

Genealogi Perkembangan Studi Hadis di Indonesia

Hasep Saputra

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Curup, Indonesia
hasepsaputra01@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v1i1.164>

Submitted: 2017-04-30 | Revised: 2017-06-12 | Accepted: 2017-06-27

Abstract: Genealogy of Hadith Study Development in Indonesia. Study of *hadith* from *sanad* to methodology of *hadith* studies, indicated that there were development in study of *hadith* with a scientific approach, deductiv logic, and corellation of socio-historical contex-psychological in Indonesia. *Ijtihad* scholars *hadith* in Indonesia cannot be separated from socio-cultural, political factor, background readings, education, *mazhab* and trends of thought that he holds. This study supports the notion that there is development of *hadith* studies in Indonesia. The above statement has similarities with other academic communities, such as Daniel Djuned (2002), R. Michael Feener (2002), and Muhammad Dede Rodliyana (2003). On the other hand, the statement contradictory of some other academic groups, such as Ramli Abdul Wahid (2006), Khairul Rafiqi (2012), and Martin van Bruinessen (1995) explained that the tradition of hadith studies was rare in Indonesia.

Keywords: *Genealogy, Study of hadith, Indonesia*

Abstrak: Studi hadis dari sanad sampai metodologi penelitian hadis menunjukkan bahwa ada perkembangan dalam penelitian hadis dengan pendekatan ilmiah, logika deduktif, dan korelasi kontekstual sosio-historis di Indonesia. Cendekiawan Ijtihad di Indonesia tidak lepas dari faktor sosial budaya, politik, pembacaan latar belakang, pendidikan, mazhab dan kecenderungan pemikiran yang dimilikinya. Studi ini mendukung anggapan bahwa ada perkembangan studi hadis di Indonesia. Pernyataan di atas memiliki kesamaan dengan komunitas akademis lainnya, seperti Daniel Djuned (2002), R. Michael Feener (2002), dan Muhammad Dede Rodliyana (2003). Di sisi lain, pernyataan tersebut bertentangan dengan beberapa kelompok akademis lainnya, seperti Ramli Abdul Wahid (2006), Khairul Rafiqi (2012), dan Martin van Bruinessen (1995) menjelaskan bahwa tradisi penelitian hadits jarang terjadi di Indonesia.

Kata kunci: *Genealogi, Studi hadis, Indonesia*

Pendahuluan

Di kalangan para ulama hadis, ditemukan dua kecenderungan pemahaman terhadap kandungan hadis. Kedua kecenderungan tersebut representasi dalam dua kelompok yang cukup dominan di kalangan umat Islam, yakni *restriction of traditionalist* dan *modernist scripturalism*.¹ Pemahaman kelompok pertama hanya membatasi diri pada tradisi yang diperolehnya dari ulama klasik tanpa mempertimbangkan realitas sosial. Sedangkan pemahaman kelompok *modernist scripturalism* tidak membatasi pada tradisi tersebut, tetapi mempertimbangkan konteks dan realitas sosial yang berada di luar teks. Produk pemahaman hadis yang dihasilkan dari kedua kelompok tersebut mencerminkan dua tipologi pemahaman, yakni pemahaman tekstual/literal, dan pemahaman kontekstual.²

Teori yang digunakan oleh kelompok tekstual adalah teori tekstual-legalistik-normatif. Teori ini menekankan pada aspek gramatika bahasa. Argumen yang dijadikan dasar adalah merujuk kepada struktur kebahasaan Arab. Karena hadis tertuang dalam bahasa Arab, maka cara yang paling tepat untuk memahami hadis adalah dengan merujuk kepada struktur kebahasaan Arab itu sendiri. Struktur kebahasaan setidaknya melibatkan dua aspek, yaitu aspek logika bahasa dan aspek tata bahasa (*grammar*). Dalam tradisi pemahaman hadis, teori ini merupakan akibat dari pengaruh yang kuat dalam sejarah pemikiran ilmu bahasa yang melahirkan dua mazhab, yaitu mazhab Kufah dan Basrah.³

¹ *Restriction of traditionalist* adalah pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Pemikiran ini sangat dipengaruhi oleh tradisi ulama masa lampau, dimana hasil pemikiran ulama terdahulu dijadikan acuan dan sekaligus referensi bagi setiap persoalan kemasyarakatan yang muncul pada saat sekarang. Pola pemikiran yang demikian ini biasanya diikuti oleh komunitas masyarakat tradisional yang membanggakan tradisi, seperti kelompok pengikut pola bermazhab dalam keagamaan. Sedangkan, *modernist scripturalism* adalah tipe pola gerakan yang menamakan dirinya kelompok modern. Lihat Ahmad Arifin, *Pergulatan Pemikiran Fiqh "Tradisi" Pola Mazhab*, (Jakarta: elSAQ Press, 2010), 3.

² Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual yang Kontekstual: (Telah Ma'ani al-Hadis yang Universal, Temporal, dan Lokal)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 17.

³ Mazhab Kufah lebih menekankan pada tata bahasa Arab yang memiliki akar dan karakter yang khas sehingga kalau menemukan beberapa kata dan kalimat yang sulit dalam hadis, maka pemahamannya harus ditelusuri pada tradisi bahasa Arab klasik sebagaimana orang Arab dahulu memahaminya. Adapun mazhab Basrah yang ditekankan adalah logika universal sebagaimana yang diajarkan filsafat Yunani (Aristoteles), bukannya tata bahasa Arab yang bersifat lokal-partikular. Alasannya, hadis sebagai sumber ajaran Islam ditujukan untuk semua umat manusia tentunya memiliki logika universal yang melewati batas dan karakter lokal.

Teori pemahaman hadis yang direpresentasikan oleh kelompok *modernist scripturalism* adalah *historis-kontekstual*.⁴ Teori ini mencoba memahami hadis dengan bergerak dari wilayah *gramatika-tekstual* ke wilayah kontekstual. Penguasaan gramatika dan gaya bahasa Arab sangat diperlukan dalam memahami hadis. Tanpa kedua aspek tersebut, pemahaman akan kehilangan peta dan arah. Persoalan yang muncul kemudian adalah hadis yang datang dari Nabi adalah berbentuk pesan dalam bahasa Arab, namun bahasa Arab yang dijadikan wahananya sampai tingkat tertentu dapat dimasukkan ke dalam kategori budaya yang di dalamnya terkandung sifat relatif, dan juga mengandung sistem tanda bahasa yang bersifat *arbitrer* (kesepakatan sosial). Konsekuensinya, makna yang dikandung hadis tidak semuanya terungkap dan tidak bisa dipahami secara tuntas oleh pembacanya, meskipun pembacanya ahli dalam ilmu bahasa. Dalam hadis mudah dijumpai kata ataupun kalimat yang menimbulkan multi makna, karena dari segi bahasa memang memungkinkan. Multi makna yang bersifat semantikal ini diperkuat oleh perbedaan tingkat akademis, psikologis, dan kepentingan politik pencari makna hadis, sehingga kita menyaksikan munculnya berbagai mazhab atau aliran pemikiran dalam Islam, baik dalam bidang hukum, teologi, filsafat, tasawuf maupun politik. Berbagai isu yang diperselisihkan oleh para ulama tidak mungkin diselesaikan dengan cara penyeragaman makna hadis karena hadis membuka diri untuk ditafsirkan.⁵

Pada zaman dahulu, sebagian ulama sudah merasa puas dengan menyatakan *wa Allāh a'lām* (Allah yang mengetahui maksud-Nya). Akan tetapi, tatkala problem sosial dan ilmu pengetahuan semakin kompleks seperti sekarang

Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 210.

