

AHL AL-ḤADĪTH DAN AHL AL-RA'Y: DARI KONSTRUKSI METODOLOGI HINGGA TIPOLOGI PEMAHAMAN HADIS DIALEKTIK

Munawir
Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, Indonesia
munawir.0510@gmail.com

Abstract: The complexity of the Prophetic traditions is not only related to the validity of the *sanad* and *matn*, but also to the socio-historical setting that lies behind the text of a hadith, even also the psychology of the Prophet himself. Amidst the complexity, there are two large groups which have different construction of understanding and tend to be in conflict, namely the *ahl al-ḥadīth* and the *ahl al-ra'y*. This article addresses two basic questions: *first*, how is the construction of the method of understanding of both traditions; and *second*, how is the typology of dialectic hadith understanding between two of them? Based on qualitative-interpretative methods and historical approaches, I argue that the understanding of the hadith of the *ahl al-ḥadīth* pivots on the rules of *al-ʿibrat (fī akhbār al-sunnah) bi ʿumūm al-laḥẓ lā bi khusūṣ al-sabab*, while the method of understanding the hadith of the *ahl al-ra'y* lies on the rules of *al-ḥadīth ṣāliḥ li kull ẓamān wa makān*. The typology of understanding of the dialectic hadith between the two groups pivots on the rules of *al-ʿibrat (fī akhbār al-sunnah) bi khusūṣ al-sabab lā bi ʿumūm al-laḥẓ*.

Keywords: *Ahl al-Ḥadīth, Ahl al-Ra'y, Dialectical Method.*

Abstrak: Kompleksitas hadis nabi tidak hanya terkait dengan validitas sanad dan matan, namun juga *setting* sosio-historis yang melatarbelakangi disabdakannya sebuah hadis, bahkan juga psikologi Nabi itu sendiri. Di tengah kompleksitas tersebut, muncul dua kelompok besar yang memiliki konstruksi pemahaman berbeda, bahkan cenderung berkonflik, yaitu antara *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y*. Bagaimana konstruksi metode pemahaman hadis keduanya dan bagaimana tipologi pemahaman hadis dialektik antar keduanya? Dua pertanyaan mendasar inilah yang menjadi fokus kajian artikel ini. Melalui metode kualitatif-interpretatif dan pendekatan sejarah, penulis berargumen bahwa konstruksi pemahaman hadis *ahl al-ḥadīth* berporos pada kaidah *al-ʿibrat (fī akhbār al-sunnah) bi ʿumūm al-laḥẓ lā bi khusūṣ al-sabab*, sedangkan metode pemahaman hadis *ahl al-ra'y*

berporos pada kaidah *al-ḥadīth ṣāliḥ li kull ḡamān wa makān*. Adapun tipologi pemahaman hadis dialektik antar keduanya berporos pada kaidah *al-‘ibrat (fī akhbār al-sunnah) bi kbuṣṣat al-sabab lā bi ‘umūm al-laḡz*.

Kata Kunci: *Abl al-Ḥadīth*, *Abl al-Ra’y*, Metode Dialektik

Pendahuluan

Hadis Nabi Muhammad dalam posisinya sebagai rujukan pengambilan dan penetapan hukum Islam (sumber kedua setelah Alquran) telah banyak dikaji secara intens dan mendetail oleh para ilmuwan, baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim. Salah satu objek yang cukup mendapat perhatian adalah aspek pemahaman hadis (*fahm ma‘ānī al-ḥadīth*).

Dilihat dari urutan kajian dalam ‘ulum al-ḥadīth, pemahaman terhadap hadis merupakan objek lanjutan dari kajian orisinalitas dan otentisitas hadis Nabi. Kajian tentang orisinalitas dan otentisitas hadis itu sendiri merupakan kajian paling fundamental yang memiliki tingkat kerumitan dan kompleksitas cukup tinggi dibanding dimensi lain dalam kajian hadis. Hal ini karena keberadaan hadis Nabi pada masa-masa awal lebih berbentuk keteladanan¹ dan tuturan lisan (tradisi verbal) daripada tuturan tertulis, karena hadis baru dikodifikasi lebih dari 99 tahun setelah meninggalnya Rasulullah, yaitu pada masa khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz.² Dari faktualitas sejarah ini, periwayatan hadis menjadi ranah yang rawan terjadinya pemalsuan.³ Para ulama hadis membuat kriteria ketat dalam rangka mensterilkan hadis dari oknum-oknum periwayat yang tidak bertanggung jawab. Ada lima kriteria dasar yang telah disepakati oleh sebagian besar ulama hadis, kaitannya dengan studi otentisitas dan orisinalitas hadis, yaitu ketersambungan sanad, periwayatnya dabit (kuat/sempurna

¹Para sahabat lebih berusaha untuk hidup sesuai dengan ajaran-ajaran Nabi, sehingga dikum dan fatwa Nabi yang aktual seringkali terjalin secara halus dan tidak dapat dibedakan.

²Ia merupakan khalifah pertama yang memerintahkan ulama di berbagai kota untuk menulis hadis-hadis dan mengirimkan tulisan tersebut kepadanya. Lihat Muḡammad Ajjā al-Khaṡīb, *Uṣūl al-ḥadīth ‘Ulūmuh wa Muṡṡalāḡub* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 172. Ibn ‘Abd al-Barr, *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḡḡlib*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.), 92. Lihat juga Muḡammad Abū Zahw, *Al-Ḥadīth wa al-Muḡaddithūn* (Mesir: Shirkah Ṣaḡīmah, t. th.), 127.

³Abū Zahw, *Al-Ḥadīth*, 417-427. Beberapa latar belakang pemalsuan hadis antara lain: motif politik, fanatisme golongan atau mazhab, mencari jabatan, atau sekedar menjilat penguasa, dan lain-lain.

hafalanya), rawinya adil (menjaga kehormatan dirinya), terhindar dari penyakit (*'illat*), dan terhindar dari kejanggalan (*shādh*).

Ketika proses uji hadis telah dinyatakan orisinal dan otentik dari Nabi, maka objek kajian berikutnya adalah pemahaman terhadap kandungan matannya. Objek kajian ini jika dirunut ke belakang, maka sesungguhnya ia telah marak semenjak periode awal Islam.⁴ Hal ini ditandai dengan terjadinya perdebatan sengit antara *ahl al-ḥadīth* dengan *ahl al-ra'y*.⁵ *Ahl al-ḥadīth* adalah golongan umat Islam yang dalam memahami teks hadis lebih mengacu pada makna tekstual melalui kajian kebahasaan,⁶ sedangkan *ahl al-ra'y* adalah sebagian umat Islam yang dalam memahami teks hadis lebih berorientasi pada makna

⁴Misalnya perbedaan para sahabat dalam memahami perkataan Nabi ketika Nabi mengutus mereka ke Banī Quraydah untuk menyelesaikan satu urusan. Nabi berpesan kepada mereka supaya tidak melakukan shalat Asar, kecuali di perkampungan tempat tinggal salah satu bani dari kaum Yahudi tersebut. Di tengah perjalanan karena waktu Asar telah tiba, maka salah seorang utusan itu melakukan shalat Asar di jalan, meskipun belum sampai di perkampungan Banī Quraydah. Sementara yang satu lagi baru melakukan shalat Asar setelah sampai di Banī Quraydah.

