

VISI-MISI MA'ANĪ AL-HADĪTH DALAM WACANA STUDI HADITH

Oleh: M. Achwan Baharuddin*

Abstact

This papper discusses about Ma'ānī al-Hadīth that offered by contemporary research of hadith. The basic issue that discusses of aim Ma'ānī al-Hadīth, how historicity and to be achieved for it. The conclusion from this research is Ma'ānī al-Hadīth of efforts to maintain originally hadith through text "matn" as viewpoint with many paradigm after known authenticity hadith through repots transmitted "sanad". Text hadith, thus, become to doctrinal permanent that must holded on Muslim to be side of life.

Keywords: *Ma'ānī al-Hadīs, Otentisitas, Matan.*

Pendahuluan

Islam mempunyai dua sumber hukum yaitu Al-Qur'an dan *al-sunnah*, keduanya merupakan refrensi tertinggi bagi setiap muslim dalam memahami hukum Islam.² Dalam memahami keduanya, kita dituntut untuk menggali makna-makna yang terkandung di dalamnya secara menyeluruh,³ tanpa meninggal-kan aspek-aspek penting di

* Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Bani Fattah (IAIBAFa) Jombang, email: achwanruhayyun@gmail.com

² Yusuf Qardhawi, *Al-Qur'an dan Al-Sunah: Refrensi Tertinggi Umat Islam*, terj. Baharuddin Fannani (Jakarta: Robbani Press,1997), hlm. 9.

³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Yayasan Paramadina,1996), hlm. 111.

dalamnya, kendati setiap orang mempunyai kemampuan berbeda dalam menangkap dan memahami lafal-lafal dan ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadith, karena keduanya mengandung nilai-nilai yang bersifat *zāhir* dan *bātin*.⁴

Dalam memahami kedua sumber itu, jika dibandingkan jauh lebih berat mengembangkan pemikiran terhadap Sunnah dari pada Al-Qur'an. Karena dalam pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an tidak akan mengurangi otoritas Al-Qur'an sebagai wahyu dan juga pegangan hidup dan sumber utama ajaran Islam. Disamping itu Allah sendiri telah menjamin ketidakberubahan esensi misi Al-Qur'an.⁵ Sedangkan Hadith sendiri, bagi umat Islam menduduki peringkat kedua setelah Al-Qur'an, yang mana berfungsi sebagai penjelas ungkapan Al-Qur'an yang *mujmal*, *mutlaq*, *khāṣ* dan sebagainya.⁶ Dan juga Al-Qur'an periwayatannya secara *mutawwatir*, sedangkan Hadith periwayatannya sebagian besar secara *aḥad*, dan dalam kedudukannya Al-Qur'an sebagai *qat'i al-wurūd* sedangkan Hadith kadangkala *qat'i al-wurūd*,⁷ oleh karena itu, tidak bisa dipungkiri bahwasannaya Hadith tingkatannya dibawah Al-Qur'an.

Secara umum, setidaknya terdapat tiga fokus kajian dalam ilmu Hadith, yakni kritik sanad, kritik matan dan pemaknaan Hadith. Kritik sanad dan kritik matan menjadi kajian penting dalam ilmu Hadith, sebab Hadith sendiri pada mulanya tidak tertuliskan sebagaimana Al-Qur'an. Selain itu juga, jarak kodifikasi Hadith dengan masa kenabian sangatlah jauh sehingga studi sanad dan matan menjadi penting guna mengungkapkan orisinalitas sebuah Hadith. Tidak jauh berbeda dengan studi sanad dan matan, pemaknaan Hadith juga menjadi bagian penting kajian Hadith. Meski sudah banyak terdapat sharah-sharah Hadith yang ditulis oleh ulama klasik, problematika pemaknaan Hadith tidak selesai disini. Ini dikarenakan sharah-sharah tersebut hanya sebatas atau sebagian besar tentang makna gramatika bahasa dan tidak banyak membahas pada substansi atau makna dan kandungan Hadith itu sendiri.⁸ Tetapi yang menjadi

⁴ Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), hlm, 15.

⁵ QS. Al-Hijr (15): 9.

⁶ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis; Versi Muhaddisin Dan Fuqaha* (Yogyakarta:Teras, 2004), hlm, 1.

⁷ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi, Metode dan Pendekatan* (Yogyakarta: YPI al-Rahma, 2001), hlm, 2.

⁸ Fazlur Rahman, dalam Hamim Ilyas dan Suryadi. *Ed, Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm, 141-145.

pertanyaan dan menjadi fokus tulisan ini adalah apa yang di maksud dengan *Ma'ānī al-Hadīth* atau pemaknaan Hadith, serta bagaimana historisitasnya. Di samping itu, tidak kalah penting adalah persoalan apa yang di kehendaki dari *Ma'ānī al-Hadīth* itu sendiri.

Pengertian dan Ruang Lingkup Pemaknaan Hadith

Setidaknya dalam pembahasan definisi *Ma'ānī al-Hadīth* atau pemaknaan Hadith mengharuskan bagi seseorang untuk memperhatikan dua istilah. Menurut Syuhudi Ismail, kedua istilah tersebut perlu ditegaskan dalam rangka pemaknaan Hadith, yakni *naqd al-matan* dan *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth*.⁹ Apakah dua istilah tersebut secara esensi sama atau memiliki sebuah perbedaan atau tidak, sehingga para peneliti tidak dirancukan dengan istilah tersebut ketika melakukan pembahasan tentang pemaknaan Hadith.

Naqd secara umum dalam bahasa Arab sering diartikan sebagai 'kritik' dan dalam bahasa Arab populer diartikan sebagai penelitian, analisa, pengecekan, dan pembedaan. Berawal dari arti tersebut, *naqd* biasanya dipersepsikan sebagai upaya untuk membedakan yang salah dan benar.¹⁰ Pengertian berbeda jika dilihat dari semantis sebagaimana yang diberikan oleh Saifuddin berikut ini.

