

RAGAM TEORI INTERPRETASI ḤADĪTH

(Tekstual dan Kontekstual)

Oleh : Abdullah Bahanan

ABSTRAKSI

Hadits berfungsi sebagai penjelas Al-Qur'an Karim, Ḥadīth Nabi saw muncul sesuai dalam kedudukannya sebagai pedoman para sahabat dalam konteks zamannya. Sepanjang kondisi dan latar belakang kehidupan para sahabat tersebut berbeda, maka petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Nabi pun dapat berbeda pula. Sementara itu, para sahabat pun menginterpretasikan hadith Nabi sesuai dengan kapasitas mereka masing-masing, sehingga kesimpulan yang dicapai pun berbeda pula. Bila pemahaman ini diterima, maka konsekuensinya adalah bahwa sebagian hadith Nabi saw. bersifat temporal dan kontekstual. Ḥadīth merupakan interpretasi Nabi saw. yang dimaksudkan untuk menjadi pedoman para sahabat dalam mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'ān. Dengan demikian, pengkajian terhadap konteks-konteks hadīth, sesungguhnya merupakan aspek yang sangat penting dalam upaya kita menangkap makna suatu hadith, untuk kemudian kita amalkan. Sayangnya, pendekatan kontekstual atas ḥadīth Nabi saw. belum

begitu memperoleh perhatian dari kaum muslimin atau bahkan dituduh sebagai upaya reduksi ḥadīth

Pendekatan kontekstual atas ḥadīth, berarti memahami ḥadīth berdasar kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika ḥadīth itu diucapkan, dan kepada siapa pula ḥadīth itu ditujukan. Artinya, ḥadīth Nabi saw. hendaknya tidak ditangkap makna dan maksudnya hanya melalui redaksi lahiriyah, tanpa mengaitkannya dengan aspek-aspek kontekstualnya. Pendekatan kontekstual merupakan metode pemahaman ḥadīth yang sudah semestinya dikembangkan oleh kaum muslimin dalam kaitannya dengan pemahaman yang lebih baik terhadap ajaran agama

A. Latar Belakang

Dalam kaitannya dengan sumber hukum Islam, terdapat perbedaan yang sangat besar antara al-Qur'an al-karim dengan ḥadīth Nabi saw. Al-Qur'ān bersifat *qath'iy al-wurūd*, yang berarti bahwa al-Qur'ān diyakini sepenuhnya oleh kaum muslimin tanpa kecuali, sebagai wahyu yang datang dari Allah. Sedangkan petunjuknya (*dilālat*-nya) sebagian ada yang *qath'iy*, yang kemudian lazim disebut sebagai ayat-ayat *muhkamat*, dan sebagaimana ada yang *dhanny*, yang kemudian lebih dikenal dengan ayat-ayat *mutasyabihat*. Tidak ada kesepakatan diantara ulama tentang berapa bagian dari seluruh ayat al-Qur'ān yang termasuk

dalam kategori ayat-ayat *muhkamat*, dan bagaimana pula kriteria suatu ayat disebut sebagai ayat *muhkamat*. Biasanya ayat-ayat *qath'iy al-dalālat (muhkamat)* diartikan sebagai ayat-ayat yang redaksi lahiriyahnya mengemukakan makna tertentu yang jelas dan tidak memberi peluang bagi munculnya interpretasi yang melahirkan pengertian yang berbeda.¹¹⁰ Dengan demikian ijtihad tidak berlaku untuk ayat-ayat seperti ini. Berbeda dengan ayat-ayat *mutasyabihat* yang dimungkinkan terjadinya interpretasi yang bermacam-macam, sehingga diperlukan ijtihad dalam hal ini.¹¹¹

Sementara itu, hadis Nabi saw. bersifat *zhanniy*, baik *wurūd* maupun *dilālat*-nya. Artinya, betapapun juga shahihnya nilai suatu ḥadīth, kepastiannya sebagai betul-betul diucapkan oleh Nabi saw. Sebagai penjelas Al-Qur'ān Al-Karim, ḥadīth Nabi saw tentunya muncul sesuai dalam kedudukannya sebagai pedoman para sahabat dalam konteks zamannya. Sepanjang kondisi dan latar belakang kehidupan para sahabat tersebut berbeda, maka petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Nabi pun dapat berbeda pula. Sementara itu, para sahabat pun

