

Dialektika Teks dan Konteks dalam Framework Pemahaman Hadis

(The Dialectics of Text and Context in the Hadith Understanding Framework)

Zahrul Fata¹, Muhammad Sofian Hidayat², Amir Sahidin³

¹Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Ponorogo, Indonesia

^{2,3}Universitas Darussalam (UNIDA), Gontor, Ponorogo, Indonesia

Correspondence: zahrulfata@iainponorogo.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v7i1.5002

Submitted: 2022-10-06 | Revised: 2023-03-26 | Accepted: 2023-04-30

Abstract. The position of the Prophet Muhammad as a human being on the one hand and also as a messenger who received revelations has become an important concern among ‘Ulama and Muslim scholars in understanding his hadiths. For those who see him from the human side, an understanding that is too contextual will emerge and lead to the loss of the sacredness of hadith. On the other hand, for those who put forward the Prophet side, it creates an understanding that is too textual until leading to be more rigid and irrelevant to apply. This study is as a framework in understanding hadith proportionally, when to be textual and when to be contextual. Through a literature study with a descriptive-analytical approach, there some conclusions are derived from this study. Firstly, too contextual understanding of hadith tends to be practiced by liberals, while too textual understanding tends to be practiced by Zhahiriyyah school. Secondly, there needs to be a clear separating line between hadith tasyri' and ghairu tasyri' so as not to fall into a contextual or textual understanding only. Thirdly, there must be limitations related to contextual and textual understanding. In regards to the boundaries that should not be influenced by the context, six categories are presented, namely, matters of faith, basic acts of worship, legal foundations, morals, sunnatullah, and special characteristics of the Prophet Muhammad. Meanwhile, there are four categories of text boundaries that can be changed, namely, branches of worship, the prophet's orders regarding the leader's policies, what comes from the prophet in the form of research or custom, and the acts of the prophet in the form of human habits.

Keywords: hadith; contextual; textual

Abstrak. Posisi Nabi Muhammad Saw sebagai manusia di satu sisi dan juga sebagai rasul yang menerima wahyu di sisi lain, menjadi perhatian penting di kalangan para ulama dan sarjana Muslim dalam memahami hadis-hadis beliau. Bagi yang melihat sisi kemanusiannya, akan muncul pemahaman yang terlampaui kontekstual hingga berujung hilangnya kesakralan hadis. Sebaliknya, bagi yang mengedepankan sisi kerasulannya, memunculkan pemahaman yang terlampaui tekstual hingga menjadikannya kaku dan tidak relevan untuk dipalikhaskan. Karena itu, kajian ini hadir sebagai framework dalam memahami hadis secara proporsional, kapan harus tekstual dan kapan harus kontekstual. Melalui kajian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analisis, dapat disimpulkan, pertama pemahaman terlalu kontekstual terhadap hadis cenderung dipraktikkan oleh orang-orang liberal, sedangkan pemahaman terlalu tekstual cenderung dipraktikkan oleh orang-orang Zhahiriyyah. Kedua, perlu adanya garis pemisah yang jelas antara hadis tasyri' dan ghairu tasyri' sehingga tidak terjerumus kepada pemahaman kontekstual atau tekstual saja. Ketiga, perlu adanya batasan-batasan terkait pemahaman kontekstual dan tekstual. Terkait batasan yang tidak boleh terpengaruh konteks ada enam kategori, yaitu, masalah aqidah, ibadah pokok, pondasi hukum, akhlak, sunnatullah, keistimewaan Rasulullah. Sedangkan batasan teks yang dapat berubah ada empat kategori, yaitu, cabang dari ibadah, perintah nabi terkait kebijakan pemimpin, apa yang bersumber dari nabi berupa penelitian atau adat, dan perbuatan nabi berupa kebiasaan manusia.

Kata Kunci: hadis; kontekstual; tekstual

Pendahuluan

Posisi Nabi Muhammad Saw. sebagai manusia dan juga rasul dalam menyampaikan hadis selalu menjadi perhatian penting di kalangan para ulama. Perhatian ini tidak terlepas dari penjelasan al-Qur'an yang tidak hanya menyatakan nabi Muhammad Saw. sebagai manusia, namun juga sebagai penerima wahyu.¹ Selain menjadi nabi, Muhammad Saw. juga berperan sebagai sosok kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang,² guru dan hakim bagi para sahabat.³ Oleh karena itu nabi Muhammad Saw. bukan hanya menyampaikan hal terkait dengan aqidah, ibadah dan syariat yang bersifat pokok agama, tapi juga menyampaikan perihal putusan yang berkaitan dengan kapasitasnya sebagai pemimpin, hakim dan panglima perang yang tak lepas dari situasi dan kondisinya.⁴ Dengan begitu dapat dipahami bahwa ada dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dalam memahami hadis.

Kedua sisi di atas sering kali menempatkan pengkaji hadis pada posisi yang problematis, yang pada akhirnya memunculkan dua pola pemahaman, yaitu tekstual dan kontekstual. Problem yang terjadi dalam hal ini ialah, kecenderungan atau fanatis hanya pada satu sisi interaksi saja bisa memunculkan kesalahan dalam mengaplikasikan nilai yang terkandung di dalam hadis.⁵ Pada satu sisi, interaksi yang terlalu tekstualis atau literalis akan mengarah pada paham yang kaku sehingga muncul anggapan hadis tidak relevan dengan zaman.⁶ Sementara pemahaman yang terlalu kontekstualis akan membawa pemahaman yang cenderung liberal dan menghilangkan sisi kewahyuan dalam hadis.⁷

Sejauh penelusuran penulis terkait kajian terdahulu, ditemukan beberapa penelitian yang telah mengkaji hadis secara tekstual dan kontekstual. Misalnya kajian tentang pendekatan tekstual dan kontekstual dalam studi hadis,⁸ memahami makna hadis secara tekstual dan kontekstual.⁹ pemahaman tekstual dan kontekstual pakar hadis dan fikih seputar sunnah,¹⁰ serta kontribusi Syuhudi Ismail dalam kontekstualisasi pemahaman hadis,¹¹ dan sunnah dalam pemahaman tekstual dan kontekstual studi kritis atas pemikiran Muhammad al-Gazaly.¹² Kendati kajian-kajian terdahulu memiliki objek kajian yang hampir sama dengan penelitian ini, namun peneliti terdahulu lebih berfokus kepada kajian dan pembuktian tentang adanya pemahaman hadis bersifat tekstual dan kontekstual, tidak berfokus pada *framework* penting dalam kajian tersebut, berupa garis pemisah dan batasan-batasan pemahaman tekstual dan kontekstual hadis.

¹ *al-Qur'an al-Karim*, p. Lihat Qs. Ali Imran: 144 dan Qs. Al-Kahfi: 110.

² Yûsûf Al-Qardhâwi, *al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifah wa al-Ḥadhârah* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002), p. 27.

³ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani Al-Hadis Yang Universal, Temporal, Dan Lokal* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2009), p. 4.

⁴ Mahmud Syaltut, *al-Islâmu Aqîdatun wa Syari'atun* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), p. 223.

⁵ *Ibid.*, pp. 499–500.

⁶ Muhammad Abû al-Laits al-Khairu Abâdi, *Ulûmu al-Ḥadîts `Ashîlubâ wa ma'âshirubâ* (Malaysia: Dâr al-Syâkir, 2011), p. 319.

⁷ Misalnya, fenomena salah satu komunitas Muslim yang tinggal di Amerika, pernah mengusulkan untuk memindahkan pelaksanaan shalat Jum'at ke hari Ahad, dengan alasan hari jum'at adalah hari sibuk mereka dengan berbagai aktifitas, sehingga sulit bagi mereka untuk menghadirinya, walaupun ada yang sempat hadir maka jumlahnya pun akan sangat sedikit. hal ini tentu akan menghilangkan kewahyuan hadis shalat di hari Jum'at. Lihat Yûsûf Al-Qardhâwi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir Baina al-Indhibât wa al-Infirâts* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1997), p. 79.

⁸ Andri Afriani and Firad Wijaya, "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Study Hadist", *JOURNAL OF ALIFBATA: Journal of Basic Education (JBE)*, vol. 1, no. 1 (2021), pp. 37–54.

⁹ Liliek Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, vol. XV (2011).

¹⁰ MM Syam, "Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fikih Seputar Sunnah Nabi: Studi Kritis Atas Pemikiran Syaikh", *Tajdid* (2014), pp. 88–97, <http://e-journal.iainjambi.ac.id/index.php/tajdid/article/view/430>.

¹¹ Amrulloh Amrulloh, "Kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis", *Mutawatir*, vol. 7, no. 1 (2017), pp. 76–104.