Secara bahasa, kata *naqd* berkisar pada dua pengertian: (1) pengertian yang bersifat material, yakni *naqd* diartikan dengan "*al-nuqūd*" (mata uang logam), seperti contoh kalimat *al-naqdāni* (dua mata uang logam), yang berarti emas dan perak dan (2) *naqd* yang diartikan "memisahkan".¹¹

Secara terminologi ahli Hadith, *naqd al-ḥadīth* atau *naqd al-matan* adalah upaya untuk membedakan antara Hadith yang benar dan Hadith yang *ṣaḥīḥ*.¹² Secara spesifik, *naqd al-matan* berarti upaya untuk membedakan antara matan Hadith yang benar dan salah. Sedangkan bagi Ṭāhir al-Jawabī, *naqd al-ḥadīth* adalah upaya untuk menetapkan status perawi dengan kata-kata khusus atas dasar yang dimengerti oleh para ahli dan matan Hadith untuk legalitas kesahihan

⁹Yunahar Ilyas dan Mas'ud (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Studi Hadis* (Yogyakarta: LPP UMY, 1996), hlm, 180,

¹⁰Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis...*, hlm, 9.

¹¹Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm, 243. Lihat juga Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), vol.VI, hlm, 4517-4518

¹²M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm, 4-5.

dan kedha'ifannya selama sanadnya sah dan menyingkap hal-hal yang musykil dan kontradiktif melalui tolok ukur yang terperinci.¹³ Sedangkan bagi al-Adlabi, *naqd* berarti penjelasan atas legalitas keabsahan sebuah riwayat.¹⁴

Melihat pemaparan definisi di atas, maka *naqd al-matan*, baik secara etimologis maupun terminologis, adalah upaya serius yang dilakukan untuk menjaga otentisitas sebuah Hadith, baik itu riwayatannya maupun kandungannya. Bukan sebaliknya, yakni mencoba untuk meremehkan Hadith sebagaimana yang ditudingkan oleh beberapa kelompok. Sebagaimana yang sudah diketahui, bahwa Hadith pada mulanya tidak tertulis seperti saat ini. Adanya upaya untuk menjaga bahwa sesuatu yang dikatakan bersumber dari nabi adalah sebuah keniscayaan.

Selain menjaga otentisitas matan sebuah Hadith, *naqd al-hadith* adalah upaya untuk melihat kebenaran konseptual isi kandungannya benar-benar bersumber kepada nabi. Seperti peristiwa penolakan Umar bin Khattab atas pengakuan Fatimah binti Qaish. Fatimah mengakui bahwa Nabi, ketika dia melaporkan atas kejadiannya, yaitu diceraikannya Fatimah oleh suaminya, tidak memberikan beban nafkah dan tempat tinggal kepada suami yang menceraikannya.¹⁵ Pengakuan yang diberikan oleh Fatimah tersebut, meski secara sanad sah, ditolak oleh Umar,¹⁶ dikarenakan pengakuan tersebut

¹³ M. Thahir al-Jawabi, *Juhūd al-Muḥaddisīn fi Naqd al-Matn al-Ḥadīth al-Nabawiyah al-Syarīf* (Tunisia: Muassasah Abd Karim, 1986), hlm, 94

¹⁴ Shalahuddin bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan 'Inda Ulāmi al-Ḥadīth al-Nabawy* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hlm, 30.

¹⁵ Redaksi hadith tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ حَدَّثَنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو بْنَ حَفِصِ الْمَخْزُومِيِّ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا وَسَاقَ الْحَدِيثَ وَخَبَرَ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ قَالَ فَقَالَ التَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- « لَيْسَتْ لَهَا نَفَقَةٌ وَلَا مَسْكَنٌ »

Selengkapnya, lih Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, No. 2288, dalam *CD Maktabah al-Shamilah al-Ishdar al-Thani*

¹⁶ Penolakan tersebut terdokumentasikan dalam riwayat hadith lainnya, yaitu:

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ أَخْبَرَنِي أَبُو أَحْمَدَ حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ مَعَ الْأَسْوَدِ فَقَالَ أَتَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ - رضى الله عنه - فَقَالَ مَا كُنَّا لِنَدْعَ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا - صلى الله عليه وسلم- لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَحْفَظْتُ ذَلِكَ أَمْ لَا.

Selengkapnya, lih Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, no 2293, dalam *CD Maktabah al-Shamilah al-Ishdar al-Thani*

bertentangan dengan beberapa ayat Al-Qur'an . Seperti ayat Al-Qur'an surat al-Thalaq: 6 sebagai berikut.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمَلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسَتْرَضِعْ لَهُ الْآخَرَى ﴿٦﴾ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

Artinya: “Tempatkanlah mereka (para istrimu) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkannya. Dan jika mereka itu sedang hamil, maka berikanlah nafkahnya hingga mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusui (anak-anakmu) untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu dengan baik dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukannya.” (QS. al-Thalaq: 6)

Peristiwa di atas secara jelas menginformasikan kepada umat Islam bahwa koreksi atau kritikan kepada teks-teks Hadith tidak hanya mencakup sanad, melainkan koreksi atau kritik terhadap muatan Hadith juga diperlukan, bahkan dalam periode sahabat hal itu sudah dilakukan. Oleh karena itu, *naqd al-ḥadīth* setidaknya terdiri dua elemen penting, yaitu *naqd al-sanad* (kritik eksternal) dan *naqd al-matan* (kritik internal).

Sedangkan *fahm* atau *fiqh* secara etimologi adalah memahami, mengetahui dan mengerti. Adapun dalam istilah bahasa Inggris sering disebut sebagai *to understand* dan *to comprehend*. Sedangkan memahami adalah derivasi kata paham yang berarti mengerti atau mengetahui dengan benar. Secara terminology, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth*, menurut Suryadi, merupakan bagian dari *naqd al-matan* dan *naqd al-matan* merupakan bagian dari *naqd al-ḥadīth*. Studi pemahaman Hadith, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* lebih terkenal dengan istilah *sharḥ*. Hal itu dikarenakan *sharḥ* adalah

penerapan proposisi-proposisi teoritis yang terbentuk bebas melalui pengamatan sistematis.¹⁷

Sedangkan menurut Syuhudi Ismail, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* adalah upaya pemahaman Hadith yang sudah tidak disibukkan lagi dengan uji otentisitas Hadith, baik dari sanad maupun matannya. Oleh karena itu, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* lebih sering digunakan dengan memakai bebarapa pendekatan sekaligus, seperti historis, antropologis, sosiologis dan sebagainya.¹⁸ Senada dengan Syuhudi, Abdul Mustaqim berpendapat bahwa penelitian Hadith yang fokusnya tidak disibukkan lagi dengan status sanad atau *takhrīj al-ḥadīth* serta menggunakan beberapa pendekatan, semisal historis, antropologis dan sosiologis, dikategorikan sebagai *fiqh al-ḥadīth*.¹⁹

Beberapa pemaparan definisi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *fiqh al-ḥadīth* dan *fahm al-ḥadīth* adalah upaya menjaga otentisitas isi kandungan matan Hadith. Di sini, penulis lebih condong untuk mengatakan bahwa *fiqh al-ḥadīth* dan *fahm al-ḥadīth* adalah upaya untuk menjaga otentisitas Hadith dari segi matannya dengan beberapa pendekatan. Tentunya, upaya ini harus melewati kritik sanad dahulu. Bagaimanapun juga, kritik sanad tersebut adalah langkah pertama untuk menjaga otentisitas sebuah Hadith. Tetapi, kritik sanad tidak diharuskan untuk dilakukan sendiri, hal itu bisa mengikuti kritik sanad yang sudah ada.

