

DISKURSUS HADIS DALAM PERSPEKTIF KAUM TUA DAN KAUM MUDA DI INDONESIA

Rozian Karnedi
Institut Agama Islam Negeri Bengkulu
roziankarnedi@iainbengkulu.ac.id

Abstract: The article sheds light the discourse of ḥadīth in the horizon of the mid-twentieth century reformist (*kaum muda*) and traditionalist (*kaum tua*) Muslim. It aims to analyze debates and different stances concerning with the use of the ḥadīth and the epistemic view behind their conception of ḥadīth. The study approaches with the basic theories of *muṣṭalāḥ al-ḥadīth* and the sociology of knowledge of Karl Mannheim. The research data were processed through descriptive-comparative and critical-analysis. It then argues that there are two different characteristics between the reformist and the traditionalist in the use of ḥadīth. *First*, the reformist used to have a systematic study based on the Qur'an and ḥadīth directly, while the traditionalist used to bring the idiomatic (*'ibārah*) method. *Second*, in deducing law (*istinbāt al-ahkām*), the reformist restrict only on the boundary of the authentic ḥadīth. Meanwhile, besides using authentic ḥadīth, the traditionalist also accept the unsound ḥadīth for the sake of the venture of goodness (*faḍā'il al-a'māl*) with certain conditions. These differences are not only caused by methodological enterprise and scientific genealogy, but also sociological consideration which leads to the contestation (conflict of thought) between the two of them regarding the issue of *taqlīd*, *ijtihād*, *ittibā'*, *bid'ah* and religious traditions.

Keywords: Ḥadīth, *kaum muda*, *kaum tua*, methodology, contestation.

Abstrak: Artikel ini menyoroti wacana hadis dalam cakrawala Muslim reformis (*kaum muda*) dan tradisionalis (*kaum tua*) pada pertengahan abad ke-20. Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis perdebatan dan perbedaan pendapat tentang penggunaan hadis dan landasan epistemik di balik konsepsi mereka tentang hadis. Kajian ini menggunakan pendekatan keilmuan hadis dan sosiologi ilmu pengetahuan Karl Mannheim. Data penelitian diolah dengan menggunakan metode deskriptif-komparatif dan analisis kritis. Artikel ini berargumen bahwa ada dua karakteristik yang berbeda antara kelompok kaum muda dan kaum tua dalam penggunaan hadis. Pertama, kaum muda umumnya memiliki kajian sistematis yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan hadis, sedangkan kaum tua seringkali menggunakan pendekatan idiomatik (*'ibārah*). Kedua, dalam menarik kesimpulan hukum (*istinbāt al-ahkām*), kaum muda membatasi hanya pada hadis yang sahih. Sementara itu, kaum tua, selain menggunakan hadis sahih, juga menerima hadis-

hadis ahad, atau bahkan daif, untuk kepentingan amal kebaikan (*faḍā'il al-a'māl*), namun dengan syarat-syarat tertentu. Perbedaan tersebut tidak hanya disebabkan oleh kerangka metodologis dan latar genealogi keilmuan, namun juga pertimbangan sosiologis, yang berujung pada kontestasi (konflik pemikiran) terhadap persoalan-persoalan khilafiyah seperti taklid, ijtihad, *ittibā'*, bidah dan tradisi keagamaan.

Kata Kunci: Hadis, kaum tua, kaum muda, metodologi, kontestasi.

Pendahuluan

Terminologi 'kaum tua' dan 'kaum muda' pada awalnya muncul di Sumatera Barat antara tahun 1903-1907.¹ Istilah tersebut bukan semata-mata ungkapan biasa, namun menjelma menjadi perbedaan *fikrah* (pemikiran) dua *firqah* (kelompok) yang kemudian menjadi abstraksi corak pemikiran keagamaan, sosial dan politik. Istilah kaum muda dan kaum tua juga muncul di luar Sumatera seperti di kota Surabaya, yang kemudian menjadi arena perdebatan antar kedua kelompok tersebut.² Secara diametral, kedua kelompok ini mempunyai pandangan yang berbeda tentang sunah, bidah, taklid, ijtihad, *ittibā'*, dan tradisi keagamaan seperti masalah melafalkan niat salat (*uṣṣalāh*) dan berdiri ketika membaca maulid nabi.³

Perbedaan *fikrah* dua *firqah* ini pada akhirnya membentuk sebuah gerakan sosial sehingga masing-masing kelompok membentuk organisasi sebagai sarana menyebarkan pemikiran keagamaannya. kaum muda membentuk organisasi Jami'atul Khair (1903), Sarekat Dagang Islam (SDI 1905 kemudian pada tanggal 10 September 1912 berubah nama menjadi Sarekat Islam atau SI), Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914), dan Persatuan Islam (PERSIS 1923).⁴ kaum tua membentuk kelompok seperti Nahdlatul Ulama (1926), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI 1928), Al-Jami'atul Washliyah (1930),

¹ Shofwan Karim, "Konflik Pemikiran dan Integrasi Sinerjik Ulama Minang Kabau Tahun 1903-1907," *Majalah Tajdid*, Vol. 6, No. 3 (2000): 30.

² Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 7-8. Lihat Juga, Herry Mohammad, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 15-16; Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1990), 98.

³ Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah: Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 22.

⁴ Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam: Telaah Atas Produk Ijtihad PERSIS 1996-2009* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 25. Lihat juga, Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad PERSIS* (Bandung: Tafakur, 2006), 63.

Normal Islam (1938), As'adiyah (1931),⁵ dan Nahdlatul Wathan (1953).⁶ Semua *jam'iyah* (organisasi sosial keagamaan) yang disebutkan di atas selanjutnya menjadi medium kontestasi⁷ pemikiran keagamaan antara kaum tua dan kaum muda sejak awal hingga pertengahan abad ke-20 M.

Kontestasi antara kaum tua dan kaum muda dalam arena pemikiran dan tradisi keagamaan ini kemudian berimplikasi pada perbedaan dalam berhujah dengan hadis (*al-ihjtijāj bi al-ḥadīth*), baik dari aspek keabsahan dalil maupun aspek pemahaman. Para tokoh dari masing-masing kelompok tampak cukup dominan dalam menggunakan hadis dalam tulisan-tulisan argumentatif mereka untuk mendukung pola pemikiran keagamaan masing-masing. Kedua *firqah* tersebut terkadang bisa memiliki pemahaman yang sangat berbeda, meskipun berangkat dari tema hadis yang sama. Misalnya, pemahaman tentang hadis yang terkait dengan amaliah keagamaan, bidah, tawasul, melafalkan niat salat (*uṣalāt*) dan hal-hal yang membatalkan wudu.⁸ Perbedaan dan konflik pemahaman atas hadis

⁵ Dani Muhtada, "Paradigma Hukum Persatuan Tarbiyah Islamiyah," dalam <https://www.islamcendekia.com/2014/01/paradigma-hukum-persatuan-tarbiyatul-islamiyah-analisis-pemikiran-hukum-siradjuddin-abbas.html>. Diakses pada, 19 Oktober 2021.

⁶ Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Shāfi'ī*, cet. ke-6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 294.

⁷ Dalam analisa Abdul Salam, munculnya organisasi reformis di Indonesia merupakan respon atas penerimaan ide-ide pembaharuan di Timur Tengah. Sedangkan munculnya organisasi tradisional merupakan respon atas penolakan terhadap paham keagamaan kelompok modernis. Lihat, Abd. Salam, "Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 4, No. 1 (2009): 49-54. Dengan demikian, yang penulis maksud dengan kontestasi adalah kedua kelompok ini saling berebut pengaruh dan mengklaim bahwa paham keagamaan merekalah yang benar, kemudian mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan melalui sarana organisasi dengan membentuk lembaga pendidikan, dakwah dengan lisan (debat) dan tulisan (buku atau majalah) dan lain-lain.