⁴ Para ulama tidak puas dengan pendekatan gramatika-tekstual saja. Mereka mencoba memahami hadis dengan pendekatan historis-kontekstual, yakni untuk memahami ucapan Nabi, misalnya, hendaknya juga dipahami gaya bahasa yang digunakan, konteks sosial dan psikologis ketika Nabi Muhammad SAW bersabda serta kepada siapa ucapan itu dialamatkan. Seorang yang tidak mengetahui latar belakang sosial-budaya darimana dan dalam situasi apa sebuah hadis disabdakan, maka pesan dari sebuah hadis sulit ditangkap. Ketika hadis diterjemahkan secara literal dan dilepaskan dari konteksnya, sangat mungkin pemahaman yang muncul jauh dari yang dikehendaki oleh pembicaranya (Nabi). Pemahaman kontekstual ini lebih diperlukan lagi ketika seseorang akan menentukan sebuah formula hukum. pemahaman yang demikian ini dikenal dengan teori historis-kontekstual dalam memahami hadis. Nizar Ali, *Hadis Versus Sains (Memahami Hadis-hadis Musykil)* (Yogyakarta: Teras, 2008), 10.

⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 165.

ini, maka literalisme seringkali tidak memuaskan pemikiran banyak pihak. Bahkan pada gilirannya berpotensi untuk memunculkan sikap keraguan dari sebagian orang terhadap otentisitas hadis Nabi SAW, karena isinya secara literal bertentangan dengan sains, logika, atau nalar manusia. Padahal hadis tersebut diriwayatkan oleh para perawi hadis yang diakui kredibilitasnya dalam periwayatan hadis.

Pengkaji hadis di Indonesia berusaha untuk merekonstruksi metode pemahaman hadis sehingga hadis Nabi Muhammad SAW dapat diterima pada masa sekarang khususnya oleh masyarakat Indonesia. Di antara pengkaji hadis yang mencoba merekonstruksi metode pemahaman hadis, yaitu dari tamatan Timur Tengah yaitu Said Agil al-Munawar, Ali Mustafa Ya'qub, Daud Rasyid Sitorus dan Lutfi Fathullah; dari tamatan Barat yaitu, Kamarudin Amin; dan dari Indonesia yaitu Muhammad Syuhudi Ismail, Daniel Djuned, Buchari M dan lain-lain.

Berdasarkan sejarah perkembangan ilmu-ilmu hadis, secara umum sejak abad ke-10 H. sampai abad ke-14 H. ijihad dalam masalah tersebut di atas terhenti dan tidak ada usaha untuk mengembangkannya, kecuali ada beberapa kitab ilmu-ilmu hadis dalam bentuk syair yang merupakan susunan ulang dan syarahan tanpa ada pengembangan.⁶

Pada permulaan abad ke-14 H, para ulama hadis mulai bangkit membahas ilmu-ilmu hadis dan mengaitkannya dengan perkembangan pengetahuan modern sebagai akibat persentuhan antara dunia Islam dengan dunia Barat.⁷ Perlunya kajian ulang terhadap proses pembakuan hadis, tanpa perlu menghilangkan otentisitas spritualitas oleh perubahan kehidupan masyarakat modern dalam era teknologi dan informasi yang begitu cepat. Ulama Timur Tengah yang tergolong tanggap akan masalah ini, antara lain al-Qasimī,

⁶ Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1979), 56.

⁷ Pertemuan umat Islam yang dalam kemundurannya dengan Barat yang maju mengakibatkan timbulnya pemikiran untuk meningkatkan kembali kehidupan umat Islam. Disisi lain, timbul pula masalah di kalangan umat Islam dengan munculnya "intelektual baru" yang sering disebut "cendekiawan sekular" yang lebih berorientasi pada hal-hal yang bersifat keduniawian. Azyumardi Azra, *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 53.

Maḥmūd al-Ṭahān, Abū Ṣuhbah, Subḥi al-Ṣalīh, Muḥammad ‘Ajjaj al-Khatīb, M.M. Azamī, Muṣṭafā al-Ṣibā’ī, Nūr al-Dīn ‘Itr, dan Naṣīruddīn al-Albanī.⁸

Tetapi setelah berlalu beberapa generasi, sebagian hadis-hadis Nabi mulai tampak sulit dipahami (*mushkīl*), baik karena kata-kata yang ada dalam redaksi hadis itu sulit dipahami karena asing atau juga karena sulit dipahami ketika berada dalam konteks redaksi tertentu (*gharīb*) maupun karena dipandang bertentangan satu sama lainnya (*mukhtalif*).⁹ Tiba pada abad modern saat ini, hadis-hadis tidak hanya dipandang bertentangan satu sama lainnya, tetapi juga dipandang bertentangan dengan logika dan pengetahuan modern.

Berhubungan dengan fiksasi wacana lisan dalam bentuk tulisan sebagaimana disebut di atas, dengan perkembangan *writing tradition* (tradisi tulisan), maka bahasa tulis cenderung menggeser *oral tradition* (tradisi lisan) dalam komunikasi keilmuan. Perkembangan ini sekaligus mengantarkan kebangkitan *strukturalisme*,¹⁰ subyek menjadi hilang dan teks cenderung otonom.

Setelah Rasulullah wafat, upaya pemahaman hadis sangat diperlukan dan proses pemahaman tersebut berkembang terus hingga sekarang. Jika pemahaman hadis hanya sekedar dalam ruang lingkup tekstualitas dan tidak

⁸ Naṣīruddīn al-Albanī banyak menulis buku tentang hadis, seperti *maḥḍu’at*, dan lain-lain.

⁹ Secara bahasa *mukhtalif* (مختلف) adalah bentuk *isim fā’il* (subjek) dari kata اختلاف yakni bentuk *maṣḍar* dari kata اختلف. Menurut Ibn Mandhūr, *ibkhtilāf* merujuk pada makna لم يتفق (tidak serasi/tidak cocok) dan كل مالم يتساو (segala sesuatu yang tidak sama/beragam), hal ini dapat dilihat dalam al-Qur’ān surat al-An’ām ayat 141: وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُمُ الزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ (pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Mandhūr al-Afriqī al-Mishrī, *Lisān al-‘Arab* (Beirūt: Dār Fikr, 1990), Jilid IX, 91.

Secara istilah *Ḥadīth mukhtalif* ialah *Ḥadīth ṣaḥīḥ* atau *Ḥadīth ḥasan* yang secara lahiriyahnya tampak saling bertentangan dengan *Ḥadīth ṣaḥīḥ* atau *Ḥadīth ḥasan* lainnya. Namun, makna yang sebenarnya atau maksud yang dituju oleh *Ḥadīth* tersebut tidaklah bertentangan karena satu dengan yang lainnya dapat dikompromikan atau dicari jalan penyelesaiannya dalam bentuk *nasakh* atau *tarjīb*. Edi Safri, *al-Imam al-Shaḥīḥ; Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 81-82.

¹⁰ Untuk pembahasan tentang *strukturalisme* lebih lanjut lihat Jean Piaget, *Strukturalisme*, penerjemah Hermoyo, judul asli “*Le Structuralisme*” (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 2-10.

melihat substansi variabel konstekstual historis,¹¹ prinsip Islam sebagai *rahmat li al-alamīn* akan diragukan apabila pemahaman terhadap hadis tersebut tidak baik dan benar.¹²

Kajian terhadap hadis-hadis Nabi, tidak hanya terbatas pada kajian ilmu *riwayah*, yakni ilmu yang mempelajari tentang periwayatan hadis atau ilmu *dirayah*, yakni berupa kaedah-kaedah yang bertujuan untuk mengetahui apakah sebuah hadis dapat diterima sebagai riwayat yang bersumber dari Nabi (*maqbul*) atau tidak (*mardud*).¹³ Tetapi secara lebih luas meliputi berbagai aspek-aspek kajian lainnya, seperti: aspek kesejarahan, aspek pemahaman, aspek literatur-literatur, para tokoh, dan kajian Barat terhadap hadis. Meskipun demikian, kajian ilmu *dirayah* dan *riwayah* hadis lebih populer dibanding dengan aspek-aspek kajian hadis lainnya. Hal ini terlihat dari banyaknya karya-karya tentang ilmu *dirayah* dan *riwayah* hadis yang muncul sejak awal pertumbuhan dan perkembangan ilmu hadis itu sendiri.

¹¹ Kedua pemahaman ini (tekstual dan kontekstual) telah terjadi semasa Nabi SAW. yang dilakukan oleh sahabat. Suatu ketika, Nabi Muhammad SAW. memerintahkan sejumlah sahabatnya untuk pergi ke perkampungan Bani Quraizhah. Sebelum berangkat, beliau berpesan:

...لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي فَرِيظَةً..