Dengan begitu, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* memiliki langkah jelas, yaitu harus diketahui status sanadnya terlebih dahulu. Sebagaimana yang sudah diketahui sebelumnya, tidak adanya jaminan tentang sanad sahih sebanding lurus dengan kesahihan matannya. Hipotesa tersebut menjadikan objek penelitian matan terkategori ke dalam dua bidang, yaitu uji otentisitas konseptual matan dan analisis konseptual matan.²⁰ Uji otentisitas konseptual

¹⁷ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm, 67-68. Bandingkan dengan Ebta Setiawan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Offline Versi 1.5, 2010-2013* dan Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1075. Lihat juga Ibn Manzur *Lisān al-Arab, Jilid 39...*, hlm, 3481

¹⁸ Yunahar Ilyas dan M. Mas'ud (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPi UMY, 1996), hlm, 181

¹⁹ Abdul Mustaqim, "Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi: Pendekatan Historis, Sosiologis dan Antropologis" dalam M. Yusuf (ed), *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadis* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm, 2

²⁰ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis...*, hlm, 59

matan inilah yang menjadikan *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* tergolongkan sebagai *naqd al-matan*. Memang, diakui atau tidak, dua istilah tersebut, *fahm al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth* dan *naqd al-matan* memiliki visi yang mirip, yaitu upaya penelitian yang berhubungan dengan otentisitas matan. Oleh karena itu, seorang peneliti tidak dibingungkan atas kedua istilah tersebut.

Sejarah Perkembangan

Secara umum, perhatian pemaknaan Hadith sudah ada sejak zaman Rasulullah SAW. Pada mulanya, langkah awal yang diambil oleh generasi pertama dalam Islam dengan konfirmatif, yaitu bertanya langsung kepada Rasulullah SAW. Semua berita yang menyangkut maksud, kebenaran dan sebagainya dapat langsung dikonfirmasi kepada Rasulullah SAW.

Secara teoritik, konfirmasi langsung kepada Nabi meminimalisir kesalahan dan perbedaan atas pemahaman maksud dari Hadith, tetapi perbedaan itu tetap tidak bisa dihindarkan. Salah satunya, menurut Quraish Shihab, adalah Hadith perintah berpergian dibawah ini.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ حَدَّثَنَا جَوْرِيَّةُ عَنْ نَافِعِ بْنِ أَبِي عُمَرَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ (لَا يُصَلِّينَ أَحَدَ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ)

Artinya: “Abdullah bin Muhammad bin Asma’ menceritakan kepada kami, dia berkata, Abu Jauriah menceritakan kepada kami, dari Nafi’ dari Ibn Umar, dia berkata bahwasannya Nabi SAW bersabda kepada kami ketika kembali dari peperangan, “Janganlah ada salah satu diantara kamu sekalian shalat ashar, kecuali diperkampungan Bani Quraidhah.”(HR. Bukhari)²¹

Para sahabat dalam memahami maksud kandungan tersebut terbagi menjadi dua golongan. *Pertama*, sahabat yang memahaminya sebagai perintah Nabi untuk menyegerakan perjalanan selama waktu ashar masih ada, sehingga mereka menunaikan shalat ashar tepat waktu tetapi tidak di tempat yang dituju, yaitu perkampungan Bani

²¹ Imam Bukhari, “Shahih Bukhari, hadith No. 904” dalam *CD Maktabah al-Shamilah al-Isdār al-Thani*

Quraidhah. *Kedua*, sebagian sahabat memahaminya bahwa perintah salat ashar harus dilakukan ketika perjalanan sudah mencapai tujuan, yaitu perkampungan Bani Quraidhah, sehingga konsekuensinya adalah mereka salat ashar tidak pada waktunya.²²

Jika diperbandingkan dengan teks asli Hadith secara komprehensif dan pendapat Quraish Shihab di atas,²³ bahwasannya teks tersebut setidaknya menunjukkan hal penting dalam sejarah pemaknaan Hadith, yaitu perbedaan para sahabat dalam memahami makna teks tersebut. Para sahabat, generasi yang mendapatkan pengakuan sebagai generasi terbaik oleh Rasulullah saw, tidak dapat menghindari dari perbedaan dalam memahami Hadith-Hadith Nabi. Oleh karena itu, generasi sekarang, generasi yang tidak mendapatkan jaminan seperti halnya para sahabat, bukan suatu yang musykil berbeda dalam memahami kandungan Hadith. Fakta tersebut searah dengan paradigma kebenaran atau pemahaman pengetahuan yang coba di dobrak oleh pemikir kontemporer, yaitu kebenaran atau pemahaman pengetahuan bersifat spekulatif dan relatif.

Selain konfirmatif, klarifikasi dan kesaksian adalah langkah-langkah yang ditempuh oleh para Sahabat ketika Nabi masih hidup. Jika masa Nabi kritik Hadith bersifat *cek* dan *ricek*, maka masa sahabat sudah mulai adanya aturan-aturan dalam periwayatan Hadith. *Pertama*, penyedikitan periwayatan Hadith; *kedua*, kehati-hatian dalam periwayatan; *ketiga*, kritik dalam periwayatan; *keempat*, mencari penguat ketika menerima Hadith; *kelima*, kritik terhadap kandungan makna Hadith; dan *keenam*, kritik periwayat dari sisi kedhabitannya.²⁴

²² M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad Ghazali, *Studi Kritik atas Hadis Nabi*, Muhammad Baqir, terj. (Bandung: Mizan, 1989), hlm, 9.

