

KONTRIBUSI M. SYUHUDI ISMAIL DALAM KONTEKSTUALISASI PEMAHAMAN HADIS

Amrulloh

Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum Jombang, Indonesia

E-mail: amrulloh@pps.unipdu.ac.id

Abstract: This article deals with the contextual understanding of M. Syuhudi Ismail to the ḥadīth. Syuhudi is one of the inspired Indonesian Muslim scholars who has high attention to the study of ḥadīth. His work entitled *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, has been considered as one of the most valuable contributions in promoting the dynamic, progressive and universal understanding of Islam. By applying descriptive-comparative analysis and contextual approach, this article finds that Syuhudi's contributions in formulating the concept and practice of contextual understanding of the ḥadīth are quite different from other Muslim scholars. This is due to the basic assumption of Syuhudi's understanding that the prophet has several roles at the mean time, the necessity of applying universal value of Islam, and the actual change of the society. This, in turn, brings Syuhudi's contextual understanding into the idea of differentiated meanings of the ḥadīth which are universal, local and temporal.

Keywords: M. Syuhudi Ismail; Ḥadīth; Contextual; Textual.

Abstrak: Artikel ini membahas pemahaman kontekstual hadis M. Syuhudi Ismail. Syuhudi adalah salah satu cendekiawan Muslim Indonesia yang memiliki perhatian yang luar biasa pada perkembangan studi hadis di era modern. Karyanya yang berjudul *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* telah dianggap sebagai salah satu kontribusi paling berharga dalam mempromosikan pemahaman Islam yang dinamis, progresif, dan universal. Dengan menerapkan analisis komparatif dan pendekatan kontekstual, artikel ini menemukan bahwa kontribusi Syuhudi dalam merumuskan konsep dan praktik pemahaman hadis kontekstual dari sangat berbeda dari cendekiawan Muslim lainnya. Hal ini disebabkan oleh pemahaman dasar Syuhudi bahwa nabi memiliki beberapa peran pada saat itu yang mencoba menerapkan nilai universal Islam dan perubahan nyata pada masyarakat. Pada gilirannya hal ini berimplikasi pada upaya Syuhudi dalam merekontekstualisasi gagasan makna hadis yang bersifat universal, lokal, dan temporal.

Kata Kunci: M. Syuhudi Ismail; Hadis; Contextual; Textual.

Pendahuluan

Mazhab tekstualis dan kontekstualis dalam pemahaman hadis telah ada sejak masa paling awal perkembangan agama Islam hingga saat ini.¹ Walaupun seiring dengan perjalanan dan perkembangan zaman, mazhab tekstualis dalam porsi minimal maupun maksimal tetap akan eksis dan bahkan bergaung lantang. Tasmin Tangngareng dalam kajiannya tentang kepemimpinan wanita dalam hadis, menyimpulkan bahwa mayoritas ulama secara umum masih memahami hadis-hadis tentang kepemimpinan wanita secara tekstual: “bahwa kepemimpinan wanita dalam urusan umum dilarang.”² Di sisi lain, mazhab kontekstualis, seiring dengan perjalanan dan perkembangan zaman itu, akan dan bisa ‘memanen’ pembenaran-pembenaran konsep dan praktik kontekstualisasi pemahaman hadis.

Jika literatur-literatur Islami dengan berbagai bentuk dan versinya ditelaah, tidak bisa dipungkiri bahwa mazhab tekstualis masih mendominasi pemikiran para sarjana Muslim dari berbagai generasinya, terutama generasi-generasi klasik hingga pra-modern. Ali Imron, dalam kajiannya tentang hadis pembolehkan pemukulan anak,³ menjabarkan pemahaman tekstual tentang hadis tersebut, bahwa pemukulan itu adalah perintah Nabi. Imron membantahnya dan menekankan pentingnya reinterpretasi makna “pukullah” dalam hadis tersebut, dan seluruhnya harus dikontekstualisasikan.⁴ Di zaman modern ini, mulai bermunculan karya-karya sarjana Muslim, bahkan sarjana Barat, yang lebih melantangkan gaung mazhab kontekstualis dalam memahami ajaran Islam, khususnya yang terkandung dalam hadis Nabi.

Dari kalangan sarjana Muslim, misalnya, ada nama Muḥammad al-Ghazâlî (1917-1996) dengan karyanya, *al-Sunnah al-Nabawîyah bayn Ahl al-Fiqh wa-Ahl al-Ḥadîth* (Sunah Nabi di antara Ahli Fikih dan Ahli

¹ Lihat Yusuf Rahman, “Laporan Konferensi Internasional ‘The Qur’ân and Ḥadîth between Text and Context’”, *Journal of Qur’ân and Ḥadîth Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012), 303-307.

² Tasmin Tangngareng, “Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Hadis Nabi SAW: Pemahaman Makna Tekstual dan Kontekstual”, *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, Vol. 10, No. 2 (2016), 50-64.

³ Abû Dâwûd Sulaymân b. Al-Ash’ath b. Ishâq b. Bashîr b. Shadâd b. ‘Amr al-Azdî al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwûd*, ed. Muḥammad Muhy al-Dîn ‘Abd al-Ḥamîd, Vol. 1, No. 494 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th), 133.

⁴ Ali Imron, “Re-interpretasi Hadis Tarbawi tentang Kebolehan Memukul Anak Didik”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2 (2012), 141-157.

Hadis); Yûsuf al-Qaraḍâwî dengan karya-karyanya, terutama *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah* (Bagaimana Berinteraksi Dengan Sunah Nabi). Dari kalangan sarjana Muslim yang mengenyam pendidikan tingginya di Barat, misalnya, Fazlur Rahman (1919-1988) dengan karya-karya penting dan progresifnya adalah salah satu nama yang paling dikenal luas; juga Muḥammad Shaḥrûr dengan karya-karyanya dalam bidang Alquran dan interpretasinya yang tentunya juga membahas Sunah Nabi secara mendalam. Kalangan sarjana Barat yang mengkaji Islam secara objektif umumnya juga menyarankan umat Muslim untuk memahami ajaran Islam, khususnya ajaran-ajaran yang terekam dalam hadis Nabi, secara kontekstual dan tidak menutup mata terhadap kemajuan dan perkembangan zaman.

Di Indonesia, tidak banyak sarjana yang menelurkan karya tentang kontekstualisasi pemahaman hadis secara mandiri dan sistematis. Karya-karya tentang kontekstualisasi pemahaman hadis dalam bahasa Indonesia, biasanya hanya hasil-hasil terjemahan atau kajian tokoh. Salah satu dari yang tidak banyak itu adalah M. Syuhudi Ismail, seorang sarjana Muslim Indonesia yang mempunyai atensi tinggi dan kontribusi penting dalam perkembangan kajian hadis di Indonesia, dengan salah satu karyanya, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*.

Kontribusi Syuhudi tidak bisa dianggap remeh, mengingat andil karya-karyanya tentang kajian ilmu hadis dan pemahamannya dalam bahasa Indonesia memang benar-benar dibutuhkan oleh umat Muslim Indonesia. Oleh Hasan Su'aidi, misalnya, kontekstualisasi pemahaman hadis Syuhudi bahkan disejajarkan dengan hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Friedrich Schleiermacher.⁵ Dalam bidang penelitian sanad maupun matan hadis di UIN Alauddin Makassar, seperti kesimpulan penelitian Arifuddin Ahmad, A.M.A Amiruddin dan Abdul Gaffar, Syuhudi adalah salah satu tokoh paling berpengaruh.⁶ Kontribusi dan kepakaran Syuhudi dalam bidang hadis bahkan juga diakui di negeri Jiran, Malaysia. Dalam kajiannya tentang tokoh hadis Indonesia itu, Fithriady Ilyas dan Ishak bin Hj. Suliaman menyebut

⁵ Hasan Su'aidi, "Hermeneutika Hadis Syuhudi Ismail", *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 20, No. 1 (2017), 33-48.

⁶ Arifuddin Ahmad, Andi Muhammad Ali Amiruddin dan Abdul Gaffar, "Kecenderungan Kajian Hadis di UIN Alauddin Makassar: *Tracer Study* terhadap Skripsi Mahasiswa Tahun 1994-2013", *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 4, No. 2 (2015), 249-266.

Syuhudi sebagai tokoh hadis yang *prolific* (banyak menghasilkan karya), ensiklopedik dan mujtahid.⁷

Dengan menerapkan metode analisis deskriptif-komparatif yang dipadukan dengan pendekatan kontekstual, di sini penulis bermaksud untuk mengeksplorasi kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam meramaikan konsep dan praktik kontekstualisasi pemahaman hadis di Indonesia khususnya, dan di kancah global pada umumnya. Secara metodis, teori kontekstualisasi pemahaman hadis versi Syuhudi akan dijabarkan, kemudian diikuti dengan sampel hadis yang dipahami secara kontekstual olehnya, namun terlebih dahulu dipaparkan bagaimana mayoritas sarjana Muslim dari berbagai generasinya, terutama yang tertuang dalam literatur-literatur syarah hadis, memahami hadis-hadis tersebut secara tekstual. Dengan demikian diketahui bahwa ada hal baru yang progresif dan sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam yang tidak tergerus oleh perkembangan zaman.

Spirit Kontekstualisasi Pemahaman Hadis

Kontekstualisasi pemahaman hadis, lebih-lebih pada zaman modern seperti sekarang ini, adalah suatu keniscayaan. Jawiah Dakir dan Faisal Ahmad Shah, dengan mengutip pandangan Abû al-Layth, menjabarkan beberapa pertimbangan yang mengharuskan kontekstualisasi pemahaman hadis. Beberapa pertimbangan itu adalah: (1) pertimbangan adanya situasi darurat; (2) pertimbangan perubahan sosial dari masa Nabi hingga masa kontemporer; (3) pertimbangan kemaslahatan publik; (4) pertimbangan perbedaan adat istiadat dan tradisi; (5) pertimbangan perubahan dan perbedaan tempat dan waktu; dan (6) pertimbangan menghindari kemudharatan (*sadd al-dharâ'i*).⁸

⁷ Fithriady Ilyas dan Ishak bin Hj. Suliaman, "Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1995): Tokoh Hadis Prolifik, Ensiklopedik dan Ijtihad", *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 17, No. 1 (2017), 1-33.