Artinya: “...Janganlah ada salah seorang di antara kamu mengerjakan shalat ‘Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah...”.

Ternyata perjalanan ke perkampungan tersebut begitu jauh, sehingga mereka khawatir bahwa sebelum mereka tiba di tempat yang di tuju, waktu ‘Ashar telah habis. Di sini, mereka merenungkan kembali apa maksud pesan Nabi di atas. Ternyata sebagian memahaminya sebagai perintah untuk bergegas dalam perjalanan agar dapat tiba di sana pada waktu masih ‘Ashar. Jadi bukan seperti bunyi teksnya yang melarang shalat ‘Ashar kecuali setelah sampai di sana (Perkampungan Bani Quraizhah). Dengan demikian mereka boleh shalat ‘Ashar walaupun belum tiba atau sampai di tempat yang dituju. Pemahaman seperti ini disebut dengan pemahaman secara kontekstual.

Namun sebagian yang lain memahaminya secara tekstual. Oleh karena itu, mereka baru melakukan shalat ‘Ashar setelah waktu ‘Ashar berlalu, karena mereka baru tiba di perkampungan Bani Quraizhah setelah waktu ‘Ashar berlalu. Lihat karya Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ismā‘īl ibn al-Mughīraṭ ibn Bardizbaṭ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Juz 1, 227, dan Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritik atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Judul Asli: *Al-Sunnaṭ al-Nabawīyyat; Baina Abl al-Fiqh wa al-Hadith*, Penerjemah: Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1993), Cet. III, 8-9.

¹² Buchari M, *Metode Pemahaman Hadis* (Sebuah Kajian Hermeneutik) (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), 8.

¹³ Muḥammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 7-8. Yang menawarkan ilmu hadis riwayat dan dirayah yaitu Muḥammad ibn Ibrahim ibn Said al-Sinjari al-Anshari (w. 749 H) dalam bukunya yang berjudul “*Irshad al-Qasid*”.

Hal ini wajar, karena kajian ilmu *dirayah* dan *riwayah* hadis sangat mendesak dan mendasar dalam menyiapkan hadis-hadis Nabi yang dapat dijadikan sebagai sumber ajaran agama. Di samping itu, ilmu *dirayah* dan *riwayah* hadis tumbuh dan berkembang secara simultan dengan periwayatan hadis itu sendiri. Sampai pada masa kodifikasi hadis, ilmu *dirayah* dan *riwayah* semakin menempati posisi yang sangat penting bagi para pengkodifikasi. Imam al-Bukhārī misalnya, yang bersafari selama lebih kurang 16 tahun dalam mengumpulkan dan mengkodifikasi hadis-hadis Nabi dari satu daerah ke daerah lainnya, menetapkan dan mengembangkan beberapa kriteria dalam menerima dan mengklasifikasikan hadis-hadis dalam kategori *maqbūl*. Karena itu, dari 600.000 hadis yang diperolehnya, hanya 4.000 hadis yang dimuat dalam kitabnya “*Al-Jamī’ al-Ṣaḥīḥ*-nya” yang dipandang layak dari segi validitas sanadnya.¹⁴ Demikian pula Imam Muslim dan beberapa imam hadis lainnya.

Dilihat dari bentuk matannya, hadis Nabi ada yang berupa *jawami’ al-kalim* (ungkapan yang singkat namun padat makna), *tamthil* (perumpamaan), *ramẓi* (bahasa simbolik), bahasa percakapan, ungkapan analogi, dan lain-lain.¹⁵ Perbedaan bentuk matan hadis menunjukkan bahwa pemahaman terhadap hadis Nabi pun harus berbeda-beda.

Pengkajian ilmu hadis pada aspek pemahaman hadis secara umum masih sangat terkurung pada aspek historis (analisis sanad). Ini bermakna bahwa berbagai penyelesaian persoalan hadis sering dianggap selesai dengan pendekatan kritik sanad dan matan untuk menentukan *ṣaḥīḥ* tidaknya sebuah hadis atau menentukan *ṣaḥīḥ* dan lebih *ṣaḥīḥ*. Jika ada kasus hadis yang terkesan paradoks (*mukhtalif*), maka jalan yang ditempuh langsung masuk kepada upaya men-*tarjih* satu sanad dan me-*marjūh* yang lain. Tindakan seperti ini mengakibatkan pemakai hadis akan mengamalkan sebuah hadis yang dianggap lebih atau paling *ṣaḥīḥ* dan meninggalkan hadis-hadis lain yang juga berkualitas *ṣaḥīḥ*.

Loncatan jauh kepada *tarjih* ini agaknya disebabkan oleh kenyataan bahwa kajian ilmu hadis dipandang sudah sampai puncak jika sudah dapat

¹⁴ Muḥammad Muḥammad Abū Shuhbah, *Kitab Ṣaḥīḥ Yang Enam*, Terjemahan Maulana, 1991, 47-48.

¹⁵ Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 9.

melakukan studi kritik sanad dengan menerapkan kaedah-kaedah *jarab* dan *ta'dil* dan beberapa aspek tentang kritik matan. Adapun yang berhubungan dengan pemahaman teks kalaupun ada hanya bersifat sekilas dan dangkal tanpa memasukkan analisis tentang penyebab terjadi berbagai bentuk *mushkil* atau *ikhtilāf* hadis (komparasi antara dua hadis atau lebih) ataupun *ikhtilāf fī jabm al-Ḥadīth* (teks tertentu dalam sebuah hadis), serta kaedah-kaedah yang sangat patut diperhatikan seperti kaedah-kaedah yang berhubungan dengan *gharīb*, *majaz*, *isti'ārah*, *kinayah*, *al-jam'u*, *khash*, *'am*, *jawami' al-kalīm*, *asbāb al-wurūd*, *tanawwū' fī al-'ibadah*, *amal rawī*, amal sahabat, *ta'awwūl al-Qur'an*, dan sejumlah kaedah lain. Semua kaedah dimaksud seharusnya sudah digunakan sebelum loncat ke dalam pendekatan *nasakh* dan selanjutnya *tarjih*.¹⁶

Semangat kembali kepada al-Qur'an dan hadis yang telah tumbuh dan berkembang dapat diimbangi dengan penguasaan kerangka keilmuan dan metode pemahaman kedua sumber ajaran agama tersebut. Tanpa keseimbangan ini, semangat yang bermuatan positif sebagai yang dimaksudkan di atas, sesuai dengan sejumlah kasus di lapangan, akan melahirkan kontra-produktif terhadap pesan-pesan ruhaniah al-Qur'an dan hadis tersebut. Sejumlah kasus khilafiah dalam masyarakat Islam, terutama dalam konteks kekinian di Indonesia lebih disebabkan oleh keminiman analisis filosofis terhadap ilmu hadis dan hadis itu sendiri dalam sebuah kerangka keilmuan yang jelas dan sistematis.¹⁷ Kenyataan lain, keminiman ilmu dan kekakuan tekstual dalam pemahaman hadis, gerakan yang berupaya memurnikan ajaran Islam, kadang kala tidak tepat dikatakan “pemurnian”, melainkan telah terjebak ke dalam “pengikisan” sebagian ajaran Islam itu sendiri. Akibatnya, apa yang dihasilkan gerakan kembali kepada al-

¹⁶ Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis* (Aceh: Citra Karya, 2002),10.

¹⁷ Kenyataan di India juga ikut mewarnai kehidupan keagamaan di Indonesia dan lebih terasa lagi di kawasan Malaysia. Sayangnya, pengaruh yang masuk ke Nusantara ini bukan pola pemahaman hadis sebagai yang dicetuskan tokoh sebangsa al-Dahlawī. Yang masuk kesini justru pola pengamalan sunnah yang sangat tekstual sebagai yang dikembangkan oleh Dār al-Arqam dan yang terakhir Jama'ah Tablig. Kedua kelompok ini dengan basis yang sama ditilik dari sudut pandang pemahaman keagamaan yang sangat menggembirakan. Akan tetapi dilihat dari sisi pandang pemahaman keagamaan, terutama hadis sungguh sangat menyedihkan. Kelompok ini nyaris sama sekali tidak dapat membedakan hadis *ṣahih* dan *ḍa'if*. Dari sisi lain, mereka terjebak pada aspek-aspek agama yang bersifat marginal, seperti masalah serban, jenggot, makan setalam, pakaian yang tidak wangi yang bebas alkohol dan sebagainya. Daniel Djuned, *Paradigma Baru*, 16.