²³ Teks hadith secara komprehensif adalah sebagai berikut:

حدثنا عبد الله بن محمد بن أسماء قال حدثنا جورية عن نافع عن ابن عمر قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة) فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم

Terlihat secara jelas, bahwa Bukhari menambahkan bahwa teks yang berbunyi perbedaan mereka atas pemahaman teks hadith dan adanya laporan kepada Nabi atas peristiwa tersebut.

²⁴ Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin ...*, hlm, 249. Bandingkan dengan Nur al-Din al-Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), hlm, 52-54.

Aturan-aturan tersebut meski belum terbakukan pada masa itu, tetapi aturan tersebut sebagian besar disadari oleh para sahabat Nabi ketika menerima atau meriwayatkan Hadith. Langkah-langkah tersebut tujuan utamanya adalah untuk menghindari dusta terhadap Hadith-Hadith yang bermunculan dan uji kebenaran bahwa Rasulullah SAW jelas-jelas menginformasikan Hadith tersebut. Aturan-aturan tersebut meski sebagian besar terfokuskan kepada sanad, tetapi isi kandungan matan Hadith tetap diperhatikan oleh para sahabat. Setidaknya dalam periode sahabat langkah *mu'arradah* ketika menerima Hadith sudah ada meski pemakaiannya tidak setinggi masa sesudahnya.

Mu'arradah adalah langkah pencocokan konsep yang menjadi muatan Hadith dengan dalil-dalil syari'at yang lainnya agar tetap selaras dan bertautan antara konsep muatan Hadith dengan dalil-dalil syari'at.²⁵ Langkah *mu'arradah* yang ditempuh oleh para sahabat adalah dengan mencocokkan kepada dalil-dalil Al-Qur'an, sesama Hadith dan sirah nabawiyah. Perkembangannya, *mu'arradah* tidak sebatas kepada Al-Qur'an dan sesama Hadith saja. Golongan *fuqahā'*, dalam memahami Hadith nabi memasukkan *ijmā'* dan *qiyās* sebagai acuan untuk memahami maksud Hadith nabi.

Salah satu contoh peristiwa adanya perhatian sahabat terhadap isi kandungan Hadith sesuai prinsip diatas adalah perdebatan antara Abdullah Ibn Mas'ud dengan Ali ibn Abi Thalib mengenai laki-laki yang memperistri wanita tetapi tidak memberikan mahar dan menggaulinya sampai dia meninggal. Abdullah ibn Mas'ud, yang didukung atas pengakuan Mu'qil ibn Sinan, berpendapat bahwa wanita tersebut berhak memperoleh mahar dan warisan. Sedangkan Ali ibn Abi Thalib tidak sependapat dan menolak Hadith riwayat Mu'qil dengan ayat Al-Qur'an "*tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengannya dan menentukan maharnya*" (QS al-Baqarah: 236)²⁶

Peristiwa antara Ibn Mas'ud dan Ali tersebut setidaknya dapat menarik perhatian bahwasannya, terlepas dari kontroversi hukum mahar, kritik kandungan Hadith pada masa sahabat sudah dimulai. Kritik tersebut mencakup esensi kandungan matan sehingga pemberitaan atas nama Rasulullah SAW (baca: Hadith) benar-benar berita yang bersumber dari Rasul, baik itu periwayatannya atau

²⁵ Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis...*, hlm, 30

²⁶ Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin...*, hlm, 251.

esensi matan itu sendiri. Selain itu, peristiwa diatas juga menggambarkan atas kehati-hatian para sahabat dalam menerima riwayat Hadith dan tidak mudah mempercayai suatu berita meski pemberitaannya atas Nabi.

Meskipun pemaknaan atas teks-teks Hadith dan perbedaannya juga sudah dimulai sejak zaman Nabi dan berlanjut kepada masa sahabat, tetapi porsi untuk studi hal tersebut jauh dibandingkan dengan sisi Hadith lainnya (baca: sanad Hadith). Dalam pandangan mereka, *sanad* Hadith merupakan bagian penting dalam sebuah penelitian kualitas Hadith dan dalam menentukan kualitas Hadith. Kualitas *sanad* jika sudah diketahui tingkat akurasinya maka faktor-faktor lain akan mudah terbuka.²⁷ Hal ini tidak terlepas dari kebiasaan pada periode awal Islam yang bersandar kepada hapalan,²⁸ bahkan menjadi sebuah tradisi Arab pra-Islam yang kemudian dipelihara dan dimanfaatkan untuk pemeliharaan ajaran-ajaran agama dan hal ini sangat efektif karena ditunjang dengan kuatnya hafalan mereka.²⁹

Oleh karena itu, menurut al-Jawabi, terdapat beberapa faktor yang mendorong para sahabat Nabi untuk melakukan studi matan Hadith, yaitu: (a) adanya praduga terhadap matan Hadith bertentangan dengan Al-Qur'an; (b) bertentangannya periwayatan tersebut dengan *sunnah* Nabi; (c) praduga adanya kekeliruan terhadap matan Hadith; (d) adanya kekeliruan dalam pemahaman Hadith oleh sahabat; dan (e) praduga kekeliruan dalam periwayatan sirah kenabian.³⁰

Pendapat al-Jawabi tersebut secara otomatis menolak pendapat sebagian orang yang menduga bahwa kritik matan, baik tentang orisinalitas matan maupun pemahaman-penafsiran terhadap kandungan matan Hadith, sejak zaman sahabat belum dimulai. Disamping itu, para sahabat juga sudah menetapkan, apakah disadari atau tidak, prinsip-prinsip dasar dalam memahami dan menafsirkan Hadith nabi, yaitu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, *sunnah* Nabi dan sirah kenabian. Ketiga prinsip tersebut sampai sekarang

²⁷ M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*.....hlm, 8.

²⁸ Yusuf Qardhawi, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm, 113. Namun, Syuhudi Ismail membagi faktor pendorong penelitian *sanad* menjadi empat, 1) Posisi hadith sebagai sumber ajaran Islam; 2) Tidak semua hadith terdokumentasikan pada era Nabi; 3) Munculnya pemalsuan dan 4) Masa *tadwin* hadith. Lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* ...,hlm, 85-86.

²⁹ Sohari Sahrani, *Ulumul Hadis* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), hlm, 134-135.