⁸ Lebih lanjut lihat Jawiah Dakir dan Faisal Ahmad Shah, "A Contextual Approach in Understanding The Prophet's Hadîth: An Analysis", *Journal of Applied Sciences Research*, Vol. 8, No. 7 (2012), 3176-3184. Bandingkan dengan uraian M. Sa'ad Ibrahim dan Hamim Ilyas sebagaimana dikutip Liliek Channa AW: Liliek Channa AW, "Memahami Hadis secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 2 (2011), 407-410.

Berdasarkan karya Yûsuf al-Qaraḍâwî,⁹ Dakir dan Shah juga memaparkan beberapa bukti bahwa praktik kontekstualisasi pemahaman hadis dalam bentuknya yang sederhana telah terjadi pada masa Nabi. Pertama, Nabi menyampaikan nasehat yang bervariasi kepada para sahabat, padahal nasehat itu berangkat dari pertanyaan yang sama.¹⁰ Kedua, dalam memperlakukan para sahabat, sikap Nabi tergantung pada konteks yang ada.¹¹ Ketiga, perintah dan larangan Nabi untuk para sahabat tidak jarang berdasarkan konteks yang ada.¹² Keempat, perintah dan larangan Nabi tidak jarang berdasarkan alasan (*'illah*) tertentu.¹³

Kontekstualisasi pemahaman hadis juga telah dilakukan pada masa-masa ulama klasik. Ibn Qutaybah (w. 276/889), misalnya, seperti dipaparkan Abdul Malik Ghozali, mempunyai beberapa langkah dan metodologi dalam kontekstualisasi pemahaman hadis, di mana istilah populer yang digunakannya adalah *mukhtalif*. *Pertama*, identifikasi hadis. Identifikasi hadis itu dilakukan dengan menjelaskan nilai hadis secara global: sahih, hasan atau daif. *Kedua*, menelaah *ashâb al-wurûd* (latar belakang keberadaan suatu hadis) jika ditemukan. Bagi Ibn Qutaybah, jika suatu hadis mempunyai *sabab al-wurûd*, maka ia harus dijelaskan. *Ketiga*, melakukan takwil terhadap salah satu hadis yang tampak bertentangan. Takwil adalah salah satu bentuk kontekstualisasi pemahaman. *Keempat*, melakukan takwil terhadap dua

⁹ Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006).

¹⁰ Ketika Nabi ditanya: "Islam yang bagaimanakah yang terbaik" (*Ayy al-Islâm afdal*)?, jawaban Nabi ada dua: (1) Islam yang apabila orang lain merasa aman dari gangguannya (Muḥammad b. Ismâ'îl Abû 'Abd Allâh al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nâsir al-Nâsir, Vol. 5, No. 3657 (t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâh, 1422 H), 4; (2) Islam yang apabila seseorang berjihad di Jalan Allah dengan dirinya dan hartanya. Lihat, Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Ishâq b. Muḥammad b. Yaḥyâ b. Mandah al-'Abadî, *al-Îmân li Ibn Mandah*, ed. 'Alî b. Muḥammad b. Nâsir al-Faqîhî, Vol. 1, No. 246 (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1406 H), 402.

¹¹ Mu'âdh b. Jabal pernah diberitahu oleh Nabi bahwa orang yang mati dengan membawa iman pasti kelak masuk surga. Namun Nabi melarang Mu'âdh menyampaikannya kepada orang lain supaya mereka tidak meremehkan ibadah. Lihat al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1, No. 128, 37.

¹² Seperti Nabi melarang Abû Dharr untuk menjadi pemimpin sebab ia lemah dalam hal kepemimpinan.

¹³ Misalnya tentang larangan ziarah kubur pada mulanya sebab kekhawatiran kontaminasi antara ajaran Islam dan ajaran Pagan. Setelah kekhawatiran itu hilang, ziarah kubur justru diperintahkan oleh Nabi. Lihat Dakir dan Shah, "A Contextual Approach in Understanding The Prophet's ḥadîth", 3176-3184.

hadis yang tampak bertentangan. Kelima, memperkuat takwil yang dilakukan dengan teks-teks lain: (1) Alquran; (2) hadis-hadis lain; (3) syair Arab; (4) logika; (5) fakta sejarah; dan (6) ilmu pengetahuan. *Keenam*, bila takwil tidak mungkin dilakukan dengan argumentasi-argumentasi tertentu, menerapkan *tarjîh* (menguatkan salah satu hadis dan melemahkan yang lain) atau *násikh* dan *mansûk* (teks yang menghapus dan teks yang dihapus).¹⁴

Sejauh ini, dan tentunya sampai kapanpun, perubahan sosial memang merupakan faktor terpenting di balik kontekstualisasi pemahaman hadis. Nawir Yuslem, dalam kajiannya tentang kontekstualisasi pemahaman hadis, mencatat beberapa poin penting mengenai faktor perubahan sosial ini: (1) pemahaman hadis harus disesuaikan dengan perubahan dan perkembangan konteks; (2) kontekstualisasi pemahaman hadis lebih ditekankan untuk dipraktikkan pada hadis-hadis yang berhubungan dengan konteks sosial-budaya, sebab ia senantiasa berubah dan berkembang; (3) teori semantik amat berguna dalam praktik kontekstualisasi pemahaman hadis.¹⁵ Kajian semantik, dalam arti pengetahuan tentang seluk-beluk dan pergeseran arti kata,¹⁶ juga tidak terlepas dari perubahan sosial-budaya itu sendiri.

Yuslem, dalam kajiannya yang berjudul “Kontekstualisasi Hadis dalam Praktik Keagamaan Masyarakat Global” juga menyimpulkan bahwa untuk memahami hadis Nabi secara benar dan menjadikannya efektif sebagai sumber ajaran Islam, maka pada era globalisasi seperti sekarang ini kontekstualisasi pemahaman hadis merupakan suatu keniscayaan.¹⁷ Selanjutnya, Maizuddin M. Nur, dalam kajiannya tentang problem narasi hadis Nabi, menyarankan para pembaca hadis untuk membaca hadis secara komprehensif. Maksudnya, pembacaan hadis tidak boleh hanya terpaku pada satu atau dua hadis tertentu,

¹⁴ Abdul Malik Ghazali, “Metodologi Pemahaman Kontekstual Hadis Ibn Qutaibah dalam *Ta’wîl Mukhtalif al-Ḥadīth*”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1 (2014), 119-140. Lihat juga Abû Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutaybah al-Dīnawārī, *Ta’wîl Mukhtalif al-Ḥadīth* (t.tp: al-Maktab al-Islāmī dan Mu’assasat al-Ishrāq, 1999).

¹⁵ Nawir Yuslem, “Kontekstualisasi Pemahaman Hadis”, *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 34, No. 1 (2010), 1-22.

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2011), 1258.

¹⁷ Nawir Yuslem, “Kontekstualisasi Hadis dalam Praktik Keagamaan Masyarakat Global”, *Analytica Islamica: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 3, No. 2 (2014), 193-207.

sebab itu hanya akan membuat pembaca hadis terjebak dalam keekstreman satu makna tertentu. Selain itu, pembaca hadis dikhawatirkan secara buta dan kaku memegang suatu hadis tertentu, atau sebaliknya menolak suatu hadis tertentu sebab dalam pandangannya, hadis tersebut tidak lagi relevan dengan isu-isu kontemporer yang ada.¹⁸

Spirit kontekstualisasi pemahaman hadis ini bukan hanya konsep kosong atau wacana semata. Dalam realitasnya, kaum akademisi dan intelektual secara umum senantiasa berupaya mendialogkan teks-teks hadis Nabi dengan konteks sosial yang ada. Dalam kajiannya tentang rekonstruksi pemahaman matan hadis seputar posisi perempuan dalam rumah tangga, misalnya, Damanhuri menyimpulkan bahwa segala realitas dan fakta historis yang melingkupi suatu hadis harus dianalisis dan dipertimbangkan. Oleh karena itu, hadis-hadis Nabi tentang “superioritas” hak suami atas istri¹⁹ yang secara tekstual mengizinkan suami menjadi otoriter terhadap istrinya, menurut Damanhuri harus dipahami secara kontekstual-komprehensif, yaitu dipahami di bawah naungan Alquran yang memerintahkan suami memperlakukan istri dengan baik,²⁰ dan di bawah naungan hadis-hadis yang menekankan kasih sayang suami terhadap istrinya.²¹

Tentang pemahaman hadis seputar ruyat, spirit kontekstualisasi juga amat kentara. Berdasarkan empat alasan yang membolehkan perubahan hukum Islam sebagaimana disimpulkannya, yaitu (1)

¹⁸ Maizuddin M. Nur, “Understanding the Problem of Ḥadīth Narration: Towards A Comprehensive Reading of Ḥadīth”, *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2 (2015), 141-163. Salah satu pemikir Mesir kontemporer Jamāl al-Bannā mengajak kita melakukan rekontekstualisasi pemaknaan hadis agar produk pemahaman hadis selaras dengan perkembangan zaman dan pro-kemaslahatan dan keadilan manusia/umat Muslim sekarang ini. Lihat Mukhammad Zamzami, “Metodologi Studi Hadis Jamāl al-Bannā”, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 4, No. 2 (2014).

¹⁹ Lihat, misalnya, hadis tentang pengandaian perintah sujud istri kepada suami dalam: Muḥammad b. Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr dan Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bâqī, Vol. 3, No. 1159 (Mesir: Sharikat Maktabat wa Maṭba’at Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabī, 1975), 457.

²⁰ Misalnya, QS. al-Rûm [30]: 21, yang menekankan pertukaran kasih sayang antara suami istri.