¹² Misbahuddin, "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqh (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad al-Gazaly)", *Diktum: Jurnal Syariat dan Hukum*, vol. 9 (2011), pp. 9–25.

Untuk itu, artikel ini berusaha mendeskripsikan dua pendekatan dalam memahami hadis nabi, yaitu tekstualis dan kontekstualis serta merumuskan *framework* dalam memahami hadis secara proporsional, tidak terlampaui kontekstual juga tidak terlampaui tekstual. Fokus artikel ini akan membahas beberapa persoalan penting; bagaimana pemahaman terlampaui kontekstual dan tekstual dalam memahami hadis? Apa sebab terjadinya kedua pemahaman tersebut dan apa garis pemisahannya? Apa batasan-batasan dalam memahami hadis sehingga tidak terjerumus kepada pemahaman yang terlampaui kontekstual dan tekstual?

Pembahasan

Pemahaman Kontekstualis

Memaknai hadis secara kontekstual dalam Islam merupakan bagian dari metode memahami hadis sejak zaman sahabat. Hal ini dapat dibuktikan dengan praktik para sahabat dalam memahami hadis penyerbukan bunga kurma oleh penduduk Madinah¹³ dan perihal hadis larangan menetap di negeri kafir.¹⁴ Jika dilihat lebih jauh metode pemahaman ini juga memiliki keterkaitan dengan ilmu *asbabul wurud* dalam ilmu hadis.¹⁵ Kendati demikian tidak dapat dikatakan bahwa metode kontekstualisasi ini adalah ilmu *asbabul wurud* dalam hadis.¹⁶ Selanjutnya praktik memahami hadis dengan cara ini juga mulai dilakukan oleh kalangan ulama klasik semisal Ibnu Qutaybah (213-276 H) dalam kitabnya *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadîts*,¹⁷ ia menjelaskan bahwa metode kontekstualisasi dalam memaknai hadis bukan sesuatu yang baru dalam ilmu hadis, karena metode ini secara aplikatif telah dipraktikkan oleh para sahabat nabi dan para ulama. Meskipun secara eksplisit belum ada disiplin ilmu khusus terkait dengan pemahaman kontekstualis.

Dalam praktiknya, memahami hadis secara kontekstualis dilandasi oleh hadis Nabi Muhammad, *"Innamâ ana basyarun izâ amartukum bi syai'in min dînikum fa kbuzû bibi wa izâ amartukum bi syai'in min ra'yî fa innamâ ana basyarun."*¹⁸ Kandungan hadis ini mejadi acuan para ulama dan para cendekiawan dalam memahami hadis secara kontekstual. Dengan begitu dalam memahami hadis tidak dapat dilakukan dengan hanya berfokus pada kandungan teksnya saja, namun juga diperlukan interaksi melalui konteks keluarnya hadis. Untuk itu, pendekatan kontekstual banyak digunakan oleh beberapa ulama dan cendekiawan Muslim dalam memahami hadis. Fazlur Rahman¹⁹ misalnya, menyatakan seharusnya umat pada saat ini beralih kepada sunnah yang hidup, yaitu dengan mengedepankan analisis historis terhadap hadis sehingga dapat mengambil norma-norma yang terkandung di dalamnya dan mewujudkan kembali nilai hukumnya.²⁰ Ia menawarkan sebuah inovasi

¹³ Lihat `Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi Al-Naisabûri, *Shahîh al-Muslim* (Riyad: Dâr al-Thayyibah, 1427), p. No 4357.

¹⁴ Lihat `Abu Daûd Sulaiman bin al-Asy'ats Al-Sijistâni, *Sunan Abu Daûd* (Dâr al-Ta'sil, 2015), p. No 2247.

¹⁵ Asbabul wurud merupakan salah satu disiplin ilmu dalam ilmu hadis yang khusus membahas terkait tata cara membatasi maksud dari suatu hadis, umum ke khusus, mutlaq ke muqayyad dan terkait nasikh serta mansukh. Ilmu ini juga bertujuan untuk mengetahui maksud dari hadis pada saat hadis itu muncul atau disampaikan. lihat Jalâluddîn Al-Suyûthî, *Asbâb Wurûd al-Hadîst `aw al-Luma'u fi `Asbâb al-Hadîst* (Lebanon: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1983), p. 11.

¹⁶ Abâdi, *Ulûmu al-Hadîts `Ashlubâ wa ma'âshiruhâ*, p. 315.

¹⁷ Imam Abu Muhammad Ibn Qutaybah merupakan ulama pertama yang berperan penting dalam pengkajian hadis menggunakan metode ini, yang dituangkan dalam kitabnya *Ta'wil Mukhtalaf Hadis*. Lihat Al-Qardhâwi, *al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah*, p. 25.

¹⁸ `Abu Abdillâh Muhammad bin Ismâ'il Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* (Riyad: Dâr al-Tayyibah, 1427).

¹⁹ Fazlurrahman merupakan seorang cendekiawan Muslim kontemporer yang sangat produktif dewasa ini, ia dikenal dengan sosok neomodernis, dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 dan meninggal 26 Juli 1988. Ia juga dikenal sebagai sosok tokoh Muslim liberal. Lihat lengkpanya John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Word* (New York: Oxford University Press, 1995), p. Vol. 3 408.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, 3rd edition (Pakistan: Islamic Research Institute's, 1995), p. 80.

baru dalam memahami hadis agar senantiasa menjaga spiritnya. Dengan begitu re-evaluasi nilai hadis secara kontekstual harus dilakukan agar dapat mencapai makna dan nilai hukum yang tepat dan valid.²¹

Selain Fazlur Rahman, cendekiawan seperti Muhammad Syahrur²² juga menggunakan metode kontekstual ini. Syahrur menjelaskan bahwa problem umat saat ini merupakan kesalahan dalam menerapkan pemahaman terhadap Islam, dengan memaksakan diri untuk mengikuti cara berpikir generasi abad ketujuh.²³ Dengan begitu--menurut Syahrul--perlu adanya perubahan arah dalam memahami Islam, yaitu dengan tidak mencampuradukkan antara sejarah dan perkembangan, kemudian dimensi ruang dan waktu.²⁴ Ia beranggapan bahwa umat Muslim diberi keluasaan untuk berjihad dalam lingkup batasan hukum Allah dan rasul-Nya, yang kemudian umat dapat menetapkan batasan-batasan secara mandiri dalam masalah yang mungkin tidak terdapat dalam Al-Qur'an.²⁵ Dimana hal ini akan dapat mewujudkan generasi Muslim yang maju dan mampu menyelesaikan permasalahan yang ada pada masa kini.

Keluasaan berjihad terhadap masalah kontemporer tidak hanya dilakukan oleh kedua tokoh semisal Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur di atas, tetapi juga Muhammad Arkoun.²⁶ Arkoun memakai cara ini dalam pengkajian hadis yang ia sebut sebagai proses dekonstruksi dan rekonstruksi teks, sebagaimana yang ia tuliskan dalam bukunya:

*"The example of Islam, we should pay more attention to the heuristic hypothesis that a new emerging religion is always a linguistic, literary, psychological, ritual, social and political process. I rather prefer to introduce a methodological shift in the reading of all the ancient texts including the Qur'anic discourse."*²⁷

Dengan begitu Arkoun menilai perlu mengubah metodologi dalam membaca dan memahami sebuah teks (al-Qur'an dan hadis). Karena kemunculan sebuah teks tidak terlepas dari konteks sosial psikologis dan bahasa yang mengitarinya, sehingga pembaca mampu memahami nilai dan ajaran yang terkandung di dalamnya.

Berdasarkan gagasan dari Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan Mohammed Arkoun tentang perlunya kontekstualisasi dalam memahami hadis tanpa ada batasan yang jelas dan tegas, tentunya akan membahayakan sakralitas dan universalitas ajaran Islam dimana salah satu sumber hukumnya adalah hadis Nabi.²⁸ Dalam hal ini, Muhammad Imarah menjelaskan bahwa kontekstualisasi teks--baik al-Quran maupun hadis--tidak berlaku untuk teks-teks yang berkaitan dengan dogma agama, baik dari sisi aqidah ataupun syariat yang Allah tetapkan.²⁹ Maka upaya menggeneralisasi pemahaman hadis secara kontekstual merupakan sebuah kekeliruan dan bukanlah kebaruan dalam berinteraksi dengan hadis, sebab ada nilai yang tidak dapat dikontekstualisasikan dalam kandungan hadis. Pemahaman hadis yang keliru ini misalnya tertuang dalam beberapa hadis berikut ini:

²¹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 3rd edition (Bandung: PUSTAKA, 1995), p. 112.