Qur'an dan hadis dalam memahami agama tidak lebih baik dari pada hasil ijtihad para ulama yang sudah ada.¹⁸

Pengkaji hadis di Indonesia antara lain M. Syuhudi Ismail, Said Agil Husin al-Munawar, Ali Musthafa Ya'qub, Kamarudin Amin, Daud Rasyid Sitorus, Muhammad Lutfi Fathullah, Muhammad Dede Rodliyana, Daniel Djuned, dan Buchari M.¹⁹ Menurut asumsi penulis mereka lebih kepada pengembangan terhadap pemahaman hadis atau studi hadis itu sendiri, yang sesuai kenyataan belum banyak ditulis.

R. Michael Feener dalam karyanya menjelaskan bahwa selama dekade pertengahan abad kedua puluh, sarjana Muslim Indonesia berpartisipasi dalam gerakan untuk menciptakan pembaharuan. Begitu juga perkembangan dalam ilmu hadis. Perkembangan belum pernah terjadi sebelumnya, terjadi dalam konteks modernitas, ketika Indonesia sedang menghadapi tantangan oleh pemikiran reformis Islam.²⁰

Dalam beberapa kasus pemahaman hadis para ulama Indonesia mencoba menerapkan metodologi pemahaman hadis agar hadis bisa dipahami secara benar oleh masyarakat, seperti halnya hadis:

لا تسافر المرأة ثلاثا الا مع ذي محرم²¹

Artinya: *Wanita jangan bepergian selama tiga hari kecuali didampingi mahramnya.*

Berdasarkan latar belakang kondisi alam di tanah Arab umumnya merupakan tanah gersang dan banyak padang pasir yang sepi dari kehidupan. Pada masa awal Islam moral masyarakatnya belum seluruhnya terbina dengan baik, masih banyak manusia yang melakukan pencurian, perampokan, penodongan, pelecehan atau pemerkosaan dan perbuatan maksiat lainnya. Dalam kondisi ini dapat dipahami bahwa larangan bepergian bagi wanita tanpa mahram di atas bersifat kondisional.

¹⁸ Daniel Djuned, *Paradigma Baru*, 11.

¹⁹ Alasan kenapa mereka disebut dengan pengkaji hadis karena mereka banyak membuat karya tulis mengenai hadis, dan mereka sangat berkompeten dalam hadis sesuai dengan pengakuan dari akademik dan masyarakat.

²⁰ R. Michael Feener, Indonesian Movements for the Creation of a 'National Madhhab'. *Journal of Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 1 (2002), 83, <http://www.jstor.org/stable/3399202> .(Accessed: March 16, 2012).

²¹ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 369.

Dalam memahami hadis di atas Daniel Djuned menggunakan pendekatan geografis, daerah Arab sangat berbeda dengan daerah di Indonesia, mahram menjadi persyaratan jika kondisi tidak aman, dalam kondisi aman seperti keadaan Indonesia hari ini, mahram dimaksud bukan hal yang mengikat. Jika di tempat tertentu di zaman modern sekarang ini juga tidak aman maka hukumnya seperti masa lalu.²²

Persoalan mahram bagi wanita ini mencuat kembali di zaman modern karena akan banyak wanita yang harus tetap tinggal selamanya di suatu tempat, karena tidak boleh bepergian tanpa mahram, dengan memahami hadis dengan menggunakan pendekatan geografis maka hadis di atas dapat dipahami secara benar oleh umat Islam.²³

Di atas merupakan salah satu kasus dari beberapa kasus yang membutuhkan pendekatan yang tepat untuk memahaminya, agar substansi dari hadis Nabi Muhammad SAW dapat dipahami oleh umat Islam.²⁴

Dalam membahas pemikiran-pemikiran ahli hadis di Indonesia, terasa bahwa mereka menggiring persepsi dan pikiran kita kepada pertumbuhan dan perkembangan hadis terutama di Indonesia.²⁵ Metode yang mereka gunakan dalam memahami hadis mengarah kepada kajian hermeneutik hadis, terutama kalau kita cermati buku-bukunya, seperti: *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis dan Rekonstruksi Fiqh al-Hadis, Metode Pemahaman Hadis (Sebuah Kajian Hermeneutik), Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, dan karya yang lainnya.

Adapun alasan penulis mengangkat tokoh ini adalah karena walaupun mereka belum dikenal oleh masyarakat akan tetapi menurut penulis kontribusi

²² Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis*, 140 -141.

²³ Hukum diungkapkan hanya melalui hadis dan karenanya tidak perlu untuk sebuah genre terpisah yurisprudensi (*fiqh*). Kemudian menunjukkan meningkatnya kesadaran perlunya hadis sebagai bukti dalam diskusi hukum. Lihat Robert Gleave, *Between Ḥadīth and Fiqh: The "Canonical" Imāmī Collections of Akhbār*, *Journal of Islamic Law and Society*, Vol. 8, No. 3 (2001), 350, <http://www.jstor.org/stable/3399449>. (Accessed: March 14, 2012).

²⁴ Begitu juga kasus terhadap kekerasan yang berkedok agama, Muhammad Khalid Mas'ud menjelaskan bahwa banyak hadis yang menerangkan tentang kekerasan, dimana hadis tersebut haruslah dipahami secara baik dengan metodologi yang baik pula. Muhammad Khalid Mas'ud, *Hadith and Violence, Istituto per l'Oriente Journal of Hadith in Modern Islam* 21 (2002), 5, <http://www.jstor.org/stable/25817809>. (Accessed March 16, 2012).

²⁵ Di antaranya adalah Muhammad Syuhudi Ismail, Said Agil Husin al-Munawwar, Ali Mustafa Ya'qub, Kamaruddin Amin, Daniel Djuned, Buchari M, dan pengkaji hadis lainnya.

mereka dalam perkembangan ilmu hadis sangatlah besar.²⁶ Ini terbukti ketika mereka bisa membuat karya-karya dalam ilmu hadis.

Kehadiran pengkaji Hadis di Indonesia dalam peta pemikiran terhadap hadis Nabi SAW seolah-olah merupakan jawaban atas krisis metodologi hadis Nabi SAW. Dalam sejumlah karya penelitiannya, mereka menekankan aspek-aspek metodologi disamping aspek-aspek lainnya, baik berkaitan dengan metodologi ke-*ṣahih*-an sanad dan matan hadis maupun berkaitan dengan metodologi pemahaman hadis Nabi. Penekanan pada aspek-aspek tersebut sekaligus mendasari dan menopang usaha pembaharuan pemikiran terhadap hadis Nabi.

Menurut asumsi penulis, meningkatnya pengaruh intelegensia muslim (ahli hadis di Indonesia), baik secara intelektual, sosial dan politik, menghadirkan wawasan-wawasan baru dalam hal ilmu hadis.

Konsep Genealogi dan Pemetaan Studi Hadis

Setiap disiplin ilmu tumbuh berkembang melalui tahap-tahap tertentu dan secara historis dapat ditelusuri genealoginya, yaitu asal-usulnya dan jaringan keilmuannya, terutama dengan disiplin ilmu-ilmu yang berada dalam rumpunan keilmuan yang sama.²⁷

²⁶ Daniel Djuned pernah menerjemahkan beberapa buku bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia, dan kitab *ṣyā'ir* bahasa melayu kuno ke dalam bahasa Indonesia. Ia termasuk salah seorang penulis entri untuk buku ensiklopedi Islam terbitan Depertemen Agama RI. Beliau juga produktif dalam menghasilkan beberapa karya Ilmiah khususnya dalam bidang Tafsir, Hadis, Fikih dan masalah-masalah sosial keagamaan lainnya, baik dalam bentuk buku, artikel, rubrik, makalah, baik untuk dipublikasikan maupun untuk dipersentasikan dalam berbagai seminar regional dan Nasional bahkan Internasional, serta dimuat dalam berbagai surat kabar dan jurnal ilmiah seperti *barian umum serambi Indonesia*, *Aceh Ekspres*, *Mimbar Hukum (Jakarta)*, *Jurnal Ar-Raniry*, *Media syariah*, *Subtansiah*, dan lain-lain.