²¹ Misalnya, hadis tentang kesempurnaan iman suami yang memperlakukan istrinya dengan baik dalam al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 3, No. 1162, 458. Bandingkan, Damanhuri, “Reconstruction of Matan Ḥadīth Understanding about Women Position in Household”, *International Multidisciplinary Journal*, Vol. 4, No. 2 (2016), 239-256.

adanya tuntutan untuk berubah, (2) hukum tidak menyangkut pokok ibadah *mahḍah* (murni), (3) hukum tidak *qaṭ'ī* (pasti) dan (4) perubahan baru harus ada dasar syariatnya, Syamsul Anwar menegaskan bahwa perubahan metode dari rukyat ke hisab untuk menentukan awal bulan Ramadan, misalnya, adalah suatu keniscayaan.²²

M. Syuhudi Ismail dan Kontekstualisasi Pemahaman Hadis

1. Sekilas Biografi M. Syuhudi Ismail

Muhammad Syuhudi Ismail dilahirkan di Rowo Kangkung, Lumajang, Jawa Timur, Indonesia, pada tanggal 23 April 1943. Ayahandanya bernama Ismail dan ibundanya bernama Safiyatun. Pada tahun 1961, perjalanan pendidikan tinggi Syuhudi dimulai dengan menempuh kuliah di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta cabang Makassar (UIN Alaudin Makassar), dan memperoleh gelar Sarjana Muda pada tahun 1965. Setelah itu, Syuhudi melanjutkan pendidikannya pada Fakultas Syariah IAIN Alaudin Makassar dan memperoleh gelar Sarjana pada tahun 1973. Tidak puas dengan gelar sarjananya, ia kemudian melanjutkan pendidikannya pada Studi Purna Sarjana (SPS) untuk tahun akademi 1978-1979.

Pendidikan S2 (Magister) ditempuh Syuhudi pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang ia tamatkan pada tahun 1985. Sedang pendidikan S3 (Doktoral) dalam bidang ilmu hadis ia raih pada tahun 1987 di institusi yang sama. Disertasi Syuhudi kemudian dibukukan dan dipublikasikan oleh Penerbit Bulan Bintang Jakarta, dan diberi judul *Kaidah Kesahiban Sanad Hadis: Telaah Kritis dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Sebagai petanda keberadaannya di puncak dunia akademis, Syuhudi memperoleh gelar Profesor atau Guru Besar dalam bidang hadis dari IAIN Alaudin Makassar pada tahun 1993.

Selain sebagai dosen di almamaternya dan pengajar di berbagai perguruan tinggi lain, Syuhudi Ismail juga pernah menjadi pegawai di Pengadilan Agama Tinggi di Makassar pada tahun 1962 hingga 1972. Ia juga pernah menjabat sebagai Kepala Bidang Kemahasiswaan dan Alumni IAIN Alaudin Makassar pada tahun 1973 hingga 1978. Selain itu, Syuhudi juga pernah menjadi sekretaris Koordinator Perguruan

²² Syamsul Anwar, "Metode Usul Fikih untuk Kontekstualisasi Pemahaman Hadis-Hadis Rukyat", *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Vol. 11, No. 1 (2013), 113-130.

Tinggi Agama Islam (Kopertais) Wilayah VIII Sulawesi dari tahun 1974 hingga 1982.

Pada tahun 1995, sekitar dua tahun setelah memperoleh gelar Guru Besar atau Profesor, Syuhudi Ismail wafat. Ia mewariskan karya-karya bermutu dalam bidang hadis dan ilmunya. Di antara karya-karya itu adalah: *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995); *Hadis Teksual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994); *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1991); *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998); *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988).

2. Kontekstualisasi Pemahaman Hadis Versi M. Syuhudi Ismail

Dalam kaitannya dengan pemahaman hadis, buah-buah pemikiran Syuhudi Ismail terekam rapi dalam pidato pengukuhan Guru Besarnya. Pidato itu kemudian dibukukan dan dipublikasikan dengan judul *Hadis Nabi yang Teksual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Dalam bukunya ini, Syuhudi menjelaskan, ajaran-ajaran yang terkandung dalam hadis-hadis Nabi adakalanya bersifat universal, temporal, atau lokal. Ia juga menjelaskan, teks-teks hadis adakalanya harus dipahami secara tekstual, dan adakalanya harus dipahami secara kontekstual. Jadi, dalam memahami hadis, identifikasi ajaran hadis: apakah bersifat universal, temporal, ataukah lokal, harus dilakukan terlebih dahulu. Selanjutnya, ditentukan apakah teks-teks hadis itu harus dipahami secara tekstual, ataukah harus dipahami secara kontekstual.²³

Jika perbedaan sifat-sifat ajaran hadis seperti dijelaskan di atas tidak diperhatikan, alias ditumpangtindihkan satu sama lain, yang terjadi adalah kekeliruan dalam memahami hadis, dan menjauhkan dari pesan dan maksud yang diharapkan Nabi. Jika ajaran hadis yang temporal dan lokal, misalnya, dipahami secara universal, yang terjadi adalah pemahaman tekstual yang tidak pada tempatnya, dan akhirnya bisa menggiring pelakunya kepada kekakuan dan kejumudan. Sebaliknya, jika ajaran hadis yang universal dipahami secara temporal dan lokal, yang terjadi adalah penabrakan syariat Islam yang

²³ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Teksual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 3.

diwahyukan kepada Nabi, yang pada gilirannya akan mengantarkan pelakunya kepada sikap meremehkan konsep ubudiah yang terkadang tidak bisa dinalar, melainkan bersikap patuh dan tunduk sepenuhnya.

Berkaitan dengan persoalan yang baru saja dipaparkan ini, Syuhudi menegaskan:

“Segi-segi yang berkaitan erat dengan diri Nabi dan suasana yang melatarbelakangi ataupun menyebabkan terjadinya hadis tersebut mempunyai kedudukan penting dalam pemahaman suatu hadis. Mungkin saja suatu hadis tertentu lebih tepat dipahami secara tersurat (tekstual), sedang hadis tertentu lainnya lebih tepat dipahami secara tersirat (kontekstual). Pemahaman dan penerapan hadis secara tekstual dilakukan bila hadis yang bersangkutan, setelah dihubungkan dengan segi-segi yang berkaitan dengannya, misalnya latar belakang terjadinya, tetap menuntut pemahaman sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks hadis yang bersangkutan. Dalam pada itu, pemahaman dan penerapan hadis secara kontekstual dilakukan bila “di balik” teks suatu hadis, ada petunjuk yang kuat yang mengharuskan hadis yang bersangkutan dipahami dan diterapkan tidak sebagaimana maknanya yang tersurat (tekstual).”²⁴

Untuk menguraikan konsep dan langkahnya lebih jauh dalam memahami ajaran hadis, Syuhudi melakukan klasifikasi hadis ditinjau dari sudut pandang tertentu dan hubungannya dengan keadaan-keadaan tertentu yang harus diperhatikan demi memperoleh pemahaman hadis yang tepat dan akurat. Keadaan-keadaan itulah yang dimaksud Syuhudi dengan “segi-segi yang berkaitan erat dengan hadis dan harus dihubungkan.” Hubungan-hubungan itu akan menjadi jelas dalam praktik kontekstualisasi pemahaman hadis, seperti akan dipaparkan di bawah.

Tekstualisasi dan Kontekstualisasi Pemahaman Hadis

1. Realitas Tekstualitas Pemahaman Hadis

Dalam buku *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, M. Syuhudi Ismail memaparkan banyak hadis, yang kemudian ditentukan apakah hadis-hadis tersebut harus dipahami secara tekstual ataukah kontekstual. Di bawah ini adalah lima sampel hadis yang bisa dijadikan representasi praktik kontekstualisasi pemahaman hadis versi Syuhudi. Namun di sini terlebih dahulu diungkap realitas tekstualisasi

²⁴ Ibid., 6.

pemahaman terhadap hadis-hadis tersebut sebagaimana tertuang dalam literatur-literatur syarah hadis.

a. Hadis tentang para *muṣawwīr* yang disiksa

Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî meriwayatkan:

Dari 'Abd Allâh b. Mas'ûd, ia berkata: aku mendengar Nabi *ṣalla Allâh 'alayh wa sallam* bersabda: "Sesungguhnya orang yang paling berat azabnya pada hari kiamat adalah para penggambar (*inna asbadda al-nâs 'ind Allâh yanm al-qiyâmah al-muṣawwîrîn*)."²⁵

Selain hadis ini, masih banyak juga hadis yang berbicara tentang "larangan" menggambar atau melukis objek-objek hidup, seperti manusia dan binatang. Namun, di sini pembahasan difokuskan pada hadis ini saja.

Ibn Baṭṭâl (w. 449/1057) menjelaskan, siksaan untuk para *muṣawwīr* (literal: penggambar, termasuk pelukis dan pemahat patung) yang menggambar objek-objek hidup yang menyerupai (*muḍâhâh*) makhluk hidup ciptaan Allah, seperti manusia dan binatang, lebih berat dari pada siksaan untuk Fir'awn yang mendeklarasikan diri sebagai tuhan. Alasannya, Fir'awn hanya sekadar mendeklarasikan diri sebagai tuhan tanpa mengaku mampu menciptakan sesuatu yang diciptakan Tuhan, atau sesuatu yang menyerupainya. Sedangkan *muṣawwīr* yang menggambar objek-objek hidup yang menyerupai makhluk hidup ciptaan Allah, secara tidak langsung berperilaku sebagai tuhan secara praktis. Perbuatan ini tentu lebih tinggi derajatnya dari sekadar deklarasi diri.²⁶ Al-Nawawî (w. 676/1278) menambahkan dan menegaskan, menggambar objek-objek hidup, apapun motifnya, amat dilarang.²⁷

²⁵ Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 7, No. 5950, 167; Muslim b. Al-Ḥajjâj Abû al-Ḥasan al-Qushayrî al-Nisabûrî, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ*, ed. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, Vol. 3, No. 2109 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th), 1670; Abû 'Abd al-Raḥmân Aḥmad b. Shu'ayb b. 'Alî al-Khurasânî al-Nasâ'î, *al-Sunan al-Ṣaḥîḥ li al-Nasâ'î*, ed. 'Abd al-Fattâḥ Abû Ghuddah, Vol. 8, No. 5364 (Aleppo: Maktab al-Maṭbû'ât al-Islâmiyah, 1986), 216; Abû 'Abd Allâh Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ut, dkk., Vol. 6, No. 3559 (Cairo: Dâr al-Ḥadîth, 1995), 23.

²⁶ Ibn Baṭṭâl Abû al-Ḥasan 'Alî b. Khalaf b. 'Abd al-Malik, *Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî li Ibn Baṭṭâl*, ed. Abu Tamîm Yâsir b. Ibrâhîm, Vol. 9 (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003), 175.

²⁷ Abû Zakaryâ Muḥy al-Dîn Yaḥyâ b. Sharaf al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim b. Al-Ḥajjâj*, Vol. 14 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1992), 81.