⁵Secara politis, munculnya kedua aliran di atas, jika ditelusuri lebih jauh bermula dari kekhalifahan Mu'awiyah di Damaskus. Terlepas dari pro-kontra seputar keabsahan dan kualitas kekhalifahannya, yang jelas dalam masalah hukum, sedapat mungkin tetap berpegang pada tradisi para khalifah di Madinah dahulu, khususnya tradisi 'Umar, sehingga memunculkan semacam 'koalisi' antara Damaskus dan Madinah. Koalisi inilah yang kemudian mempunyai implikasi cukup penting dalam bidang hukum Islam, yaitu tumbuhnya orientasi kehukuman (Islam) kepada hadis dan Tradisi (dengan T besar) yang berpusat di Madinah dan Makkah. Namun demikian, adanya koalisi tersebut tidak diikuti oleh Iraq (baca: Kūfah dan Baṣrah). Keduanya merupakan kawasan yang selalu potensial menentang Damaskus secara efektif. Ini kemudian berdampak pada tumbuhnya dua orientasi dengan perbedaan yang cukup ekstrim; Hijaz (Makkah-Madinah) dengan orientasi hadisnya (*ahl al-ḥadīth*), dan Iraq (Kūfah-Baṣrah) dengan orientasi penalarannya (*ahl al-ra'y*). Nurcholish Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 242.

⁶Dalam menyelesaikan permasalahan yang terjadi, sedapat mungkin mereka berusaha mencarikan nas dari Alquran dan hadis, dan kemudian merujuknya dengan pendekatan literalis (skripturalis) tanpa mempedulikan waktu dan tempat yang mengitari ayat atau hadis tersebut disabdakan. Sedangkan kata tekstual sendiri, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti 'kata-kata asli dari pengarang; kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran atau alasan'. Lihat, Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 916.

kontekstual melalui kajian terhadap maksud dan tujuan (*ghāyah/maghzā*) di balik teks hadis tersebut.⁷

Di tengah perselisihan antara *abl al-ḥadīth* dan *abl al-ra'y* dengan segala variannya, muncul al-Shāfi'ī (150-204 H/267-819 M) yang memperkenalkan konsep tentang hadis (bentuk ideal teladan Nabi) sebagai sumber hukum Islam.⁸ Menurutny, hadis yang valid hanya terdapat dalam teks hadis yang diperoleh lewat metode transmisi periwayatan tertentu, dan bukan dengan cara yang lain.⁹ Dengan batasan ini, secara tidak langsung al-Shāfi'ī semakin mengokohkan dominasi kelompok *abl al-ḥadīth* dan memperlemah kecenderungan rasional dan kontekstual yang diwakili oleh *abl al-ra'y*. Karena konsepsi yang ditawarkannya mendorong ke arah pemahaman hadis dengan penekanan pada *qā'idah lughawīyah*, dan ini identik dengan gaya pemahaman tekstualis *abl al-ḥadīth*.

Di luar itu, *abl al-ra'y* berpendapat bahwa pemahaman hadis dengan pendekatan yang cenderung tekstual (*bayānī*),¹⁰ pada dasarnya

⁷Dalam berijtihad, aliran ini sering mendahulukan akal daripada hadis-hadis *āḥād*. Mereka sangat selektif dalam menerima hadis, khususnya jika hadis tersebut termasuk hadis *āḥād*. Dalam ungkapan Abuddin Nata pemahaman kontekstual adalah suatu usaha memahami teks (baca: Alquran atau hadis) dengan mempertimbangkan aspek kesejarahannya, sehingga menjadi jelas gagasan yang ada di balik setiap ungkapan teks tersebut. Abudin Nata, *Alquran dan Hadits* (Dirasah Islamiah I), Cet. II (Jakarta: Rajawali Press, 1993), 146. Sedang konteks sendiri dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia artinya adalah 'situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian'. Tim penyusun, *Kamus Besar*, 458.

⁸Dari sinilah, ia menjadi ulama terkenal yang hidup pada abad ke-2 hijriah, karena dinilai telah menyelamatkan sunah Nabi sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Alquran dan menolak gerakan *inkar al-sunnah* yang muncul pada masanya. Abdul Halim al-Jumendi, *Al-Imām al-Shāfi'ī; Nāṣir al-Sunnah li wa Waḍ'ī al-Uṣūl* (t.kp.: Dār al-Qalam, 1996), 300.

⁹Yassin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam; Al-Qur'an, Muvatta', dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur (Yogyakarta: Islamika, 2003), 357.

¹⁰Istilah ini mengacu pada definisi yang dikemukakan oleh al-Jābirī yang berarti memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran. Sebagai sebuah epistemologi (mekanisme berpikir), *bayānī* merupakan metode pemikiran khas Arab yang menekankan pada otoritas teks (*al-naṣy*). Hal ini berbeda dengan epistemolog *'irfānī* (menekankan pada *kashf* (tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan) dan epistemologi *burhānī* menekankan pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui logika. Ketiganya menurut al-Jābirī merupakan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Islam-Arab. Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī Dirāsah Taḥlīlīyah Naqḍīyah li Nuzum al-Ma'rifaḥ fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993), 564. Lihat juga

adalah penafian terhadap realitas teladan ideal Nabi (hadis yang menyejarah, yang telah mentransmisikan diri dalam bentuk teks-teks hadis), dan ini merupakan problem paling krusial dalam memahami hadis Nabi. Karena dengan menghilangkan kesadaran sejarah terhadap transmisi hadis ke dalam bentuk teks-teks hadis dapat menyebabkan terjadinya dogmatisasi teks hadis dan pemahaman terhadapnya sebagai sesuatu yang normatif dan transenden dengan segala kesakralan dan keabadian maknanya.¹¹ Oleh karena itu, pemahaman tekstual (sekali pun lebih praktis), namun jika dihadapkan pada realitas (sosial, budaya, politik, dan lain-lain) umat Islam yang terus berubah, maka ia akan menjumpai keterbatasan (diskontinuitas).¹² Berangkat dari semangat pentingnya penyadaran kembali terhadap dimensi “realitas historis transmisi hadis ke dalam teks-teks hadis” inilah, *ahl al-ra'y* berusaha merumuskan berbagai metode untuk bisa menghadirkan pemahaman hadis yang lebih kontekstual sebagai antitesis dari metode pemahaman hadis *ahl al-ḥadīth* yang tekstual.

Kedua kelompok tersebut sering berpolemik, bahkan mengalami perdebatan sengit yang menyebabkan satu kelompok berusaha mendominasi bahkan menafikan kelompok lain. Pergulatan antar keduanya bukan sekedar dalam aspek artifisial (antar manusia-manusianya), melainkan lebih kompleks dari itu, yaitu pada tataran

A. Khudori Soleh, “M. Abid al-Jabiri: Model Epistemologi Islam,” dalam Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 229-255.