Buchari M disamping sebagai dosen hadis di IAIN Imam Bonjol Padang ia juga banyak membuat karya-karya ilmiah dan mengisi seminar regional maupun nasional, dan ia juga mengajar hadis di Universitas Malaysia, dan diantara karya-karyanya adalah *Kaidah Keshabihan Matan Hadis*, *Metode Pemahaman Hadis (Kajian Hermeneutik)*, dan lain-lain.

²⁷ Istilah “sejarah” dari kata Arab “*shajarah*” yang berarti “pohon”. Pengembalian istilah ini agaknya berkaitan dengan kenyataan, bahwa “sejarah”-setidaknya dalam pandangan orang pertama yang menggunakan kata ini- menyangkut tentang, antara lain, *shajarat al-nasab*, pohon genealogis, yang dalam masa sekarang agaknya bisa disebut “sejarah keluarga” (*family history*). Atau boleh jadi juga karena kata kerja *shajarah* juga punya arti “*to happen*”, “*to develop*”. Namun selanjutnya, “sejarah” dipahami mempunyai makna yang sama dengan “*tarikh*” (Arab), “*istoria*” (Yunani), “*history*” atau “*geschichte*” (Jerman), yang secara sederhana berarti “kejadian-

Rosenthal telah membagi isi karya historiografi sebagai berikut: (a) Genealogi (nasab); (b) biografi; (c) geografi dan kosmografi; (d) astrologi; (e) filsafat; (f) Ilmu sosial dan politik; dan (g) penggunaan dokumen, prasasti, dan koin. Pembagian itu juga disetujui oleh Muin Umar.²⁸

Istilah genealogi merupakan ungkapan bahasa yang mempunyai makna asal muasal sesuatu. Jika kata genealogi disandingkan dengan kata manusia, maka yang dimaksud adalah garis keturunan manusia di dalam hubungan keluarga sedarah. Karenanya yang dimaksud dengan genealogi pemikiran seseorang adalah mencari benang merah orisinalitas pemikiran seseorang dalam mengembangkan sumber Islam beserta metodologinya.²⁹

Pemikiran seseorang mempunyai karakter yang berbeda beda dipengaruhi oleh beberapa pengetahuan dan kondisi empiris yang dialami.³⁰ Menurut Michael Faucault bahwa kemunculan periode-periode panjang sejarah ini bukan berarti “kembali ke filsuf-filsuf sejarah, kembali pada masa-masa keemasan dunia, atau kembali pada catatan-catatan tentang timbul tenggelamnya berbagai peradaban.”³¹

kejadian menyangkut manusia pada masa silam”. Lihat Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 72.

²⁸ *Historical Narrative* adalah salah satu referensi dari referensi sistem dari sesuatu yang dapat dibaca dan direkonstruksi struktur dan genealogi maknanya mengenai pengaruh kebudayaan. Lihat Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E.J Brill, 1968), 245. Dan Claudia Lenz, Genealogy and Archeology: Analyzing Generational Positioning in Historical Narratives, *Journal of Comparative Family Studies*, 2001, 324. <http://proquest.org>. (Accessed: 3/10/2014).

²⁹ Abdul Fatah Idris, *Hadis-hadis Prediktif dan Teknis (Studi Pemikiran Fazlur Rahman)* (Semarang: Putaka Rizki Putra, 2012), 249.

³⁰ Abdul Fatah Idris, *Hadis-hadis Prediktif dan Teknis (Studi Pemikiran Fazlur Rahman)* (Semarang: Putaka Rizki Putra, 2012), 249.

³¹ Kesan itu hanyalah efek metodologis dari perkembangan rangkaian-rangkaian peristiwa sejarah. Sebaliknya, dalam sejarah ide, pemikiran dan sains mutasi yang sama malah memberikan dampak berbeda, yaitu menceraiberaikan rangkaian-rangkaian yang dibentuk oleh kemajuan kesadaran (*consciousness*). Dia lebih memusatkan perhatian pada masalah-masalah proses pertemuan dan kulminasi antar ide, pemikiran dan sains serta telah melihat ketidakmungkinan terciptanya satu totalitas utuh. Dia cenderung mencari kekhasan yang ada pada masing-masing rangkaian yang mungkin bisa disejajarkan, diurutkan atau disilangkan dengan rangkaian lain tanpa mereduksinya menjadi sebuah skema linear. Oleh sebab itu, dengan adanya kronologi rasio yang berkesinambungan dan asal-usulnya tidak mungkin dilacak dengan pasti, maka muncullah skala-skala yang jelas, bisa dibedakan dengan yang lain dan tidak bisa direduksi menjadi keajegan tunggal. Sejarah apa pun mesti memiliki kekhasan masing-masing dan tidak bisa direduksi

Secara umum, sejarah ide-ide bersentuhan dengan wilayah diskursus sejauh dia merupakan domain yang memuat dua nilai; elemen apa pun yang ditempatkan disitu bisa dikenali sebagai “yang lama” atau “yang baru”; tradisional atau original; berkaitan dengan tipe rata-rata atau tipe yang lain dari biasanya. Oleh sebab itu, kita bisa membedakan dua kategori formulasi: *pertama*, yang memiliki nilai lebih dan jarang, muncul pada kali pertama dan tidak memiliki antesenden yang sama, menjadi model bagi yang lain dan berdasarkan kenyataan ini bisa dipandang sebagai proses penciptaan; dan yang *kedua*, formulasi-formulasi yang bersifat biasa-biasa saja, terdapat dalam keseharian kita, dan terhujam kokoh dalam rutinitas, tidak bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan diturunkan dari apa yang telah dikatakan, bahkan kadang kala berdasarkan kata per kata.³²

Sejarah ide-ide dapat memberikan semacam status kepada kedua kelompok ini; dan dia tidak menggiring kedua kelompok tersebut ke dalam ranah analisis yang sama; dalam mendeskripsikan kelompok pertama, sejarah ide-ide menjelaskan penemuan, perubahan, transformasi; dia memperlihatkan bagaimana kebenaran melepaskan diri dari kesalahan, bagaimana kesadaran bangun dari tidur panjangnya, bagaimana bentuk-bentuk baru mulai bersemi untuk kemudian menghasilkan kerangka pandang seperti yang kita kenal saat ini; yang menjadi tugas para sejarawan adalah menemukan kembali berdasarkan titik-titik yang diisolasi ini, retakan-retakan suksesif, garis kontinyu evolusi. Sedangkan kelompok kedua mengedepankan sejarah sebagai sebuah keberlimpahan dan muatan penuh, sebagai akumulasi pelan-pelan masa lalu, proses pengendapan diam-diam dari apa yang telah dikatakan; di dalam kelompok kedua ini, pernyataan-pernyataan harus ditangani berdasarkan muatan dan sesuai dengan anggapan umum terhadap pernyataan itu sendiri; dengan sendirinya, keunikan proses kemunculan pernyataan-pernyataan harus ditangani berdasarkan muatan dan sesuai dengan anggapan umum terhadap pernyataan itu sendiri; dengan sendirinya, keunikan proses kemunculan pernyataan tersebut menjadi ternetralisir; arti penting identitas pengarang, waktu dan tempat kehadirannya juga terabaikan; sebaliknya yang harus diukur dan dihitung adalah ekstensinya, yaitu ekstensi perulangannya dalam waktu dan ruang, jaringan-

menjadi bentuk umum kesadaran yang selalu mendapatkan sesuatu, bergerak maju dan akan selalu diingat. Lihat Michel Faucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 25-26.