Penjelasan senada, yakni siksaan berat untuk para *muṣawwir*, juga disampaikan oleh Ibn al-Jawzî (597/845).²⁸ Tentang siksaan berat untuk para *muṣawwir*, penjelasan Ibn Hajar (w. 825/1448) tidak berbeda, hanya ia mengutip penjelasan al-Khaṭṭâbî tentang latar belakang beratnya siksaan itu: “siksaan *muṣawwir* diberatkan sebab gambar-gambar atau lukisan-lukisan yang dihasilkan disembah sebagai pengganti Allah, dan sekadar melihat gambar-gambar atau lukisan-lukisan itu bisa menggoyahkan keteguhan hati.”²⁹ Penjelasan Badr al-Dîn al-‘Aynî (w. 855/1451) juga tidak berbeda dengan para pendahulunya. Ia hanya lebih menekankan bahwa *muṣawwir* yang hanya sekadar menggambar objek-objek hidup, bagaimanapun, tetap dilarang keras.³⁰

Penjelasan para pensyarah generasi kemudian, secara umum tidak berbeda dengan penjelasan-penjelasan di atas. Intinya, bahwa menggambar atau melukis, apalagi memahat patung, objek-objek hidup apapun motifnya dan konteksnya adalah haram dan dilarang keras. Keharaman itu menjadi amat dan sangat jika gambar atau lukisan itu diperuntukkan sebagai objek sesembahan selain Allah.

b. Hadis tentang Pemimpin Tertinggi dari suku Quraysh

(a) Al-Bukhârî meriwayatkan:

“Dari Ibn ‘Umar *raḍiy Allâh ‘anhumâ*, dari Nabi *ṣalla Allâh ‘alayh wa ṣallam*: beliau bersabda: “Dalam urusan [beragama, bernegara dan bermasyarakat] ini, orang Quraysh senantiasa [menjadi pemimpinnya] selama mereka masih ada walaupun tinggal dua orang saja (*lâ yazâlu bâdhâ al-amr fî quraysh mâ baqiya minhum ithnân*).”³¹

(b) Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241/855) juga meriwayatkan:

²⁸ Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Alî b. Muḥammad al-Jawzî, *Kashf al-Mushkil min Hadîth al-Ṣaḥîḥayn*, ed. ‘Alî Ḥusayn al-Bawwâb, Vol. 1 (Riyad: Dâr al-Waṭan, t.th), 280.

²⁹ Aḥmad b. ‘Alî b. Hajar Abû al-Faḍl al-‘Asqalânî, *Fath al-Bâri Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, ed. Muḥammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, Vol. 10 (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1379 H), 384.

³⁰ Abû Muḥammad Maḥmûd b. Aḥmad b. Mûsâ b. Aḥmad b. al-Ḥusayn Badr al-Dîn al-‘Aynî, *Umdat al-Qârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 22 (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th), 70.

³¹ Al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 4, Vol. 9, No. 3501 dan No. 7140, 179, 62; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 3, No. 1820, 1452; Aḥmad, *al-Musnad*, Vol. 8, No. 4832, 446; Vol. 9, No. 5676, 489; Vol. 10, No. 6120, 273; Vol. 28, No. 16852, 64; Vol. 32, No. 19541, 311.

“Anas b. Mâlik berkata: Aku akan memberitahukan satu hadis yang tidak aku beritahukan kepada setiap orang. Bahwasannya Rasulullah *ṣalla Allâh ‘alayh wa sallam* berdiri di depan pintu sebuah rumah di mana kami berada di dalamnya, dan bersabda: “Pemimpin itu dari suku Quraysh. Sesungguhnya mereka mempunyai hak atas kalian dan kalian juga mempunyai hak atas mereka. Pada segi-segi mereka dituntut untuk berlaku santun, maka mereka berlaku santun; jika mereka menjadi hakim, mereka berlaku adil; jika mereka berjanji, mereka penuhi. Barang siapa dari mereka tidak berlaku demikian, maka ia akan memperoleh laknat Allah, para malaikat dan umat manusia seluruhnya (*al-a’immat min quraysb inna lahum ‘alaykum ḥaqq^{an} wa lakum ‘alayhim ḥaqq^{an} mithl dhâlika, mâ in istarḥamû fa-rahimû, wa-in ‘âhadû wafaû, wa in ḥakamû ‘adalû, fa man lam yaf’al dhâlik minhum fa-‘alayh la’nat Allâh wa al-malâ’ikat wa-al-nâs ajma’in*).”³²

Selain dua hadis di atas, masih banyak hadis tentang superioritas kepemimpinan suku Quraysh, dan dua hadis ini bisa dijadikan representasi. Mengenai pemahamannya, Ibn Baṭṭâl menegaskan, hadis ini jelas-jelas membantah mazhab Khawârij yang berpandangan bahwa pemimpin tertinggi (*imâm*) tidak harus dari suku Quraysh. Menurut mereka, siapapun bisa menjadi pemimpin asalkan ia mampu dan berkomitmen menegakkan Alquran dan Sunah. Menurut Ibn Baṭṭâl, hadis-hadis tentang superioritas kepemimpinan suku Quraysh, yang di antaranya adalah dua hadis di atas, mewajibkan umat Muslim mengangkat pemimpin dari suku Quraysh.³³ Ibn al-Jawzî secara implisit menambahkan, maksud kepemimpinan (*imâmab*) di sini adalah kepemimpinan tertinggi (*imâmat al-‘uzmâ*), yang juga bisa diistilahkan dengan “*imâm*” atau “*kehalifah*,” bukan pemimpin bawahan, semacam gubernur (*amîr/‘âmil*) misalnya.³⁴

Al-Nawawî menyimpulkan, hadis riwayat Anas b. Mâlik di atas dan hadis-hadis setema lainnya menunjukkan bahwa kepemimpinan tertinggi itu hanya boleh dijabat oleh suku Quraysh, tidak boleh dijabat oleh selain mereka. Al-Nawawî juga menegaskan kesimpulan

³² Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, Vol. 13, No. 7653, 91, Vol. 19, No. 12307, 318, Vol. 20, No. 12899, 249; dan Vol. 33, No. 19777, 21; Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Ḥâkim, *al-Mustadrak ‘alâ al-Ṣaḥîḥayn*, ed. Muṣṭafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Aṭâ, Vol. 4, No. 6962 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 85; Abû Bakr b. Abî Shaybah, *al-Kitâb al-Muṣannaf fî al-Aḥâdîth wa al-Âthâr*, ed. Kamâl Yûsuf al-Ḥûṭ, Vol. 6, No. 32388 (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1409 H), 402.

³³ Ibn Baṭṭâl, *Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 8, 210.

³⁴ Ibn al-Jawzî, *Kashf al-Mushkil*, Vol. 3, 292.

al-Qâdî 'Iyâd yang menyatakan, syarat kepemimpinan tertinggi harus dari suku Quraysh merupakan mazhab yang disepakati seluruh ulama. Al-Nawawî juga menegaskan bahwa syarat tersebut berlaku sampai kapanpun.³⁵ Bahkan, Abû al-'Abbâs al-Qurtubî, seperti dinyatakan al-'Irâqî, secara tegas menyimpulkan bahwa kepemimpinan tertinggi hanya bisa dijalankan oleh suku Quraysh walaupun mereka hanya tinggal satu orang saja.³⁶

Demikian penjelasan para pensyarah yang biasanya menjadi tumpuan dan rujukan para pensyarah generasi berikutnya. Penjelasan para pensyarah yang datang setelah mereka secara umum tidak berbeda dengan para pendahulu mereka. Tegasnya, dua hadis yang sedang dibahas ini, dan hadis-hadis setema lainnya, dipahami secara tekstual, bahwa syarat kepemimpinan tertinggi harus suku Quraysh, dan seakan itu tidak bisa ditawar lagi.

c. Hadis tentang Wanita Menjadi Pemimpin

Al-Bukhârî meriwayatkan hadis dari Abû Bakrah yang berkata:

Rasulullah *ṣalla Allâh 'alayh wa sallam* bersabda: "Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan [untuk memimpin] urusan mereka kepada wanita (*lan yuflih qawm wallaw amrahum imra'ah*)."³⁷

Tentang hadis ini, Ibn al-Jawzî menyimpulkan, urusan kepemimpinan membutuhkan akurasi kebijakan yang sempurna, dan "kekurangan" wanita tidak mengizinkan adanya kesempurnaan akurasi kebijakan tersebut. Lebih tegas lagi ia menyimpulkan bahwa wanita tidak bisa menjadi pemimpin, hakim bahkan sekadar menjadi pemimpin akad nikah.³⁸ Penjelasan Badr al-Dîn al-'Aynî tidak berbeda dengan penjelasan Ibn al-Jawzî, hanya saja ia menegaskan kesimpulan al-Khaṭṭâbî yang menyatakan bahwa wanita tidak bisa menjadi pemimpin dan hakim.³⁹

Inti sari dari penjelasan Ibn al-Jawzî, Badr al-Dîn al-'Aynî dan al-Khaṭṭâbî di atas adalah, bahwa wanita tidak bisa menjadi pemimpin urusan-urusan publik dan agama, apalagi menjadi pemimpin tertinggi umat Muslim seluruhnya. Penjelasan para pensyarah generasi

³⁵ Al-Nawawî, *Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 12, 200.

³⁶ Abû al-Faḍl al-'Irâqî, *Ṭarḥ al-Tathrîb fî Sharḥ al-Taqrîb*, Vol. 8 (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabi, Mu'assasat al-Târikh al-'Arabi dan Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th), 80.

³⁷ Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 6, No. 4425, 8; Vol. 9, No. 7099, 55; al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 4, No. 2262, 527; al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Vol. 8, No. 5388, 227.

³⁸ Ibn al-Jawzî, *Kashf al-Mushkil*, Vol. 2, 16.