⁸ Perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda dalam penggunaan dan pemahaman hadis terkait tema-tema tersebut terekam, antara lain dalam buku *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama* karya Ahmad Hassan. Buku tersebut mendokumentasikan secara detail (berbentuk Soal-Jawab) perdebatan Ahmad Hassan (PERSIS) sebagai perwakilan kaum muda yang berdebat secara lisan terhadap organisasi kaum tua pada saat itu antara lain dengan organisasi Ittihadul Islamiyah Sukabumi (K.A Sanusi), Majelis Ahlussunnah Bandung, Nahdlatul Ulama di Cirebon pada tahun 1932 (H. Abdul Kahar), dan di Bandung pada tahun 1935 (A. Wahab Hasbullah) dan di Gebang tahun 1936 (Masduqi). Lihat, Mughni, *Hassan Bandung*, 82. Dalam hal

meski dalam satu latar sosial antara kedua kelompok tersebut menjadi satu paradoks yang perlu untuk dikaji.

Penulis berasumsi bahwa ada banyak faktor yang menyebabkan perbedaan dan perdebatan tersebut, di antaranya faktor metodologis dan sosiologis. Selain itu, tidak menutup kemungkinan pula bahwa perbedaan dan perdebatan tersebut terkait dengan latar sosio historis masyarakat Islam Indonesia pada saat itu yang “berkontestasi” dalam mendirikan organisasi sebagai wadah medium pengembangan dan pertahanan paham keagamaan. Dalam konteks inilah artikel ini hendak mengkaji tentang bagaimana konsepsi dan penggunaan hadis di kalangan kaum tua dan kaum muda, serta penyebab terjadinya perbedaan dan perdebatan tersebut.

Beberapa kajian telah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya terait dengan tema ini. Misalnya, Nasrullah⁹ yang membahas tentang polemik kaum tua dan kaum muda terkait beberapa ajaran tarekat yang berkembang di Sumatera Barat pertengahan abad XX. Demikian juga dengan Wahid¹⁰ yang membahas tentang perkembangan metode pemahaman hadis di Indonesia dari awal abad XX sampai masa kontemporer. Menurutnya paling tidak terdapat tiga bentuk metode pemahaman hadis yang berkembang di Indonesia yakni; penggunaan kitab syarah hadis, tekstual dan kontekstual. Pada pertengahan abad ke-20 organisasi PERSIS dan Muhammadiyah merupakan ormas yang paling banyak melakukan pengkajian dan peninjauan kembali tentang kualitas dan pemahaman suatu hadis. Kajian yang dilakukan PERSIS dan Muhammadiyah tersebut banyak berbeda dengan yang lazim dikalangan ulama

ini, kaum tua mengamalkan tawasul dalam berdoa, malakukan tradisi hadiah pahala, talkin, melafalkan *usallī* dan lain-lain. Bagi kaum tua tradisi tersebut merupakan sunah, karena berdasar pada hadis-hadis. Sedangkan kaum muda sebaliknya, amalan atau tradisi tersebut tidak berdasarkan hadis dan tidak boleh diamalkan. Lebih lanjut lihat, Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*, cet. ke-15, vol. 1 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 34-35, 329; Vol. 2, 431, 744; Vol. 3, 817, 1002, 1206; Vol. 4, 1370. Kemudian Siradjuddin Abbas (PERTI) sebagai perwakilan kaum tua melakukan perdebatan secara tertulis terhadap pemikiran-pemikiran Ahmad Hassan antara lain terkait tema Hadiah Pahala. Lebih lanjut lihat, Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, cet. ke- 27, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 192-211.

⁹ Nasrullah, “Respons dan Tantangan Kaum Tua atas Kritik Kaum Muda Terhadap Tarekat di Minangkabau Awal Abad 20,” *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*, Vol. 9, No. 2 (2016): 211-214.

¹⁰ Ramli Abdul Wahid, “Perkembangan Metode Pemahaman Hadis di Indonesia,” *Jurnal Analytica Islamica*, Vol. 4, No. 2 (2015): 231-243.

Indonesia, karena itu muncul apa yang disebut dengan istilah kaum tua dan kaum muda. Namun perbedaan pemahaman hadis anantara dua kelompok tersebut memiliki dasar yang kuat karena berpijak pada kaidah-kaidah kebahasaan dan kaidah-kaidah agama yang bersifat klasik yang termuat dalam Ulumul Quran, Ulumul Hadis dan Usul Fikih.

Hajjin Mabruur dalam artikelnya juga mengkaji tentang pemikiran PERSIS terkait kedudukan hadis atau sunah serta kehujahannya dalam masalah hukum dan akhlak. Artikel tersebut juga menawarkan kajian sistematis hitoris yang membahas PERSIS dari masa awal atau pertengahan abad XX (Ahmad Hassan) hingga Dewan Hisbah kontemporer. Artikel tersebut menyimpulkan bahwa secara umum konsep hadis PERSIS tidak berbeda dengan rumusan yang telah ditetapkan atau disepakati oleh jumbuh ahli hadis.¹¹ Demikian juga dengan Mukhlis Rahmanto yang mengkaji ormas Muhammadiyah dalam relasinya dengan hadis.¹² Tulisan tersebut membahas diskursus hadis di Muhammadiyah dari tahun 1930-an sampai masa kontemporer. Selain itu, kajian kompartif juga dilakukan oleh Karnedi, Abdurahman dan Suryadilaga.¹³ Secara umum mereka mengkomparasikan pemikiran hadis tokoh PERSIS, dalam hal ini Ahmad Hassan, dengan tokoh PERTI, Siradjuddin Abbas. Namun pembahasannya terbatas seputar tema hadis tentang hadiah pahala dan kajian tersebut lebih fokus pada kajian tokoh, bukan pada ormasnya.

Dari beberapa literatur yang dipaparkan, belum ada satu kajian yang membahas tentang perbedaan penggunaan hadis di kalangan kaum tua dan kaum muda, serta penyebab terjadinya perbedaan tersebut baik dari tinjauan metodologis maupun sosiologis. Oleh karenanya, tulisan ini hendak menjawab dua hal tersebut dengan pendekatan keilmuan hadis (*muṣṭalah al-ḥadīth*) dan pendekatan sosiologi¹⁴ Karl Mannheim dengan teorinya tentang relasionisme.

¹¹ Hajjin Mabruur, "Hadis dalam Perspektif Ormas PERSIS," *Misykab: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 6, No. 1 (2021): 34-49.

¹² Mukhlis Rahmanto, "Posisi Hadis dalam Ijtihad Muhammadiyah," *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, Vol. 1, No. 10 (2014): 44-58.

¹³ Rozian Karnedi dkk., "Understanding of Reward Prize Hadiths in Indonesia (Comparative Study of The Ahmad Hassan And Siradjuddin Abbas Methods)," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 27, No. 2 (2019): 174-190.

¹⁴ Pendekatan sosiologis sangat penting dilakukan dalam studi keislaman, karena pendekatan ini memahami agama dengan memperhatikan gambaran tentang

Teorit tersebut menandakan bahwa semua pemikiran memiliki relasi atau hubungan dengan aspek sosial atau sosio-historis masyarakat.¹⁵ Penggunaan pendekatan hadis diharapkan dapat mengetahui bagaimana penggunaan hadis dikalangan kaum muda (reformis) dan kaum tua (tradisionalis). Sedangkan penggunaan pendekatan sosiologi pengetahuan diupayakan bisa “membongkar” faktor-faktor yang memicu perbedaan tersebut.

Kaum Tua dan Kaum Muda Dalam Diskursus Pemikiran Islam Indonesia

Munculnya “ide-ide” purifikasi Islam dari Timur Tengah pada akhirnya membagi masyarakat Islam Indonesia dalam dua kelompok. Sebagian dari mereka menerima atau merespon positif ide tentang purifikasi Islam, dan sebagian yang lain menolak. Kelompok masyarakat Islam yang merespon positif dikenal dengan “kaum muda” atau kelompok reformis. Kelompok ini mendirikan berbagai organisasi sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Selain itu terdapat kelompok umat Islam Indonesia dari lingkungan pesantren yang tidak sependapat dengan gagasan reformasi yang diusung oleh para reformis tersebut. Kelompok ini dikenal dengan kaum tua. Bagi kelompok ini, pembaharuan Islam tidak harus merombak tradisi secara frontal dan radikal. Mereka lebih memilih menyelaraskan tradisi lokal dengan Islam. Selanjutnya kelompok ini mendirikan organisasi untuk mempertahankan paham keagamaan mereka, antara lain Nahdlatul Ulama (NU) pada tanggal 31 Januari 1926 (16 Rajab 1344 H) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah pada tahun 1928.