³⁰ M. Tahir al-Jawabi, *Juhūd al-Muhaddiṣin*..., hlm, 459.

tetap digunakan oleh para pemerhati Hadith Nabi sebagai acuan dalam memahami dan menafsirkan Hadith-Hadith Nabi.

Sependapat dengan fakta yang terungkap dari pendapat al-Jawabi tentang penafsiran Hadith pada masa sahabat. Matan Hadith meski tidak menjadi prioritas utama dalam studi Hadith pada masa awal-awal, tetapi matan Hadith tetap mendapatkan porsi dalam studi Hadith. Menurut Musthafa As-Siba'I, Muhammad Abu Syuhbah dan Nur Ad-Din 'Itr, ulama klasik sama sekali tidak mengabaikan matan, hal ini bisa dilihat dari tolok ukur kesahihan Hadith yang ditetapkannya, yaitu *Shāz* dan *illat* tidak di sanad saja tetapi dalam *matan* juga diharuskan.³¹ Salah satu indikasi tersebut sudah cukup untuk dikatakan sebagai bukti bahwa para pemerhati Hadith juga tidak mengabaikan begitu saja dengan aspek matan atau kandungannya. Pendapat tersebut berdasarkan asumsi bahwa cakupan dari aspek matan yang terhindar *shāz* dan *illat* adalah tidak hanya cakupan atas otentisitas matan Hadith, dalam artian apakah matan tersebut bersumber dari Nabi atau tidak, tetapi cakupan atas kandungan teks Hadith tersebut juga harus terhindar dari *shāz* (kejanggalan) dan *illat* (cacat).

Perkembangan kritik esensi kandungan matan Hadith dari generasi kegenarasi telah berkembang pesat dan kritik tersebut dijadikan lebih sistematis. Semisal, Khatib al-Baghdadi (w.1072 M.), sebagaimana yang dikutip oleh Syuhudi Isma'il, memberikan ketentuan kesahihan sebuah matan Hadith sebagai berikut, (a) tidak bertentangan dengan akal sehat; (b) tidak bertentangan dengan ayat Al-Qur'an yang muhkam; (c) tidak bertentangan dengan Hadith

³¹ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009), hlm. 6. Kata *Shāz* secara etimologis adalah menyendiri, asing, memisahkan diri, menyalahi orang banyak dan menyalahi aturan. Sedangkan menurut terminologis, istilah *shāz* diperkenalkan oleh Syafi'i terhadap hadith-hadith yang diriwayatkan bertentangan dengan mayoritas riwayat periwayat yang *Thiqqah*. Adapun *illat* menurut Ibn Shalah adalah sebab tersembunyi yang dapat merusak kualitas hadith yang secara lahiriah sebenarnya tampak shahih. Selengkapnya lih. Abdul Haris, "Rekonstruksi Studi Kritik Matan Hadis; Revaluasi terhadap unsur Terhindar dari *Shuzuz* dan *Illat* sebagai Kaedah Kesahihan Matan Hadis", *Tesis* (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 26 dan 28. Konsep *Shāz* dan *Illat* diatas jika dihubungkan dengan penafsiran kandungan matan hadith, maka benang merahnya adalah matan tersebut jika dipahami dan di tafsirkan harus sesuai dengan mayoritas matan-matan hadith yang setema dan hal itu bersifat tersembunyi sehingga membutuhkan penelitian yang mendalam dan seksama apakah matan hadith tersebut terhindar dari *shāz* ataupun *illat*.

mutawatir; (d) tidak bertentangan dengan amalan ulama salaf; (e) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti; dan (f) tidak bertentangan dengan Hadith yang kualitasnya lebih kuat.³²

Sedangkan menurut Adlabi bahwasanya salah satu unsur kesahihan matan sebuah Hadith adalah sesuai dengan akal sehat, sesuai dengan sabda kenabian dan sejarah. Aspek-aspek tersebut, semuanya, secara otomatis mengajarkan kepada para pemerhati Hadith bahwasannya teks Hadith yang dipahami dan ditafsirkan maknanya mempunyai acuan, tidak boleh adanya sikap sewenang-wenang. Berbeda dengan Adlabi, Yusuf Qardhawi memiliki langkah-langkah dalam kritik matan Hadith secara bertahap.

Salah satunya adalah memahami Hadith sesuai dengan kondisi, situasi, latar belakang dan sarana-tujuan.³³ Langkah tersebut digunakan oleh Qardhawi supaya isi kandungan Hadith benar-benar dipahami dan ditafsirkan secara proporsional dan komprehensif. Sedangkan bagi Sahrur, dikotomi antara *risālah* dan *nubuwwah* mengharuskan umat Islam untuk mengetahui mana Hadith yang tergolong *risālah* dan Hadith yang tergolong *nubuwwah*. Baginya, umat Islam hanya diharuskan untuk mematuhi Hadith-Hadith yang bernuansa *risālah*.

Kritik matan, termasuk pemahaman dan penafsiran teks Hadith, mencoba untuk memahami teks Hadith yang beredar saat ini tidak jauh berbeda dengan pemahaman dan penafsiran Hadith pada generasi awal, meski tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat perbedaan pemahaman dan pemaknaan antara generasi sekarang dengan generasi awal Islam.³⁴ Konsekuensi logis tersebut harus diterima mengingat situasi keilmuan, pengetahuan, sosial, ekonomi, budaya dan sebagainya antara kedua generasi tersebut berbeda. Perbedaan

³² Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm, 118

³³ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1995), hlm, 117.

³⁴ Menurut al-Awani, ada beberapa penyebab terjadinya perbedaan pemahaman dan penafsiran hadith Nabi; (a) perbedaan dalam metode memahami terkait historisitas dan posisi Nabi; (b) perbedaan dalam latar *Syharīh al-ḥadīth* yang menjadikan pemahamannya sesuai dengan latar belakang keilmuan yang ditekuni; (c) transformasi hadith dari budaya realitas ke dalam budaya lisan dan berkembang menjadi budaya tulis atau teks; (d) pemahaman hubungan antara hadith dan Al-Qur'an . Taha Jabir al-Awani, "Muqaddimah" dalam Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (USA: al-Ma'had al-Alamy li al-Fikr al-Islami), hlm, 11

tersebut mungkin sebatas *legal form* yang lahir atas teks tersebut, tetapi secara *idea form* adalah sama. Kondisi dan situasi masyarakat yang berubah dari waktu ke waktu sehingga menuntut penyesuaian *legal form* yang senada, seirama dan senafas dengan *idea form* yang dari awal memang diinginkan oleh Nabi melalui Hadithnya. Generasi saat ini hanya berpegang kepada teks yang mempunyai 'seribu makna' bagi pembaca. Teks tersebut bermakna sesuatu sesuai dengan kapasitas pembacaan yang dimiliki oleh pembacanya.