³⁹ Al-'Aynî, *Sharḥ al-Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 18, 59.

berikutnya, seperti al-Malâ ‘Alî al-Qârî (w. 1014/1606),⁴⁰ al-Munâwî (w. 1356 H)⁴¹ dan al-Şan‘ânî (w. 1182/1786),⁴² dan setrusnya, misalnya, secara umum tidak berbeda dengan penjelasan di atas.

d. Hadis tentang memelihara jenggot dan kumis

Al-Bukhârî berkata: “*Dari Ibn ‘Umar, dari Nabi  alla All b ‘alayh wa sallam: “Pangkaslah kumis dan panjangkanlah jenggot (inhak  al-shaw rib wa a’f  al-lih ).*”⁴³ Ketika sampai pada pembahasan hadis ini dan hadis-hadis lain yang semakna, Ibn Ba  t l menjabarkan pandangan ulama pendahulunya dan semasanya tentang kandungannya. Intinya, memanjangkan jenggot, walaupun tidak sampai pada kategori wajib, adalah anjuran Nabi demi kesempurnaan praktik beragama oleh seorang Muslim. Namun demikian, bukan berarti jenggot yang panjang itu tidak boleh dipangkas; jenggot boleh dipangkas sebagian, atau lebih tepatnya dirapikan, jika sudah terlalu panjang. Demikian halnya dengan memelihara kumis, demi kesempurnaan praktik beragama Islam ia dianjurkan untuk dipangkas ujungnya, bukan dicukur habis apalagi dicabut hingga ke akar-akarnya.⁴⁴

Ibn al-Jawz  menyimpulkan empat tujuan logis di balik anjuran memelihara dan memanjangkan jenggot serta memelihara kumis dan mamangkas ujungnya. Empat tujuan itu adalah: (1) tidak menyerupai kebiasaan orang-orang non-Muslim; (2) itu lebih elok dan rapi; (3) itu lebih sehat dan higienis, sebab kumis yang panjang bisa masuk ke mulut, berbeda dengan jenggot; (4) jenggot memang didesain bisa panjang dan dipanjangkan, sedang tidak demikian dengan kumis.⁴⁵ Ibn Daq q al-  d (w. 702/1302) menegaskan kesimpulan Ibn al-Jawz  ini.⁴⁶

⁴⁰ ‘Al  b. Muḥammad Abū al- asan N r al-Dīn Al-Mal  al-Haraw  al-Q r , *Mirq t al-Ma  b h Sharḥ Mishk t al-Ma  b h*, Vol. 6 (Beirut: D r al-Fikr, 2002), 2406.

⁴¹ Zayn al-D n Muḥammad al-Munâwî, *al-Tays r bi-Sharḥ al-J mi‘ al- agh r*, Vol. 2 (Riyad: Maktabat al-Imām al-Sh fi‘ , 1988), 303; lihat juga Zayn al-Dīn al-Munâwî, *Fay  al-Qad r Shar  al-J mi‘ al- agh r*, Vol. 5 (Mesir: al-Maktabah al-Tij riyah al-Kubr ), 303.

⁴² Mu ammad b. Ism ‘ l b. Şal h b. Mu ammad al- asan  al-Şan‘ n , *Subul al-Sal m*, Vol. 2 (Kairo: D r al- ad th, t.th), 575.

⁴³ Al-Bukh r , *al-J mi‘ al- a  h*, Vol. 7, No. 5892-3, 160; Ibn ab  Shaybah, *al-Mu anna *, Vol. 5, No. 25492, 226.

⁴⁴ Ibn Ba  t l, *Shar  Şa  h al-Bukh r *, Vol. 9, 148.

⁴⁵ Ibn al-Jawz , *Ka f al-Mu kil*, Vol. 2, 520.

⁴⁶ Ibn Daq q al-  d, *I k m al-I k m Sharḥ ‘Umdat al-Aḥkām*, Vol. 1 (t.tp: Maṭba‘at al-Sunnah al-Mu ammad yah, t.th), 124.

Secara umum, penjelasan para pensyarah lain tidak berbeda dengan penjelasan Ibn Baṭṭâl dan Ibn al-Jawzî yang ditegaskan oleh Ibn Daqîq al-Îd di atas, bahwa memelihara dan memanjangkan jenggot secara rapi serta memelihara kumis dan memangkas ujungnya tanpa mencukurnya habis apalagi mencabutnya hingga ke akarnya, adalah Sunah Nabi yang dianjurkan demi kesempurnaan praktik beragama Islam.

e. Hadis tentang cara nabi berbaring

Al-Bukhârî meriwayatkan:

Dari ‘Abd Allâh b. Zayd, bahwasannya ia melihat Rasulullah *ṣalla Allâh ‘alayh wa sallam* berbaring di dalam masjid sambil meletakkan kaki yang satu di atas kaki yang lain (*annahû ra’â rasûl Allâh ṣalla Allâh ‘alayh wa sallam mustalqiyân fî al-masjid, wâdî’an ihdâ rijlayh ‘ala al-ukbrâ*).⁴⁷

Dalam literatur-literatur syarah hadis, sejumlah penulisnya menekankan bahwa sahabat yang disebutkan di atas, dan mungkin sahabat-sahabat lain, mempraktikkan hadis Nabi yang sedang dibahas ini secara literal. Ini bisa disimpulkan dari penjelasan Ibn Fûrak (w. 406/1015),⁴⁸ Ibn Baṭṭâl⁴⁹ dan Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463/1071).⁵⁰

Tentang cara berbaringnya Nabi ini, al-Nawawî secara tidak meyakinkan menyatakan, ada kemungkinan (*yuhṭamalu*) itu hanya penegasan kebolehan, bukan kesunahan apalagi kewajiban.⁵¹ Sekali lagi, al-Nawawî tampak masih tidak yakin untuk melepaskan diri dari kungkungan tekstualisasi pemahaman hadis, khususnya yang sedang dibahas ini.

2. Pemahaman Kontekstual M. Syuhudi Ismail

Sebelumnya telah dipaparkan penjelasan-penjelasan tekstual terhadap lima hadis yang dijadikan sampel. Penjelasan-penjelasan itu

⁴⁷ Al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 1, No. 457 dan Vol. 8, No. 6287, 99, 64; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 3, No. 2100, 1662; al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 5, No. 2765, 95; al-Nasâ‘î, *Sunan al-Nasâ‘î*, Vol. 2, No. 721, 50; Aḥmad, *al-Musnad*, Vol. 26, No. 16443, 372.

⁴⁸ Muḥammad b. Al-Ḥasan b. Fûrak al-Anṣârî, *Mushkil al-Ḥadîth wa Bayânub*, Mûsâ Muḥammad ‘Alî (Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1985), 123.

⁴⁹ Ibn Baṭṭâl, *Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 2, 122.

⁵⁰ Abû ‘Amr Yûsuf b. ‘Abd Allâh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Barr b. ‘Aṣîm, *al-Istidbâk*, ed. Sâlim Muḥammad ‘Aṭâ dan Muḥammad ‘Alî Mu‘awwad, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 362.

⁵¹ Al-Nawawî, *Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 14, 78.

terdokumentasikan secara rapi dalam literatur-literatur syarah hadis dari berbagai generasinya. Literatur-literatur syarah hadis itu tidak bisa dikesampingkan apalagi dianggap remeh, mengingat ia adalah rujukan pertama dan utama para pengkaji yang hendak memahami hadis, terutama para tekstualis. Kesimpulan-kesimpulan M. Syuhudi Ismail tentang ajaran Islam yang terkandung dalam lima hadis tersebut, dan hadis-hadis lain yang tidak dijadikan sampel, sebagaimana dijabarkan sebentar lagi, jauh berbeda dengan kesimpulan-kesimpulan tekstual para pensyarah di atas.

Pertama, hadis tentang para *muṣawwir* (penggambar, pelukis atau pemahat patung) yang mendapat siksa paling berat. Sebelum masuk ke pembahasan inti, Syuhudi menjelaskan latar belakang di balik tekstualisasi pemahaman hadis yang sedang dibahas ini. Menurutnya, tekstualisasi itu dilatarbelakangi oleh banyaknya hadis Nabi yang melarang pembuatan dan pemajangan gambar atau lukisan makhluk bernyawa, seperti manusia dan binatang. Oleh karena itulah, karya-karya seni lukis zaman klasik biasanya diarahkan ke bentuk-bentuk kaligrafi dan objek-objek selain manusia dan binatang, seperti tumbuh-tumbuhan dan pemandangan alam.⁵²

Menurut Syuhudi, hadis Nabi tentang para *muṣawwir* yang disiksa kelak di akhirat ini disabdakan dalam kapasitas Nabi sebagai Rasulullah. Salah satu indikatornya adalah, hadis tersebut berisi informasi gaib, yakni tentang masa depan para *muṣawwir* di akhirat kelak yang hanya bisa diketahui lewat wahyu.⁵³ Untuk memulai melakukan kontekstualisasi pemahaman, Syuhudi menjelaskan latar belakang (*‘illat al-ḥukm*—bukan *sabab al-wurūd*) di balik penyampaian hadis. Menurutnya, pada zaman Nabi, masyarakat belum lama terlepas dari kepercayaan menyekutukan Allah, yakni penyembahan kepada patung dan yang semacamnya. Dalam kapasitasnya sebagai rasulullah, Nabi Muhammad berusaha keras agar umat Islam terlepas dari kemusyrikan tersebut. Salah satu cara yang ditempuh adalah dengan cara mengeluarkan larangan memproduksi dan memajang lukisan.

Kalau *‘illat al-ḥukm*-nya memang demikian, maka pada saat umat Islam tidak lagi dikhawatirkan terjerumus ke dalam kemusyrikan, khususnya dalam bentuk penyembahan terhadap lukisan, maka membuat dan memajang lukisan dibolehkan.⁵⁴

⁵² Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, 36.

⁵³ *Ibid.*, 36-7.

⁵⁴ *Ibid.*, 37.

Kesimpulan Syuhudi itu terinspirasi dari kaidah Usul Fikih yang berbunyi, “hukum itu berkisar pada *‘illat-nya* (latar belakangnya), keberadaan dan ketiadaannya” (*al-hukm yadûr ma‘a al-‘illah wujûdan wa ‘adaman*). Namun demikian, Syuhudi tetap menegaskan bahwa konsekuensi dari kontekstualisasi pemahaman hadis yang sedang dibahas ini adalah, jika suatu saat masyarakat umum kembali kepada kepercayaan menyembah atau mengagungkan lukisan atau patung, maka hadis tersebut tetap bisa dipahami secara tekstual pula.⁵⁵ Jadi yang menentukan pemahaman hadis tentang para *muṣanwir* yang disiksa itu bukanlah tekstualitas hadis, melainkan konteks yang menyelimuti hadis itu ketika disampaikan.