¹¹Dalam konteks ini, teks hadis bisa dikatakan telah mati di tangan pembacanya, karena pembaca merasa sebagai orang yang paling berkuasa penuh untuk memutuskan makna dari teks hadis tersebut. Sikap penentuan makna secara sepihak inilah yang dalam istilah Amin Abdullah disebut sebagai kesewenang-wenangan penafsiran (*interpretative despotism*) dan bisa berakibat pada ‘otoritarianisme’; suatu tindakan seseorang, kelompok, atau lembaga yang membatasi maksud terdalam sebuah teks (keinginan Tuhan) dalam satu batasan tertentu, dan kemudian menyajikan batasan-batasan tersebut sebagai sesuatu yang final dan tidak dapat dibantah lagi. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi fatwa-Fatwa Keagamaan (Pengantar),” dalam Kholed M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), xiii.

¹²Suatu keterputusan cara berpikir umat Islam (*way to think*) dalam menghadapi realitas. Biasanya ditandai dengan pemaksaan pemikiran-pemikiran atau aturan-aturan klasik, yang *notabene*-nya tidak lagi bisa diterapkan, untuk menyelesaikan masalah-masalah kekinian, sehingga mengalami irelevansi. Muhyar Fanani, “Abdullah Ahmad Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam,” dalam buku Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 1.

epistemologi (paradigma) pemikiran. Salah satu diskursus yang cukup hangat diperdebatkan adalah dialektika antara yang tetap (*al-thābit*)¹³ dan yang berubah (*al-mutahawwil*)¹⁴ dalam hadis Nabi. Peliknya masalah ini sebenarnya harus diurai, karena idealnya hubungan antar keduanya (*abl al-ḥadīth* dengan pemahaman tekstualnya dan *abl al-ra'y* dengan pemahaman kontekstualnya) tidak bersifat antagonis, namun lebih pada interaktif-komplementer. Dengan demikian, artikel ini hendak mendudukkan kedua kelompok tersebut dalam posisinya masing-masing dengan menelaah konstruksi metodologisnya. Oleh karena keduanya selalu berdialektika sepanjang sejarah, maka tulisan ini berangkat dari basis asumsi interaktif-komplementer bahwa yang satu menjadi landasan kontinuitas bagi yang lain, demikian pula sebaliknya.

***Ahl al-ḥadīth* dan *Ahl al-Ra'y*: Geneologi dan Kerangka Teoritik Pemahaman Hadis**

a. Metamorfosis Penggunaan Istilah *Ahl al-ḥadīth*

Penggunaan istilah *abl al-ḥadīth* dalam sejarahnya ternyata mengalami perubahan dari satu makna ke makna yang lain. Pada masa-masa awal formasi keislaman, istilah *abl al-ḥadīth* lebih merujuk pada para periwayat hadis (*ruwāt al-ḥadīth*), yaitu mereka yang memiliki kompetensi dalam meriwayatkan hadis.¹⁵ Memang pada saat itu istilah yang berkembang untuk menyebut para periwayat hadis bukan *abl al-*

¹³*Al-thābit* (yang tetap) sebagai sebuah istilah keilmuan dipopulerkan oleh Adonis (seorang penyair dan sastrawan kontemporer Arab kelahiran Syria) berpasangan dengan istilah lawannya, yaitu *al-mutahawwil*. Dalam pemetaannya tentang watak kecenderungan masyarakat Arab-Islam, Adonis mendefinisikan *al-thābit* (yang tetap) sebagai pemikiran yang berdasar pada teks keagamaan, yaitu pemikiran sebagian masyarakat Arab yang pro dengan kemapanan, dan yang disebut dengan kemapanan adalah sesuatu yang ada rujukannya dalam *lafẓiyat al-nuṣuṣ al-dīnyah* (redaksi teks-teks Alquran dan hadis). Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2012), ix.

¹⁴Ibid. *Al-mutahawwil* (yang berubah) adalah watak kecenderungan (sebagian) masyarakat Arab-Islam yang *trend* pemikirannya merupakan pengembangan dari *al-thābit* atau bahkan berkebalikan dengan *al-thābit*. Secara umum ada dua tren yang ada dalam pemikiran *al-mutahawwil*, yaitu: *pertama*, pemikiran yang berdasarkan teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan; dan *kedua*, pemikiran yang memandang berdasarkan akal atau rasio, sehingga teks dipandang tidak mengandung otoritas sama sekali.

¹⁵Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Nalar Tekstual Ahli Hadis* (Ciputat: Yayasan Wakaf Darus Sunnah, 2018), 155.

ḥadīth, melainkan (dimungkinkan istilah pertama kali muncul adalah *muhaddith*,¹⁶ akan tetapi tidak diragukan lagi bahwa sebutan *muhaddith* itu dimaksudkan untuk menyebut mereka yang memiliki *concern* dalam bidang periwayatan hadis. Dengan ini, dapat dikatakan bahwa istilah *ahl al-ḥadīth* pada kurun awal-awal abad keislaman ini merujuk pada terminologi *muhaddith*.

Selanjutnya, memasuki era al-Shāfi'ī, di mana ia dikenal sebagai pembela sunnah atau hadis (*nāṣir al-sunnah/al-ḥadīth*),¹⁷ penyebutan *muhaddith* tidak lagi ditujukan pada setiap orang yang meriwayatkan hadis, tetapi merujuk pada mereka yang membela hadis. Dengan demikian, jika berdasar pada alur pikir di atas, bahwa *muhaddith* adalah sebutan untuk *ahl al-ḥadīth*, maka yang dimaksud dengan mereka adalah para pembela sunnah.¹⁸

Pada kurun waktu berikutnya, tepatnya pada abad ke-4, yaitu masa al-Ramahurmūzī istilah *muhaddith* semakin populer. Melalui karyanya yang berjudul *Al-Muhaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wā'ī*,¹⁹ ia membawa cakupan makna *muhaddith* (*ahl al-ḥadīth*) kepada orang-orang yang menghafal dan memahami hadis Nabi. Dengan ini, pembela sunnah bukan berarti sekedar mereka yang meriwayatkan dan menghafal hadis, tetapi juga mereka yang mampu memahami hadis Nabi. Pergeseran makna *muhaddith* (*ahl al-ḥadīth*) tidak berhenti sampai di sini, dan terus mengalami pergeseran makna pada waktu-waktu berikutnya. Pada abad ke-5, misalnya, ada tokoh bernama al-Ḥākim al-

¹⁶Dikatakan 'dimungkinkan', karena istilah *muhaddith* juga belum muncul pada masa sahabat dengan bukti tidak ada satu pun sahabat yang digelar *muhaddith*. Istilah *muhaddith* diperkirakan baru muncul pada abad ke-2 hijriah. Ibid., 155-156.