Istilah kaum tua dan kaum muda di Indonesia mula-mula muncul di Sumatera Barat antara tahun 1903-1907.¹⁶ Menurut Hamka, munculnya istilah ini disebabkan karena perbedaan dalam memandang dan menerima tarekat. Kaum tua adalah kelompok yang menerima tarekat, sedangkan ide dan praktik tentang tarekat ini ditolak oleh

keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Melalui pendekatan ini agama akan dapat dipahami dengan mudah karena agama sendiri diturunkan untuk kepentingan sosial. Lihat, M. Arif Khoiruddin, “Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam,” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 25, No. 2 (2014): 394, 407.

¹⁵ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34, 67-69.

¹⁶ Karim, “Konflik Pemikiran,” 30.

kaum muda.¹⁷ Menurut Alaidin Koto, kaum tua adalah umat Islam yang dalam bidang akidah tetap konsisten menganut paham Ahlussunah Wajama'ah ajaran Imam Abū Ḥasan ‘Alī al-Ash‘arī (‘Ash‘ariyah) dan Abū Maṣṣūr al-Mātūrīdī (Mātūrīdīyah), dan untuk aspek syariat berpegang pada mazhab al-Shāfi‘ī, walaupun tidak seluruhnya mengamalkan tarekat.¹⁸ Hanya saja kaum tua pada umumnya “mengakui” kebenaran tarekat yang dipandang “*mu‘tabarab*”, sebab itu mereka membela keberadaannya.

Istilah kaum muda dan kaum tua ini juga muncul di luar Sumatera, yakni di kota Surabaya Jawa Timur yang menjadi arena perdebatan antara kedua kelompok ini.¹⁹ Menurut Syafiq Mughni, kaum tua di Jawa adalah kelompok yang melegalkan ritual Islam Jawa dan dalam ibadahnya dianggap oleh kaum muda masih bercampur dengan bidah dan khurafat. Sementara kaum muda adalah golongan yang cenderung menapaki jalan langsung kepada al-Qur‘an dan sunah, serta kurang apresiatif terhadap ritual Islam Jawa.²⁰ Dalam kesarjanaan Muslim, Azra dan Noer mencoba menggambarkan sifat atau karakter kaum muda dan kaum tua. Menurut Azra, kaum muda merupakan istilah untuk kaum reformis yang juga disebut dengan kaum al-Manār, sedangkan kaum tua merupakan umat Islam yang dipandang stagnan dan tradisionalis.²¹ Menurut Deliar Noer, kaum tua adalah golongan yang tetap mempertahankan pemikiran dan perbuatan yang tradisional dan pada umumnya bertahan dengan kebiasaan (adat) yang dianut, sedangkan kaum muda adalah golongan yang menghendaki pembaharuan dan lebih menyokong kemajuan dan tidak terikat dengan kondisi yang ada.²² Penjelasan Azra dan Deliar Noer di atas menggambarkan bahwa term kaum tua dan kaum muda bukan semata-mata ungkapan biasa, tetapi menjelma menjadi perbedaan pemikiran dan sikap hidup dari dua kelompok tersebut.

Dari berbagai pendapat di atas dapat dipahami tolok ukur pengistilahan kaum tua dan kaum muda terletak pada respon mereka terhadap purifikasi Islam, bukan pada usia seseorang. Masyarakat

¹⁷ Hamka, *Ayahku*, 78-79.

¹⁸ Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 27.

¹⁹ Mughni, *Hassan Bandung*, 7-8. Lihat Juga, Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam*, 15-16; Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 98.

²⁰ Mughni, *Hassan Bandung*, 7.

²¹ Azra, *Jaringan Global*, 187.

²² Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 7.

Islam yang menerima pembaharuan Islam disebut kaum muda (reformis), adapun umat Islam yang tidak setuju dengan pembaharuan Islam diistilahkan dengan kaum tua (tradisionalis).

Menurut Federspiel, penyebutan istilah reformis untuk kaum muda dikarenakan kelompok ini merupakan pengikut pemikiran keagamaan modern khususnya pemikiran keagamaan Muḥammad ‘Abduh yang terdiseminasikan melalui majalah *Al-Manār*, sedangkan penyebutan istilah tradisionalis untuk kaum tua karena kelompok ini menentang perubahan-perubahan yang dikembangkan oleh kaum muda dengan mempertahankan sistem keagamaan yang mapan khususnya pemikiran zaman klasik dan pertengahan, seperti tasawuf al-Ghazālī, kalam al-Ash‘ariyah dan al-Mātūrīdīyah, dan fikih yang telah disusun oleh para imam mazhab.²³ Informasi dari Federspiel tersebut memberikan gambaran bahwa kaum muda pada pertengahan abad ke-XX melakukan perubahan secara radikal terhadap pemikiran dan praktek keagamaan yang ada di Nusantara. Sementara kaum tua melakukan usaha bertahan atau perlawanan dari serangan kaum muda.

Di antara yang tercatat sebagai tokoh kaum tua di Sumatera adalah Shaykh Sulaiman Ar-Rasuli Candung Bukittinggi (1878-1970 M), Shaykh Abbas Ladang Lawas Bukit Tinggi (W.1370 H), Shaykh A. Wahid Tabek Gadang di Payakumbuh (W. 1950 M), Shaykh Muhammad Jamil Jaho Padang Panjang (W. 1360 H), Shaykh Arifin di Batu Hampar (W.1899 M), sedangkan di Jawa antara lain Wahab Hasbullah (1888-1971 M), Hasyim ‘Asy’ari (W. 1367 H).²⁴ Sedangkan yang tercatat sebagai kaum muda di Sumatera adalah Shaykh Muhammad Abdullah Ahmad (1878-1933 M), Shaykh Abdul Karim Amrullah (1879-1933 M), Shaykh Muhammad Jamil Djambek (1860-1947 M), Shaykh Muhammad Ibrahim Musa Parabek (1884-1963 M.), Shaykh Muhammad Thaib Umar (1874-1920), sedangkan di Jawa antara lain Mas Manshur (W. 1946 M), Faqih Hasyim, Ahmad Syurkati (W. 1943 M), dan Ahmad Dahlan (W. 1923 M).²⁵ Pada umumnya nama-nama kaum tua dan kaum muda yang disebutkan di

²³ Howard M Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 59-62.

²⁴ Akhmad Taufik, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 126. Lihat juga, Mughni, *Hassan Bandung*, 16-17; Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 20, 32.

²⁵ *Ibid.* Lihat juga, Mughni, *Hassan Bandung*, 16-17; Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 20.

atas merupakan murid Shaykh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī. Kedua kelompok ini memiliki sosio keagamaan yang berbeda.

Pemikiran Keagamaan Kaum Tua dan Kaum Muda

Kaum tua dalam corak pemikiran keagamaan berpegang dengan lima prinsip berikut; 1) dalam bidang akidah menganut Ahlussunah Waljamaah dengan mengikat diri pada teologi Ash‘ariyah 2) dalam bidang fikih mengikat diri dengan salah satu mazhab empat, pada umumnya mazhab Shāfi‘ī 3) mempertahankan aliran-aliran tarekat muktabar 4) mereka masih mempertahankan tradisi keagamaan yang dinilai oleh kaum muda sebagai bidah 5) pintu ijtihad bagi mereka sudah tertutup, dan yang berlaku bagi umat Islam adalah *ittiba’* dan taklid.²⁶

Islam yang masuk ke Indonesia pada masa awal adalah bermazhab Shafi‘iyah dan beritikad Ahlussunah Waljamaah dengan teologi Ash‘ariyah.²⁷ Karena itu wajar apabila dua aliran ini (kalam dan fikih) berurat dan berakar di seluruh masyarakat Muslim tradisional Indonesia. Pernyataan ini terbukti dari kitab-kitab turas yang dipelajari di pondok pesantren dan surau berafiliasi pada dua aliran tersebut. Kelompok yang ingin mempertahankan kondisi ini pada awal abad XX dikenal dengan kaum tua. Sebenarnya kaum tua membolehkan umat Islam mengikuti salah satu mazhab yang empat (Shāfi‘ī, Ḥanafī, Mālikī, dan Ḥanbalī), akan tetapi pada umumnya mereka menganut mazhab Shāfi‘ī.²⁸ Pemilihan kaum tua kepada mazhab Shāfi‘ī, dikarenakan mazhab ini dianggap lebih hati-hati dalam pengambilan hukum.