¹¹⁰ Abd al-Wahab Khallaf, (*'Ilm Ushul al-Fiqh*, al-Majlis al-A'la al-Indunisia li al-Da'wat al-Islamiyyat, Jakarta, 1972), 35

¹¹¹ Abū Ishāq al-Shatibi, (*al-Muwāfaqat fi Uṣul al-Shari'at*, jilid I, editor Abdullah Darraz, al-Maktabat al-Tijariyyat al-Kubra, Mesir, t.t), 36-37.

menginterpretasikan hadith Nabi sesuai dengan kapasitas mereka masing-masing, sehingga kesimpulan yang dicapai pun berbeda pula. Bila pemahaman ini diterima, maka konsekuensinya adalah bahwa sebagian hadith Nabi saw. bersifat temporal dan kontekstual. Ḥadīth merupakan interpretasi Nabi saw. yang dimaksudkan untuk menjadi pedoman para sahabat dalam mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'ān. Dengan demikian, pengkajian terhadap konteks-konteks ḥadīth, sesungguhnya merupakan aspek yang sangat penting dalam upaya kita menangkap makna suatu hadith, untuk kemudian kita amalkan. Sayangnya, pendekatan kontekstual atas ḥadīth Nabi saw. belum begitu memperoleh perhatian dari kaum muslimin atau bahkan dituduh sebagai upaya reduksi ḥadīth.

B. Istilah Tekstual dan Kontekstual

Pemahaman hadits secara tekstual dilakukan bila hadits yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadits yang bersangkutan sehingga pemahamannya secara kontekstual dilakukan bila dibalik teks suatu hadits, ada petunjuk kuat yang mengharuskan untuk dipahami tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual) Contoh, berdasarkan hadits

Nabi tentang usus orang mukmin dengan orang kafir. Yang artinya: “orang yang beriman itu makan dengan satu usus (perut), sedangkan orang kafir makan dengan tujuh usus.” Secara tekstual hadits tersebut menjelaskan bahwa usus orang beriman berbeda dengan orang kafir. Padahal dalam kenyataannya yang lazim perbedaan anatomi tubuh manusia tidak disebabkan oleh perbedaan iman seseorang. Dengan demikian pernyataan hadits itu merupakan ungkapan simbolik. Itu berarti hadits di atas harus dipahami secara kontekstual.

Kata “kontekstual” berasal dari “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengandung dua arti: 1) bagian sesuatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; 2) situasi yang ada hubungan dengan suatu kejadian.¹¹² Kedua arti ini dapat digunakan, karena tidak terlepas istilah dalam kajian pemahaman Ḥadīth.

Dari sini pemahaman kontekstual atas ḥadīth menurut Edi Safri, adalah memahami ḥadīth-ḥadīth Rasulullah dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi munculnya ḥadīth-hadīth tersebut, atau dengan kata lain, dengan memperhatikan dan

¹¹² Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 1989), 458.

mengkaji konteksnya.¹¹³ Dengan demikian, *asbāb al-wurūd* dalam kajian kontekstual merupakan bagian yang paling penting. Kajian yang lebih luas tentang pemahaman kontekstual tidak, hanya terbatas pada *asbāb al-wurūd* dalam arti khusus seperti yang biasa dipahami, tetapi lebih luas dari itu meliputi: konteks historis-sosiologis, dimana *asbāb al-wurūd* merupakan bagian darinya.

Dengan demikian, pemahaman kontekstual atas ḥadīth Nabi berarti memahami ḥadīth berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika hadis diucapkan, dan kepada siapa pula ḥadīth itu ditujukan. Artinya, ḥadīth *habi saw* hendaknya tidak ditangkap makna dan maksudnya hanya melalui redaksi lahiriah, tanpa mengkaitkannya dengan aspek-aspek kontekstualnya. Meskipun di sini kelihatannya konteks historis merupakan aspek yang paling penting dalam sebuah pendekatan kontekstual, konteks redaksional juga tak dapat diabaikan. Yang terakhir ini tak kalah pentingnya dalam rangka membatasi dan menganggap makna yang lebih luas (makna filosofis), sehingga ḥadīth tetap menjadi komunikatif.