Kesimpulan Syuhudi yang tidak mempermasalahkan pembuatan dan pemajangan gambar atau lukisan sebab masyarakat Muslim sudah dianggap terlepas dan melepaskan diri dari kemusyrikan, yakni menyekutukan Allah dengan lukisan-lukisan bernyawa, jelas jauh berbeda dengan kesimpulan para pensyarah hadis. Para pensyarah berangkat dari dan berfokus pada teks, sedang Syuhudi berangkat dari konteks masyarakat Muslim waktu hadis disampaikan, menuju teks hadis, dan kemudian kembali ke konteks masyarakat Muslim modern.

Kedua, hadis tentang pemimpin tertinggi dari suku Quraysh. Syuhudi menyadari sepenuhnya bahwa pandangan umum sarjana Muslim, terutama yang tertuang dalam literatur-literatur syarah atau fikih *siyāsah* (politik), adalah tekstualisasi pemahaman hadis. Bahwa kepemimpinan tertinggi (*imâmat ‘uẓmâ/kebilâfah kubrâ*, atau istilah-istilah lainnya) hanya bisa dijabat oleh suku Quraysh, dan bahwa kandungan hadis tersebut berlaku universal. Syuhudi memulai kontekstualisasi pemahaman hadis yang sedang dibahas ini dengan mengutip pandangan Ibn Khaldûn yang tidak termasuk dalam kategori pandangan umum ulama yang masih tekstual. Menurut Ibn Khaldûn, seperti disederhanakan Syuhudi, hak kepemimpinan tertinggi umat Muslim bukan pada etnis Quraysh, melainkan pada kapabilitas dan kekuatannya. Pada masa Nabi Muhammad, yang memenuhi standar kapabel dan kekuatan dalam kepemimpinan tertinggi adalah suku Quraysh. Oleh karena itulah Nabi menyampaikan hadis tersebut. Apabila di suatu masa ada orang dari suku, atau bahkan bangsa lain yang memenuhi standar kapabel dan

⁵⁵ Ibid., 37-8.

kekuatan, sama sekali tiada salahnya jika ia menjadi pemimpin tertinggi.⁵⁶ Menegaskan hal itu, Syuhudi menyatakan:

“Apabila hadis-hadis di atas dihubungkan dengan fungsi Nabi, maka dapatlah dinyatakan bahwa pada saat hadis-hadis itu dinyatakan, Nabi berada dalam fungsinya sebagai kepala negara atau pemimpin masyarakat. Yang menjadi indikasi (*qarīnah*) antara lain adalah ketetapan yang bersifat primordial, yakni sangat mengutamakan orang suku Quraysh. Hal itu tidak sejalan, misalnya, dengan petunjuk Alquran (al-Hujurât: 13) yang menyatakan bahwa yang paling utama di hadirat Allah adalah yang paling bertakwa. Mengutamakan suku Quraysh memang bukan ajaran dasar dari agama Islam yang dibawa oleh Nabi. Hadis itu dikemukakan sebagai ajaran yang bersifat temporal.”⁵⁷

Selain itu, Syuhudi juga menyebutkan satu hadis yang kandungannya menurutnya universal.⁵⁸ Hadis tersebut juga menunjukkan ciri utama ajaran Islam yang tidak membedakan keturunan dan warna kulit. Hadis yang diriwayatkan al-Bukhârî dan lain-lain itu berbunyi:

“Dengarlah dan patuhlah kalian [terhadap pejabat yang saya angkat] walaupun pejabat yang saya angkat untuk mengurus kepentingan kalian itu adalah hamba sahaya dari Ḥabashah yang [rambut] di kepalanya menyerupai gandum (*isma‘û wa-aî‘û wa in ustû‘mil ‘alaykum ‘abd ḥabashî ka’annah ra’sah zaḥîbah*).”⁵⁹

Ketiga, hadis tentang wanita menjadi pemimpin. Untuk memahami hadis tersebut secara benar, Syuhudi mengaitkan hadis tersebut dengan latar belakangnya, yaitu peristiwa suksesi kepemimpinan bangsa Persia yang terjadi pada tahun 9 H. Singkat cerita, dalam peristiwa suksesi itu, yang diangkat menjadi pemimpin tertinggi adalah seorang wanita bernama Buwaran. Sedangkan tradisi yang mengakar pada saat itu di Persia, dan juga tentunya pada bangsa-bangsa lainnya, adalah bahwa pemimpin tertinggi harus dari kaum laki-laki. Mendengar peristiwa ini, Nabi menyabdakan hadis yang sedang dibahas ini.⁶⁰

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 40-1.

⁵⁸ Ibid., 41.

⁵⁹ Al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 5, No. 4172, 125; Ibn Mâjah Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. Yazîd al-Quzwaynî, *Sunan Ibn Mâjah*, ed. Muḥammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, Vol. 2, No. 2860 (t.tp: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, t.th), 955.

⁶⁰ Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, 65.

Untuk melakukan kontekstualisasi pemahaman hadis tentang kepemimpinan wanita, dan hadis-hadis lain yang setema, Syuhudi menjelaskan, pada waktu itu, derajat kaum wanita secara umum berada di bawah derajat kaum laki-laki. Wanita sama sekali tidak dipercaya untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat umum, apalagi masalah kenegaraan. Hanya laki-laki yang dianggap mampu mengurus kepentingan masyarakat dan negara. Dalam kondisi kerajaan Persia dan masyarakat seperti itu, maka Nabi yang memiliki kearifan tinggi menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan urusan kenegaraan dan kemasyarakatan mereka kepada wanita tidak akan sukses. Sebab, demikian lanjut Syuhudi, bagaimana kesuksesan itu bisa tercapai jika pimpinan tertinggi dijabat oleh seorang yang sama sekali tidak dihormati dan juga tidak dianggap berwibawa? Kemampuan dan kewibawaan, atau kapabilitas dan kekuatan, adalah dua hal yang harus ada pada diri seorang pemimpin.⁶¹

Seiring dengan berjalan dan berkembangnya waktu, demikian inti penjelasan Syuhudi selanjutnya, pemikiran masyarakat berevolusi ke arah yang lebih baik dan berperdaban. Alquran juga memberikan peluang dan kesempatan yang sama kepada kaum laki-laki dan wanita untuk sama-sama berbuat kebajikan. Jika keadaannya telah berubah, Syuhudi menegaskan:

“Dalam keadaan wanita telah memiliki kewibawaan dan kemampuan untuk memimpin, serta masyarakat bersedia menerimanya sebagai pemimpin, maka tidak ada salahnya wanita dipilih dan diangkat sebagai pemimpin. Dengan demikian, hadis di atas, [yakni hadis tentang ketidaksuksesan kepemimpinan wanita], harus dipahami secara kontekstual sebab kandungan petunjuknya bersifat temporal.”⁶²

Kesimpulan Syuhudi yang sama sekali tidak mempermasalahkan kepemimpinan tertinggi dijabat oleh selain suku Quraysh dan oleh kaum wanita di atas, jelas jauh berbeda dengan kesimpulan umum para pensyarah hadis. Para pensyarah berangkat dari dan berfokus pada teks, sedang Syuhudi berangkat dari konteks masyarakat Muslim waktu hadis disampaikan, baru kemudian menuju teks hadis, dan kemudian kembali ke konteks masyarakat Muslim modern.

Keempat, hadis tentang memelihara dan memanjangkan jenggot serta memelihara kumis dan memangkas ujungnya. Setelah menyadari bahwa ada sebagian umat Muslim yang memahami hadis yang sedang

⁶¹ Ibid., 66.

⁶² Ibid., 67.

dibahas ini secara tekstual, yakni bahwa memelihara jenggot dan kumis adalah ajaran kesempurnaan praktik beragama Islam, Syuhudi menegaskan,

“Perintah Nabi tersebut memang relevan untuk orang-orang Arab, Pakistan, dan lain-lain yang secara ilmiah mereka dikaruniai rambut yang subur, termasuk di bagian kumis dan jenggot. Tingkat kesuburan dan ketebalan rambut milik orang Indonesia tidak sama dengan milik orang-orang Arab tersebut. Banyak orang Indonesia yang kumis dan jenggotnya jarang.”⁶³

Kelima, hadis tentang cara Nabi Muhammad berbaring. Mengomentari hadis yang sedang dibahas ini, Syuhudi secara singkat menyatakan:

“Hadis tersebut memberi petunjuk tentang cara berbaring Nabi ketika itu, yakni dengan meletakkan kaki yang satu di atas kaki yang lainnya. Pada saat itu tampaknya Nabi sedang merasa nyaman dengan berbaring dalam posisi seperti yang digambarkan oleh hadis di atas. Perbuatan itu dilakukan oleh Nabi dalam kapasitas beliau sebagai pribadi.”⁶⁴

Dengan kata lain yang lebih tegas, tekstualitas dua hadis yang terakhir dibahas ini tidak ada sangkut pautnya dengan sunah Nabi yang merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Alquran. Kesimpulan Syuhudi ini juga jelas jauh berbeda dengan kesimpulan-kesimpulan para pensyarah hadis.

Memahami Kontribusi M. Syuhudi Ismail

Dalam perjalanannya, praktik kontekstualisasi pemahaman ajaran Islam, dalam hal ini ajaran-ajaran yang terkandung dalam hadis Nabi khususnya, dan tentunya praktik tekstualisasi pemahaman, telah eksis semenjak masa Nabi. Kisah yang paling dikenal untuk menggambarkan eksistensi konfrontasi kalangan tekstualis dan kalangan kontekstualis, dalam arti sederhana, adalah kisah perintah mengerjakan salat Asar di Bani Qurayzah sepulang dari Perang al-Aḥzâb.⁶⁵ Perintah Nabi itu dipahami sebagian sahabat secara tekstual, sehingga mereka menunda salat Asar pada waktunya hingga tiba di Bani Qurayzah; sedangkan sebagian sahabat lainnya memahaminya secara kontekstual, sehingga mereka mengerjakan salat di tengah

⁶³ Ibid., 68-9.

⁶⁴ Ibid., 46.