¹⁷Gelar ini diberikan oleh orang-orang Mekkah karena keberhasilan al-Shāfi'ī dalam meruntuhkan dominasi *ahl al-ra'y* di satu sisi, dan dalam mementahkan pandangan *inkār al-sunnah* yang menolak kehujahan hadis-hadis *āḥād* di sisi yang lain.

¹⁸Aktivitas intelektual (dalam rangka membela hadis) yang digeluti oleh al-Shāfi'ī di atas, kemudian berkembang menjadi satu cabang keilmuan tersendiri dalam bidang hadis, yaitu ilmu *difā' 'an al-ḥadīth*. Ilmu ini menjadi semakin kokoh dan matang di tangan Ibn Qutaybah al-Dinawārī dengan karyanya yang berjudul *Ta'wīl Mukhtalaf al-ḥadīth*. Dalam karya ini, dengan tegas ia menyatakan bahwa *ahl al-ḥadīth* adalah rasionalis. Ia menunjukkan bahwa hadis-hadis yang dianggap kontradiktif yang oleh kelompok penentangannya dianggap sebagai sisi lemah kehujahan hadis Nabi ternyata semuanya selalu bisa diselesaikan secara rasional.

¹⁹Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān al-Ramahurmūzī, *Al-Muhaddith al-Fāṣil Bayn al-Rāwī wa al-Wā'ī* (Beirut: Dār al-Fikr 1771).

Naysābūrī yang mengarang kitab berjudul *Ma'rifat 'Ulūm al-ḥadīth*.²⁰ Melalui karyanya ini, ia memaksudkan terminologi *muhaddith (abl al-ḥadīth)* bukan sekedar untuk merujuk kepada mereka yang meriwayatkan dan menghafal hadis, namun juga merujuk kepada mereka yang menguasai ilmu hadis. Selanjutnya, sejalan dengan masifnya penulisan dan pembukuan kitab kanonik hadis, penyebutan *muhaddith (abl al-ḥadīth)* pada tahap selanjutnya merujuk kepada ulama yang memiliki karya-karya kodifikasi hadis (*mukharrir al-ḥadīth*).²¹

Dari paparan di atas, tampak bahwa istilah *abl al-ḥadīth* selalu mengalami pergeseran cakupan makna. Namun demikian, jika diperhatikan secara seksama, dapat digarisbawahi bahwa semua cakupan makna tersebut lebih berhubungan dengan aspek akademik (kualifikasi ilmu hadis). Ternyata, di luar bidang akademik tersebut, penyebutan *abl al-ḥadīth* juga dipakai sebagai penyebutan untuk sebuah kelompok dalam gerakan sosial. Bahkan, *abl al-ḥadīth* yang merujuk sebagai kelompok sosial ini juga mengalami pergeseran makna dari waktu ke waktu.

Dalam kasus ini, barangkali ulama yang pertama kali menyebutkan *abl al-ḥadīth* sebagai kelompok gerakan sosial adalah al-Khātib al-Baghdādī dengan karyanya yang berjudul *Sharaf Aṣḥāb al-ḥadīth*.²² Selanjutnya, muncul gerakan sosial yang menyebut dirinya sebagai *Abl al-Sunnah*, yaitu kelompok yang mendeklarasikan dirinya sebagai penganut *manhaj abl al-ḥadīth*. Kemudian, seiring dengan perkembangan sosial politik yang dinamis, penyebutan *abl al-ḥadīth* pada kurun waktu belakangan merujuk pada kelompok salafi, dan kelompok salafi khususnya pada masa Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb kemudian menjadi identik dengan kelompok Wahabi.²³ Pada perkembangan setelah itu, terjadilah pelembagaan (institusionalisasi) *abl al-ḥadīth*. Jika semula *abl al-ḥadīth* lebih berupa *manhaj al-fīkḥ*, pada

²⁰Al-Hākīm al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.).

²¹Hasbillah, *Nalar Tekstual*, 161.

²²Melalui karya ini, ia banyak membela kelompok *abl al-ḥadīth* dengan menunjukkan superioritasnya dibanding kelompok yang dianggapnya rasionalis-liberal, yaitu kelompok muktazilah. Al-Khātib al-Baghdādī, *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth* (Beirut: A'lam al-Kutub, t.th.).

²³Hasbillah, *Nalar Tekstual*, 164.

perkembangannya terminologi itu kemudian berubah menjadi sebuah nama institusi gerakan sosial keagamaan.²⁴

Inilah yang kami maksud sebagai metamorfosis penyebutan *ahl al-ḥadīth*, baik dalam ranah keilmuan maupun dalam ranah gerakan sosial-keagamaan. Namun demikian, terlepas dari semuanya, penulis memaksudkan *ahl al-ḥadīth* dalam tulisan ini dengan *ahl al-ḥadīth* dalam cakupan maknanya sebagai *manhaj al-fiker* (metodologi) dalam memahami hadis Nabi, sebagaimana keberadaan *ahl al-ḥadīth* pada era al-Shāfi'ī dan Ibn Qutaybah al-Dīnawarī yang berseberangan dengan *ahl al-ra'y*.

b. Kerangka Teoritik Pemahaman Hadis

Sebagaimana paparan di atas bahwa cakupan makna *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* dalam tulisan ini mengacu pada maknanya sebagai *manhaj al-fiker* (metodologi) dalam memahami hadis Nabi, maka dapat dikatakan bahwa sebenarnya secara genealogis, *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* sudah ada pada masa Nabi.²⁵ Hanya saja, diferensiasi identitas yang jelas antara kedua golongan tersebut dalam penggunaan metode pemahaman hadis belum terlihat pada masa Nabi, bahkan hingga masa sahabat. Perbedaan metode pemahaman hadis antara keduanya baru muncul pada generasi selanjutnya, yaitu generasi tabi'in, bersamaan ketika munculnya perselisihan (fitnah) di kalangan umat

²⁴Misalnya, di India ada sebuah organisasi kemasyarakatan yang menamakan dirinya dengan Ahli Hadis. Ormas ini dikenal sangat literal dan anti mazhab. Ormas ini didirikan salah satu tujuannya adalah sebagai *counter* terhadap gerakan *inkār al-sunnah* (*Qur'anīyyin*) yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan.

²⁵Dikatakan secara genealogis sudah ada karena seperti yang terpotret dalam hadis *taqrīrī* Nabi mengenai perbedaan sahabat dalam memutuskan untuk salat Asar atau tidak sebelum sampai Banī Qurayḍah ketika mereka pulang dari perang Ahzab. Pada saat itu, Nabi berkata kepada sahabat: "*lā yusalliyanna aḥadun al-ʿaṣr illā fī banī qarayḍah*" (Jangalah seseorang shalat Asar kecuali di Banī Qurayḍah). Perselisihan terjadi, ketika mereka menadapati waktu Asar sebelum sampai di Banī Qurayḍah. Sebagian dari mereka berkata: 'Kita tidak akan shalat Asar kecuali setelah kita sampai di Banī Qurayḍah', sedang sebagian lainnya berkata: 'Kita shalat Asar saja di sini, karena Nabi tidak menghendaki yang demikian itu dari kita'. Kemudian kejadian itu dilaporkan kepada Nabi dan Nabi tidak mencela seorang pun dari mereka. Dari kasus ini, jelas sekali bahwa ada sebagian sahabat yang memahami perkataan Nabi secara tekstual (*ahl al-ḥadīth*), dan ada sebagian lainnya yang memahami perkataan Nabi secara kontekstual (*ahl al-ra'y*). Muḥammad b. Ismā'il Abū 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Ṣalāt al-Ṭālib wa al-Maḥlūb*, vol. 1 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), 321.