¹¹³ Edi Safri, *al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Tesis, Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990),160.

Dari sini maka dalam pendekatan kontekstual, seperti apa yang dikatakan Qamaruddin Hidayat, seorang penafsir atau pembaca lalu memposisikan sebuah teks (baca: ḥadīth) ke dalam sebuah jaringan wacana. Oleh karena itu tanpa mengetahui latar belakang sosial budaya dari mana dan dalam situasi apa sebuah teks muncul, maka sulit menangkap makna pesan dari sebuah teks.¹¹⁴

C. Pemahaman Tekstual dan Kontekstual atas Ḥadīth dalam Sejarah

Para sahabat generasi pertama menyandarkan fatwa-fatwa mereka pada *naṣ-naṣ* Al- Qur'ān dan hadith Nabi saw. Bila mereka tidak menemukan sandarannya dalam Al- Qur'ān dan hadith nabi saw., mereka melakukan *Ijtihād* dengan membuat analogi-analogi (*Qiyās*). Dalam hal ini, digunakan pendekatan *ra'yu* (rasio) dengan berpegang pada prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam Al-Qur'ān dan hadith.¹¹⁵

¹¹⁴ Komaruddin Hidayat, (*Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996), 214.

¹¹⁵ Justifikasi bagi pendekatan rasional ini, lazimnya adalah hadis masyhur yang dirawayatkan dari Mu'adz bin Jabal ketika ia diutus Nabi saw. ke Yaman.

Kemudian, pada masa sahabat generasi pertama, muncullah sekelompok orang yang memberikan fatwa-fatwa hanya dengan dasar Al-Qur'ān dan ḥadīth, tanpa mau melangkah lebih jauh dari itu. Perhatian besar mereka tertuju pada periwayatan hadis-hadis. Mereka adalah kelompok yang berpegang pada arti lahiriyah *nash*, tanpa mencari *illat* yang terdapat pada masalah-masalah yang mereka hadapi. Pada masa yang relatif masih dekat dengan kehidupan Rasulullah saw. dan persoalan-persoalan belum begitu kompleks, sikap seperti ini dapat dipahami sebab persoalan-persoalan yang timbul masih dapat ditampung oleh hadith-hadith Nabi saw. Tetapi, perkembangan selanjutnya, ketika kehidupan semakin kompleks, pencarian pemecahan dengan semata-mata mengandalkan pada hadith, bisa jadi tidak memadai lagi. Mereka kembalikan persoalan melalui Al-Qur'an dengan tanpa melakukan pendekatan secara rasional. Pendekatan rasional mereka jauhi dengan alasan bahwa Al-Qur'ān itu mengandung kebenaran yang bersifat mutlak, sedangkan kebenaran rasio adalah nisbi. Sesuatu yang nisbi tidak akan mungkin menjelaskan sesuatu yang mutlak.

Disamping mereka, terdapat sekelompok orang yang memahami persoalan yang mereka hadapi secara rasional, dengan tetap berpegang pada *nash* Al-Qur'an dan hadith. Berdasar prinsip-prinsip yang ada pada keduanya, mereka memberikan

fatwa-fatwa mereka dalam berbagai persoalan. Kelompok pertama disebut sebagai *Ahl- Hadith*, sedangkan kelompok kedua disebut sebagai *Ahl- Al-Ra'y*.¹¹⁶ Mayoritas ulama Hijaz adalah *Ahl Al-Hadith*, Sedangkan mayoritas ulama Irak dan negeri-negeri yang jauh dari Hijaz adalah *Ahl Al-Ra'y*.¹¹⁷ Dalam bidang fiqih, Mazhab Ahmad Bin Hanbal termasuk dalam kategori yang pertama, sedangkan mazhab yang lainnya, dengan tekanan yang bervariasi, dapat digolongkan pada kelompok kedua. Pendekatan Ahmad bin Hanbal, dalam semua bidang, cenderung tekstualis. kelompok pertama sebagai *al-muhafizhun* (kaum ortodoks), sedang kelompok kedua sebagai *al-mujaddidun* (kaum pembaharu).¹¹⁸

Dalam bidang teologi, *ahl al-hadīth* pernah terlibat sengketanya cukup sengit dengan kaum mu'tazilah yang diawali dengan peristiwa *mihnah* yang dilakukan penguasa Abbasiyah di bawah al-Ma'mun. Dalam peristiwa itu, para ulama *ahl al-hadith* mendapat tekanan keras dari Mu'tazilah, sehingga beberapa orang ulama terkemuka mereka gugur sebagai syahid. Ahmad bin Hanbal sendiri sempat dipenjarakan dan didera hingga cedera

¹¹⁶ Nurcholis Madjid, (*Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Editor Budhi Munawar Rahman, Paramadina, Jakarta, 1995), 243.