Prespektif historis, hal tersebut adalah sebuah kewajaran yang harus diterima. Ada sebuah nilai yang terus menerus dipertahankan (*continue*), sehingga menjadi ciri khas atas ajaran suatu agama dan ada hal yang harus dirubah (*change*) menyesuaikan masyarakat yang ada. Pendapat ini mungkin sejalan dengan para kritikus hukum yang berpedoman bahwa produk hukum bersifat statis dan fleksible menurut aspek-aspek berbeda yang ada.³⁵

Indikasi berbeda bahwa pemaknaan terhadap Hadith tidak dikesampingkan oleh para ulama klasik adalah lahirnya karya-karya *sharah* dan *hasiyah*. Kedua karya dalam bidang tersebut, jika dicermati lebih teliti dan seksama maka keduanya mempunyai konektisitas keilmuan dengan pemaknaan Hadith. *Sharah* jika dilihat secara etimologi merupakan kata yang bermakna upaya menafsirkan, menerangkan atau membeberkan. Sedangkan *hasiyah* merupakan kata yang bermakna komentar pinggir, catatan pinggir, tambahan atau bisa dikatakan sebagai catatan kaki. Tetapi kedua disiplin ilmu tersebut tidak mendapat perhatian dari pemerhati Hadith, hal tersebut dikarenakan menurut Alfatih sebagai konsekuensi dikotomi keilmuan yang pernah ada, sehingga penyebutan nama mempunyai pengaruh signifikan dalam perkembangannya.³⁶

Secara historis, ulama terdahulu dalam rangka memahami dan menafsirkan Hadith-Hadith Nabi, mereka berlomba-lomba untuk menghasilkan sebuah karya, diantaranya, yaitu: *sharah* dan *hasiyah*. Meskipun dalam sebuah penelitian, kedua karya tersebut lebih terfokus kepada masalah hukum,³⁷ tetapi hal itu sudah dapat di

³⁵ Qaidah hukum yang dimaksud adalah *al-Hukmu Yadūru Ma'a Illatihi* (fleksibilitas Hukum disesuaikan dengan aspek-aspek yang menyebabkannya).

³⁶ Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hlm. VI

³⁷ Hasan Asy'ari Ulama'I, "Sejarah dan Tipologi Syarah Hadis" dalam *Teologia*, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008

jadikan bukti bahwa ulama terdahulu juga memiliki minat yang cukup besar dalam pemahaman dan penafsiran Hadith Nabi.

Khazanah Islam mencatat bahwa karya *sharah* dan *hasiyah* yang dihasilkan oleh ulama terdahulu sangatlah banyak. Di antaranya adalah *Fath al-Bārī fi Sharḥ al-Bukhārī* karya Ibn Hajar al-Asqalani, *Irsyād al-Shārī' fi Sharḥ al-Bukhārī* karya Ahmad bin Abi Bakar al-Asqalani, *Ikmāl al-Mu'allim bi Fawā'id Kitāb Muslim* karya Abi Abdillah Muhammad bin Khalfah al-Ubiy al-Maliki, *Sharḥ Sunan Abī Dāwud* karya Qutubuddin Abu Bakr al-Yamani al-Syafi'i, *Ariḍah al-Ahwāzi fi Sharḥ al-Tirmizī* karya Muhammad bin Abdillah atau Ibn al-'Arabi al-Maliki, dan karya Abu Hasan Muhammad bin Abd al-Hadi al-Sindi, *Sharḥ al-Sindi 'ala Sunan al-Nasā'i*.

Tipologi Pemaknaan

Pemaknaan Hadith secara umum dapat dibedakan ke dalam dua tipologi, tekstual dan kontekstual. Kelompok tekstualis atau di sebut sebagai *ahl al-ḥadīth* atau sering juga disebut dengan *al-muhafizūn* (kelompok ortodok) adalah kelompok yang lebih menekankan pada pemahaman makna lahiriyah teks. Kelompok ini merupakan kelompok yang sudah ada sejak awal generasi sahabat yang menekankan pada analisis literal. Sehingga dapat dipastikan bahwa mereka 'lepas tangan' terhadap keabsahan substansi matan Hadith. Mereka dalam memahami Hadith lebih berpegang kepada doktrin ajaran klasik tentang sunnah yang sudah mapan sejak periode setelah Syafi'i. Bahkan, menurut Abu Zayd, keteguhan mereka dalam memegang doktrin ajaran klasik seolah-olah pendapat atau hasil pemahaman dan penafsiran yang dilakukan oleh ulama klasik adalah sesuatu yang tidak bisa dikritik dan diperdebatkan.³⁸

Berpegang kepada makna lahiriyah atau doktrin-doktrin ajaran klasik adalah karakteristik dari kelompok ini, sehingga ada sebuah ungkapan 'Hadith pegangilah lahiriahnya, namun jika Hadith tersebut mengandung beberapa makna, maka lebih diutamakan mencocoki kepada lahiriahnya'.³⁹ Sikap tersebut di jalankan oleh mereka dengan alasan bahwa hal seperti itu adalah bentuk apresiasi kepada jerih payah yang telah dilakukan oleh ulama klasik.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Kitāb al-Dīnī* (Mesir: Sina li al-Nasyr, 1994), hlm, 84-89.

³⁹ Muhammad Jamaluddin al-Qasimy, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūni Mustalāḥ al-Ḥadīth* (t.t.: t.p., t.th.), hlm, 305

Oleh karena itu, dalam prakteknya mereka sering mengabaikan sebab-sebab terkait yang berada di sekeliling teks (*māhāula al-naṣ*). Mereka lebih mengutamakan doktrin ajaran dan kebahasaan yang berkaitan dengan matan Hadith. Dampak dari prinsip mereka mungkin tidak terasa bagi generasi awal atau yang tidak terlalu jauh dengan masa Nabi. Tetapi hal itu akan terasa dampaknya pada generasi yang jauh kebelakang. Dampak tersebut muncul akibat kompleksitas kehidupan yang di alami oleh generasi sekarang jauh lebih beragam dibandingkan dengan persoalan hidup yang di alami oleh generasi sekarang. Terlebih ketika agama Islam sudah mulai menyebar ke luar jazirah Arab, sehingga kultur budaya juga berbeda. Dengan demikian, persoalan hidup yang dinamis dari generasi ke generasi membutuhkan pemahaman dan penafsiran tidak hanya yang bersifat tekstualis, tetapi kontekstualis.