²² Muhammad Syahrur Ibn Daib Ibn Daib Syahrur, dilahirkan di Damaskus, Syiria 1938. ia merupakan seorang cendekiawan Muslim kontemporer di Mesir-Syiria yang menawarkan berbagai teori inovatif dan revolusioner dalam hukum Islam. Salah satu karyanya al-Kitab wa al-Qur'an yang memuat sejumlah ide kontroversial di Timur Tengah. Lihat dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, 2nd edition (Yogyakarta: Kalimedia, 2018), p. x.

²³ *Ibid.*, p. 191.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ Mohammed Arkoun, ia lahir 2 Januari 1928 di Aljazair. Arkoun merupakan seorang dosen Filsafat Islam di Sorbonne University Prancis, Ia dikenal dengan banyak karya yang memiliki pengaruh dalam dunia akademik baik di Eropa, Afrika dan Asia. Lihat, Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), p. 7.

²⁷ Mohammed Arkoun, *The Unthought In Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), p. 228.

²⁸ Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, p. 125.

²⁹ Muhammad 'Imarah, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2009), pp. 100–1.

Pertama: Hadis perihal riba. Abdullah bin Mas'ud pernah berkata dari Ayahnya, bahwa, “Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wasallam melaknat orang yang makan riba, memberi makan riba, serta saksi dan penulisnya.”³⁰ Secara tekstual, hadis ini menjelaskan bahwa riba dan praktiknya merupakan kegiatan yang haram, bahkan Rasulullah menyampaikannya dengan kata melaknat orang yang terlibat dalam praktik ini.

Namun dalam hal ini, Fazlur Rahman memaknai hadis-hadis yang membahas riba terkait praktik masyarakat Arab dari masa sebelum Islam.³¹ Menurutnya, larangan riba dikarenakan ia (riba) tidak dapat didefinisikan sebagai suatu transaksi dagang. Melalui riba, modal menjadi berlipat ganda dengan cara yang tidak wajar. Sementara bunga uang—bagi Fazlur Rahman—yang ditetapkan oleh bank pada masa kini secara sah tercakup ke dalam definisi perdagangan yang sulit untuk disangkal. Namun pandangan ini tentu dibantah oleh prinsip umum yang merumuskan bahwa *setiap pinjaman yang menguntungkan pihak yang berpiutang adalah riba*. Lebih lanjut, Fazlur Rahman berargumen bahwa larangan praktik riba—berdasarkan hadis Nabi Saw--hanya berlaku untuk bahan-bahan pangan, emas dan perak. Sedangkan terhadap yang lain-lainnya, tidak. Kapas, misalnya, boleh dipinjamkan dengan perjanjian bahwa enam bulan kemudian harus dikembalikan dengan jumlah yang lebih banyak sesuai dengan persyaratan dari peminjam. Sudah tentu praktik seperti ini bertentangan dengan prinsip umum di atas.³²

Setidaknya ada dua kesalahan fatal dari pemikiran Fazlur Rahman di atas, yaitu: *Pertama*, ia memaksakan bahwa bunga bank adalah transaksi jual beli, bukan hutang piutang. Padahal faktanya, nasabah datang ke bank untuk meminjam uang, dan pihak bank meminjamkan uang tersebut dengan ada syarat tambahan (bunga). *Kedua*, ia juga mencampur-adukkan antara transaksi jual beli dengan hutang piutang. Dalam jual-beli, ulama fiqih sepakat tentang keharaman jual beli antar jenis (barang) yang sama dari enam komoditi yang disebutkan di dalam hadis Nabi Saw jika ada perbedaan kadar takaran atau timbangan di dalamnya dan atau tidak kontan. Keenam barang tersebut adalah emas, perak, kurma, gandum, garam, jelai (sejenis gandum kualitas rendah). Sedangkan dalam hutang piutang, riba tidak dibatasi oleh bahan-bahan pangan, emas dan perak (sebagaimana hadis di atas). Maka berlakulah kaidah fiqih yang mengatakan: *setiap pinjaman yang menguntungkan pihak yang berpiutang adalah riba*. Jadi, pendapat Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa seseorang boleh meminjamkan kapas dengan pengembalian yang lebih di kemudian hari, tidak bisa dibenarkan.

Kedua: Hadis aurat perempuan. Rasulullah pernah bersabda, “Perempuan adalah aurat, maka apabila ia keluar para syaitan akan menghiasinya, dan yang mendekatkan ia dengan Rabbnya apabila ia berada di dalam rumahnya.”³³ Secara tekstual, hadis tersebut menjelaskan bahwa wanita merupakan aurat yang kemudian apabila ia beranjak keluar dari rumahnya maka syaitan akan memperindahkannya. Terkait Batasan aurat, mayoritas ulama menyebut seluruh tubuh wanita merupakan aurat kecuali muka dan telapak tangan. Sementara Abu Hanifah mengatakan bahwa telapak kaki wanita bukanlah aurat, sedangkan Abu Bakar bin Abdurrahman dan Ahmad menyebutkan bahwa seluruh bagian darinya merupakan aurat.³⁴ Jika mengikuti pendapat jumbuh ulama, maka permasalahan aurat wanita sudah final, yaitu seluruh badannya kecuali wajah dan telapak tangannya.

Kendati demikian Syahrur memahami batasan aurat wanita berbeda dengan apa yang telah disepakati ulama. Ia menilai *nash* al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan aurat tidak relevan dengan zaman dan konteks saat ini. Baginya, aurat bukanlah sesuatu yang berkaitan dengan halal dan haram

³⁰ `Abu Da'ud Sulaiman bin al-Asy'ats Al-Sijistâni, *Sunan Abu Daud* (Kairo: Dar al-Ta'sil, 2015), p. 244.

³¹ Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, p. 123.

³² *Ibid.*, p. 124.

³³ Muḥammad bin Ḥibbân Al-Bustî, *Shahih Ibn Ḥibbân* (Dâr al-Ma'ârif, 2010), p. No 5599 dan No 5598.

³⁴ `Abu al-Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Dâr al-Ma'rifah, 1982), p. 123.

namun lebih kepada rasa malu yang jika diperlihatkan maka akan merasa malu karenanya.³⁵ Sedangkan rasa malu—menurut Syahrur-- itu bersifat relatif yang dipengaruhi oleh adat kebiasaan setempat.³⁶ Maka dengan demikian, batasan aurat bagi Syahrur, khususnya pada wanita, tidak tetap dan akan berubah-ubah sesuai dengan zaman dan tempatnya.³⁷

Dengan pemahaman kontekstualnya ini, Syahrur merumuskan teori batas (*Nazariyyah al-Hudūd*) bagi aurat wanita yang memiliki batasan minimal dan maksimal. Batas minimalnya, yakni area yang minimal wajib ditutupi, adalah area di bawah ketiak, payudara dan kemaluan wanita. Sementara batasan maksimalnya meliputi seluruh tubuh wanita termasuk muka dan telapak tangannya.³⁸ Jadi, wanita yang hanya memakai (maaf) penutup payudara dan celana dalam saja, sudah dianggap menutupi auratnya dalam pandangan Syahrur.

Pemahaman Tekstualis

Memahami hadis secara tekstual juga metode awal yang dipraktikkan para sahabat. Hal ini dikarenakan Nabi mengungkapkan hadis dengan bahasa yang mudah dipahami oleh para sahabat dan berkaitan dengan urusan umat pada saat itu.³⁹ Sebagai contoh, hadis dari Umar bin Khattab⁴⁰ terkait bagaimana nabi melaksanakan khutbah Jumat,⁴¹ nabi berdiri disaat berkhotbah kemudian beliau duduk dan kemudian berdiri kembali. Hadis ini menggambarkan bagaimana rasul melaksanakan khutbah Jumat yang kemudian tidak menimbulkan perdebatan terhadap makna dari hadis tersebut. Upaya para sahabat dalam memahami hadis dengan metode tekstual dilandasi dengan adanya larangan dari nabi Muhammad terkait berbohong atas nama nabi,⁴² yang kemudian hal ini menjadi motivasi para sahabat untuk tidak mencoba menafsirkan tanpa petunjuk dari Rasulullah.