¹¹⁷ Al-Dihlawiy, (*Hujjat al-Balighah*, Dar al-Ma'arif, Beirut, t.t.), 147

¹¹⁸ Farūq Abū Zayd, (*al-Syari'at al-Islamiyyat bain al-Muhafizhin wa mujaddidin*, dar al-Ma'mun, Kairo, 1978), 5.

tubuhnya. *Mihnah* yang dilancarkan oleh Mu'tazilah akhirnya ibarat bumerang yang menghantam diri mereka sendiri.

Melalui khalifah al-Mutawakkil, *mihnah* dilarang, dan sejak itu Mu'tazilah kehilangan pamornya, untuk kemudian digantikan oleh *ahl al-hadith* dengan *Hanabilah* pada barisan paling depan. Kelompok ini kemudian menjadi "penguasa" di tengah para penguasa Abbasiyah, dan kini giliran mereka menekan kaum Mu'tazilah dan *ahl Al-ra'y*. Al-Kindy, misalnya, yang dianggap sebagai penganut Mu'tazilah termasuk orang yang mengalami tekanan dari *ahl al-hadith*.¹¹⁹

Pada perkembangan berikutnya, para pengikut Ahmad bin Hanbal menyebut diri sebagai penganut *Salaf*, dan Ibnu Taymiyah disebut-sebut sebagai tokoh kedua sesudah Ahmad bin Hanbal yang membangkitkan kembali *Salafisme*

D. Menuju Pendekatan Kontekstual atas Ḥadīth

Para ulama hadith menetapkan lima syarat bagi sahih-nya sebuah hadith. Hal itu menunjukkan betapa telitinya mereka dalam menyeleksi hadith Nabi saw. Kelima syarat tersebut diantaranya tiga berkenaan dengan *sanad* dan dua berkenaan

¹¹⁹ M.M. Sharif (ed), (*The history of Muslim Philosophy*, vol. I, Otto Horrasowitz Wisbaden, 1961), 422.

dengan *matn*. Yang berkaitan dengan *sanad*, disamping *sanad* harus bersambung, semua perawinya harus *dhabith* dan *tsiqqat*. Sedangkan yang berkaitan dengan *matn*, adalah keharusan tidak adanya *syadz* dan *'illat*. Seleksi tersebut dilakukan dengan maksud mencari hadith yang dipandang sah untuk dapat diamalkan (*ma'mūl bih*) dan menyisihkan yang lain yang tidak dapat diamalkan (*ghayr ma'mūl bih*). Dari penyeleksian tersebut muncullah kategori-kategori hadith *shahih*, *hasan*, *dha'if*, dan seterusnya. Ketika kita mempersoalkan suatu ḥadīth, maka yang kita persoalkan semata-mata hanyalah hadith yang tidak *mutawatir*, sebab terhadap hadith kategori ini, sudah terdapat kesepakatan bahwa ia *ma'mūl bih*.

Pengujian terhadap syarat yang berkaitan dengan *sanad* telah dilakukan sejak awal dengan cara meneliti kredibilitas para perawi, sehingga muncullah cabang ilmu hadith yang disebut dengan *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, yakni persyaratan bagi seorang perawi dalam kaitannya dengan diterima atau tidaknya hadith yang diriwayatkannya. *Al-Jarh* mengandung pengertian yang berkaitan dengan cacat-cacat seorang perawi yang karena itu hadithnya ditolak, sedangkan *al-Ta'dīl* mengandung pengertian yang berkaitan dengan *'adalat al-rāwiy*, yang dengan itu hadithnya diterima.