Kaum tua banyak mencurahkan perhatiannya pada tasawuf.²⁹ Namun tasawuf yang berkembang pada masa itu adalah tasawuf dalam bentuk tarekat seperti Naqsyabandiyah, Syatariyah, dan Qadiriyah. Mereka menganggap amalan-amalan yang terdapat dalam tarekat-tarekat tersebut muktabar, yakni diakui dalam dunia Islam alias tidak menyimpang dari syariat.

Kecenderungan kaum tua mengamalkan tasawuf (dalam bentuk tarekat) menurut analisis Deliar Noer adalah karena kelompok ini menerima begitu saja atau tidak begitu mempersoalkan ajaran Islam

²⁶ Karim, “Konflik Pemikiran,” 31-32.

²⁷ Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 28.

²⁸ Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 320.

²⁹ Ibid.

yang datang dari Timur Tengah dan India yang sudah tercampur dengan tradisi animisme. Karena itu sebagian masyarakat kaum tua dipandang jatuh pada perbuatan syirik, karena kepercayaannya terhadap tempat-tempat keramat, pemberian sesajen, dan penggunaan azimat.³⁰ Namun, sebagian kaum tua yang lain tetap istikamah dan tidak tergelincir dalam kemusyrikan. Kaum tua dalam kehidupannya tetap mempertahankan dan mengamalkan tradisi keagamaan yang secara lahiriah dianggap bidah dan tidak memiliki landasan sunah oleh kaum reformis, seperti tradisi talkin, berdiri (*qiyām*) pada saat membaca barzanji, wahibah amal (selamatan, “tahlilan”).

Bagi kaum tua, pintu ijtihad sudah tertutup dengan kehadiran mujtahid mutlak yang berakhir pada abad ke-3 H. Karena itu mereka menolak ijtihad, yang berlaku bagi umat Islam adalah *ittiba'*.³¹ Bagi kaum tua, taklid tidaklah diharamkan, bahkan diwajibkan bagi orang yang tidak mampu berijtihad.

Berbeda dengan kaum tua, terhadap lima prinsip yang disebutkan sebelumnya, kaum muda berpendapat atau mengaku: 1) berakidah Ahlussunah Waljamaah, tetapi tidak terang-terangan mengikat diri dengan teologi Ash'ariyah; 2) tidak mengikat diri dengan salah satu mazhab fikih. Mazhab-mazhab lain sepanjang berdasarkan pada al-Qur'an dan sunah mempunyai nilai kebenaran yang sama; 3) menganggap tarekat yang berkembang waktu itu tidak muktabar, karenanya mereka menentang tarekat tersebut; 4) tradisi yang tidak berdasar kepada Al-Qur'an dan hadis yang kuat ditolak dan dianggap bidah *dalālah*; 5) pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para ulama yang mempunyai kapasitas dan kapabilitas atau kompetensi tinggi.³² Kelima prinsip tersebut dijaga ketat oleh kaum muda, karena dengan lima prinsip inilah kaum muda memberi ciri kelompok mereka yang berbeda dengan kaum tua.

Pada umumnya kaum muda tetap berpegang dengan teologi Ash'ariyah, tetapi sebagian di antara mereka ada yang mengikuti ajaran tauhid yang diajarkan Muḥammad 'Abduh, Ibn Taymīyah dan Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah. Menurut Deliar Noer, semboyan kaum reformis adalah “kembali kepada al-Qur'an dan hadis”.³³ Karena itu dalam hal akidah kaum muda pada awal abad XX lebih memfokuskan usaha

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. Lihat juga, Karim, “Konflik Pemikiran,” 31-32.

³² Karim, “Konflik Pemikiran,” 32.

³³ Noer, *Gerakan Modern Islam*, 7.

mereka dalam memberantas bidah, tahayul, dan khurafat, membersihkan keimanan dari syirik atau sisa-sisa animisme yang masuk dalam praktek keagamaan umat Islam.

Dalam pandangan kaum muda, mazhab-mazhab selain mazhab al-Shāfiʿī sepanjang berdasarkan al-Qurʿan dan sunah mempunyai nilai kebenaran yang sama. Berlakunya suatu fatwa, pemikiran atau perbuatan hendaklah dinilai dengan dasar al-Qurʿan dan hadis.³⁴ Kaum muda bukan menyalahkan atau menolak mazhab, tetapi berpendapat bahwa fatwa para imam mazhab dapat atau boleh diteliti.

Kaum muda berusaha untuk mengembalikan ajaran Islam yang murni, bersih dari unsur-unsur tambahan yang datang dari agama lain,³⁵ karena itu mereka menolak tarekat. Penolakan kaum muda terhadap keberadaan tarekat waktu itu diawali dari fatwa Ahmad Khaṭīb al-Minangkabawī yang mengatakan bahwa tarekat Naqsyabandiyah yang berkembang pada masa itu tidak mempraktikkan akidah, syariat dan tasawuf yang sesuai dengan ajaran Rasulullah.³⁶ Abdullah Ahmad dapat dikatakan sebagai front terdepan dalam mensosialisasikan pendapat Ahmad Khaṭīb dalam menyuarakan gerakan anti tarekat ke sesama kaum muda. Kemudian diikuti oleh Shaykh H. Abdul Karim Amrullah dengan menulis kitab berjudul *Qaṭʿ Riqāb al-Mulḥidīn* (pemancung leher orang yang terpesona).³⁷ Hampir semua tokoh-tokoh kaum muda waktu itu, baik di Sumatera maupun di Jawa, menolak dan menentang praktik tarekat.

Menurut Geertz sebagaimana dikutip Syafiq Mughni, salah satu ciri gerakan modern atau kaum Muda adalah *puritic Islam* atau ajaran Islam yang murni menurut tuntunan al-Qurʿan dan sunah.³⁸ Islam murni tidak mengenal selamatan, suatu acara tradisional yang menyuguhkan makanan-makanan dan ditambah dengan unsur-unsur keislaman yang menggantikan unsur-unsur non-Islam. Di kalangan kaum reformis hampir sama sekali tidak terlihat bentuk selamatan seperti tersebut.

Kaum muda juga meninggalkan atau menolak tradisi keagamaan yang menurut mereka tidak berdasarkan al-Qurʿan dan sunah yang *thābit* dan dianggap bidah. Misalnya tradisi hadiah pahala (seperti

³⁴ Ibid., 325.

³⁵ Ibid., 324.

³⁶ Karim, "Konflik Pemikiran," 35.

³⁷ Ibid., 36.

³⁸ Mughni, *Hassan Bandung*, 7.

tahlilan), *qiyām* atau berdiri ketika membaca maulid Nabi, membakar kemenyan sebelum berdo'a dalam acara syukuran atau selamatan, dan lain-lain.³⁹ Dalam pandangan kaum muda, tradisi-tradisi tersebut disamping tidak berdasarkan Al-Qur'an dan sunah juga dianggap sisa-sisa dari tradisi non-Islam sebelum masuknya agama Islam ke Nusantara.

Kaum muda berpendapat bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para ulama yang mempunyai kapasitas dan kapabilitas atau kompetensi tinggi.⁴⁰ Dalam pandangan kaum muda, Islam sangat menghargai akal manusia⁴¹ karena itu bagi kaum muda, orang-orang Islam harus mengembangkan akal pikiran, mengembangkan ijtihad, merumuskan hukum secara independen dengan kembali secara langsung pada sumber asli Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad.

Diskursus Penggunaan Hadis Kaum Tua dan Kaum Muda

Perbedaan antara kaum tua dan kaum muda dalam paham keagamaan berimplikasi pada munculnya model atau pola penggunaan hadis di kalangan mereka. Bagi kaum muda, terdapat dua karakter khusus, yaitu: *pertama*, melakukan kajian hadis secara langsung, dengan pola; 1) menetapkan tema kajian; 2) mencantumkan hadis; 3) memahami hadis langsung dari teks tersebut; 4) mengokohkan pemahamannya dengan pendapat para ulama yang relevan; 5) menolak pemahaman yang menyalahinya.⁴² *Kedua*, mereka hanya menggunakan hadis sahih dan hasan dalam penggalian hukum, dan tidak menerima hadis daif untuk masalah apapun termasuk dalam amalan sunah atau yang bersifat motivasi. Hal ini tergambar pada hasil-hasil ijtihad Majelis Ulama PERSIS⁴³ dan Majelis Tarjih

³⁹ Karim, "Konflik Pemikiran," 36.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 323. Lihat juga: Azra, *Jaringan Global dan Lokal*, 200-201.