Sebagaimana metode kontekstual, memahami hadis secara tekstual bukan sekedar praktik tanpa landasan argumentasi. Hal ini didasari oleh penjelasan al-Qur'an yang menyatakan apa yang datang dari rasul maka harus diambil.⁴³ Maka, mengambil apa yang dijelaskan oleh nabi merupakan sebuah keharusan sebab apa yang dikatakan oleh nabi bukan bersumber dari hawa nafsu, namun bersumber pada wahyu ilahi.⁴⁴ Fakta ini menunjukkan bahwa sosok nabi merupakan *uswah* dan tauladan bagi umat, sehingga apa yang datang darinya patut untuk ditauladani.⁴⁵

Dalam perkembangannya, memahami hadis secara tekstualis ini kemudian semakin populer pada abad kedua hijriah dengan kemunculan mazhab Zhahiri. Mazhab ini muncul dibawa oleh seorang faqih di Bagdad, bernama Daud bin Ali al-Asfahani (204 H/ 819 M).⁴⁶ Kemunculan mazhab ini tidak lepas dari perkembangan keilmuan pada saat itu, Abdul Baqi Said Abdul Hadi menyebutkan ada tiga sebab kemunculan mazhab ini. *Pertama*, penggunaan qiyas secara berlebihan dan ketergantungan terhadapnya yang mengakibatkan meluasnya perselisihan dalam hal *Furu'*

³⁵ Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, p. 255.

³⁶ *Ibid.*, p. 256.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 261.

³⁹ Muhammad Al-Maidāni, *al-Ilthifāt al-Tsāniyah fi al-`Abādīs al-Qudsiyah* (Beirut: Dār al-Jil), p. 11.

⁴⁰ Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdil Uzza bin Ribah bin Abdillah bin Qirat bin Razah bin A'di bin Abu Hafs, ia bergelar Amirul Mu'minin khalifah kedua umat Islam. lihat 'Alawuddin Al-Mughlathâi, *Ikemâl Tabdzîb al-Kamâl* (al-Fâruq al-Qudsiyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr), p. No. 3964.

⁴¹ Al-Naisabûri, *Shahîb al-Muslîm*, p. No 861.

⁴² Al-Bukhârî, *Shahîb al-Bukhârî*, p. Vol 2, No 1291.

⁴³ *al-Qur'an al-Karim*, p. Qs. Al-Hasr: 7.

⁴⁴ *Ibid.*, p. Qs. Al Kahfi: 110.

⁴⁵ *Ibid.*, p. Qs. Al Ahzab: 21.

⁴⁶ Daud al-Isfahani adalah seorang ulama Ahlu Sunnah, Imam dan pemuka dari mazhab Zhahir yang lahir tahun 200H/815M dan wafat pada tahun 270H/883M. Lihat, 'Abu Abdillâh Muḥammad bin `Aḥmad bin Utsmân bin Qaimaz bin `Abdullâh Al-Dzahabi, *al-Syi'ar `A'lâm al-Nubalâ* (Bait al-`Afkâr al-Dauliyah, 2009), pp. 97-108 Vol. 13.

(cabang) serta sunnah yang kemudian sampai kepada urusan yang *Ushul* (pokok).⁴⁷ *Kedua*, pengaruh Imam al-Syafi'i pada diri Daud dalam hal memaknai teks dan meleburkannya dengan banyaknya periwayatan sunnah pada saat itu, yang kemudian membuatnya hanya berfokus pada teks saja. *Ketiga*, berkembangnya gerakan Batiniyah yang berusaha menyingkal teks *nash*.⁴⁸ Maka, secara historis mazhab ini terbentuk sebagai jawaban dari gerakan Batiniyah pada saat itu,⁴⁹ yang kemudian memahami al-Qur'an dan hadis hanya berfokus pada sisi tekstual ayat dan matan hadis tanpa menghiraukan sisi konteks yang berkaitan dengan *nash* al-Qur'an dan hadis.⁵⁰

Selanjutnya metode ini turut dipopulerkan oleh seorang ulama asal Andalusia, yaitu Imam Ibnu Hazm.⁵¹ Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Imam Muhammad Abu Zahrah bahwa metode Ibnu Hazm dalam memahami *nash* al-Qur'an dan hadis dinilai terpengaruh oleh mazhab Zhahiri,⁵² Di mana ia lebih berfokus pada teks ayat dan matan hadis dalam pemaknaannya. Secara historis Ibnu Hazm awalnya menganut mazhab Syafi'i dan berguru dengan murid murid imam Syafi'i, namun ia tidak merasakan ketenangan di dalamnya yang pada akhirnya membawanya menemukan pandangan Daud bin Ali al-Asfahani pendiri mazhab Zhahiri.⁵³

Eksistensi golongan mazhab Zhahiri dalam memahami *nash* al-Qur'an dan hadis secara tekstualis, pada akhirnya tidak bertahan lama. Hal ini disebabkan sifat kaku dan *ahistoris* yang menyelisihi pendapat mayoritas ulama.⁵⁴ kendati begitu metode ini masih tetap digunakan oleh sebagian umat Islam. Interaksi yang terlalu literal ini serta implikasinya dapat dilihat dari beberapa contoh hadis sebagai berikut:

Pertama, hadis izin perempuan perawan saat hendak dinikahi. Dalam hal ini Rasulullah pernah bersabda, "*Seorang budak wanita tidak boleh dinikahkan sampai dia dikonsultasikan, dan seorang perawan tidak boleh dinikahkan sampai izinnya diberikan. Para sahabat lantas berkata, "Bagaimana dia akan mengungkapkan izinnya?" Nabi berkata, "Dengan tetap diam (ketika diminta persetujuannya)".*"⁵⁵ Dalam memahami hadis ini, mazhab Zhahiri meyakini bahwa perempuan yang masih perawan tidak boleh dinikahkan kecuali telah mengambil izin darinya, dan izinnya adalah dengan diam. Oleh karena itu, jika ia menjawab dengan ridho ataupun ungkapan persetujuan lainnya, maka ia tidak boleh dinikahi dan atau tidak sah pernikahannya.⁵⁶ Dengan begitu seorang perempuan yang masih perawan ketika

⁴⁷ `Abdullâh bin Muslim bin Qutaybah Al-Dinawârî, *Ta`wîl al-Mukhtalaf al-Hadîts* (Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1982), p. 44.

⁴⁸ `Abu Abdillâh Muḥammad bin `Aḥmad bin Utsmân bin Qaimaz bin `Abdillâh Al-Dzahabi, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al - `Arabi), p. 531.

⁴⁹ Batiniyah adalah julukan bagi sekelompok orang yang menghukumi sesuatu yang zahir dengan makna batin, dan setiap pemaknaan ada takwilnya. Dalam hal ini mereka memiliki banyak penyebutan dan salah satunya di Iraq mereka disebut al-Batiniyah wa al-Qaramithah `Aba al-Fâti Muhammad bin `Abdul Karîm bin Abu Bakar Al-Syahrastâni, *al-Milâl wa al-Nihâl* (Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1993), p. 229.

⁵⁰ `Abu Muḥammad `Alî bin Aḥmad bin Sa`id bin Ḥazm, *al-Nuḥḥab al-Kâfiyah fî Ushûl al-Aḥkam al-Dîn* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishr, 1991), pp. 47–9.

⁵¹ Nama lengkapnya, Ali bin Ahmad bin Said bin Hazm bin Ghalib bin Shaleh bin Khalaf bin Sa'dan bin Sufyan bin Yazid, Ia dilahirkan di Kordova tahun 384 H/994 M. Ia merupakan ulama Andalusia yang paling banyak mengumpulkan ilmu-ilmu Islam, luas pengetahuannya dan wawasannya. Keilmuannya yang luas meliputi beberapa bidang ilmu Islam diantaranya, Fiqh, Hadis, Balaghah, Sejarah, yang kemudian ia banyak menuliskan pengetahuannya itu, dengan karya tulis kurang lebih sebanyak 400 jilid buku. lihat, Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), pp. 664–7.

⁵² `Abu Abdillâh Muḥammad bin `Aḥmad bin Utsmân bin Qaimaz bin `Abdullâh Al-Dzahabi, *Ibnu Ḥazm Ḥayâtuhu wa `Ashrubu `Arâbuhu wa Fikrûhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al - `Arabi, 1954), p. 37.

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ Muḥammad bin `Alâwi bin Abbas al-Makki Al-Maliki, *Syariatullâh al-Kbâlidab* (Makkah: Maktabah al-Malak Fahd al-Wathaniyyah, 1423), p. 247.

⁵⁵ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, p. No 5136, 17.