Di kalangan sunni, *al-jarh wa al-Ta'dil* dilakukan pada lapisan (*thabaqat*) tabi'in di bawah sahabat terus ke bawah. Artinya, keadilan para sahabat dalam meriwayatkan hadith tidak perlu dipersoalkan. Ini hendaknya tidak disalahpahami bahwa kalangan Sunni menganggap para sahabat adalah orang-orang yang *ma'sum* (terbebas dari dosa), melainkan sekedar keyakinan bahwa dalam meriwayatkan hadith, mereka (para sahabat) tidak pernah bermaksud membuat pendustaan kepada Nabi atau berkeinginan menikam Nabi Saw., itu pun dalam kedudukannya beliau sebagai Rasul.¹²⁰ Sementara itu, kalangan Syi'ah memberlakukan *al-jarh wa al-ta'dil* pada lapisan di bawah Imam, sebab bagi kalangan Syi'ah, para Imam diyakini sebagai *ma'shum*.

Jarh dan *ta'dil*, rasanya sudah selesai dilakukan, dalam pengertian bahwa kredibilitas para perawi telah dibukukan secara baik oleh para ahli hadith. Tetapi, yang berkaitan dengan *matn*, sungguhpun telah dirintis oleh para sahabat generasi pertama, tampaknya belum dilanjutkan secara sungguh-sungguh. Selama ini, kriteria sahnya sebuah hadith, masih ditentukan oleh kesahihan *sanad*-nya. Al-Bukhāri sendiri, memaksudkan sahih di situ adalah sahih *sanad*-nya. Ini terlihat dengan jelas bila kita

¹²⁰ (Nurcholis, (editor),(*Khazanah Pemikiran Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1994), 41

memperhatikan keseluruhan judul yang diberikan kepada kitab sahihnya, yakni *al-Jami' al-Ṣahīh al-Musnad*.¹²¹ Dalam judul tersebut tertera secara jelas kalimat *al-Jami' al-Ṣahīh al-Musnad* (himpunan hadis yang sahih sanadnya). Sayangnya, dewasa ini sepertinya ada anggapan bahwa penyeleksian yang dilakukan al-Bukhari atas hadith-hadith yang dimuat dalam kitabnya, sudah mencakup *sanad* dan *matn*, sehingga melakukan kritik atas hadith, khususnya yang terdapat dalam al-Bukhārī, seakan merupakan hal yang tabu dengan demikian bila pengujian terhadap *matn* belum dilakukan, maka kesahihan *sanad* belum menjamin kesahihan *matn*. Bahkan yang sahih *sanad* dan *matan*-nya pun kadang-kadang dapat pula tidak *ma'mūl bih*. Hadith-hadith harus dikaji secara kontekstual dengan melihat kondisi dan situasi saat ia diucapkan, dan apa pula '*illat* yang terkandung di dalamnya. Berdasar kenyataan seperti itu, muncul pertanyaan, apakah suatu hadith yang dulu *ma'mūl bih* dapat berubah menjadi *ghayr ma'mūl bih*. Dari pendekatan tekstual, jawabannya harus “ya”. Tetapi, dari pendekatan kontekstual, “tidak”, sebab selain melihat kondisi dan situasi saat hadith itu diucapkan, pendekatan tersebut menekankan pada '*illat*. Artinya, sepanjang yang dimaksud dengan Quraish di situ bukan berarti

¹²¹ 'Ajjaj Al-Khatib, (*Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulumuh wa Muṣṭalahuhuh*, Dar al-Fikr, Mesir, t.t.), 313.

suku, tetapi sifat atau ciri, maka ia dapat tetap *ma'mul bih*. Pemahaman yang tersebut terakhir ini, antara lain, dilakukan oleh Ibn Khaldun.

Terdapat banyak hadits yang, dari segi *sanad*, termasuk kategori sahih, tetapi dari segi *matn* bertentangan dengan al-Qur'an, Muhammad al-Ghazāli, mengatakan bahwa betapapun sahihnya *sanad* suatu hadits, sepanjang *matan*-nya bertentangan dengan al-Qur'an ia tidak ada artinya.¹²²

Dalam buku itu, Muhammad al-Ghazāli mempersoalkan banyak hadits yang dipandang bertentangan dengan al-Qur'an dan secara sengit mengecam keras orang-orang yang memahami dan mengamalkannya secara tekstual. Sebagaimana para pendahulunya, Muhammad al-Ghazāli menggunakan kaidah tersebut di atas sebagai tolok ukur pengujian kesahihan suatu hadits.