⁴² Sistematika tersebut antara lain dapat dilihat pada buku *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama* karya Ahmad Hassan vol. 1-4. Lihat misalnya, Hassan, *Soal Jawab*, Vol. 1, 207-208; Vol. 4, 1368-1371.

⁴³ Menurut Rafid Abbas, sejak dibentuknya Majelis Ulama PERSIS, lembaga ini telah merumuskan langkah-langkah istinbat hukum. Namun rumusan secara sistematis baru dilakukan pada tahun 1983 ketika akronim Majelis Ulama PERSIS bertransformasi menjadi Dewan Hisbah. Baik ketika masih bernama Majelis Ulama ataupun setelah menjadi Dewan Hisbah, pada rumusan tersebut (pada point yang keempat) ditegaskan bahwa terkait penggunaan hadis, PERSIS dalam istinbat

Muhammadiyah.⁴⁴ Persamaan tersebut banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ahmad Hassan.⁴⁵ Hal ini disebabkan pada masa sebelumnya, Ahmad Hassan memegang peran penting dalam penetapan hukum di PERSIS dan Muhammadiyah. Paska periode Ahmad Hassan, Muhammadiyah tetap berkerjasama dengan PERSIS terkait urusan Majelis Tarjih.⁴⁶ Faktor inilah yang menyebabkan pemikiran hadis Muhammadiyah dan PERSIS pada pertengahan abad XX memiliki kemiripan.

hukum hanya menggunakan hadis sahih dan hasan, tidak menggunakan hadis daif walau hal itu untuk *faḍā'il al-'amal*. Lebih lanjut lihat, Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 6, No.1 (2016): 231. Prinsip tersebut tetap dipertahankan oleh PERSIS sampai sekarang. Lihat, Zae Nandang, dkk., *Turuq Al-Istinbāṭ Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam* (Bandung: PERSISPERS, t.th.), 143.

⁴⁴ Pada tahun 1967 Majelis Tarjih Muhammadiyah mengeluarkan buku *Himpunan Putusan Tarjih* (HPT). Dalam buku tersebut antara lain dijelaskan bahwa sumber hukum Majelis Tarjih Muhammadiyah adalah al-Qur'an dan hadis Sahih (tidak menggunakan hadis daif) dengan rincian penjelasan sebagai berikut: Hadis *mawqūf* tidak dapat dijadikan hujah, kecuali yang termasuk hukum *marfū'* (ada indikasi ketersambungannya kepada Rasulullah), hadis *mursal tābiṭ* tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila hadis tersebut terdapat *qarīnah* yang menunjukkan ketersambungannya, *mursal ṣahābiṭ* dapat dijadikan hujah apabila terdapat *qarīnah* yang menunjukkan kebersambungannya. Adapun hadis daif yang saling menguatkan satu sama lainnya tidak dapat dijadikan hujah, kecuali apabila banyak jalurnya dan terdapat padanya *qarīnah* yang menunjukkan ketetapan asalnya dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis yang sahih. Lihat, Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1967), 300-301. Prinsip ini tetap dipertahankan oleh Majelis Tarjih sampai akhir abad ke-XX. Evolusi pemikiran atau perubahan *manhaj* baru terjadi pada Munas tahun 2000 di Jakarta, di mana Muhammadiyah memodifikasi *manhaj*-nya dari hadis sahih menjadi sunah *maqbulah*, yang mencakup hadis sahih dan hasan. Lebih lanjut lihat, Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 51.

⁴⁵ Ahmad Hassan tidak membenarkan penggunaan hadis daif untuk masalah *faḍā'il al-'amal*. Dalam pandangan Hassan, tujuan dari beramal adalah untuk mendapatkan pahala dari Allah. Karenanya, dasar dari suatu amalan (walaupun amalan sunnah) harus bersumber dari keterangan yang yakin atau kuat (tidak boleh dengan keterangan yang syak atau ragu), minimal dengan hadis *āḥād* yang sahih. Lihat, Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 1, 344.

⁴⁶ Siti Aisah, "Pemikiran Ahmad Hassan Bandung Tentang Teologi Islam," *Al-Lubb: Journal of Islamic Thought and Muslim Culture*, Vol. 1, No. 2 (2017), 52. Lihat juga, Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 95.

Pendirian kaum muda tentang kejujuran hadis daif, antara lain, tergambar dari penolakan PERSIS terhadap hadis yang menjelaskan kesunahan mengazankan bayi yang baru lahir.⁴⁷ Keputusan tersebut koheren dan tentu saja terpengaruh dengan pemikiran hadis Ahmad Hassan.⁴⁸ Selain itu, pendapat senada ini juga terlihat dari Himpunan Majelis Tarjih (HPT) Muhammadiyah pada tahun 1967 terkait hadis anjuran membaca surah Yāsin untuk orang yang sudah wafat.⁴⁹ Pendirian Kaum reformis tersebut dimotivasi oleh prinsip untuk mengembalikan umat Islam kepada al-Qur'an dan sunah secara murni. Kelompok ini tidak mengikat diri dengan mazhab tertentu. Mereka hanya mengikut teks-teks al-Qur'an dan sunah. Faktor tersebut menyebabkan hasil istinbat hukum HPT Muhammadiyah atau Dewan Hisbah PERSIS dilengkapi dengan dalil-dalil al-Qur'an dan hadis.

Di sisi lain, kaum tua memiliki perbedaan dengan kaum muda dalam kajian hadis. Di antaranya, *pertama*, kaum tua lebih cenderung menggunakan metode *'ibārah*.⁵⁰ Hal tersebut dilakukan sebagai upaya melanjutkan tradisi bermazhab yang sudah lama mereka lestarikan. Pola tersebut pada umumnya menyesuaikan dengan pendapat mazhab yang tercantum dalam referensi muktabar dalam lingkungan Ahlussunah Waljamaah. Faktor inilah yang menyebabkan metode berhukum organisasi kaum tua seperti NU, PERTI, Jam'iyatul Wasliyah tidak terlalu banyak mengutip dalil-dalil nas, karena argumentasinya lebih banyak didasarkan pada keabsahan fatwa-fatwa

⁴⁷ Abdul Qadir Hassan (pengurus Majelis Ulama PERSIS) mengeluarkan keputusan tidak menerima penggunaan hadis daif untuk masalah apapun termasuk untuk hal yang sunnah atau *faḍā'il*. Hal ini antara lain terlihat dari penolakannya terhadap hadis riwayat Abū Dāwūd yang menjelaskan bahwa Rasulullah mengazankan cucunya Ḥasan b. 'Alī ketika baru dilahirkan oleh Fātimah. Setelah melalui pembahasan yang panjang Abdul Qadir Hassan menyimpulkan bahwa hadis tersebut daif dan tidak boleh diamalkan. Mengazankan bayi yang baru lahir tidak dicontoh oleh Rasulullah karena itu hukum melakukannya adalah bidah. Lebih lanjut lihat, Hassan, *Ilmu Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*, 220-221, 420-422.

⁴⁸ Hassan, *Soal-Jawab*, Vol. 2, 735-737.

⁴⁹ Menurut pandangan Majelis Tarjih Muhammadiyah, hadis-hadis yang menyebutkan anjuran membaca surah Yāsin kepada orang yang hampir wafat berkualitas daif, tidak ada dalil yang sahih. Karena itu, Majelis Tarjih Muhammadiyah tidak merekomendasikan warganya untuk mengamalkannya. Lihat, Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih*, 235.

