan temporal, dalam hal ini berkaitan langsung dengan kehidupan Nabi Muhammad pada abad 7 M di Arab. Sementara itu, di sisi lain bahwa umat Islam meyakini dan menjadikan hadith sebagai salah satu sumber utama ajaran Islam bersama al-Qur'an. Yang terakhir ini menghendaki makna hadith harus bersifat universal (*shālih li kull zamān wa makān*), meskipun secara historis hadith Nabi tidak bersifat universal karena sifat yang melekat menunjukkan makna temporal dan lokal.

Makna universal hadith sebagai konsekwensi dari keyakinan mayoritas umat Muslim terhadap hadith tidaklah mungkin mempunyai makna temporal dan lokal sekaligus. Oleh karena itu, perlu upaya untuk menghubungkan kedua kenyataan

tersebut. Di antara upaya yang diusulkan penulis adalah kontekstualisasi hadith dengan bergerak dari makna temporal dan lokal menuju makna universal. Melalui teori tipologi *matn* hadith yang bersifat universal, local-pastikular dan kasuistik, penulis berharap dapat mengurangi kesenjangan antara nilai fakta sejarah hadith dan upaya menjadikan hadith sebagai sumber ajaran Islam bagi umat Muslim di sepanjang waktu dan di manapun.

Daftar Pustaka

- Al-Amidi, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996).
- Al-Asfahani, al-Raghib, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).
- Ash'ari, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: LESFI, 1992).
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd, *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978).
- Haris, Abdul, *Rekonstruksi Studi Kritik Matn Hadith: Reevaluasi terhadap Unsur Terhindar dari Shudhudh dan 'Illa sebagai Kaedah Kesahihan Matn Hadith*, (Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001).
- , "Muhammad Antara Rasul dan Manusia Biasa: Studi Analisis atas Sebutan-sebutan Muhammad dalam al-Qur'an, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadith* vol. 2 No. 1, Juli 2001, (Jurusan Tafsir Hadith Fakultas Ushuluddin IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Ibn Anas, Malik, *al-Muwaththa'*, yang disertai kitab *Is'āf al-Mubaththa' bi Rijāl al-Muwaththa'* karya al-Suyuti, (Mesir: Dar al-Rayyan li al-Turath, 1988).
- Ibn al-Hajjaj, Muslim, *al-Jāmi' al-Shahīh* [lebih dikenal *Sahīh Muslim*], Indonesia, (Beirut: Dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyya, t.th).
- Al-Idlibi, Salahuddin b. Ahmad, *Manhaj Naqd al-Matn inda 'Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983).
- Ismail, M. Shuhudi, *Hadith Nabi menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).
- , *Metodologi Penelitian Hadith*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

- Juynboll, G.H.A., *The Authenticity of Tradition Literature Discussions in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1969).
- Khan, Abdul Madjid, *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadith*, (Jakarta: Kencana, 2011).
- Al-Khatib, M. 'Ajjaj, *Ushūl al-Hadīth 'Ulūmuhu wa Musthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).
- MCDonough, Sheila, *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernisth*, (Pennshlvania: American Academy of Religion, 1970).
- Al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Sharī'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997).
- Al-Shawwaf, Mahami Munir M. Tahir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āshirah*, (Cyprus: al-Shawwaf, 1993).
- Al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad b. Isa b. Thaura, *Sunan al-Tirmidzī wa Huwa al-Jāmi' al-Shahīh*, (Semarang: Toha Putra, t.th).
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali b. Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991).
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Qur'ān al-Karīm: bunaituhu al-tashrī'iyah wa khashā'ishuh al-hadlāriyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1993).
- , *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2001).