Kesahihan suatu hadits memang tidak dapat ditentukan hanya oleh kesahihan *sanad*-nya saja. Tetapi *matn*-nya pun mesti diteliti, guna memastikan apakah ia tidak *syadz* dan tidak

¹²²Muhammad al-Ghazāli, Terj M. Al-Baqir, (*Studi kritis atas hadis Nabi saw.: antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Mizan, Bandung, 1991), 26. Namun dalam pandangan penulis, tidak akan pernah ada pertentangan hadits dengan Al-Qur'an. Jika ada tengara kontradiksi itu pendekatan kontekstual lah yang akan menyelesaikan.

mengandung ‘*illat*’ (cacat)—suatu penelitian sungguhpun cukup sulit dilakukan. Pertama-tama *matn*-nya harus dibandingkan dengan *matn* yang senada yang terdapat dalam *sanad-sanad* lainnya. Bila ternyata ia merupakan satu-satunya hadis yang menggunakan *matn* yang berbeda, ia jelas merupakan hadis yang *syadz*. Kemudian, bila isi kandungannya bertentangan dengan al-Qur’ān atau ḥadīth-ḥadīth lain yang senada, ia dinyatakan ber-‘*illat*. Langkah pertama, seperti yang tadi dikemukakan, cukup sulit. Oleh karena itulah, agaknya, orang-orang seperti Ahmad Amin, Abū Rayyah, dan Muhammad al-Ghazālī menggunakan langkah kedua, dan sekaligus menjadikannya sebagai salah satu kaidah dalam menentukan kesahihan sebuah ḥadīth. Dengan demikian, kritik *matn* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari studi kontekstual atas ḥadīth.

Pemahaman terhadap ḥadīth Nabi saw., acap kali memang tidak dapat dilakukan hanya dengan menggunakan pendekatan tekstual. Kondisi dan situasi saat ḥadīth tersebut disampaikan oleh nabi, dan juga kondisi para sahabat yang berbeda-beda, mesti pula diperhatikan, sebab dalam kehidupan Islam dan kaum Muslimin, posisi Nabi memiliki banyak fungsi: sebagai Rasul, Panglima Perang, Suami, Sahabat, dan lain-lain. Dengan demikian, ḥadīth-ḥadīth tersebut tidak dapat dilepaskan

kaitannya dengan fungsi-fungsi itu. Menurut Mahmud Syaltut, mengetahui hal-hal yang dilakukan Nabi dengan mengaitkan pada fungsi beliau tatkala melakukan hal-hal itu, sangat besar manfaatnya.¹²³

Ketika aqidah umat dipandang belum kuat, Nabi saw., misalnya, melakukan pelarangan atas ziarah kubur melalui hadithnya, tetapi ketika aqidah mereka sudah kuat, larangan itu kemudian ia cabut. Rasanya, sikap Nabi saw. yang seperti itu mengisyaratkan kepada kita akan adanya pendekatan kontekstual atas hadith beliau. Namun, ketika yang digunakan adalah pendekatan tekstual, maka hasilnya adalah kesimpulan bahwa di situ terdapat *nasikh* dan *mansukh*. Bagi saya, pada kedua ḥadīth tersebut tidak ada *nasikh* dan *mansukh*, sebab bagi siapa saja yang akidahnya masih lemah, dan dapat musyrik karena ziarah kubur, hadith pertama tetap berlaku. Adapun musyrik itu sendiri, sudah jelas tidak perlu dipersoalkan.

Contoh lain adalah ḥadīth yang berkaitan dengan keharusan berbakti pada ibu tiga kali lipat dibanding kepada ayah. Kalu hadith ini dipahami secara tekstual saja, maka muncul

¹²³ Mahmūd Shaltut, (*Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Dar al-Qalam, Kairo, 1966), 513

diskriminasi dalam berbakti kepada ibu dan ayah. Kalau yang dijadikan alasan bagi keharusan berbakti kepada ibu tiga kali lipat dari pada kepada ayah adalah karena ibu menentang maut saat melahirkan putranya, maka dalam mencari nafkah pun seorang ayah, banyak sekali menentang maut dalam perjalanannya. Bahkan Nabi sendiri menyetarakan mencari nafkah untuk anak dan istri dengan *jihad fi sabilillah*.