⁵⁰ Metode *'ibārah* disebut juga metode *qawli* yakni mengikuti pendapat mazhab atau ulama dengan mengutip pendapat mereka, lalu mengambil pemahaman sebagaimana dijelaskan dalam *'ibārah* tersebut. Lihat, Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis*, 58-59.

ulama sebelumnya.⁵¹ Namun perlu ditegaskan bahwa kaum tua sebenarnya tetap menggunakan hadis, namun tidak secara langsung. Bagi mereka, perujukan terhadap ulama sudah cukup mewakili interaksi dan interpretasi mereka terhadap sumber-sumber nas, yaitu al-Qur'an dan hadis. Sehingga, model dan validitas ijtihad di kalangan kaum tua lebih bersifat koherensi. Di sisi lain, perkembangan metodis di kalangan tua juga cukup dinamis dengan munculnya gagasan *manhajī* sebagai metode penetapan hukum. Hal ini terjadi di kalangan NU⁵² yang terkadang langsung mengambil dalil dari al-Qur'an dan hadis jika hukum dari suatu kasus tidak terdapat dalam kitab-kitab muhtabar. Belakangan, Siradjuddin Abbas salah seorang “corong” kaum tua dari PERTI mengembangkan metode *‘ibārah* tersebut dengan mencantumkan hadis-hadis sebagai dalil penguat. Hal tersebut, antara lain tercermin dalam karyanya *40 Masalah Agama* dengan sistematika,⁵³ 1) menetapkan tema kajian, 2) memaparkan pemahaman para ulama sebelumnya (*fuqaha* Shāfi‘īyah atau teolog Ash‘ariyah), 3) mencantumkan hadis, 4) memahami hadis dengan bantuan kitab-kitab syarah hadis, 5) menolak pemahaman yang menyalahinya.

⁵¹ Ibid.

⁵² *Baḥṡ al-Masā’il* NU memiliki tiga jenjang metode: 1) metode *qawli*, yakni mengikuti pendapat-pendapat yang sudah ada dalam kitab muhtabar dari lingkungan mazhab tertentu; 2) metode *ilhāqī*, yakni menyamakan hukum dari suatu masalah yang belum ada (belum ditemukan dalam kitab sebelumnya), dengan hukum serupa yang sudah ada hukumnya dalam suatu kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah ada); 3) metode *manhajī*, yakni mendasarkan jawaban dari suatu hukum dengan mula-mula pada al-Qur'an, hadis dan begitu seterusnya sampailah pada kaidah *fiqhīyah*. Diantara contoh dari penggunaan metode *manhajī* ini adalah keputusan Mukhtamar NU 1 di Surabaya tanggal 21 Oktober 1926 tentang hukum bersedekah untuk orang yang sudah wafat. Keputusan tersebut menetapkan bahwa bersedekah untuk orang yang sudah wafat dibolehkan dan pahalanya sampai kepada mayit. Pendapat ini didasarkan kepada hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bab *al-Jana'iz* yang menyebutkan kebolehan *badal* (penggantian) sedekah. Keputusan tersebut dikategorikan mengambil metode *manhajī* karena langsung merujuk pada hadis yang merupakan dalil yang dipergunakan oleh imam mazhab empat setelah al-Qur'an. Lihat, Ahmad Muhtadi Anshor, *Baḥṡ al-Masā'il Nabḍatūl Ulama* (Yogyakarta: Teras, 2012), 83-91. Temuan ini sekaligus menunjukkan bahwa kaum tradisionalis dalam menetapkan hukum halal dan haram, kebolehan atau larangan, tetap menggunakan hadis sahih. Dalam pandangan kaum tradisionalis, hadis daif hanya boleh digunakan dalam *faḍā'il al-a'māl*.

⁵³ Dapat dilihat langsung pada karya Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, Vol. 1-4, 100-124, 224-242.

Kedua, kaum tua pada umumnya mengikuti “*manhaj*” berfikir ulama *Shāfiʿīyah* terutama Ibn Hajar al-ʿAsqalānī dan al-Nawawī terkait kehujahan hadis daif.⁵⁴ Mereka berpendapat bahwa hadis daif tidak boleh digunakan untuk menetapkan hukum halal dan haram, hadis daif hanya dibolehkan dalam hal *faḍāʾil al-aʿmāl* (amalan-amalan keagamaan), *mawāʾiẓ* (nasehat-nasehat kebaikan), *tarḡīb wa tarhīb* dengan persyaratan yang telah ditetapkan oleh kedua imam tersebut. Pendapat ini dapat dilihat pada sikap ulama NU,⁵⁵ dan PERTI⁵⁶ terkait kehujahan hadis.

Pendirian NU dan PERTI terkait kehujahan hadis daif tersebut, bertolak belakang dengan kaum muda seperti Muhammadiyah yang hanya menerima hadis daif dengan syarat, yaitu: banyak periwayatannya, terdapat *qarīnah* (indikasi penguat) yang dapat

⁵⁴ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī dan al-Nawawī membolehkan beramal dengan hadis daif dalam hal *faḍāʾil al-aʿmāl* dengan persyaratan: 1) tingkat kedaifannya tidak parah; 2) berada di bawah nas lain yang sahih; 3) ketika mengamalkan tidak boleh meyakini ke-*thābit*-annya. Lihat, Muḥammad ʿAjjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth ʿUlūmuh wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Ṣubḥī Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1973), 210-212; Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 298-299.

⁵⁵ Kegiatan *Baḥṡ al-Masāʾil* pertama dilaksanakan pada tahun 1926, beberapa bulan setelah berdirinya NU. Namun secara resmi, Lajnah *Baḥṡ al-Masāʾil* baru dibentuk pada Mukhtamar XXVIII di Yogyakarta tahun 1989. Sejak awal, kegiatan *Baḥṡ al-Masāʾil* NU dalam istinbat hukumnya mengikuti atau menggunakan pola bermazhab. Lihat, Anshor, *Baḥṡ Al-Masāʾil*, 73-75. Namun demikian, terkait dengan penggunaan hadis, pada umumnya para ulama NU berpendapat bahwa hadis daif tidak boleh dijadikan hujah dalam hukum (halal dan haram). Hadis daif boleh digunakan sebagai dalil beramal sejauh hadis-hadis tersebut mengandung *faḍāʾil al-aʿmāl* dengan persyaratan seperti yang telah ditetapkan oleh Ibn Hajar al-ʿAsqalānī dan al-Nawawī. Karena itu Fikih NU sangat kaya dengan amalan yang dianjurkan. Di samping itu, ulama NU mengakui adanya dua bentuk sunah yang diikuti, yakni Sunah Nabi dan Sunah Sahabat. Sunah Nabi yakni perkataan, perbuatan, dan *taqrīr* Nabi. Sunah Nabi tersebut merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qurʾan. Adapun Sunah sahabat adalah pendapat atau amalan sahabat yang tidak mendapat bantahan dari sahabat lain. Amalan tersebut diyakni bersumber dari atau diperoleh dari Nabi atau merupakan ijtihad sahabat sendiri. Lihat, Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis*, 56-57.

⁵⁶ Sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya, bahwa PERTI baik pada masa kepemimpinan Siradjuddin Abbas maupun setelahnya sangat konsisten dengan penggunaan dan pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas. Antara lain pendapat tersebut adalah kehujahan hadis daif dibolehkan dalam masalah *faḍāʾil al-aʿmāl* dengan persyaratan sama dengan pendapat para ulama NU yang telah penulis cantumkan sebelumnya.

dijadikan hujah, dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis sahih. Secara diametral, padangan NU dan PERTI tersebut lebih bertolak belakang lagi dengan pendirian PERSIS yang menolak sama sekali hadis daif.⁵⁷ Di antara contoh konkret dari penerimaan kaum tua terkait penggunaan hadis daif dalam masalah *jadā'il al-a'māl* antara lain dapat dilihat dari kesepakatan (kesepakatan) ulama dan warga NU terhadap tradisi mentalkinkan mayat, sebagaimana dikutip pembahasannya oleh Tolchah Hasan.⁵⁸ Selain itu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, kaum tua berprinsip terdapat dua bentuk sunah yang harus diamalkan yakni Sunah Nabi dan Sunah Sahabat (*khulafā' al-Rāshidūn*).⁵⁹ Dalam pandangan penulis, prinsip tersebut dipegang oleh kaum tradisionalis sejak awal abad ke-XX hingga sekarang.