³² Michel Faucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 253-254.

jaringan yang dilalui ketika berdifusi, kelompok-kelompok tempat mereka beredar; horizon umum yang mereka ciptakan dalam pemikiran manusia, batasan-batasan yang mereka cangkokkan ke dalam pemikiran tersebut; dan ketika menentukan periode-periode tertentu, bagaimana mereka bisa membedakan diri dari yang lain; dengan begitu orang kemudian mendeskripsikan seluruh figur yang terlibat.

Ada tiga konsep yang diterapkan oleh Michel Faucault dalam penelitian sejarah ide,³³ yaitu:

1. Susunan pertama-tama mengandung bentuk *sukseksi*.
Susunan rangkaian penyampaian (apakah dalam susunan penalaran inferensi, implikasi suksesif dan demonstratif; susunan deskriptif, skema generalisasi atau spesifikasi progresif di mana mereka menjadi subjek, distribusi spasial yang mereka cakup; atau susunan penjelasan-penjelasan deskriptif dan cara peristiwa-peristiwa ditempatkan ke dalam suksesasi linear pernyataan-pernyataan).
2. Konfigurasi wilayah penyampaian juga melibatkan bentuk-bentuk *koeksistensi*.
Ini berarti memerlukan satu wilayah kehadiran (untuk memahami seluruh pernyataan yang telah diformulasikan dan memasukkannya ke dalam sebuah diskursus, dianggap benar, melibatkan deskripsi jernih, penalaran yang lurus atau pengandaian-pengandaian tertentu; kita juga memperhatikan pernyataan-pernyataan yang dikritisi, diperdebatkan dan dinilai sebagaimana juga terhadap pernyataan-pernyataan yang ditolak); di wilayah kehadiran ini, relasi-relasi yang terjadi dapat berasal dari susunan-susunan verifikasi eksperimental, validasi logika, pengulangan, justifikasi berdasarkan tradisi atau otoritas, komentar, penyelidikan makna-makna tersembunyi, analisa kesalahan; relasi-relasi ini bisa dalam bentuk eksplisit (kadang-kadang diformulasikan dalam bentuk pernyataan-pernyataan khusus; seperti referensi-referensi, diskusi-diskusi kritis dan sebagainya) atau implisit dan terdapat dalam pernyataan-pernyataan biasa.
3. Menentukan prosedur-prosedur intervensi yang mungkin diterapkan pada pernyataan-pernyataan.
Prosedur ini tidak sama untuk setiap formasi diskursif, prosedur dipakai (untuk menyisihkan formasi-formasi yang tidak dikehendaki), relasi-relasi

³³ Michel Faucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 108-111.

yang menghubungkannya dengan kesatuan yang memungkinkannya mendapat kekhasan masing-masing.

Deskripsi arkeologis tentang perubahan, apapun bentuk kritik teoritis yang dilakukan orang terhadap sejarah tradisional ide-ide, dia tidak akan meletakkan fenomena temporal sukseksi dan rentetan peristiwa sebagai tema utamanya, menganalisisnya berdasarkan skema evolusi, dan kemudian mendeskripsikan penyebaran historis diskursus-diskursus. Arkeologi ketika menangani sejarah hanya ingin menyegarkannya (*to freeze*). Di satu sisi, dengan mendeskripsikan formasi-formasi diskursif, dia tidak terlalu mengindahkan relasi-relasi temporal yang termanifestasi di dalam formasi-formasi tersebut; dia hanya mencari aturan-aturan general yang valid, dengan cara mendeskripsikan, dan di tiap titik waktu: tidaklah arkeologi melekatkan sosok sinkronis yang telah terciutkan ke dalam perkembangan yang barangkali akan memperlambat lajunya perkembangan itu sendiri dan tidak dapat diketahui.³⁴

Dalam konteks studi sejarah, pengukuran terhadap pengaruh sendiri pada dasarnya merupakan proses yang bersifat subjektif. Walaupun begitu, Louis Gottschalk telah mengajukan konsiderasi-konsiderasi yang dapat menegaskan bahwa suatu tokoh, benda, dan peristiwa sejarah memberikan pengaruh atau kontribusi terhadap yang lain.³⁵

- 1) Jika A mempunyai pengaruh terhadap B, maka A tentunya merupakan anteseden (hal yang mendahului) atau minimal bersamaan dengan waktunya dengan B.
- 2) Kemiripan pikiran atau perilaku B dengan A mungkin pula merupakan indikasi mengenai adanya pengaruh, namun secara intrinsik dalam dirinya sendiri tidak cukup untuk membuktikan hal itu.³⁶

³⁴ Michel Faucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 296.

³⁵ Dalam konteks penelitian sejarah, defenisi pengaruh (*influence*) sendiri yaitu suatu bentuk efek yang bersifat teguh dan membentuk terhadap pemikiran dan tingkah laku manusia, baik secara perorangan ataupun kolektif. Louis Gottschalk, *Understanding History: A Premier of Historical Method* (New York: Alfred A. Knopf, 1964), 249-250. Dan juga Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 18-19.

³⁶ Begitupun ketidakmiripan bukan merupakan bukti tentang tidak adanya pengaruh, karena pengaruh itu mungkin merupakan suatu protes atau reaksi nyata yang menghasilkan seperangkat gagasan atau perilaku yang tidak dapat diterangkan dengan cara lain. Lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 18.

- 3) Pengakuan B mengenai pengaruh A, mungkin pula membantu dalam menegaskan pengaruh, tetapi pengaruh itu mungkin saja dapat bekerja secara efektif meski tidak diketahui dan karenanya juga tidak diakui.³⁷
- 4) Karena semua bentuk pengujian tersebut, kecuali ujian waktu, tidak bersifat memastikan, padahal waktu hanya memberikan kepastian apabila dapat dibuktikan adanya suatu anakronisme dalam urutan sebab akibat, maka bukti yang paling baik bahwa B dipengaruhi oleh A adalah mengeliminasi sebab akibat lain yang muncul pada pikiran dan tindakan B.

Penulis juga mengkaji para pengkaji hadis pada permulaan pengkajian hadis di Indonesia yaitu pada abad XIII. Penelitian ini dilakukan untuk melihat pengaruh ahli hadis sebelumnya terhadap pengkaji hadis pada abad XXI ini untuk menentukan adanya pengaruh pengkaji hadis pada abad ini.

Langkah pertama yang penulis tempuh adalah mendeskripsikan biografi dari ulama ahli hadis di Indonesia, dengan cara menjelaskan riwayat pendidikan, karya-karyanya serta menjelaskan tentang lingkungan yang mempengaruhi pemikiran mereka. Kemudian memetakan metodologi pemahaman mereka lewat perspektif genealogi.

Dalam memetakan metodologi pemahaman hadis yang dipakai oleh ulama hadis di Indonesia, terlebih dahulu penulis melihat sejarah perkembangan hadis dari awal hingga ke masa modern saat ini, kemudian melihat biografi dari ulama hadis tersebut dan melihat siapa guru-guru atau silsilah dari ulama hadis itu, kemudian melihat karya mereka dalam mengutip suatu buku atau karya dari ulama hadis yang lainnya.

Langkah selanjutnya mengadakan studi analitis kritis terhadap metodologi pemahaman hadis di Indonesia lewat perspektif genealogi. Dalam menganalisis pemahaman ahli hadis di Indonesia ini penulis lebih menekankan kepada mencari orisinalitas dari karya ahli hadis di Indonesia, apakah ahli hadis ini membuat suatu karya baru, saduran dari pemikiran atau perluasan dari karya-karya ulama hadis lainnya.

³⁷ Di lain pihak, suatu pengaruh mungkin diakui secara tulus, namun dalam kenyataannya lebih merupakan imajinasi daripada realitas, misalnya apabila pengarang memperlihatkan preferensi dan kesetiaan sastra atau seni, atau apabila pengarang mempergunakan kutipan untuk memperoleh efek retorik. Lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 18.