⁵⁶ `Abu Muḥammad `Alî bin Aḥmad bin Sa`id bin Ḥazm, *al-Muḥallâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), p. 57.

ditanyai terkait persetujuannya hanya boleh diam dan tidak boleh menjawabnya dengan perkataan, sebab menurut pandangan Zhahiri jika hal tersebut diucapkan, meskipun ia ridho, akan menjadikan si wanita tidak dapat dinikahkan karena tidak sesuai dengan teks dalam hadis tersebut.⁵⁷

Pemahaman Zhahiri terkesan sangat kaku dalam berinteraksi dengan sunnah. Hal ini ditandai dengan interpretasi makna literal yang kemudian menjadi kaku terhadap sikap wanita *biker* (perawan) yang ditanya izinnya. Dalam *Fathu al-Bâri*, dijelaskan bahwa diamnya perempuan *biker* disebabkan karena rasa malunya, dan perizinannya dapat diambil dari ucapan ataupun diamnya.⁵⁸ Fokus hadis ini ialah tidak adanya paksaan bagi perempuan *biker* untuk menikah dengan dalil adanya permintaan izin kepada perempuan itu,⁵⁹ bukan harus diam ketika dilamar.

Kedua, hadis batasan aurat perempuan dalam pinangan. Terkait hal ini Rasulullah Saw. pernah bersabda, "*Apabila salah seorang di antara kalian meminang seorang wanita, jika ia mampu untuk melihat sesuatu yang mendorongnya untuk menikahinya hendaknya ia melakukannya.*"⁶⁰ Dalam memahami hadis ini, mazhab Zhahiri memiliki pendapat yang menyelisihi para ulama empat mazhab. Pendapat mazhab ini menyatakan dalam urusan laki-laki yang hendak menikah dibolehkan untuk melihat perempuan baik dari yang tampak darinya maupun yang tidak tampak (aurat).⁶¹ Serta boleh dengan menyuruh wanita lain untuk melihatnya dan memberitahukan kepada laki-laki apa yang telah dilihat dari seluruh tubuhnya. Hal itu karena mazhab ini menilai hadis tersebut sebagai sesuatu kekhususan dari perintah menundukkan pandangan bagi laki-laki, di mana dibolehkan melihat perempuan yang hendak dinikahi,⁶² dan tidak ada batasan dalam hal *naẓhar* (melihat wanita) tersebut. Ini yang kemudian, menjadi sesuatu kontroversial dalam ranah fiqih, di mana Zhahiri menyelisihi banyak pendapat ulama mayoritas dalam memberi batasan dalam *naẓhar* wanita yang hendak dinikahi.

Pendapat para ulama empat mazhab dalam hal ini semisal mazhab Syâfi'iyah, Mâlikiyah, Ḥanafiyah sepakat bahwa dalam urusan *naẓhar*, laki-laki hanya dibolehkan untuk melihat wajah dan telapak tangannya, sementara Ḥanâbilah menyebutkan boleh melihat yang biasa terlihat semisal tangan dan mata kaki.⁶³ Namun jumhur fuqaha membatasi pendapat ini dengan tafsiran Ibnu Abbas perihal ayat, *walâ yubdîna zînatahunna illâ mâ zâhara minhâ*, seperti wajah dan telapak tangan yang biasa terlihat.⁶⁴ Dengan begitu pendekatan yang terlalu tekstual yang diaplikasikan Zhahiri membawa kekakuan dalam memahami hadis. Imam al-Nawâwî menyebut pandangan mereka sebagai pendapat yang salah dan menyelisihi *ushul* sunnah dan ijmak.⁶⁵

Sunnah Tasyri'iyah dan Ghairu Tasyri'iyah

Penelitian tentang hadis-hadis tekstual dan kontekstual menjadi kajian yang hangat dalam beberapa tahun terakhir. Sebagain ulama membahasakannya dengan *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyah*. Pembagian ini bisa dibaca di Tafsir Al-Mannar. Ketika menafsirkan surah al-A'raf ayat 157-158, Rasyid Ridha (1865-1973) menjelaskan bahwa *sunnah tasyri'iyah* adalah hal-hal yang terkait dengan adat, kebiasaan, produksi sesuatu, pertanian dan berbagai disiplin ilmu yang dibangun berdasarkan eksperimen dan penelitian. Contohnya hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu majah "*Makanlah buah zaitun dan lumurkanlah ia pada kalian, karena sungguh ia mengandung*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ahmad bin 'Alî bin Ḥajar Al-'Asqalâni, *Fathu al-Bâri* (Riyad: al-Maktabah al-salafiyah), p. Vol. 9 !91-192.

⁵⁹ Abî 'Abdillâh Mushthafâ bin Al-'Adawî, *Al-Ḥkâm al-Nikâh wa al-Zafâfi wa al-Mu'âsyarati al-Zaujyyah fî Su'âli wa Janâbi* (Fâraskûr: Dar Ibn Rajab, 2000), pp. 116-7.

⁶⁰ Al-Sijistâni, *Sunan Abu Daud*, vol. 2, no. 2082.

⁶¹ Ḥazm, *al-Muḥallâ*, p. 161.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Musâid bin Qâsim Al-Fâlih, *Abkâmu al-'Aurat wa al-Naẓhar bi Dalîl al-Nash wa al-Naẓhr* (Riyad: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1993), pp. 332-333.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 333.

keberkahan".⁶⁶ Sedangkan *sunnah tasyri'iyah* adalah segala hal yang berkaitan dengan haq Allah atau untuk makhluk-Nya yang mengandung unsur kemanfaatan atau mencegah kerusakan, semisal larangan nabi untuk menikahi keponakan dan bibi sebagaimana mengumpulkan antara kedua saudari perempuan yang dijelaskan dalam al-Qur'an.⁶⁷

Ibnu Asyur (1876-1973)⁶⁸ juga menuturkan bahwa perbuatan Nabi Saw yang tidak diperintahkan untuk dilakukan, disebut dengan *ghairu tasyri'iyah*. Sedangkan apa yang dikerjakan Nabi Saw kemudian diperintahkan untuk diikuti oleh umatnya disebut sebagai *tasyri'iyah*. Sementara berkaitan dengan suatu yang *mubah* (dibolehkan) dalam hal ini bukan termasuk *tasyri'*, sehingga dibolehkan memilih untuk melakukan atau tidak melakukannya.⁶⁹

Selanjutnya, Mahmud Syaltut (1893-1963),⁷⁰ menjelaskannya lebih rigid yang termasuk kategori *sunnah ghairu tasyri'iyah*, yaitu: *Pertama*: Segala perbuatan yang layaknya dilakukan manusia sebagai suatu kebutuhan, seperti makan, minum, tidur, berjalan, benkunjung, mendamaikan dua orang yang sedang bertikai dengan cara yang lazimnya dilakukan masyarakat, jual beli secara suka rela. *Kedua*, segala sesuatu yang menjadi eksperimen atau kebiasaan, baik individu maupun masyarakat, seperti cocok tanam, medis, ukuran pakaian. *Ketiga*, segala sesuatu yang berkaitan dengan kebijakan atau strategiyang harus diambil terkait suatu keadaan, seperti strategi perang.⁷¹

Seolah ingin menegaskan apa yang disampaikan oleh Mahmud Syaltut, Yusuf al-Qardhawi menjelaskan bahwa tidak semua hadis nabi bersifat *tasyri'iyah*, namun sebagian dari apa yang disampaikan nabi berkaitan dengan perkara duniawi di mana umat diberi kebebasan dalam mengatur dan melakukannya.⁷² Sunnah yang seperti itu merupakan yang disabdakan dalam kapasitas nabi sebagai seorang pemimpin negara atau sebagai seorang hakim. Kemudian ia memaparkan beberapa metode yang dapat digunakan untuk memahami suatu hadis, yaitu: Menggunakan pendekatan *asbâb al-wurûd* dan *maqâsid al-hadîts*, membedakan antara *washîlah* dan *ghâyah*, membedakan yang *haqiqi* dan *majazi*, serta membedakan yang ghaib dan yang dapat dipersaksikan.⁷³

Perlu dicatat bahwa mereka yang membagi sunnah menjadi *tasyri'iyah* dan *ghairu tasyri'iyah*, mendapat kritikan dari beberapa ulama. Bagi yang tidak setuju dengan pembagian tersebut melihat bahwa penyebutan *sunnah ghairu tasyri'iyah* itu murni dari aspek manusiawi nabi belaka tanpa ada intervensi wahyu sama sekali sehingga tidak mengandung hukum syar'i. Padahal, sebagaimana yang dituturkan Imam Syatibi bahwa mayoritas ulama ushul melihat perbuatan Nabi Saw menunjukkan pembolehan, bisa jadi wajib, sunnah maupun *mubah*, selama tidak ada dalil yang menentukan salah

⁶⁶ Al-Sijistâni, *Sunan Abu Da'ûd*, vol. 2, no 3320.

⁶⁷ Muḥammad Rasyîd Ridhâ Muḥammad 'Abduh, *Tafsîr al-Manâr* (Mesir: Mansâ al-Manâr, 1338), p. 304.