Islam. Sebagian umat Islam yang mengutamakan hadis semakin berpegang teguh pada metodenya dengan alasan bahwa mereka akan terhindar dari fitnah. Sedang sebagian umat Islam lainnya melihat banyaknya masalah baru dalam hukum *shar'ī* menuntut adanya penggunaan nalar (*ra'y*) dalam menyelesaikannya. Dari sini, kelompok yang pertama kemudian disebut *ahl al-ḥadīth* dan sebagian yang kedua disebut sebagai *ahl al-ra'y*. Masing-masing kelompok ini memiliki tokoh, wilayah persebaran, dan ciri khas tersendiri.

Ciri khas *ahl al-ḥadīth* adalah tidak suka menggunakan *ra'y* dan sangat membenci pertanyaan tentang permasalahan-permasalahan hipotetis karena sumber hukum mereka terbatas. Mereka berpegang teguh pada hadis, bahkan hadis daif sekalipun, dengan memperlonggar persyaratannya dan mendahulukan penggunaannya daripada *ra'y*. Dalam berpegang teguh terhadap hadis, mereka lebih cenderung pada makna tekstualnya. Sedangkan ciri khas *ahl al-ra'y* adalah mereka banyak melakukan deduksi terhadap masalah yang bersifat hipotetis (mengajukan banyak masalah dan mencarikan hukumnya, lalu melakukan deduksi terhadapnya). Ungkapan yang sering mereka gunakan dalam melakukan deduksi itu adalah '*arayta law kāna kadhbā?*', yang artinya apa pendapat Anda jika terjadi begini? Karena ungkapan ini, *ahl al-ḥadīth* menjuluki mereka dengan *al-araiata'iyūn* (kelompok yang selalu bertanya 'apa pendapat Anda?').

Daerah Hijaz²⁶ merupakan wilayah yang banyak dihuni oleh mayoritas 'episteme' *ahl al-ḥadīth*, sementara Irak dan daerah-daerah yang jauh dari Hijaz merupakan wilayah yang subur dengan *ahl al-ra'y*. Tokoh-tokoh *ahl al-ḥadīth* dari kalangan sahabat antara lain Bilāl b. Rabāḥ, 'Abd al-Raḥmān b. Aw̄f, Zubayr b. 'Awām, Abū Hurayrah, Anās b. Mālik, 'Urwah b. Zubayr, Abū Bakr b. 'Abd al-Raḥmān, 'Ubaydillāh b. 'Abdullāh, Khārijah b. Zayd, al-Qāsim b. Muḥammad, dan Sulaymān b. Yasār. Sementara tokoh-tokoh *ahl al-ra'y* dari kalangan sahabat, antara lain 'Umar b. al-Khaṭṭāb, 'Uthmān b. 'Affān, Mu'adh b. Jabal, 'Alī b. Abī Ṭālib, 'Abdullāh b. Mas'ūd, Ibn 'Abbās, Ibn 'Umar, 'A'ishah, dan Zayd b. Thābit.

Adapun mengenai kerangka teoritik pemahaman hadis antara *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y*, ada tiga pendapat yang bisa diacu untuk

²⁶Hijaz adalah daerah di bagian Barat kerajaan Arab Saudi yang meliputi Makkah, Madinah, Ta'if, dan Jeddah.

menganalisis hal tersebut.²⁷ *Pertama*, pendapat yang berpandangan bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan antara sunah (ajaran) di satu sisi dengan redaksi harfiah hadis di sisi lain. Redaksi harfiah hadis Nabi adalah sama dengan sunah (bentuk teladan ideal dari Nabi), sehingga tidak ada pemahaman lain selain pemahaman yang tereksplisitkan oleh redaksi harfiah hadis. *Kedua*, pendapat yang berpandangan bahwa redaksi harfiah hadis Nabi merupakan 'laporan' tentang sunah Nabi. Oleh karena itu, sebagian harus dipahami secara tekstual (masalah ibadah), namun sebagian lagi membuka peluang untuk dipahami secara kontekstual (masalah muamalah). *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa sunah Nabi yang telah merefleksikan dirinya dalam bentuk hadis harus dipahami sebagai bentuk ideal teladan Nabi yang historis, yang sangat mungkin memiliki muatan lokal, temporal, ataupun universal. Terlebih jika dikaitkan dengan peran dan posisi Nabi yang beragam. Padahal pemberlakuan keteladanan Nabi tidak terbatas pada umat yang semasa dengan Nabi. Oleh karenanya, nilai-nilai universal dan temporal sangat perlu untuk ditelusuri dan digali.

Dari ketiga pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa kerangka teoritik *ahl al-ḥadīth* dalam memahami hadis lebih mengacu pada pendapat yang pertama, yaitu redaksi harfiah hadis Nabi adalah sama dengan sunah (bentuk teladan ideal dari Nabi), sehingga tidak ada pemahaman lain selain pemahaman yang tereksplisitkan oleh redaksi harfiah hadis.²⁸ Sedang kerangka pemahaman *ahl al-ra'y* dapat disimpulkan masuk ke dalam pandangan yang kedua, yaitu pandangan yang menyatakan kaitannya dengan redaksi hadis, ada sebagian yang harus dipahami secara tekstual (masalah ibadah; *ta'abbudī-irasional*) dan ada juga sebagian yang lainnya yang membuka peluang untuk dipahami secara kontekstual (masalah muamalah; *ta'aqqulī-reasonable*).

27Nurun Najwah, "Telaah Kritis Terhadap Hadis-hadis Misoginis," dalam *ESENSIA*, Vol.4, No. 2 (2003), 201.

28Dalam kajian ilmu mantiq, gambaran di atas sama dengan gambaran *dilālah mutatabi'iyah*, yaitu petunjuk suatu lafal sama persis dengan makna terapan lafal tersebut. Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan al-Isnawī, *Nibāyat al-Sūfī fī Sharḥ Minḥāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'il, vol. 1 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), 194.