Nurun Najwah memberikan batasan pemahaman Hadith tekstual, dengan menyarikan beberapa pendapat ulama, adalah sebagai berikut.

1. Menyangkut ide moral atau ide dasar atau tujuan di balik teks
2. Bersifat absolute, prinsipil, universal dan fundamental
3. Mempunyai fisi keadilan, kesetaraan, demokrasi dan *mu'asharah bi al-ma'rūf*
4. Menyangkut relasi langsung dan spesifik manusia dengan Tuhan yang bersifat universal.⁴⁰

Tipologi kedua yang berkembang dalam studi pemaknaan Hadith adalah kelompok kontekstualis. Kelompok ini juga sudah muncul sejak zaman sahabat. Kelompok ini lebih mengarah kepada pemahaman yang dilakukan oleh kelompok *ahl al-ra'yi*, yaitu kelompok yang memahami persoalan secara rasional dengan tetap berpegang kepada nash Al-Qur'an dan Hadith. Oleh karena itu, kelompok ini sering meninggalkan Hadith *ahad* yang bertentangan dengan Al-Qur'an. Selain itu, kelompok ini mengembangkan beberapa konsep yang berkaitan dengan teks dan rasio, seperti *qiyās*, *maṣlahah* dan *istiḥsān*.⁴¹

Embrio yang dikembangkan oleh *ahl al-ra'yi* di atas menjadi cikal bakal perkembangan pemahaman Hadith dari generasi ke generasi, terutama pemahaman dan penafsiran Hadith dalam wacana kontemporer. Selain berpegang kepada struktur teks Hadith dan

⁴⁰ Nurun Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis: Metode Pemahaman Hadis Nabi, Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008), hlm, 24

⁴¹ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm, 75

pendapat para tokoh klasik, para pemerhati Hadith kontemporer berpegang kepada rasio untuk memahami persoalan-persoalan yang ada. *Ahl ra'yi* pada akhirnya digolongkan sebagai embrio semangat pembaharuan dalam melaksanakan pembacaan terhadap teks-teks agama. Meskipun *ahl al-ra'yi* dalam memanfaatkan akal sebatas kepada justifikasi, tidak semaksimal para filsuf dalam menggunakan akal pikiran.

Secara eksplisit, pemahaman Hadith kontekstual mencakup karakteristik sebagai berikut.

1. Menyangkut sarana atau bentuk
2. Mengatur hubungan manusia sebagai individu dan makhluk biologis
3. Mengatur hubungan dengan sesama makhluk dan alam semesta
4. Terkait persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya dan IPTEK
5. Kontradiktif secara tekstual
6. Menganalisa pemahaman teks-teks Hadith dengan teori sosial, politik, ekonomi dan atau sains terkait.⁴²

Kedua tipologi tersebut, terkadang tidak dibenarkan dalam sebuah kasus dan tidak disalahkan dalam kasus lainnya. Seperti yang sudah dipahami oleh pemerhati studi Hadith, pemahaman dan penafsiran tidak membicarakan persoalan benar dan salah, melainkan mencakup persoalan proporsional dan tidaknya sebuah penafsiran. Hadith mengenai *khamr*, misalnya, kedua tipologi penafsiran tersebut dapat diterapkan dalam memahami dan menafsirkan esensi kandungan Hadith. Salah satu riwayat Hadith tentang *khamr* adalah sebagai berikut.

وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ كِلَاهُمَا عَنْ رَوْحِ بْنِ
عَبَادَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ عَقْبَةَ عَنْ نَافِعِ بْنِ عَبْدِ عُمَرَ
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ
حَرَامٌ»

Artinya: *"Ishaq bin Ibrahim dan Abu Bakar bin Ishaq menceritakan kepada kami, mereka berdua dari Rauh bin 'Ubadah, ibn Juraij menceritakan kepada kami, Musa bin 'Uqbah mengabarkan kepadaku, dari Nafi dari Ibn Umar,*

⁴² Nurun Najwah, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, hal, 25-27

sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap yang memabukkan itu (berhukum) haram." (HR Muslim)⁴³

Kedua tipologi penafsiran, baik tekstual dan kontekstual, dapat diterapkan dalam memahami dan menafsirkan kandungan Hadith diatas. Meskipun penerapannya dapat bersama-sama, tetapi dalam aplikasi penggunaan berbeda. Maksudnya adalah semua persoalan *khamr* yang di hadapi oleh umat Islam dalam kehidupannya tidak secara otomatis dapat dilakukan atas pemahaman keduanya atau salah satu diantaranya, tetapi tergantung dengan situasi dan kondisi yang di hadapinya. Demikianlah, menurut anggapan penulis, maksud dari pendapat Syuhudi Ismail mengenai pemahaman dan penafsiran Hadith diatas, seperti teks dibawah ini

Hadith tersebut secara tekstual memberi petunjuk bahwa keharaman khamar tidak terikat oleh waktu dan tempat. Dalam hubungannya dengan kebijaksanaan dakwah, dispensasi kepada orang-orang tertentu yang dibolehkan untuk sementara waktu meminum khamar memang ada sebagaimana yang dapat dipahami dari proses keharaman khamar dalam Al-Qur'an. Dispensasi itu untuk masa sekarang diterapkan, misalnya, pada orang yang baru saja memeluk Islam, sedang dia selama sebelum memeluk Islam telah biasa meminum khamar. Dia diperkenankan untuk tidak sekaligus pada saat memeluk Islam menghentikan kebiasaannya itu; dia diperkenankan untuk secara bertahap, tetapi pasti, berusaha menghentikan kebiasaannya meminum khamar. Dengan pemahaman yang demikian itu, maka dapatlah dinyatakan bahwa khamar adalah minuman haram, namun secara temporal, kepada orang-orang tertentu meminum khamar dibolehkan dalam rangka kebijaksanaan dakwah.⁴⁴

Penafsiran esensi kandungan Hadith di atas secara literalis adalah makna yang sudah sejalan dengan hukum akhir yang telah ditetapkan dalam ajaran Islam. Selain persoalan meminum khamar, sebagai perbandingan, persoalan identitas khamar juga termasuk ruang lingkup pemahaman dan penafsiran Hadith tersebut. Jika di lihat dari makna tekstual atau gramatikal kata khamar, maka khamar adalah minuman hasil proses fermentasi dari buah anggur (*'aṣīr al-inab*).⁴⁵

⁴³ Imam Muslim, "Sahīh Muslim, hadith No. 5339, vol. VI, hlm. 101" dalam *CD Software Al-Maktabah al-Shamilah Al-Isḍār al-Thani*.