⁵⁷ Sikap penggunaan terhadap hadis daif yang penulis maksudkan dalam pembahasan ini adalah pendapat resmi dari masing-masing ormas Islam tersebut seperti hasil Bahtsul Masail, Majlis Tarjih, Dewan Hisbah ataupun pendapat para tokoh inti yang mewakili ormas tersebut, sebagaimana tertulis dalam karya-karya mereka pada pertengahan sampai akhir abad XX. Kajian ini tidak membahas dinamika atau variasi pendapat pribadi dari anggota masing-masing ormas tersebut.

⁵⁸ Menurut Tochah Hasan, warga Nahdiiyin sejak awal menerima dan mengamalkan tradisi talkin. Menurutnya, hadis kebolehan talkin mayit di atas kubur diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dari sahabat Abū Umāmah. Walaupun hadis tersebut daif, tetapi warga NU menerimanya karena kandungan dan substansi hadis tersebut didukung oleh hadis-hadis lain dan diakui kesunnahan atau kebolehan oleh imam mazhab seperti mazhab al-Shāfi'i, Ahmad b. Ḥanbal dan pendapat Ibn Taymiyah. Lihat, Muhammad Tholchah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2015), 222, 227-231.

⁵⁹ Menurut Ahmad Muhtadi Anshor, di antara ulama NU yang berpandangan demikian adalah Achmad Siddiq yang menurutnya, al-Qur'an dan sunah sebagai sumber ajaran Islam harus dipelajari dan dipahami melalui jalur-jalur dan saluran yang dapat dipertanggungjawabkan kemurniannya, yakni *khulafā' al-Rāshidūn* yang merupakan tokoh yang paling dekat dengan Rasulullah. Lihat, Anshor, *Babth Al-Masail*, 64. Implementasi lebih detail terlihat dari pandangan warga PERTI ketika memahami hadis tentang pernyataan 'A'ishah bahwa Nabi Muhammad melaksanakan salat malam di bulan Ramadan sebanyak sebelas rakaat. Menurut Alaidin Koto, bagi warga PERTI hadis 'A'ishah tersebut sebenarnya menjelaskan salat tahajud dan witr dibelakangnya bukan salat tarawih. Sebab dalam hadis tersebut dinyatakan salat Nabi di bulan Ramadan dan diluar Ramadan. Kesimpulananya, karena tidak ada nas yang pasti tentang jumlah rakaat salat tarawih, maka jalan terbaik adalah mengikuti sunah 'Umar b. al-Khaṭṭāb yang menetapkan salat tarawih sebanyak 23 Rakaat. Lihat, Alaidin Koto, dkk., *Sejarah Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Pentas Nasional* (Jakarta: Tarbiyah Press, 2006), 160-162.

Perbedaan Pandangan Keagamaan Kaum Tua dan Kaum Muda dalam Perspektif Sosiologis

Secara sosial, perbedaan dan perdebatan antara kaum tua dan kaum muda dalam pemahaman hadis dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis umat Islam Indonesia pada waktu itu yang sedang berada dalam titik kontestasi pemikiran keagamaan, di antaranya sebagai berikut:

1. Isu Taklid, Ijtihad dan *Ittibā'*

Pemilihan antara metode langsung dan metode *'ibarāh* antara kaum muda dan kaum tua dalam penggunaan dan pemahaman hadis sangat dipengaruhi oleh isu taklid, ijtihad, *ittibā'* dan konsistensi dengan mazhab al-Shāfi'ī yang sudah lama mereka perdebatkan. Kaum tua sangat konsisten ingin melestarikan mazhab al-Shāfi'ī sebagai sebuah status quo. Sedangkan kaum muda justru sebaliknya, ingin menghilangkan *ta'aṣṣub* mazhab (fanatisme mazhab), terutama keterikatan dengan mazhab al-Shāfi'ī yang waktu itu sangat "mengakar" dalam konsepsi fikih umat Islam Indonesia. Kaum muda berkeinginan memberantas semua yang mereka "anggap" taklid dengan mazhab, bidah, takhayul, khurafat, syirik dan tradisi-tradisi yang "dianggap" tidak berdasarkan al-Qur'an dan sunah. Karena itu penggunaan dan pemahaman hadis "disesuaikan" dengan visi misi tersebut.

Ditinjau dari teori relasionisme, tidak ada pemikiran yang kebal dari pengaruh ideologis dan konteks sosial. Ideologi kaum tua dan kaum muda antara "anti *ta'aṣṣub* mazhab" dengan "ijtihad sudah tertutup" atau konsistensi dengan mazhab al-Shāfi'ī, turut mempengaruhi sikap dan metode yang dipilih oleh kedua kelompok ini dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Misalnya, hadis tentang najis anjing, *mulāmasab* (bersentuhan dengan lawan jenis) yang membatalkan wudu, *tallaḥuzū usallī*, qunut salat subuh, hadiah pahala dan talkin. Situasi umat Islam Indonesia saat itu yang "sensitif" dengan isu taklid dan mazhab sangat menentukan dan mengilhami pemikiran para tokoh kaum tua dan kaum muda seperti Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Ahmad Hassan sangat resah dengan umat Islam waktu itu yang, dalam pandangan Hassan, dianggap taklid kepada mazhab, meninggalkan ijtihad dan tidak mau mengambil pemahaman langsung dari al-Qur'an dan hadis. Ahmad Hassan mencita-citakan persatuan

(umat) Islam dengan mengamalkan ajaran Islam yang murni, kembali kepada al-Qur'an dan hadis, meninggalkan keterikatan dengan mazhab dan tradisi yang tidak sesuai dengan Islam atau bukan dari rahim Islam.

Isu taklid, ijtihad dan *ittibā'* yang dibawa kaum muda membawa kepada "terancamnya" eksistensi paham Ahlussunah Waljama'ah (teologi Ash'ariyah dan mazhab Shāfi'i) yang disuarakan oleh kaum tua. Faktor inilah yang menyebabkan Siradjuddin Abbas sebagai tokoh kaum tua menggunakan metode *'ibārah* dalam penggunaan hadis. Hal ini dilakukan oleh Abbas untuk menyatukan kembali umat Islam Indonesia dengan cara memahami hadis sesuai dengan penafsiran para ulama Ash'ariyah dan Shāfi'iyah. Faktor itu jugalah yang menyebabkan kaum tua menerima penggunaan hadis daif dalam hal keutamaan beramal seperti yang telah dirumuskan oleh para *muhaddithin* dari kalangan Shāfi'iyah.

2. Isu Bidah dan Terancamnya Pelestarian Tradisi Keagamaan

Perbedaan terminologi bidah antara kaum tua dan kaum muda secara tidak langsung menyebabkan terjadinya perbedaan dalam menyikapi kehujahan hadis daif. Kaum muda menolak semua tradisi yang mereka anggap tidak berdasarkan al-Qur'an dan hadis yang kuat. Untuk itu, mereka menolak menggunakan hadis daif untuk masalah apapun, karena bersikap longgar terhadap kehujahan hadis daif dapat melegalkan tradisi keagamaan kaum tua waktu itu.

Sikap Kaum Muda tersebut membawa kepada terancamnya tradisi keagamaan kaum tua. Pada dasarnya, kaum tua menerima pembaharuan Islam dalam aspek tradisi, tetapi mereka menginginkan hal itu dilakukan secara berangsur-angsur dan tidak radikal. Bagi mereka, pembaharuan Islam itu tidak harus diwujudkan dalam perombakan tradisi secara frontal dan radikal karena hal itu akan "mengguncang" umat.⁶⁰ Karena itu kaum tua dalam hal ini mengambil posisi untuk menempuh cara-cara yang lebih luwes dalam menyelaraskan tradisi lokal dengan Islam. Faktor inilah yang melatarbelakangi kaum tua memilih pendapat yang membolehkan hadis daif untuk diamalkan dalam amalan sunah (keutamaan amal).