Terhadap ḥadīth seperti tersebut di atas, kita mesti melakukan kajian kontekstual dengan mengkaji kondisi dan situasi pada zaman Nabi. Saat itu kaum wanita masih kurang memperoleh hak-haknya, dan bahkan tertindas akibat warisan-warisan jahiliyah yang melekat dalam tradisi bangsa Arab. Untuk mengangkat derajat mereka, maka nabi menyampaikan hadithnya yang seperti itu.

E.KESIMPULAN

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa studi kontekstual atas ḥadīth, tidak dapat dilepaskan kaitannya dengan pemahaman terhadap *asbab wurud al-ḥadīth*. Kendatipun tidak semua ḥadīth mempunyai *sebab murud*, kajian atasnya akan sangat membantu kita dalam memahami makna dan petunjuk sebuah ḥadīth.

Teknik lain yang dapat dilakukan dalam pendekatan kontekstual adalah menghimpun sebanyak mungkin hadith yang berada dalam satu tema. Ini mudah dilakukan, mengingat kitab-kitab hadith telah memiliki sistematika yang baik, walaupun sebagian besar masih mengikuti bab-bab yang lazim berlaku pada fiqih. Sesudah terhimpun, hadith-hadith itu dikaji berdasar konteksnya masing-masing, dan bukan di-*tarjih* berdasar kesahihan *sanadnya* semata-mata.

Kajian mendalam terhadap *sirah nabawiyah* menjadi bagian sangat penting dalam pendekatan kontekstual. Sayangnya, kajian atas hadith nabi saw. selama ini masih dipijakkan pada kitab-kitab hadith dan kurang memberi perhatian pada *sirah*.

Dengan demikian pendekatan kontekstual atas hadith, berarti memahami hadith berdasar kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika hadith itu diucapkan, dan kepada siapa pula hadith itu ditujukan. Artinya, hadith Nabi saw. hendaknya tidak ditangkap makna dan maksudnya hanya melalui redaksi lahiriyah, tanpa mengaitkannya dengan aspek-aspek kontekstualnya.

Akhirnya, bagaimanapun juga, pendekatan kontekstual

merupakan metode pemahaman ḥadīth yang sudah semestinya dikembangkan oleh kaum muslimin dalam kaitannya dengan pemahaman yang lebih baik terhadap ajaran agama

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Wahhāb Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, al-Majlis al-A'la al-Indunisia li al-Da'wat al-Islamiyyat, Jakarta, 1972.
- Abū Ishāq al-Shatibi, *al-Muwāfaqat fi Uṣul al-Shari'at*, jilid I, editor Abdullah Darraz, al-Maktabat al-Tijariyyat al-Kubra, Mesir, t.t.
- Al-Dihlawiy, *Hujjat al-Balighah*, Dar al-Ma'arif, Beirut, t.t.
- Al-Khatib, *Uṣul al-Ḥadīth: 'Ulumuh wa muṣṭalahuhuh*, Dar al-Fikr, Mesir, t.t.
- Abu Rayyah, *Adhwa' 'Alkla al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Dar Ma'arif, Kairo, cet v, 1980
- Faruq Abū Zayd, *al-Syari'at al-Islamiyyatbain al-Muhafizhin wa mujaddidin*, dar al-Ma'mun, Kairo, 1978
- Muhammad al-Ghazāli, *Studi kritis atas hadis Nabi saw.: antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Mizan, Bandung, 1991.

Mahmūd Shaltut, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Dar al-Qalam, Kairo, 1966.

M.M. Sharīf (ed), *The history of Muslim Philosophy*, vol. I, Otto Horrasowitz Wisbaden, 1961

Nurcholis Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Editor Budhi Munawar Rahman, Paramadina, Jakarta, 1995.

_____ (editor), *Khazanah Pemikiran Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1994.

Isma'il Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Juz II, dan juz IV

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 1989.

Edi Safri, al-Imam al-Syafi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif, *Tesis*, Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990