⁴⁴ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Tela'ah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam Universal, Temporal dan Lokal*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 20

⁴⁵ Abu Zakariyah al-Nawawi, "al-Minhaj Syarah Sahīh Muslim bin al-Hajjaj, Juz XIII, hlm. 169" dalam *CD Software Al-Maktabah al-Syamilah Al-Isḍār al-Thani*.

Sehingga semua khamar atau minuman hasil proses fermentasi anggur yang memabukkan ber hukum haram sebagaimana bunyi Hadith diatas. Tetapi persoalan muncul jika makna tekstual tersebut tetap menjadi pegangan utama pada saat ini. Semisal, proses fermentasi anggur tersebut tidak hanya menghasilkan khamar, tetapi cuka' juga hasil fermentasi anggur. Selain itu, minuman yang memabukkan tidak hanya khamar. Seperti jenis minuman ciu, bir, air tape dioplos dengan ekstra joss dan lain-lain. Oleh karena itu, dalam kasus ini pemahaman kontekstual yang diperlukan, bukan lagi pemahaman tekstual.

Penutup

Dari pemaparan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa:

1. *Ma'ānī al-Ḥadīth* atau pemaknaan Hadith adalah upaya untuk menjaga otentisitas Hadith dari segi matannya dengan beberapa pendekatan dengan mengetahui otentisitas transmisi sanadnya terlebih dahulu.
2. Transmisi sanad meskipun sebagai langkah awal penelitian, tetapi dalam prakteknya otentisitas transmisi sanad dapat dilakukan dengan tidak mandiri.
3. Secara historis, *Ma'ānī al-Ḥadīth* dalam periode awal Islam sudah dipraktekan, meskipun tidak secara sistematis dan terstruktur.
4. Agenda besar dari *Ma'ānī al-Ḥadīth* adalah Hadith-Hadith Nabi yang sudah terkodifikasikan tidak hanya sebagai teks kodifikasi masa lalu, namun menjadikannya sebagai *problem solving* dinamika kehidupan yang bersifat temporal-lokalistik (*Ḥadīth Sālih li kulli zamān wa makān*).

Daftar Pustaka

- Abbas. Hasjim, kritik matan Hadith; versi muhaddisin dan fuqaha, Yogyakarta: Teras. 200
- Adlabi (al). Shalahuddin bin Ahmad, Manhaj Naqd al-Matan 'Inda Ulāmi al-Ḥadīth al-Nabawiyah, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983
- Ali. Nizar, *Memahami Hadith Nabi, Metode dan Pendekatan*, Yogyakarta: YPI al-Rahma, 2001
- Amin. Kamaruddin, Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadith, Jakarta: Hikmah. 2009
- Ebta Setiawan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Offline Versi 1.5*, 2010-2013
- Ghazali. Muhammad, *Studi Kritik atas Hadith Nabi*, Muhammad Baqir, terj, Bandung: Mizan, 1989
- Haris. Abdul, "Rekonstruksi Studi Kritik Matan Hadith; Reevaluasi terhadap unsur Terhindar dari *Shuzūz* dan *Illa* sebagai Kaedah Kesahihan Matan Hadith", *Tesis* (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2001
- Hidayat. Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996
- Ilyas. Hamim dan Suryadi, (Ed) *Wacana Studi Hadith Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002
- Ilyas. Yunahar dan Mas'ud (ed), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Studi Hadith*, Yogyakarta: LPPI UMY, 1996
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadith*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- , *Hadith Nabi yang Tekstual dan Kontekstual; Telaah Ma'anil Hadith tentang Ajaran Islam Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- Itr (al). Nur al-Din, *Manhaj al-Naqd fi Ulūm al-Ḥadīth*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1997
- Jawabi (al), M. Thahir *Juhūd al-Muḥaddisīn fi Naqd al-Matn al-Hadīth al-Nabawiyah al-Sharīf*, Tunisia: Muassasah Abd Karim, 1986
- Ibn Manzur, *Lisān al-Arab, Jilid VI*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt
- Munawwir. Ahmad Warson, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

M. Yusuf (ed), *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Memahami Hadith*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008

Najwah. Nurun, *Ilmu Ma'anil Hadith: Metode Pemahaman Hadith Nabi, Teori dan Aplikasi*, Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008

Qardhawi. Yusuf, *Bagaimana Memahami Hadith Nabi*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Karisma, 1995

-----, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, USA: al-Ma'had al-Alamy li al-Fikr al-Islami

-----, *Al-Qur'an dan Al-Sunah: Refrensi Tertinggi Umat Islam*, terj. Baharuddin Fannani. Jakarta: Robbani Press, 1997

-----, *Pengantar Studi Hadith*, terj Agus Suyadi Raharusun dan Dede Rodin, Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Qasimy (al). Muhammad Jamaluddin, *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūni Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*, t.t.:t.p., t.th.

Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011

Sahrani. Sohari, *Ulumul Hadith* (Bogor: Ghalia Indonesia. 2010

Ash Shiddieqy. Teungku Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954

Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadith Nabi*, Yogyakarta: Teras, 2008

-----, *Metode Kontemporer Memahami Hadith Nabi: Prespektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*, Yogyakarta: Teras, 2008

Suryadilaga. Alfatih, *Metodologi Syarah Hadith* (Yogyakarta: Suka Press, 2012

Abu Zayd. Nasr Hamid, *Naqd al-Kitāb al-Dīnī* (Mesir: Sina li al-Nasyr, 1994

Jurnal:

Teologia, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008

Software:

CD Software Al-Maktabah al-Syāmilah Al-Iṣḍār al-šany