Konstruksi Pemahaman Hadis *Ahl al-ḥadīth* dan *Ahl al-Ra'y*

a. Konstruksi dan Tipologi Pemahaman Hadis *Ahl al-ḥadīth*

Sebagaimana paparan sebelumnya, *ahl al-ḥadīth* tidak membedakan antara pesan Tuhan (wahyu) dengan redaksi harfiahnya (teks hadis). Sehingga dengan ini mereka berprinsip bahwa pesan Tuhan semuanya telah tersimpan dan bersemayam di dalam teks. Oleh karenanya, bagi *ahl al-ḥadīth*, teks hadis, sebagaimana Alquran, menempati posisi tinggi yang mengalahkan segala realitas. Satu-satunya jalan untuk dapat menangkap pesan Tuhan yang bersemayam dalam teks hadis adalah memahaminya secara harfiah (*letterlijk*). Dengan kerangka konseptual seperti ini, *ahl al-ḥadīth* mengasumsikan posisi pasif seseorang yang ingin memahami hadis. Ia tidak ‘mengajak dialog’ hadis dengan mempertimbangkan realitas yang menyedarinya, melainkan hanya menemukan pesan tekstual hadis. Dengan kata lain, gerak seseorang yang ingin memahami hadis tersebut hanya berkuat “dari teks ke teks”, dan kaidah yang dijadikan pedoman adalah “*al-‘ibrat (fī akbbār al-sunnah) bi ‘umūm al-laḥẓ lā bi khusūṣ al-sabab*”²⁹ (suatu ketetapan hukum dari hadis-hadis Nabi adalah keumuman redaksinya bukan kekhususan sebab yang melatarbelakanginya). Dari sini, karakteristik pemahaman hadis *ahl al-ḥadīth* dapat ditipologikan sebagai berikut:

1. Tidak membedakan antara pesan Tuhan (wahyu) dengan redaksi harfiahnya (teks hadis).
2. Berprinsip bahwa pesan Tuhan semuanya telah tersimpan dan bersemayam di dalam teks (*kull sunnatin tashrīḥiyatun*).
3. Satu-satunya jalan untuk dapat menangkap pesan Tuhan yang bersemayam dalam teks hadis adalah memahaminya secara harfiah (*tekstual*).
4. Bergerak dari teks ke teks karenanya berpedoman pada kaidah “*al-‘ibrat (fī akbbār al-sunnah) bi ‘umūm al-laḥẓ lā bi khusūṣ al-sabab*” (suatu ketetapan hukum dari hadis-hadis Nabi adalah keumuman redaksinya bukan kekhususan sebab yang melatarbelakanginya).

²⁹Muhammad Shidiq Hasan Khan, *Ensiklopedia Hadis Sahih* (Jakarta: Hikmah, t.th.), 35.

b. Konstruksi dan Tipologi Pemahaman Hadis *Ahl al-Ra'y*

Berbeda dengan kelompok sebelumnya, *ahl al-ra'y* membedakan antara sunah dengan hadis. Hadis dipahami sebagai rekaman (laporan) dari ijtihad Nabi dalam merelevansikan pesan Tuhan di zamannya. Dengan ini, mereka berprinsip bahwa pesan Tuhan tidak terletak dalam teksnya, melainkan pada dialog antara Nabi (dalam hal ini direpresentasikan oleh teks hadis) dengan realitas. Oleh karena itu, cara efektif untuk menangkap pesan Tuhan adalah dengan memahami ide pokoknya yang terkadang tidak tereksplisitkan oleh teks hadis itu sendiri. Dengan kerangka konseptual seperti ini, *ahl al-ra'y* mengasumsikan posisi seseorang yang ingin memahami hadis dalam posisi aktif. Ia 'mengajak dialog' hadis Nabi mengenai berbagai persoalan-persoalan aktual yang dihadapinya, untuk menemukan ide pokok dari pesan Tuhan yang terimplisitkan oleh teks hadis, dan kemudian melakukan kontekstualisasi sesuai dengan konteks zaman yang dihadapinya. Dengan ini, dapat dikatakan bahwa gerak seseorang yang ingin memahami hadis tidak "dari teks ke teks", melainkan "dari realitas ke teks". Dalam hal ini, kaidah yang dapat dijadikan pedoman adalah "*al-ḥadīth ṣāliḥ li kull zamān wa makān*". Dari sini, karakteristik pemahaman hadis *ahl al-ra'y* dapat ditipologikan sebagai berikut:

1. Cenderung membedakan antara pesan Tuhan (wahyu) dengan redaksi harfiahnya. Hadis dipahami sebagai rekaman (laporan) dari ijtihad Nabi dalam merelevansikan pesan Tuhan untuk zamannya.
2. Berprinsip bahwa pesan Tuhan tidak terletak pada teks melainkan pada dialog antara Nabi dengan realitas.
3. Cara efektif untuk menangkap pesan Tuhan adalah dengan memahami ide pokoknya yang terkadang tidak tereksplisitkan oleh teks hadis itu sendiri (kontekstual).
4. Bergerak dari realitas ke teks, karenanya berpedoman pada kaidah "*al-ḥadīth ṣāliḥ li kull zamān wa makān*" (hadis senantiasa relevan untuk segala waktu dan tempat).

Tipologi Metode Pemahaman Hadis Dialektik

Berdasarkan paparan tentang konstruksi dan tipologi pemahaman *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* di atas, tampak bahwa masing-masing kelompok memiliki kelebihan dan kekurangan. Untuk itu perlu dirumuskan metode pemahaman dialektik antar keduanya, yaitu metode yang mengasumsikan adanya penelaahan hadis dalam konteks linguistik dan juga penelaahan hadis dalam konteks sosial. Dengan

demikian, jika metode pemahaman *abl al-ḥadīth* berkuat “dari teks ke teks” dengan kaidah “*al-‘ibrat (fī akhbār al-sunnah) bi ‘umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab*” dan metode pemahaman *abl al-ra’y* bergerak dari “realitas ke teks” dengan kaidah “*al-ḥadīth ṣāliḥ li kull zaman wa makān*”, maka metode dialektik bergerak dari “teks ke konteks” dengan kaidah “*al-‘ibrat (fī akhbār al-sunnah) bi khusūṣ al-sabab lā bi ‘umūm al-lafẓ*”. Dari sini, metode pemahaman hadis dialektik dapat dikonseptualisasikan sebagai berikut:

1. Memahami aspek kebahasaan. Dalam hal ini ada tiga objek bahasan yang dikaji, yaitu perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis, makna leksikal dari lafal-lafal yang menjadi kata kunci (*key words*), pemahaman tekstual matan hadis dengan merujuk kamus bahasa Arab klasik dan kitab-kitab syarah hadis.
2. Memahami konteks sosio-historis yang melatarbelakangi disabdakannya sebuah hadis, baik konteks historis mikro dengan merujuk riwayat-riwayat yang ada maupun konteks historis makro dengan rekonstruksi sejarah. Ini dipakai untuk memahami posisi Nabi melalui historisitas hadisnya (*maḥbūm makānat al-nabī bi al-qarā’in al-waqī’iyah*), apakah sabda Muhammad diproduksi dalam posisinya sebagai Rasul, manusia biasa, suami, hakim, atau pemimpin politik, karena ketaatan yang “*ta‘abbudī*” hanya dalam posisinya sebagai Rasul.
3. Memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya dengan cara membedakan antara yang *thābit* dengan yang *mutaḥawwil*. Sesuatu yang tertuang secara tekstual dalam teks sebagai sesuatu yang historis (*mutaḥawwil*), sedangkan sesuatu yang berada di balik teks yang bersifat substansial, absolut, prinsipil, universal, fundamental, bervisi keadilan, kesetaraan, demokrasi, *mu‘āsharah bi al-ma‘rūf*, berorientasi pada *al-musāwah bayn al-adyān* (kesetaraan agama-agama), *al-musāwah bayn al-ajnās* (mengusung kesetaraan gender), dan *ḍamān ḥuqūq al-aqallīyīn al-mustaḍ‘afīn* (keberpihakan terhadap kaum minoritas yang tertindas) sebagai sesuatu yang tetap (*thābit*). Atau dengan kata lain, mendahulukan pokok-pokok agama daripada penerapan-penerapan aspek parsial keagamaan (*taqḍīm al-uṣūl ‘alā al-fuṣūl*). Di sinilah penting apa yang disebut dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam hadis Nabi.
4. Menganalisis dengan teori-teori dari disiplin keilmuan lain seperti sosial, politik, ekonomi, dan budaya dan mengaitkan relevansinya

dengan konteks kekinian dengan mengedepankan prinsip *al-tanjīb bi al-tayassur dūn al-ta'assur* (berorientasi kepada memberi kemudahan, bukan mendatangkan kesulitan).

5. Bergerak dari teks ke konteks dengan berpedoman pada kaidah "*al-'ibrat (fī akbbār al-sunnah) bi kbuṣūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ*" (suatu ketetapan hukum dari hadis-hadis Nabi adalah kekhususan sebab yang melatarbelakanginya bukan pada keumuman redaksinya).

Contoh Pemahaman Hadis dengan Metode Dialektik: Hadis tentang Hukuman Mati bagi Orang Murtad

حَدَّثَنَا أَبُو التَّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: أُنِّي عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِرِنَادِقَةٍ، فَأَحْرَقَهُمْ، فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ "لَا تُعَذِّبُوا بَعْدَابِ اللَّهِ، وَلَقَتَلْتُهُمْ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" (رواه البخاري)³⁰

Telah meriwayatkan kepadaku Abū al-Nu'mān Muḥammad b. al-Faḍl, telah meriwayatkan kepadaku Ḥammād b. Zayd dari Ayyūb, dari 'Ikrimah berkata; 'Beberapa orang Zindiq diringkus dan dihadapkan kepada 'Alī r.a., lalu 'Alī membakar mereka'. Ketika hal itu terdengar oleh Ibn 'Abbās, lalu ia berkata: "Seandainya itu terjadi padaku, niscaya aku tidak akan membakar mereka, karena Nabi bersabda: 'Janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah'. Dan niscaya aku juga akan membunuh mereka sebagaimana disabdakan oleh Nabi: 'Barangsiapa menukar/mengganti agamanya, maka bunuhlah'.

Dalam riwayat al-Bukhārī di atas, 'Ikrimah menceritakan bahwa 'Alī b. Abī Ṭālib didatangi oleh kaum Zindik, lalu 'Alī membakarnya. Hal ini, kemudian disampaikan kepada Ibn 'Abbās dan ia tidak sepakat. Kemudian Ibn 'Abbās menyitir hadis Nabi yang berbunyi "*Lā tu'adhbibū bi 'adhābillāh*" (Janganlah menyiksa dengan siksaan Allah) dan ia meneruskannya bahwa yang paling tepat adalah dengan membunuhnya (tidak dengan membakarnya), sebagaimana sabda Nabi yang lain: "*Man baddala dīnah faqtulūh*" (Barangsiapa menukar/mengganti agamanya, maka bunuhlah).

Hadis ini jika didekati dengan model pemahaman *ahl al-ḥadīth* yang memedomani kaidah *al-'ibrat bi 'umūm al-lafẓ lā bi kbuṣūṣ al-sabab*,

³⁰Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 3, 1098.

maka jelas bahwa hukuman bagi seseorang yang keluar dari Islam (murtad) adalah dibunuh (hukuman mati). Ketentuan tersebut bersifat mengikat dan berlaku universal (tanpa mempedulikan sebab khususnya), karena teks hadis secara eksplisit telah menyebutkannya demikian. Oleh karena bersifat mengikat dan berlaku universal, maka umat Islam, di mana pun dan kapan pun berada, wajib menegakkan aturan tersebut sebagai bentuk ketaatan kepada sunah Nabi. Seseorang yang telah keluar dari Islam berarti telah memilih untuk menjadi kafir, dan hukuman bagi orang kafir adalah diperangi/dibunuh. Islam sangat menjunjung tinggi kemanusiaan, akan tetapi seseorang yang telah memilih keluar dari Islam tidak bisa disebut lagi sebagai manusia. Ia halal darahnya, karena kekafiran telah mendehumanisasi seseorang dari kemanusiaannya.

Selanjutnya, pemahaman di atas jika dikonfrontasikan dengan model pembacaan *abl al-ra'y* maka akan ditemukan pemahaman yang sebaliknya. *Abl al-ra'y* dengan memedomani kaidah “*al-ḥadīth ṣāliḥ li kull zamān wa makān*” berpemahaman bahwa perintah membunuh terhadap orang murtad sebagaimana tekstualitas hadis di atas tidaklah bersifat universal dan sewenang-wenang (setiap menjumpai orang murtad langsung membunuhnya), akan tetapi harus juga melihat konteksnya. Berpindah agama selagi itu pilihan sadar adalah sesuatu yang dijamin oleh Hak Asasi Manusia, bahkan juga Alquran (*lā ikrāh fī al-dīn*, QS. al-Baqarah: 256). Lebih-lebih jika dikontekskan dengan realitas kekinian, di mana tidak lagi menggunakan batasan negara Islam (*dār al-islām*) dan negara kafir (*dār al-ḥarb*), maka hadis di atas menjadi tidak relevan untuk diterapkan secara harfiah. Hadis di atas harus dipahami secara kontekstual; ‘membunuh’ tidak diartikan dengan menghilangkan nyawa seseorang, akan tetapi ‘membunuh’ bisa dimaknai sebagai ‘mematikan segala celah yang bisa mengantarkan seseorang pada kesalahpahaman tentang Islam dengan cara menampilkan nilai-nilai luhur Islam seperti kasih sayang, keadilan, kesetaraan, kejujuran, penghormatan atau penghargaan terhadap sesama, dan membangun peradaban.

Adapun hadis di atas jika didekati dengan metode pemahaman dialektik dengan kaidah *al-ibrat bi kbuṣūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-laḥz*, maka ketentuan hukuman mati bagi seseorang yang murtad, sebagaimana yang disabdakan Nabi, harus dilihat dalam konteks kesejarahannya. Paling tidak, ada tiga kasus hukuman (ekskusi mati) orang murtad pada masa Nabi yang bisa dijadikan referensi: *pertama*,

kasus suku 'Ukl dan 'Uraynah; *kedua*, kasus seorang Yahudi di Yaman; dan *ketiga*, kasus 'Abdullāh b. Abī Sharḥ pasca peristiwa *fath Makkah*. Untuk dua kasus yang pertama, hukumannya adalah eksekusi mati, sedang untuk kasus ketiga pada awalnya dijatuhi hukuman mati, namun akhirnya mendapat amnesti dari Nabi dengan adanya jaminan.