⁶⁸ Muhammad Thahir bin A'syur lahir pada tahun 1879 dan wafat pada tahun 1973. Ibnu A'syur merupakan seorang ulama yang telah menorehkan tinta emas dalam sejarah peradaban Islam, keilmuannya yang sangat luas telah banyak menelurkan karaya yang dijadikan rujukan oleh para ulama di seluruh wilayah Islam, salah satu karya nya ialah Maqasid al-Syarî'ah al-Islamiyah. Lihat Muhammad Thâhir bin 'âsyur, *Maqâshidu al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Amman: Dâr al-Nafâis, 2001), p. 15.

⁶⁹ Abâdi, *Ulûmu al-Hadîts `Ashlubâ wa ma'âshirubâ*, p. 137.

⁷⁰ Mahmud Syaltut lahir di Mesir 23 April 1893 di desa Minyat Bani Mansur, Bahiroh. Ia merupakan ulama masyhur di Mesir dalam banyak bidang keilmuan. Pada tahun 1377 H ia dipilih oleh presiden Mesir sebagai rektor Universitas Al-Azhar sampai ajal menjemputnya pada tahun 1383 H. Lihat Ḥasan Salbab, *al-Syaikh Maḥmûd Syaltût Qirâ'atun fî Tajrîbah al-Islâh wa al-Wahîdah al-Islâmiyah* (Beirut: Markâz al-Ḥadhârah li al-Tanmîh al-Fikr al-Islâmi al-Salsalah, 2008), p. 23.

⁷¹ Syaltut, *al-Islâmu Aqîdatun wa Syarî'atun*, p. 508.

⁷² Al-Qardhâwi, *al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rîfah wa al-Ḥadhârah*, p. 81.

⁷³ Yûsûf Al-Qardhâwi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Mesir: Dâr al-Syurûq, 2004), pp. 145–

satu dari tiga hukum tersebut.⁷⁴ Pada saat yang sama, segala perbuatan Nabi Saw semenjak diutus sebagai rasul, berada dalam pantauan wahyu. Ketika ada sikap atau perilaku beliau yang dianggap tidak patut dikerjakan, maka turun wahyu untuk menegurnya sebagaimana sebab turunnya surah *Abasa*, surah *al-Tabrim* dan beberapa ayat yang lain.

Jika diteliti dengan seksama, sebenarnya perbedaan antara mereka yang membagi sunnah menjadi tasyri'iyah dan ghoiru tasyri'iyah dengan mereka yang tidak setuju dengan dikotomi tersebut hanya dhahirnya saja. Secara substansi, kedua kelompok sepakat bahwa perbuatan itu bersumber dari Nabi Saw. Hanya saja kelompok yang membagi sunnah menjadi tasyri'iyah dan ghoiru tasyri'iyah memandang sunnah dari sudut pandang ahli hadis, yaitu segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat fisik atau akhlak, baik sebelum atau setelah diutus sebagai seorang rasul. Sementara kelompok yang tidak setuju dengan dikotomi (*sunnah tasyri'iyah* dan *ghairu tasyri'iyah*) memandang sunnah dari sudut pandang ahli ushul fiqih, yaitu segala ucapan Nabi Saw, perbuatannya, ketetapan yang menunjukkan adanya salah satu dari lima hukum dalam syariat yakni wajib, haram, sunnah, mubah dan makruh. Jadi, apa yang datang dari Nabi Saw tapi tidak mengandung salah satu dari lima hukum tersebut, tidak disebut sunnah bagi mereka. Makanya mereka menganggap seluruh sunnah adalah *tasyri'iyah*, karena segala yang datang dari Nabi Saw pasti mengandung status hukum.⁷⁵

Namun perlu digaris-bawahi di sini, kendati semua perbuatan Nabi Saw adalah tasyri' yang setidaknya mengandung hukum boleh (*mubah*), tapi diantara perbuatan yang boleh dikerjakan tersebut, justru ditinggalkan (tidak dikerjakan) lebih baik, seperti hadis yang menerangkan bahwa beliau mandi bersama dengan Aisyah Ra. dengan (maaf) telanjang dengan satu gentong air.⁷⁶ Perbuatan seperti ini boleh dilakukan, tapi meninggalkannya tentu lebih baik. Nabi Saw juga pernah meninggalkan istri-istrinya selama satu bulan dan memilih tinggal di masjid karena ada perangai mereka yang membuat beliau marah.⁷⁷ Perbuatan seperti ini hukumnya boleh, tapi tidak melakukannya jauh lebih baik. Nabi Saw juga tidak pernah memukul istri-istrinya atau pembantunya,⁷⁸ tapi bukan berarti memukul istri untuk tujuan mendidik (*ta'dib*) tidak boleh.

Batasan-Batasan Hadis Tekstual dan Kontekstual

Jauh sebelum beberapa ulama kontemporer membagi sunnah Nabi Saw menjadi tasyri'iyah dan ghoiru tasyri'iyah dalam rangka mencari batasan-batasan mana hadis-hadis Nabi yang bisa dipahami secara tekstual dan kontekstual, beberapa ulama klasik sudah ada yang menyinggung masalah ini. Tapi tidak dengan redaksi yang menimbulkan kesan bahwa diantara hadis Nabi ada yang tidak tasyri'. Ibnu Qutaibah (w. 276 H), misalnya, membagi sunnah Nabi Saw menjadi tiga. *Pertama*, sunnah yang datang dari Allah melalui malaikat Jibril, seperti larangan menikahi seorang perempuan bersamaan dengan bibiknya (saudari dari ayah atau ibu perempuan tersebut). *Kedua*, sunnah yang Allah mempersilahkan kepada NabiNya untuk melakukannya atau berjihad dengan nalarnya, seperti keharaman memakai sutra bagi laki-laki, lalu beliau memberi dispensasi kepada Abdurahman bin Auf karena satu sebab. *Ketiga*, sunnah yang lakukan sebagai bentuk pendidikan etika kepada umatnya. Jika kita (umatnya) melakukannya, maka kita mendapatkan keutamaan. Jika kita meninggalkannya, tidak ada kecaman bagi kita, seperti anjuran beliau memakai surban hingga dilipat beberapa kali di atas kepala.⁷⁹

⁷⁴ Abu Ishaq Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (Kuwait: Dâr al-Nawâdir, 2010), p. 58 Jilid 4.

⁷⁵ Musa Syahin Lasyin, "Al-Sunnah Kulluhâ al-Tasyri'", *Kliab Syaria'ah Jami'ah Qatar*, vol. 10 (1973).

⁷⁶ Kitab al Gushl Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, pp. 61, Jilid 1.

⁷⁷ Kitab Al Gushl *ibid.*, pp. 28, Jilid 7.

⁷⁸ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al Syaibani, *Musnad Al Imam Ahmad Ibn Hanbal* (Muassasah al-Risâlah, 2001), pp. 232, Jilid 6.

⁷⁹ Al-Dinawarî, *Ta'wîl al-Mukhtalaf al-Ḥadîts*, p. 283.

Selanjutnya Sihabuddin al-Qarafi (w. 694 H),⁸⁰ yang mengklasifikasi hadis nabi berdasarkan posisi dan kapasitas saat menuturkan hadis tersebut. Dalam beberapa hal, nabi menyampaikan suatu ungkapan dalam kapasitasnya sebagai seorang mufti yang memberi fatwa, sebagai hakim yang mengadili, serta sebagai pemimpin umat Muslim.⁸¹ Dengan begitu dapat dipahami bahwa dalam hadis tidak semuanya bersifat universal, ada nilai yang mungkin saja bersifat temporal di dalamnya. Karenanya, Al-Qarafi menjelaskan hadis bersifat universal apabila disampaikan nabi dalam kapasitasnya sebagai penyampai *risâlah* berkenaan dengan perintah atau hukum yang dimensinya mencakup perkara untuk dikerjakan atau ditinggalkan, dan begitu pula perkara yang *mubah* apabila berdimensi pelarangan maka seluruh umat Muslim wajib menghindarinya.⁸² Sementara hadis yang urgensinya berkenaan dengan kapasitas nabi sebagai mufti, hakim dan pemimpin umat, tidak serta merta dapat dikerjakan kecuali atas izin dari pemimpin, hakim dan mufti.⁸³

Selain al-Qarafi, Waliyullah al-Dahlawi (1703-1762 M),⁸⁴ ulama kontemporer yang juga menyatakan hal yang tidak jauh berbeda. Menurutnya, apa yang diriwayatkan dari nabi dan ditulis dalam kitab hadis terdiri dari dua hal. *Pertama*, berkaitan dengan penyampaian *Risâlah* yaitu penjelasan tentang hari kebangkitan, kekuasaan Allah, terkait ibadah, hukum, serta keutamaan amal.⁸⁵ *Kedua*, yang tidak berkaitan dengan *Risâlah* seperti persoalan pengobatan, terkait penelitian, perbuatan yang berdasarkan adat kebiasaan, atau perkataan yang biasa diucapkan seperti ucapan suatu kaum tertentu, serta yang berkaitan dengan *maslahah juz'iyah* atau masalah parsial.⁸⁶ Maka, secara garis besar apa yang disampaikan oleh al-Dahlawi seakan memperjelas apa yang disampaikan al-Qarafi, namun pendapat al-Dahlawi memiliki kelebihan karena perincian beberapa hal yang mungkin dapat dipisahkan.