Langkah-langkah penulis dalam menganalisis karya-karya ahli hadis yang dipilih sebagai sumber penelitian adalah menggali dan menganalisa dari beberapa factor yang mempengaruhi pemikiran mereka dan dari sisi *manhaj* yang digunakan dari setiap karya yang dikaji, dan mengkaji tema-tema khusus yang menjadi titik perbedaan dari masing-masing karya tersebut. Sehingga dengan hal itu penulis bisa memetakan tema-tema yang menjadi arah pergeseran dari pemikiran pemahaman hadis dari awal pembukuannya sampai pada pemikiran yang berkembang di Indonesia.

Kemudian mengemukakan kesimpulan dari seluruh bahasan sebelumnya dan sekaligus menjawab permasalahan pokok yang dikemukakan di atas. Di sinilah akan terjawab mengenai masalah, bagaimana pemetaan serta analisis metodologi pemahaman hadis di Indonesia lewat perspektif genealogi.

Dengan penelitian seperti ini maka dapat dilihat keorisinalitas pemikiran dari pengkaji hadis di Indonesia pada masa sekarang, karena sesuai dengan pendapat Faucault setiap pemikiran itu mempunyai pemikiran yang baru atau terdapat ide baru di dalamnya.³⁸

Perkembangan Studi Hadis di Indonesia

Penyebaran Islam merupakan salah satu proses yang sangat penting dalam sejarah Indonesia. Tampaknya, para pedagang muslim sudah ada di sebagian wilayah Indonesia selama beberapa abad sebelum Islam menjadi agama yang mapan dalam masyarakat lokal.³⁹

Dari kajian-kajian yang berhasil ditelusuri, terutama tentang perkembangan studi hadis di Indonesia pada abad XVII-XVIII, memberikan gambaran bahwa hadis pada masa itu belum berkembang menjadi disiplin tersendiri, Karena kajian hadis baru pada dataran praktis, belum tersusun secara teoritis.⁴⁰

³⁸ Menurut Michel Faucault sejarah ide-ide adalah analisa tentang kepermanenan yang terdapat dibalik perubahan-perubahan yang nampak, analisa tentang formasi-formasi lamban yang berasal dari begitu banyak kompleksitas, analisa tentang totalitas figur yang secara gradual berkumpul dan tiba-tiba mengeras menjadi satu titik jadi fokus karya. Michel Faucault, *Arkeologi Pengetahuan* (Yogyakarta: IRCSoD, 2012), 249.

³⁹ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 27.

⁴⁰ Berbeda dengan penulisan hadis di dunia Islam pada masa awal, penulisan kitab-kitab hadis di Indonesia tidak ditemukan yang bersanad. Meski penulis yakin bahwa beberapa pengkaji

Menurut Azyumardi Azra, para perintis gerakan pembaharuan Islam di Nusantara pada abad ke-XVII di antaranya, Nuruddīn al-Raniri,⁴¹ Abd al-Ra'uf al-Sinkili,⁴² dan Muhammad Yusuf al-Maqassari.⁴³ Ketiga ulama ini termasuk ulama yang berperan dalam mengembangkan kajian hadis.

Penyebaran Islam diduga sudah mulai menyentuh wilayah Nusantara sejak abad ke-13 M, maka kenyataan di atas cukup memprihatinkan. Sebab hal ini akan menimbulkan persepsi kurang baik bagi sejarah intelektual Islam di

hadis Indonesia mempunyai dan menjaga sanad hadis-hadis yang *musalsal*, namun belum dapat ditemukan dalam bentuk buku. Mayoritas penulis hadis di Indonesia hanya berbentuk tematis, masih sedikit sekali yang menulisnya dalam bentuk kritik hadis.

⁴¹ Nama lengkapnya adalah Nur al-Dīn Muhammad ibn Alī ibn Hasanji al-Ḥamid (al-Humayd) al-Syafi'ī al-Aydarusi al-Raniri dilahirkan di Ranir (Modern: Randir), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Lepas dari tempat kelahirannya, al-Raniri secara umum dianggap lebih sebagai seorang alim Melayu-Indonesia daripada India atau Arab. Tahun kelahirannya tidak diketahui. Tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke-16. Dikatakan, ibunya adalah seorang melayu, tetapi ayahnya berasal dari keluarga imigran Haḍrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara.

Al-Raniri adalah penulis produktif dan terpelajar. Menurut berbagai sumber, dia menulis tidak kurang dari 29 karya. Tetapi, tidak semuanya ditulis semasa kariernya tujuh tahun di Aceh. Misalnya salah satu karyanya yang paling banyak ditelaah membicarakan tentang tasawuf, fikih, hadis, sejarah, dan perbandingan agama. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), 201-206.

⁴² Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Ra'uf ibn 'Alī al-Jawi al-Fansuri al-Sinkili, sebagaimana terlihat dari namanya, adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil (modern: Singkel), di wilayah pantai Barat-Laut Aceh. Dia dilahirkan sekitar 1024/1615 M.

Sepanjang kariernya di Aceh, al-Sinkili mendapat perlindungan dari para Sultanah. Dia menulis sekitar 22 karya yang membahas tentang fiqih, tafsir, hadis, dan tasawuf. Untuk hadis al-Sinkili mengambil bahan dari buku-buku standar dari *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim* karya al-Nawāwī dan karya yang lainnya. Dengan sumber-sumber ini, al-Sinkili menjelaskan hubungan dan koneksi intelektualnya dengan jaringan ulama. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), 241-246.

⁴³ Nama lengkapnya adalah Muhammad Yusuf ibn 'Abd Allāh Abū al-Mahasin al-Taj al-Khalwati al-Maqassari, juga dikenal di Sulawesi sebagai "Tuanta Salamaka ri Gowa" (Guru Kami yang Agung dari Gowa), menurut sejarah Gowa, dilahirkan pada 1036/1627 M.

Al-Maqassari adalah ulama yang luar biasa. Dalam kaitannya dengan karier dan ajaran-ajarannya al-Maqassari tak pelak lagi merupakan salah seorang mujadid terpenting dalam sejarah Islam di Nusantara. Al-Maqassari menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab yang sempurna, persingghannya yang lama di Timur Tengah memungkinkannya menulis dalam bahasa itu. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), 260-263.

Indonesia. Padahal, dalam sejarahnya, dinamika intelektual umat Islam sebelum abad ke-19 M memiliki intensitas yang cukup tinggi.⁴⁴

Khusus mengenai hadis,⁴⁵ wilayah ini tampaknya tidak mencatat perkembangan yang cukup signifikan. Berbeda dengan disiplin-disiplin lain seperti tasawuf, fikih, tafsir, dan filsafat. Namun tidak berarti hadis tidak berkembang sama sekali, karena kajian hadis pada saat itu baru bersifat antologi yakni berupa kumpulan-kumpulan dari berbagai tema yang berkaitan dengan kajian fikih, jadi masih tercampur dengan disiplin lain.

Upaya penelusuran sejarah perkembangan kajian hadis di Indonesia belum dilakukan secara sistematis. Hal ini bisa diduga disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, kenyataan bahwa kajian hadis intens kajian di keislaman yang lain, seperti al-Qur'an, fikih, akhlak dan sebagainya. Kedua, kajian hadis bisa dikatakan berkembang sangat lambat, terutama bila dilihat dari kenyataan bahwa para ulama Nusantara telah menulis di bidang hadis sejak abad ke-17. Namun demikian, seperti terlihat kemudian, tulisan-tulisan tersebut tidak dikembangkan lebih jauh. Kajian hadis setelah itu mengalami kemandekan hampir satu setengah abad lamanya. Untuk itulah, perhatian para pengamat terhadap kajian hadis Indonesia masih sangat kurang. Kalaupun ada pengamat yang menaruh perhatian, perhatiannya masih parsial dan tidak komprehensif.

Di samping itu, menurut Roolvink, literatur Indonesia sejak masa awal dapat diklasifikasikan menjadi lima, *pertama*, cerita-cerita yang di ambil dari al-Qur'an (*Kuranic's tales*) atau cerita tentang Nabi dan person lain yang namanya disebut dalam al-Qur'an. Contoh karya ini seperti Hikayat *Anbiya'*, Hikayat Yusuf, dan sebagainya. *Kedua*, cerita khusus tentang Nabi Muhammad SAW.