Singkat kata, dieksekusi matinya suku 'Ukl dan 'Uraynah, di samping karena murtad juga karena melakukan pembunuhan terhadap orang Islam, sehingga dapat dikatakan ada dua kejahatan yang dilakukan, yaitu kejahatan teologis (murtad) dan kejahatan sosiologis (pembunuhan). Sedang eksekusi mati terhadap seorang Yahudi di Yaman disebabkan murtad *an sich*. Ia melakukan kejahatan kepada Tuhan tapi tidak disertai kejahatan kepada manusia. Adapun eksekusi mati terhadap 'Abdullāh b. Sharḥ, dikarenakan ia murtad dan juga pernah melakukan kejahatan publik berupa distorsi kata-kata wahyu yang ditulisnya ketika masih beragama Islam. Ia bersama 'Abdullāh b. Khatāl dan Miqyās b. Subabab dijatuhi hukuman mati, tetapi pada akhirnya ia mendapat amnesti dari Nabi setelah adanya jaminan dari 'Uthmān b. 'Affān. Dengan ini, dapat dipahami bahwa adanya kemungkinan lain bagi orang murtad selain eksekusi mati.

Dari sini kemudian memunculkan pertanyaan, kenapa sama-sama murtad; Yahudi Yaman dihukum mati, sedang 'Abdullāh b. Abī Sharḥ diberi amnesti? padahal kejahatan 'Abdullāh b. Sharḥ lebih besar ketimbang Yahudi Yaman? Analisis yang dapat dilakukan adalah eksekusi Yahudi Yaman dilakukan oleh sahabat Mu'adh dan Abū Mūsā, sementara amnesti kepada 'Abdullāh b. Abī Sharḥ diberikan oleh Nabi setelah adanya jaminan. Dari analisis terhadap kasus-kasus khusus ini, kiranya dapat dipahami bahwa hukuman (eksekusi) mati bagi orang murtad tidak serta merta disebabkan kemurtadannya (kejahatan teologis), melainkan kemurtadan yang disertai dengan kejahatan sosiologis (kemurtadan yang berpengaruh terhadap kestabilan tatanan sosial, lihat kasus suku 'Ukl dan 'Uraynah). Untuk kemurtadan murni yang didasari pilihan sadar, seperti kasus Yahudi Yaman, maka ia tidak harus dijatuhi hukuman mati, adapun dalam fakta sejarah ia tetap bisa dieksekusi mati, karena boleh jadi yang melakukan itu adalah sahabat, bukan Nabi sendiri. Seandainya kasus itu terjadi di Makkah/Madinah dan Nabi sendiri yang menanganinya, kemungkinan Nabi tidak akan melakukan eksekusi tersebut. Hal ini didasarkan pada kasus Nabi memberikan amnesti kepada 'Abdullāh b.

Sharḥ, padahal kemurtadannya (kejahatannya) lebih besar daripada Yahudi Yaman.

Penutup

Sebagaimana jelas adanya bahwa hadis adalah segala yang disandarkan kepada Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun ketetapanannya, namun demikian satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa tidak semua hadis Nabi mesti diamalkan sebagai ketetapan agama (*taken for granted*). Figur Muhammad memang seorang terpilih sebagai *mediator* penyampai wahyu dari Tuhan, tetapi ketika beliau menyampaikan wahyu tersebut pastilah tidak lepas dari situasi kondisi yang melingkupi masyarakat pada waktu itu. Dalam hal ini, harus diakui bahwa sebuah gagasan (*ide*), termasuk dalam hal ini Nabi, bagaimana pun juga pasti *based on historical problems* (sangat terkait dengan problem historis-kultural waktu itu). Untuk itu perlu adanya metode pemahaman dialektik. Dengan ini, memahami hadis Nabi bukan sekedar persoalan tekstual dan kontekstual, melainkan lebih dari itu, yaitu menemukan sesuatu (makna) yang tetap (*al-thābit*) dan sesuatu (makna) yang tidak tetap (*al-mutaḥawwil*) dari setiap sabda Nabi, yang terkadang ada di redaksi tekstualnya (sebagaimana *ahl al-ḥadīth*), tetapi terkadang juga ada di balik redaksi tekstualnya (sebagaimana *ahl al-ra'y*). Terakhir, kajian pemahaman hadis dengan metode dialektik ini lebih jauh juga diharapkan dapat mewujudkan moderasi dalam memahami hadis, sebab tekstualitas hadis seringkali lebih radikal daripada tekstualitas Alquran.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi fatwa-Fatwa Keagamaan (Pengantar)." Kholed M. Abou el-Fadl. *Atas Nama Tuhan*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Baghdādī (al), al-Khāṭib. *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*. Beirut: A'lam al-Kutub, t.th.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā'il Abū 'Abdillāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.
- Dutton, Yassin. *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwatta', dan Praktik Madinah*. terj. M. Maufur. Yogyakarta: Islamika, 2003.

- Fanani, Muhyar. "Abdullah Ahmad Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam." Khudori Soleh (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Ghazali, Abdul Muq̄sith, dkk., *Metodologi Studi Alquran*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi. *Nalar Tekstual Ahli Hadis*. Ciputat: Yayasan Wakaf Darus Sunnah, 2018.
- Isnawī (al), Jamāluddīn Abdurrahīm b. al-Ḥasan. *Nihāyat al-Sūli fī Sharḥ Minbāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'īl. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī Dirāsāt Tablīḡiyah Naqḏīyah li Nuḡum al-Ma'rīfah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1993.
- Jumendi (al), Abdul Halim. *Al-Imām al-Shāfi'i Nāṣir al-Sunnah li wa Waḍ'ī al-Uṣūl*. t.kp.: Dār al-Qalam, 1996.
- Khan, Muhammad Shidiq Hasan. *Ensiklopedia Hadis Sahih*. Jakarta: Hikmah, t.th.
- Khaṭīb (al), Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Madjid, Nurcholish. "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam." Budhy Munawar-Rachman. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Najwah, Nurun. "Telaah Kritis Terhadap Hadis-hadis Misoginis." *ESENSIA*, Vol.4, No. 2 (2003).
- Naysābūrī (al), al-Ḥākim. *Ma'rīfat 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.
- Ramāhurmūzī (al), Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān. *Al-Muḥaddīth al-Fāṣil Bayn al-Rāwī wa al-Wā'ī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Soleh, A. Khudori. "M. Abid al-Jabiri: Model Epistemologi Islam." Khudori Soleh (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Tim penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Maṣbūm al-Naṣṣ Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hai'at al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1993.