Kebaharuan kajian hadis yang berfokus pada sisi tekstual dan kontekstual kemudian dijelaskan kembali oleh Muhammad Abu laits dengan lebih rinci dan rigid.⁸⁷ Ia memandang perlu adanya penjabaran lebih terkait batasan-batasan dalam menilai sebuah hadis berkaitan dengan teks dan konteksnya. Dalam pandangannya ia menyebut disiplin ilmu ini dengan *ilmu al-bu'di al-ṣamāni wa al-bu'di al-makāni*, alias ilmu dimensi waktu dan tempat dalam berinteraksi dengan hadis nabi.⁸⁸ Ia menjelaskan perlunya kajian ini dikarenakan seiring berkembangnya zaman, muncul pemahaman yang terlalu berlebihan dalam memahami hadis serta terlalu meremehkannya, sehingga ada

⁸⁰ Nama lengkapnya, Shihab Al-Din Abu Al-Abbas Ahmed bin Abi Al-Ala Idris bin Abd Al-Rahman bin Abdullah bin Yalin Al-Sinhaji al-Qarafi. Ia adalah ulama yang terkenal dalam ilmu ushul fiqh dan fiqh, juga ulama yang banyak menulis karya perihal aqidah dan termasuk salah satu ulama yang banyak memperjuangkan aqidah. Ia hidup antara dua kerjaan besar Islam di Mesir yaitu Daulah Bani Ayyub dan digantikan daulah Mamalik Bahriah. Lihat, Abdul Khâliq Mas'ûd 'Abdissalâm, *al-Imâm al-Qarâfi fi Dajâ'i 'an al-Aqîdah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Muhadditsin, 2008), p. 33.

⁸¹ *Ibid.*, p. 206.

⁸² *Ibid.*, p. 207.

⁸³ Syihâbuddîn Al-Qarâfi, *al-Iḥkâm fi Tamyiz al-Fatâwa 'an al-Aḥkâm wa Tasharrufâti al-Qâdî wa al-Imâm* (Beirut: Dâr al-Basyâir, 1995), pp. 180–183.

⁸⁴ Waliyullah ibni Abdil Rahim Ad-Dahlawi dilahirkan di Delhi atau Dihli tanggal 21 Pebruari 1703 M. Ia dikenal sebagai tokoh pembaharuan pemikiran Islam di India abad ke 18. Silsilah nasabnya sampai kepada sahabat dan Khalifah terkemuka, Umar bin Khattab. Lihat J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali al-Dihlawi* (Leiden: E.J. Brill, 1986), p. 3.

⁸⁵ Waliyullâh Ibn 'Abdirrahîm Al-Dahlawî, *Hujjatullâh al-Bâlighah* (Mesir: Dâr al-Jail, 2005), p. 223.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁷ Muhammad Abu Laits lahir 1953 di Khairabad India bagian Utara. Ia merupakan lulusan Universitas Islam Madinah pada Jenjang srata 1 serta melanjutkan Magister di Universitas Ummul Qura kemudian melanjutkan Program Doktor di Universitas yang sama. Kemudian ia menapaki karir di Malaysia sebagai asisten professor sampai akhirnya ia menjadi professor dalam bidang hadis di International Islamic University Malaysia. Lihat, Abâdi, *'Ulûmu al-Ḥadîts 'Ashilubâ wa ma'âshirubâ*, pp. 386–7.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 316.

anggapan sunnah hanya merupakan penjelasan al-Qur'an pada waktu turunnya, tidak bersifat universal dan tidak dapat mengikuti perkembangan zaman.⁸⁹

Konteks kemunculan hadis yang dapat mempengaruhi kandungan hadis tidak bersifat universal, sebab ada nilai dalam hadis yang tidak tersentuh oleh ranah konteks. Hal ini disebut sebagai batasan yang tidak terpengaruh oleh konteks keluarnya.⁹⁰ Batasan-batasan itu dapat di klasifikasi menjadi enam kategori. *Pertama*, berkenaan dengan aqidah yang tidak akan berubah hukumnya kecuali (*dharurah*) keterpaksaan. *Kedua*, ibadah *ushul* (pokok), seperti masalah *thabarah* wajib, kemudian berkenaan dengan fardhu shalat, puasa, haji dan zakat, yang tidak akan berubah hukum, jumlah dan tata cara mengerjakannya, kecuali ada hal uzur dalam pelaksanaannya yang mungkin berubah. *Ketiga*, fondasi umum terhadap hukum Islam, baik dalam hukum muamalat, peradilan, dan lainnya. *Keempat*, akhlaq dan norma, seperti sifat jujur, amanah, lemah lembut, pemberani. *Kelima*, *sunnatullah* atau hukum-hukum alam yang dijelaskan dalam al-Qur'an. *Keenam*, keistimewaan Nabi Saw seperti kewajiban shalat malam, kewajiban sholat dhuha, kewajiban puasa *wisahal*.⁹¹ Ketetapan dari hal-hal tersebut menunjukkan kedudukannya sebagai sesuatu yang *qath'i dilalah* (pasti petunjuknya) dan tidak akan berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Hal ini merupakan batasan yang harus diperhatikan dalam memahami hadis.⁹²

Adapun batasan-batasan hadis yang bisa dipahami secara kontekstual, secara umum, ada empat kategori. *Pertama*, apa yang disebutkan dalam hadis yang merupakan cabang dari ibadah yang pokok. *Kedua*, apa yang diperintahkan Nabi Saw yang ditujukan kepada para pemimpin *Amshar* dan panglima perang, memilih jalan safar, mengatur pasukan, merencanakan strategi peperangan, membagi wilayah peperangan. *Ketiga*, apa yang bersumber dari nabi berupa penelitian manusia, adat dan *urf*. *Keempat*, perbuatan Nabi Saw yang merupakan tabiat dan kebiasaan, urusan nasehat, dan perkara manusiawi seperti makan, minum, berjalan, tidur.⁹³ Semua ini merupakan batasan-batasan agar dapat memahami hadis secara proporsional, tidak terlampaui kontekstual atau tekstual.

Kesimpulan

Dari pelbagai penjelasan di atas, dapat disimpulkan beberapa hal yang patut diperhatikan dalam memahami suatu hadis. Pemahaman yang terlampaui kontekstualis berimplikasi pada hilangnya nilai kewahyuan dalam hadis, sehingga berujung dengan adanya dekonstruksi bangunan hukum Islam yang sudah mapan. Pemahaman seperti ini sering diusung oleh orang-orang liberal. Sedangkan pemahaman yang terlampaui tekstualis berimplikasi pada kekakuan dalam mengaplikasikan hadis dan cenderung jumud dalam mengamalkannya. Pemahaman seperti ini sering diusung oleh orang-orang Zhahiriyah.

Atas dasar itulah sebagian ulama membagi sunnah nabi menjadi *tasy'riyyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyah*. Dalam arti, ada hadis-hadis yang harus dipahami secara tekstual (*sunnah tasyri'iyah*), ada juga hadis-hadis yang bisa bahkan harus dipahami secara kontekstual (*sunnah ghairu tasyri'iyah*). Kendati demikian, dikotomi tersebut banyak mendapat pertentangan dari kalangan ulama karena penyebutan *sunnah ghairu tasyri'iyah* itu memberi kesan bahwa sunnah tersebut murni dari aspek manusiawi nabi belaka tanpa ada intervensi wahyu sama sekali sehingga tidak mengandung hukum syar'i. Pertentangan ini sebenarnya hanya secara lahiriyah saja karena kelompok yang menentang melihat sunnah dari kaca mata ulama ushul fiqh. Sementara ulama yang pro dikotomi tersebut melihat sunnah dari perspektif ulama hadis.

Dari sekian pandangan ulama yang mengkaji masalah ini, dapat dirumuskan framework memahami hadis secara proporsional. Ada enam kategori di mana suatu hadis harus dipahami

⁸⁹ *Ibid.*, p. 319.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 316–7.