⁶⁵ Lihat al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 2, No. 946 dan Vol. 5, No. 4199, 15, 131; Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 3, No. 1770, 1391.

perjalanan dan mengatakan, “maksud Nabi tidak tekstual seperti itu (*lam yurad minnâ dhâlik*).” Setelah mengetahui kisah ini, Nabi tidak menyalahkan salah satunya.

Kisah perintah mengerjakan salat di Bani Qurayzah di atas merupakan bukti nyata bahwa kandungan hadis-hadis Nabi tidak bisa serta-merta dipahami secara tekstual. Menurut penulis, walaupun Nabi tidak menyalahkan salah satunya, yang lebih sesuai dengan ajaran umum Islam untuk tidak menunda-nunda mengerjakan salat fardu adalah sebagian sahabat yang memutuskan mengerjakan salat Asar di tengah perjalanan, yaitu mereka yang memahami perintah Nabi secara kontekstual. Menurut mereka, perintah mengerjakan salat di Bani Qurayzah tidaklah mutlak dan tekstual. Mereka menegaskan bahwa tekstualitas itu bukan maksud Nabi. Mungkin menurut mereka, dalam hemat penulis, perintah Nabi itu adalah ungkapan lain dari harapan Nabi supaya para sahabat tiba di Bani Qurayzah pada waktunya, yakni sebelum masuk waktu salat Asar. Namun keadaan di lapangan kadang tidak seindah harapan. Dalam keadaan yang sudah tidak sesuai dengan harapan itu, sekali lagi dalam hemat penulis, mengerjakan salat Asar pada waktunya, yakni pemahaman kontekstual, jauh lebih sesuai dengan ajaran umum Islam.

Namun sayangnya bukti nyata itu sering tidak disadari oleh umat Muslim sendiri, apalagi mereka yang termasuk dalam kategori “awam”. Realitas yang disayangkan itu semakin berpotensi berujung pada kenegatifan jika yang “awam” itu termasuk dalam kategori orang yang memiliki “semangat beragama,” namun tidak diimbangi dengan pengetahuan memadai tentang agamanya, apalagi jika orang tersebut tidak menyadari hal itu.

Karya-karya para sarjana Muslim tentang teori atau implementasi kontekstualisasi pemahaman hadis biasanya dilatarbelakangi oleh realitas bahwa masyarakat sekitarnya, dekat maupun jauh, sering memahami hadis secara tekstual yang akhirnya berujung pada ketidaktepatan pemahaman. Karya-karya itu ditulis untuk melawan arus tekstualisasi pemahaman tersebut.

Yûsuf al-Qaradâwî, misalnya, menyatakan bahwa salah satu latar belakang penulisan buku *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawîyah* adalah untuk mematahkan argumentasi-argumentasi mazhab tekstualis dalam memahami hadis, yang secara kaku hanya melihat tekstualitas hadis dan melupakan pesan prinsip yang terkandung di dalamnya. Dengan kata lain, mereka itu, menurut al-Qaradâwî, terfokus pada

“jasad” sunah, bukan “roh” sunah.⁶⁶ Latar belakang itu tentunya berangkat dari realitas dan fenomena yang ada di masyarakat luas dan ditemui sendiri oleh al-Qaraḍāwī. Secara umum, latar belakang penulisan karya M. Syuhudi Ismail tentang kontekstualisasi pemahaman hadis tidak berbeda dengan latar belakang penulisan karya al-Qaraḍāwī tersebut.

Di Indonesia khususnya, fenomena tekstualisasi pemahaman hadis dan praktiknya dalam kehidupan sehari-hari bisa ditemui dengan mudah. Sebagian umat Muslim di Indonesia masih terlalu kaku dalam memegang tekstualitas hadis, sebagaimana kesimpulan kajian Tangngareng,⁶⁷ Imron,⁶⁸ Damanhuri⁶⁹ dan Anwar⁷⁰ di atas. Padahal di negara dengan kuantitas Muslim tertinggi di dunia itu, aneka budaya, tradisi dan kearifan lokal yang kaya dan membanggakan juga eksis sebagaimana mestinya. Tekstualisasi pemahaman ajaran-ajaran Islam, terutama yang terkandung dalam hadis Nabi, jelas hanya akan menciptakan gap internal dan arogansi praktik beragama bagi kalangan tekstualis. Jika sudah demikian, sikap merasa benar sendiri, penyesatan, pembedahan bahkan pengkafiran sesama Muslim seolah menjadi fenomena biasa dan lumrah. M. Syuhudi Ismail, walaupun ia tidak mengungkapkannya secara eksplisit, jelas menyadari eksistensi fenomena dan realitas di atas. Lewat karyanya, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, Syuhudi ingin membumikan kontekstualisasi pemahaman hadis di masyarakat Indonesia.

Berangkat dari realitas ini, Syuhudi merasa perlu untuk membumikan kontekstualisasi pemahaman hadis sebagai upaya melawan arus tekstualisasi pemahaman hadis. Dilihat dari konsep kontekstualisasi dan aplikasinya, bisa dinyatakan bahwa pertimbangan teoretis kontekstualisasi pemahaman hadis Syuhudi ada enam: (1) Islam senantiasa relevan dengan segala ruang dan waktu (*sāliḥ li kull ʿamān wa makān*); (2) adanya perubahan sosial; (3) adanya perbedaan kebudayaan; (4) proses pembentukan hadis Nabi dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu; (5) sisi kemanusiaan Nabi, yang bisa berfungsi sebagai kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim dan pribadi; (6) adanya latar belakang (*sabab al-wurūd*) sebagai

⁶⁶ Al-Qaraḍāwī, *Kayf Nataʿamal maʿa al-Sunnah*, 21.

⁶⁷ Tangngareng, “Kepemimpinan Wanita”, 50-64.

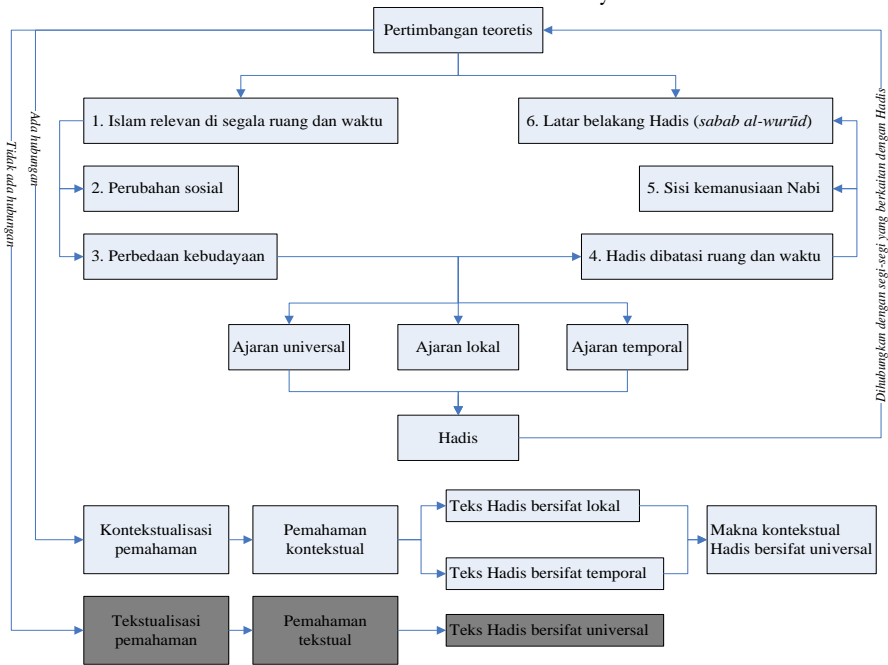
⁶⁸ Imron, “Re-interpretasi Hadis Tarbawi”, 141-157.

⁶⁹ Damanhuri, “Reconstruction of Matan Ḥadīth Understanding”, 239-256.

⁷⁰ Anwar, “Metode Usul Fikih untuk Kontekstualisasi”, 113-130.

konsekuensi komunikasi timbal balik antara Nabi dan umat. Keenam pertimbangan teoretis ini membawa Syuhudi pada kesimpulan bahwa ajaran Islam, terutama yang tertuang dalam teks hadis, adakalanya bersifat universal, temporal atau lokal. Dalam aplikasi kontekstualisasi pemahaman hadis, keenam pertimbangan teoretis ini selanjutnya menjadi “segi-segi yang berkaitan dengan hadis dan harus dihubungkan dengannya.” Setelah suatu hadis dan segi-segi yang ada itu dihubungkan, selanjutnya dapat ditentukan apakah pemahaman hadis tersebut ditekstualisasikan atau dikontekstualisasikan. Ditekstualisasikan jika setelah dihubungkan tetap menuntut tekstualisasi pemahaman, dan dikontekstualisasikan jika setelah dihubungkan menuntut kontekstualisasi pemahaman (lihat skema 1).⁷¹

Skema 1:
Kontekstualisasi Pemahaman Hadis M. Syuhudi Ismail



Teori dan implementasi kontekstualisasi pemahaman hadis memang bukan ‘barang baru,’ bahkan apa yang disajikan Syuhudi pun memang tidak sepenuhnya baru, namun ia juga tidak sepenuhnya membebek pendapat pendahulunya. Dengan menerapkan kerangka

⁷¹ Syuhudi, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, 3-7.

kontekstualisasi pemahaman hadis di atas, pemahaman kontekstual Syuhudi terhadap hadis tentang para *muṣawwir* yang disiksa misalnya, dan juga hadis-hadis lain yang dijadikan sampel di sini, jauh melampaui pemahaman tekstual para pensyarah hadis. Ia secara tegas tidak mempermasalahkan seni lukis dengan objek makhluk hidup selama itu dilakukan di tengah masyarakat yang tidak akan terganggu keimanannya dengan lukisan-lukisan tersebut.

Bahkan, pemahaman Syuhudi juga melampaui pemahaman kontekstualis-tradisionalis modern seperti Yûsuf al-Qaraḏâwî. Karena, al-Qaraḏâwî hanya menegaskan bahwa fotografi (*taṣwîr*, isim *maṣdar* dari kata *ṣawwara* yang merupakan akar kata “*muṣawwir*”) tidak termasuk dalam kategori *taṣwîr* yang diancam dengan seberat-beratnya siksa.⁷² Nama yang terakhir disebutkan ini, ketika membahas kata “*taṣwîr*,” tidak sampai secara tegas “menghalalkan” pembuatan lukisan makhluk hidup bernyawa. Dengan kata lain, praktik kontekstualisasi pemahaman hadis versi Syuhudi jauh lebih ‘berani’ dibanding kontekstualisasi hadis versi al-Qaraḏâwî.