Tesis tersebut antara lain dapat dilihat pada perbedaan metode Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas ketika memahami hadis talkin. Untuk memberantas amaliah talkin yang sudah "menjamur" di

⁶⁰ Salam, "Sejarah dan Dinamika," 52.

kalangan kaum tua, maka Hassan mengkritisi, menolak dan mematahkan dalil talkin yang digunakan kaum tua. Berawal dari matan hadis talkin yang dianggap menyelisih Qs. al-Naml [27]:80, Qs. Fāṭir [35]:22 serta alasan Ahmad Hassan adalah bahwa hadis talkin berkualitas daif dan tidak bersumber dari Nabi maka perbuatan tersebut tidak boleh diamalkan.⁶¹

Kaum tua, baik yang di Jawa maupun di Sumatera, kemudian merasa tersinggung dengan pandangan Ahmad Hassan tersebut. Mereka yang melestarikan amaliah talkin tersebut merasa terancam dengan tuduhan bidah, dan terlebih, dianggap sebagai perbuatan haram. Karena itu Siradjuddin Abbas sebagai “corong” kaum tua membantah pendapat Ahmad Hassan tersebut secara tertulis tentang hujah talkin. Menurutnya, walaupun hadis talkin berkualitas daif, namun dapat dijadikan hujah karena hadis daif boleh diamalkan dalam amalan sunah (keutamaan amal) seperti amaliah talkin.⁶² Pemilihan Abbas terhadap kebolehan penggunaan hadis daif diamalkan dalam amalan sunah, sangat menentukan “nasib” keberlangsungan tradisi talkin di kalangan kaum tua (tradisionalis).

Dengan demikian perbedaan dan perdebatan antara kaum tua dan kaum muda dalam penggunaan dan pemahaman hadis yang diperdebatkan secara sengit dan bahkan mengarah pada sikap *truth claim* harus dipahami dalam konteks zaman di mana pertentangan antara kedua kelompok tersebut sedemikian kuat. Perseteruan dua kelompok tersebut diilustrasikan dengan “perang dingin” antara penganut paham pembaharuan Islam dengan kelompok yang kurang menyetujuinya.

Kesimpulan

Perbedaan dan perdebatan kaum muda dan kaum tua dalam paham keagamaan, khususnya dalam penggunaan dan pemahaman hadis (*al-iḥtijāj bi al-ḥadīth*), memberikan nilai atau kontribusi tersendiri dalam pemikiran hadis di Indonesia. Kontribusi tersebut tampak dari munculnya dinamika model atau pola penggunaan hadis kaum muda (reformis) dan kaum tua (tradisionalis). Penggunaan hadis di kalangan kaum muda, setidaknya ditandai dengan dua karakteristik utama, yaitu: *pertama*, melakukan kajian hadis secara langsung. *Kedua*, hanya menggunakan hadis sahih dan hasan dalam penggalan hukum, tidak

⁶¹ Hassan, *Soal Jawab*, Vol.1, 212; Vol. 3, 975.

⁶² Abbas, *40 Masalah Agama*, Vol. 4, 92-95.

menerima hadis daif untuk masalah apapun termasuk pada amalan sunah. Sedangkan penggunaan hadis dikalangan kaum tua, karakteristik yang cukup menonjol adalah: *pertama*, penggunaan metode *'ibārah* dalam kajian hadis, terutama dalam proses istinbat hukum. Pola penggunaan metode *'ibārah* ini berimplikasi pada model ijtihad kaum tua yang tidka menggunakan ahdis secara langsung, namun melalui mekanisme penyesuaian terhadap pandangan-pandangan ulama mazhab yang diperoleh dari referensi-referensi muktabar Ahlussunah Waljamaah (teologi Ash'ariyah dan Madzhab Shāfi'i). Dalam konteks ini, validitas hadis tidak menjadi hal yang utama dalam penelaahan, karena asumsinya, validitas tersebut telah dikaji oleh para ulama pengambil hukum sebelumnya. Kedua, penggunaan hadis di kalangan kaum tua pada umumnya mengikuti *manhaj* berfikir ulama al-Shāfi'iyyah, terutama Ibn Hajar al-'Asqalānī dan al-Nawāwī, penggunaan hadis daif diperbolehkan hanya dalam konteks keutamaan bermal (*faḍā'il al-a'māl*) dengan tetap mempertimbangkan kriteria-kriteria tertentu.

Perbedaan penggunaan hadis antar kaum tua dan kaum muda tidak saja dilatarbelakangi oleh faktor perbedaan metodologis dan geneologi keilmuan. Namun, perbedaan tersebut juga disebabkan oleh karena faktor sosiologis saat itu, di mana mereka terlibat dalam kontestasi pemikiran keagamaan, seperti isu taklid, ijtihad, *ittibā'* dan bidah yang masing-masing berupaya untuk mempertahankan argumentasi keagamaannya. Kondisi sosial inilah yang menyebabkan penggunaan dan pemahaman hadis di Indonesia bersifat subjektif dan dinamis.

Daftar Pustaka

- Abbas, Rafid. "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam." *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 6, No.1 (2016): 214-236.
- _____. *Ijtihad Persatuan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Abbas, Siradjuddin. *40 Masalah Agama*, vol. 1-4. Cet. ke-27. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997.
- _____. *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994.
- Aisah, Siti. "Pemikiran Ahmad Hassan Bandung tentang Teologi Islam." *Al-Lubb: Journal of Islamic Thought and Muslim Culture*, 1, no. 2 (2017): 48-67.

- Anshor, Ahmad Muhtadi. *Babth Al-Masā'il Nabdlatul Ulama*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Cet. ke 1 Bandung: Mizan, 2002.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Hamka. *Ayahku*. Jakarta: Ummida, 1980.
- Hasan, Muhammad Tholhah. *Ahlussunah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Press, 2015.
- Hassan, Abdul Qodir. *Ilmu Musthalah Hadits*. Bandung: CV Diponegoro, 1982.
- Hassan, Ahmad. *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*. 1-4 Vol. Bandung: CV. Diponegoro, 1991.
- Kamiluddin, Uyun. *Menyorot Ijtihad PERSIS*. Cet. ke-1. Bandung: Tafakur, 2006.
- Karim, Shofwan. "Konflik Pemikiran dan Integrasi Sinerjik Ulama Minang Kabau Tahun 1903-1907." *Majalah Tajdid*, Vol. 6, No. 3, (2000).
- Karnedi, Rozian, Dudung Abdurahman, Muhammad Alfatih Suryadilaga. "Understanding of Reward Prize Hadiths In Indonesia (Comparative Study of The Ahmad Hassan And Siradjuddin Abbas Methods)", *Jurnal Ushuluddin* 27 no: 2, (Juli-Desember 2019): 174-190.
- Khaṭīb (al), Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuh wa Muṣṭalābuh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Khoiruddin, M. Arif, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 25, No. 2 (2014): 348-361.
- Koto, Alaidin. dkk, *Sejarah Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Pentas Nasional*. Jakarta: Tarbiyah Press, 2006.
- Koto, Alaidin. *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Mabrur, Hajjin. "Hadis dalam Perspektif Ormas PERSIS." *Misykah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 6, No. 1 (2021): 34-49.
- Majelis Tarjih Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1967.
- Mohammad, Herry. dkk, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006.

- Mughni, A. Syafiq. *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- Muhtada, Dani. "Paradigma Hukum Persatuan Tarbiyah Islamiyah." Dalam <https://www.islamcendekia.com/2014/01/paradigma-hukum-persatuan-tarbiyatul-islamiyah-analisis-pemikiran-hukum-siradjuddin-abbas.html>. Diakses pada 19 Oktober 2021.
- Nandang, Zae, dkk. *Turuq Al-Istinbāṭ: Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam*. Bandung: Persis Pers, t.th.
- Nasrullah. "Respons dan Tantangan kaum tua Atas Kritik kaum muda Terhadap Tarekat di Minangkabau Awal Abad 20." *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*, Vol. 9, No. 2 (2016): 211-246.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Rahmanto, Mukhlis. "Posisi Hadis dalam Ijtihad Muhammadiyah." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, Vol. 10, No. 1 (2014): 44-58.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥi. *Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malaʾiyin, 1973.
- Salam, Abd. "Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 4, No. 1 (2009): 49-64.
- Salim, Petter & Yenni Salim. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Suyūfī (al), Jalāl ad-Dīn 'Abd al-Rah}man. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Taufik, Akhmad. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Wahid, Romli Abdul. "Perkembangan Metode Pemahaman hadis di Indonesia." *Analytica Islamica: Journal of Islamic Sciences*, Vol. 4, No. 2 (2015): 231-243.
- _____. *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2016.