⁹¹ *Ibid.*, p. 317.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 318.

secara tekstual, yaitu masalah aqidah, masalah ibadah yang pokok, pondasi umum pada hukum Islam, akhlak dan moral, *sunnatullah*, dan keistimewaan Rasulullah Saw. Sedangkan kategori hadis yang harus dipahami secara kontekstual ada empat, yaitu, berupa cabang dari ibadah yang pokok, perintah nabi terkait dengan kebijakan pemimpin dan peperangan, apa yang bersumber dari nabi berupa penelitian, adat dan *urf*, juga perbuatan nabi yang merupakan adat serta kebiasaan manusia pada umumnya.

Bibliografi

- ‘Abdissalâm, Abdul Khâliq Mas’ûd. 2008, *al-Imâm al-Qarâfî fi Difâ’i ‘an al-Aqîdah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Muhadditsîn.
- ‘Abduh, Muḥammad Rasyîd Ridhâ Muḥammad. 1338, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Mansâ al-Manâr.
- ‘âsyur, Muhammad Thâhir bin. 2001, *Maqâshidu al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dâr al-Nafâis.
- Abâdi, Muhammad Abû al-Laits al-Khairu. 2011, *Ulûmu al-Ḥadîts ‘Ashîlûhâ wa ma’âshiruhâ*, Malaysia: Dâr al-Syâkir.
- Afriani, Andri and Firad Wijaya. vol. 1, no. 1. 2021, “Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Study Hadist”, *JOURNAL OF ALIFBATA: Journal of Basic Education (JBE)*. pp. 37–54 [https://doi.org/10.51700/alifbata.v1i1.91].
- Al-‘Adawî, Abî ‘Abdillâh Mushthafâ bin. 2000, *Aḥkâm al-Nikâḥ wa al-Zafâfi wa al-Mu’âsyarati al-Zaujîyyah fî Su’âli wa Jawâbi*, Fâraskûr: Dar Ibn Rajab.
- Al-‘Asqalânî, Aḥmad bin ‘Alî bin Ḥajar. *Fathu al-Bârî*, Riyad: al-Maktabah al-salâfiyah.
- Al-Bukhârî, ‘Abu Abdillâh Muhammad bin Ismâ’îl. 1427, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Riyad: Dâr al-Tayyibah.
- Al-Bustî, Muḥammad bin Ḥibbân. 2010, *Shahîb Ibn Ḥibbân*, Dâr al-Ma’ârif.
- Al-Dahlawî, Walîyullâh Ibn ‘Abdirraḥîm. 2005, *Hujjatullâh al-Bâliḡah*, Mesir: Dâr al-Jail.
- Al-Dinawarî, ‘Abdullâh bin Muslim bin Qutaybah. 1982, *Ta`wîl al-Mukhtalaf al-Ḥadîts*, Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah.
- Al-Dzahabi, ‘Abu Abdillâh Muḥammad bin ‘Aḥmad bin Utsmân bin Qaimaz bin ‘Abdillâh. *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al - ‘Arabi.
- Al-Dzahabi, ‘Abu Abdillâh Muḥammad bin ‘Aḥmad bin Utsmân bin Qaimaz bin ‘Abdullâh. 1954, *Ibnu Ḥazm Ḥayâtuhu wa ‘Asrûhu ‘Arâbuhu wa Fikrûhu*, Kairo: Dâr al-Fikr al - ‘Arabi.
- _____. 2009, *al-Syî’âr ‘Alâm al-Nubalâ*, Bait al-‘Afkâr al-Dauliyah.
- Al-Fâlih, Musâid bin Qâsim. 1993, *Abkâmu al-‘Aurat wa al-Nazḥar bi Dalîl al-Nash wa al-Nazḥr*, Riyad: Maktabah al-Ma’ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî’.
- Al-Maidâni, Muhammad. *al-Ilthîfâts al-Tsâniyah fî al-‘Abâdits al-Qudsiyah*, Beirut: Dâr al-Jîl.
- Al-Maliki, Muḥammad bin ‘Alâwi bin Abbas al-Makki. 1423, *Syarîatullâh al-Khâlidah*, Makkah: Maktabah al-Malak Fahd al-Wathaniyyah.
- Al-Mughlathâi, ‘Alawuddîn. *Ikmâl Tabdî‘ al-Kamâl*, al-Fâruq al-Qudsiyah li al-Tibâ’ah wa al-Nashr.
- Al-Naisabûri, ‘Abu al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj al-Qusyairi. 1427, *Shahîḥ al-Muslim*, Riyad: Dâr al-Thayyibah.
- Al-Qarâfî, Syihâbuddîn. 1995, *al-Iḥkâm fî Tamyiz al-Fatâwa ‘an al-Aḥkâm wa Tasharrufâti al-Qâdî wa al-Imâm*, Beirut: Dâr al-Basyâir.

- Al-Qardhâwi, Yûsûf. 1997, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir Baina al-Indhibât wa al-Infirâts*, Beirut: al-Maktab al-Islâmi.
- _____. 2002, *al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah*, Kairo: Dâr al-Syurûq.
- _____. 2004, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Mesir: Dâr al-Syurûq.
- al-Qur'an al-Karim*.
- Al-Sijistâni, `Abu Daûd Sulaiman bin al-Asy'ats. 2015, *Sunan Abu Daûd*, Dâr al-Ta'sil.
- _____. 2015, *Sunan Abu Daud*, Kairo: Dar al-Ta'sil.
- Al-Suyûthî, Jalâluddîn. 1983, *Asbâb Wurûd al-Ḥadîst `aw al-Luma'u fî `Asbâb al-Ḥadîst*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Syahrestâni, `Aba al-Fâtî Muhammad bin `Abdul Karîm bin Abu Bakar. 1993, *al-Milâl wa al-Nihâl*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Al-Syâtibi, Abu Ishaq. 2010, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Kuwait: Dâr al-Nawâdir.
- Amrulloh, Amrulloh. vol. 7, no. 1. 2017, "Kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis", *Mutawatir*. pp. 76–104 [https://doi.org/10.15642/mutawatir.2017.7.1.76-104].
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2002, *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books.
- AW, Liliek Channa. vol. XV. 2011, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*.
- Baljon, J.M.S. 1986, *Religion and Thought of Shah Wali al-Dihlawi*, Leiden: E.J. Brill.
- Esposito, John L. 1995, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic Word*, New York: Oxford University Press.
- Farid, Ahmad. 2006, *60 Biografi Ulama Salaf*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Ḥazm, `Abu Muḥammad `Alî bin Aḥmad bin Sa'id bin. 1991, *al-Nubẓah al-Kâfiyah fî Ushûl al-Aḥkam al-Dîn*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishr.
- _____. 2003, *al-Muḥallâ*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Lasyin, Musa Syahin. vol. 10. 1973, "Al-Sunnah Kulluhâ al-Tasyrî", *Kliab Syaria'ah Jami'ah Qatar*.
- Misbahuddin. vol. 9. 2011, "Sunnah Dalam Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fiqh (Studi Kritis Atas Pemikiran Muhammad al-Gazaly)", *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum*. pp. 9–25 [https://doi.org/https://doi.org/10.35905/diktum.v9i1.281].
- Muhammad `Imârah. 2009, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Syurûq.
- Rahman, Fazlur. 3rd edition. 1995, *Islamic Methodology In History*, Pakistan: Islamic Research Institute's.
- _____. 3rd edition. 1995, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: PUSTAKA.
- Rusyd, `Abu al-Walîd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn. 1982, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Dâr al-Ma'rifah.
- Salbab, Ḥasan. 2008, *al-Syaikh Mahmûd Syaltût Qirâ'atun fî Tajrîbah al-Ishlah wa al-Wahdab al-Islâmiyah*, Beirut: Markâz al-Ḥadhârah li al-Tanmih al-Fikr al-Islâmi al-Salsalah.
- Syahrur, Muhammad. 2nd edition. 2018, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia.

- Syaibani, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al. 2001, *Musnad Al Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Muassasah al-Risâlah.
- Syaltut, Mahmud. 2001, *al-Islâmu Aqâdatun wa Syarî'atun*, Kairo: Dâr al-Syurûq.
- Syam, MM. 2014, "Pemahaman Tekstual Dan Kontekstual Pakar Hadis Dan Pakar Fikih Seputar Sunnah Nabi: Studi Kritis Atas Pemikiran Syaikh", *Tajdid*. pp. 88–97. <http://e-journal.iainjambi.ac.id/index.php/tajdid/article/view/430>.
- Syuhudi Ismail. 2009, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani Al-Hadis Yang Universal, Temporal, Dan Lokal*, Jakarta: PT Bulan Bintang.