Penutup

Praktik kontekstualisasi pemahaman hadis telah eksis sejak zaman Nabi, dan di sini telah dibuktikan bahwa kontekstualisasi pemahaman sabda-sabda Nabi lebih sesuai dengan ajaran umum agama Islam. Menangkap pesan prinsip hadis-hadis Nabi lewat kontekstualisasi pemahaman kandungannya itulah yang hendak diekspos oleh M. Syuhudi Ismail kepada masyarakat Indonesia dengan bahasa ibu mereka. Kontribusi Syuhudi dalam pemahaman ajaran Islam yang terkandung dalam hadis adalah pemikiran barunya yang menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang jauh berbeda dengan kesimpulan-kesimpulan para tekstualis, terutama yang terekam dalam literatur-literatur syarah hadis.

Ada enam pertimbangan teoretis kontekstualisasi pemahaman hadis Syuhudi, yaitu relevansi nilai Islam dengan segala ruang dan waktu; (2) adanya perubahan sosial; (3) adanya perbedaan kebudayaan; (4) proses pembentukan hadis Nabi dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu; (5) sisi kemanusiaan dan multi peran Nabi; (6) adanya *sabab al-wurûd* sebagai konsekuensi komunikasi timbal balik antara Nabi dan umat. Dari enam asumsi teoritis inilah konsep kontekstualisasi

⁷² Al-Qaraḏâwî, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah*, 199.

Syuhudi mampu membawa pemahaman hadis pada diferensiasi makna yang adakalanya bersifat universal, temporal atau lokal.

Daftar Rujukan

- ‘Asqalânî (al), Aḥmad b. ‘Alî b. Ḥajar Abû al-Faḍl. *Faṭḥ al-Bâri Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. ed. Muḥammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî. Vol. 10. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1379 H.
- ‘Aynî (al), Abû Muḥammad Maḥmûd b. Aḥmad b. Mûsâ b. Aḥmad b. al-Ḥusayn Badr al-Dîn. *‘Umdat al-Qârî’ Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*. Vol. 18, 22. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâṭh al-‘Arabî, t.th.
- ‘Îd (al), Ibn Daqîq. *Iḥkâm al-Iḥkâm Sharḥ ‘Umdat al-Aḥkâm*. Vol. 1. T.tp: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadîyah, t.th.
- ‘Irâqî (al), Abû al-Faḍl. *Ṭarḥ al-Taṭrîb fî Sharḥ al-Taqrîb*. Vol. 8. Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâṭh al-‘Arabî, Mu’assasat al-Târîkh al-‘Arabî dan Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th.
- Ahmad, Arifuddin, Andi Muhammad Ali Amiruddin dan Abdul Gaffar. “Kecenderungan Kajian Hadis di UIN Alauddin Makassar: *Tracer Study* terhadap Skripsi Mahasiswa Tahun 1994-2013”. *Journal of Qur’ân and Hadîth Studies*, Vol. 4, No. 2 (2015).
- Anwar, Syamsul. “Metode Usul Fikih untuk Kontekstualisasi Pemahaman Hadis-Hadis Rukyat”. *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Vol. 11, No. 1 (2013).
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ‘îl Abû ‘Abdillâh. *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nâsir al-Nâsir. Vol. 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9. t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâh, 1422 H.
- Channa AW, Liliek. “Memahami Hadis secara Tekstual dan Kontekstual”. *Ulumuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 2 (2011).
- Dakir, Jawiah dan Faisal Ahmad Shah. “A Contextual Approach in Understanding The Prophet’s Ḥadîth: An Analysis”. *Journal of Applied Sciences Research*, Vol. 8, No. 7 (2012).
- Damanhuri. “Reconstruction of Matan Ḥadîth Understanding about Women Position in Household”. *International Multidisciplinary Journal*, Vol. 4, No. 2 (2016).
- Dînawârî (al), Abû Muḥammad ‘Abdillâh b. Muslim b. Qutaybah. *Ta’wîl Mukhtalif al-Ḥadîth*. T.tp: al-Maktab al-Islâmî dan Mu’assasat al-Ishrâq, 1999.

- Ghozali, Abdul Malik. "Metodologi Pemahaman Kontekstual Hadis Ibn Qutaibah, *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîs*". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1 (2014).
- Hâkim (al), Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Abd Allâh. *Al-Mustadrak 'alâ al-Sahîḥayn*. ed. Muṣṭafâ 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ. Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Ibn 'Aṣim, Abû 'Amr Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr. *al-Istidbkâr*. ed. Sâlim Muḥammad 'Aṭâ dan Muḥammad 'Alî Mu'awwaḍ. Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Ibn Abî Shaybah, Abû Bakr. *al-Kitâb al-Muṣannaf fî al-Aḥâdîth wa al-Âthâr*. ed. Kamâl Yûsuf al-Ḥût. Vol. 5, 6. Riyad: Maktabat al-Rushd, 1409 H.
- Ibn al-Jawzî, Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj 'Abd al-Raḥmân b. 'Alî. *Kashf al-Mushkil min Hadîth al-Sahîḥayn*. ed. 'Alî Ḥusayn al-Bawwâb. Vol. 1, 2, 3, 8. Riyad: Dâr al-Waṭan, t.th.
- Ibn Baṭṭâl, Abû al-Ḥasan 'Alî b. Khalaf b. 'Abd al-Malik. *Sharḥ Sahîḥ al-Bukhârî li Ibn Baṭṭâl*. ed. Abu Tamîm Yâsir b. Ibrâhîm. Vol. 2, 8, 9. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003.
- Ibn Fûrak, Muḥammad b. Al-Ḥasan, *Mushkil al-Hadîth wa Bayânuh*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1985.
- Ibn Ḥanbal Abû 'Abdillâh Aḥmad b. Muḥammad. *Musnad al-Imâm Aḥmad b. Ḥanbal*. ed. Shu'ayb al-Arna'ut, dkk. Vol. 6, 8, 9, 10, 13, 19, 20, 26, 28, 32, 33. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2001.
- Ibn Mâjah, Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Yazîd al-Quzwaynî. *Sunan Ibn Mâjah*. ed. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî. Vol. 2. T.tp: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- Ibn Mandah Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Ishâq b. Muḥammad b. Yahyâ al-'Abadî. *al-Îmân li Ibn Mandah*. ed. 'Alî b. Muḥammad b. Nâṣir al-Faqîhî. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1406 H.
- Ilyas, Fithriady dan Ishak bin Hj. Suliaman, "Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1995): Tokoh Hadis Prolifik, Ensiklopedik dan Ijtihad". *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 17, No. 1 (2017).
- Imron, Ali. "Re-interpretasi Hadis Tarbawi tentang Kebolehan Memukul Anak Didik". *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2 (2012).
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

- Munâwî (al), Zayn al-Dîn Muḥammad. *Al-Taysîr bi-Sharḥ al-Jâmi' al-Ṣaghîr*. Vol. 2. Riyad: Maktabat al-Imâm al-Shâfi'î, 1988.
- _____. *Fayḍ al-Qadîr Sharḥ al-Jâmi' al-Ṣaghîr*. Vol. 5. Mesir: al-Maktabah al-Tijârîyah al-Kubrâ.
- Nasâ'î (al), Abû 'Abd al-Raḥmân Aḥmad b. Shu'ayb b. 'Alî al-Khurasânî. *Al-Sunan al-Ṣaghîr li al-Nasâ'î*. ed. 'Abd al-Fattâḥ Abû Ghuddah. Vol. 2, 8. Aleppo: Maktab al-Maṭbû'ât al-Islâmîyah, 1986.
- Nawawî (al), Abû Zakaryâ Muḥy al-Dîn Yaḥyâ b. Sharaf. *Al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim b. Al-Ḥajjâj*. Vol. 12, 14. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1992.
- Nisabûrî (al), Muslim b. Al-Ḥajjâj Abû al-Ḥasan al-Qushayrî. *Al-Musnad al-Ṣaḥîḥ*. ed. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî. Vol. 3. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.
- Nur, Maizuddin M. "Understanding the Problem of Ḥadîth Narration: Towards A Comphrehensive Reading of Ḥadîth". *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2 (2015).
- Qaradâwî (al), Yûsuf. *Kayf Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabanîyah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2006.
- Qârî (al), 'Alî b. Muḥammad Abû al-Ḥasan Nûr al-Dîn Al-Malâ al-Harawî. *Mirqât al-Maṣâbîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*. Vol. 6. Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.
- Rahman, Yusuf. "Laporan Konferensi Internasional "The Qur'ân and Ḥadîth between Text and Context"". *Journal of Qur'ân and Ḥadîth Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012).
- Ṣan'ânî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl b. Ṣalâḥ b. Muḥammad al-Ḥasanî. *Subul al-Salâm*. Vol. 2. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, t.th.
- Sijistânî (al), Abû Dâwud Sulaymân b. Al-Ash'ath b. Ishâq b. Bashîr b. Shadâd b. 'Amr al-Azdî. *Sunan Abî Dâwûd*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd. Vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrîyah, t.th.
- Su'aidi, Hasan. "Hermeneutika Hadis Syuhudi Ismail". *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 20, No. 1 (2017).
- Tangngareng, Tasmin. "Kepemimpinan Wanita dalam Perspektif Hadis Nabi SAW: Pemahaman Makna Tekstual dan Kontekstual". *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, Vol. 10, No. 2 (2016).
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edidi keempat. Jakarta: Gramedia, 2011.

- Tirmidhî (al), Muḥammad b. Îsâ. *Sunan al-Tirmidhî*. ed. Aḥmad Muḥammad Shâkir dan Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî. Vol. 3, 4, 5. Mesir: Sharikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1975.
- Yuslem, Nawir. "Kontekstualisasi Hadis dalam Praktik Keagamaan Masyarakat Global". *Analytica Islamica: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 3, No. 2 (2014).
- _____. "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis". *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 34, No. 1 (2010).
- Zamzami, Mukhammad. "Metodologi Studi Hadis Jamâl al-Bannâ", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 4, No. 2 (2014).