⁴⁴ Ada banyak teori mengenai awal mula kedatangan Islam di wilayah ini. Namun menurut Azyumardi Azra, teori yang menyebut abad 13 sebagai permulaan kedatangan Islam lebih dapat dipertanggungjawabkan. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), 14.

⁴⁵ Hadis dan Sunnah bukan sesuatu yang baru bagi umat Islam. Tema hadis dan sunnah mempunyai makna dan penamaan yang sama yaitu tradisi kenabian. Akan tetapi jika dipahami secara lebih mendalam tema ini akan menunjukkan bahwa makna antara hadis dan sunnah tidaklah indetik. Sunnah bermakna jalan, praktek, aksi, atau kegiatan kehidupan. Tema sunnah berimplikasi terhadap praktek yang biasa dilakukan sehari-hari, baik itu perbuatan baik maupun perbuatan yang tidak baik, dilakukan sendiri maupun secara kelompok. Lihat Ahmad Hasan, *The Sunnah-Its Early Concept and Development*, *Journal Islamic Studies*, Vol. 7, No.1, (1968), 47. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. <http://www.jstor.org/stable/20832904>. (Accessed: 27/01/2014).

Ketiga cerita tentang orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi (sahabat atau lainnya). *Keempat*, cerita tentang pahlawan-pahlawan (dalam dunia) Islam yang terkenal, seperti Iskandar Zulkarnain, dan sebagainya. *Kelima*, karya-karya yang berkaitan dengan masalah teologi. Bidang ini, menurut Roolvink, umumnya berkaitan dengan pengetahuan yang disebut tiga pilar Islam yaitu, ilmu kalam, ilmu fikih, dan ilmu tasawuf.⁴⁶ Bentuk hadis sebagai disiplin tersendiri yang utuh hampir tidak dijumpai dalam kategori ini.

Sejak pertengahan abad ke-19, banyak sekali anak-anak muda dari Jawa yang tinggal menetap beberapa tahun di Makkah dan Madinah untuk memperdalam pengetahuan mereka. Bahkan banyak di antara mereka menjadi ulama yang terkenal dan mengajar di Makkah atau di Madinah. Karena para ulama dari Jawa ini akhirnya turut aktif dalam alam intelektualisme dan spritualisme Islam yang berpusat di Makkah, mereka juga mempengaruhi perubahan watak Islam di Nusantara. Dan dengan makin kuatnya keterlibatan mereka dalam kehidupan intelektual dan spritual Timur Tengah, Islam di Nusantara, dan semakin jelas di Jawa, makin kehilangan sifat-sifatnya yang lokal dan titik beratnya pada aspek tarekat semakin berkurang.⁴⁷

Pada akhir abad ke-19 tersebut terdapat beberapa ulama kelahiran Jawa yang diakui kebesarannya di Timur Tengah. Mereka menjadi pengajar tetap di Masjid al-Haram di Makkah, seperti Syeikh Nawawi (dari Banten) dan Syeikh Mahfudz (dari Tremas).⁴⁸

⁴⁶ Roolvink, R., *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, t.th.), 1230-1235.

⁴⁷ Bertambahnya pengetahuan serta pengalaman mereka dalam hal perbedaan praktek-praktek ritual dan doktrin, menyebabkan watak keislaman yang lebih toleran, tapi juga lebih seirama dengan watak Islam di Timur Tengah. Ini tidak berarti bahwa Islam di Jawa sama sekali terlepas dari watak lokal. Namun dapat disimpulkan bahwa Islam tradisional di Jawa menjadi lebih kuat terikat dengan pikiran Islam tradisional yang telah mapan dan paling banyak pengikutnya di dunia. Dengan kata lain, ketradisionalisme mereka tidaklah karena terlalu banyaknya elemen-elemen non-Islam (baik yang berasal dari kepercayaan *animisme* dan Hindu *Budisme*) sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz. Tapi karena keterikatan mereka terhadap aliran ulama Islam tradisional di seluruh dunia. Muhammad Dede Rodliana, "Pergeseran Pemikiran 'Ulum al-Hadith dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran 'Ulum al-Hadith di Indonesia'" (Tesis: UIN Syarif Hidayatullah, 2003), 114-115. Dan Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press of Glencoe, 1960), 177.

⁴⁸ Satu hal yang cukup menarik dari perkembangan ini ialah, bahwa para pelajar dari berbagai daerah di Nusantara yang melanjutkan pelajaran di Mekah biasanya baru dapat menyempurnakan pelajaran mereka setelah memperoleh bimbingan terakhir dari ulama kenamaan kelahiran Jawa ini. Hal ini menyumbang kepada proses hegemonitas kitab-kitab yang

Ada beberapa literatur tentang perkembangan hadis pada abad ke-19 sampai dengan abad ke-20 di Indonesia ini,⁴⁹ yaitu:

1. IZ Abidin, *Musthalah Hadis: Dirayah dan Riwayah*, Bandung: Setia Karya, 1984
2. M. Anwar, *Ilmu Musthalah Hadis*, Surabaya: al-Ikhlas, 1981.
3. AQ. Hasan,⁵⁰ *Ilmu Musthalah Hadis*, Bandung: Diponegoro, 1983.
4. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy,⁵¹ *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

dipakai di pesantren-pesantren, khususnya di Jawa, yang berimbas pada proses hegemonitas faham keagamaan dan kehidupan kultural. Bahkan pengaruh Syekh Mahfudz sangat kuat dalam perkembangan pendidikan ulama Indonesia selanjutnya untuk mengkaji Hadis. Lihat Muhammad Dede Rodliyana, “Pergeseran Pemikiran ‘Ulum al-Hadith””, 116.

⁴⁹ Karya di atas merupakan perkembangan mutakhir yang terkait dengan pendidikan formal, gerakan dakwah dan ketaatan beragama dikalangan umat Islam. Karya-karya tersebut ditujukan untuk memenuhi kebutuhan materi bagi pendidikan tinggi Islam, seperti IAIN, madrasah dan pesantren. Selain karya itu digunakan pula oleh para da’i sebagai sumber pengajaran dalam rangka merevitalisasi dan menguatkan peran Islam dalam keyakinan dan perilaku masyarakat di Indonesia. Begitu pula, karya-karya tersebut digunakan pula sebagai bahan bacaan di keluarga muslim atau kelompok kecil masyarakat yang ingin meningkatkan pemahaman mereka tentang keyakinan dan praktek Islam. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, menurut Federspiel, literature hadis sampai akhir 1980-an terlihat masih dalam proses pembentukan, dimana berbagai karya baru terus bermunculan yang genrenya belum terbentuk secara utuh.

Karya-karya ini diambil dari beberapa penelitian sebelumnya, seperti penelitian Disertasi Muhammad Dede Rodliyana dengan judul *Pergeseran Pemikiran ‘Ulum al-Hadith dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran ‘Ulum al-Hadith di Indonesia*; **Ramli Abdul Wahid** dalam karyanya berjudul *Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia*; Khairul Rafiqi dalam karyanya yang berjudul *Studi Perkembangan Ilmu Hadis di Indonesia*; dan Ardiansya dengan judul *Kajian Hadis Di Indonesia: Profil Literatur Hadits Di Indonesia Tahun 1955-2000 M*.

⁵⁰ Nama lengkapnya adalah Abdul Qadir Hasan. Ia adalah anak lelaki tertua dari pendiri Persis Ahmad Hasan. Ia adalah penerus dari Ahmad Hasan di Bangil, pernah belajar ke Mesir. Lihat Daud Rasyid Harun, *Jubud ‘Ulama* (Jakarta: Pustazet, 1988), 67.

⁵¹ Mempunyai nama lengkap Prof Dr. Tubagus Muhammad Hasby Ash-Shiddiqie. Ia lahir di Lho’ Semawe, Aceh pada tanggal 10 Maret 1904. Masa kelahiran dan pertumbuhannya bersamaan dengan tumbuhnya gerakan pembaharuan pemikiran di Jawa yang meniupkan semangat kebangsaan Indonesia serta anti-koloni. Sementara di Aceh, peperangan dengan Belanda kian berkecamuk. Proses bimbingan ilmiahnya dimulai di bawah pengajaran sang ayah yang juga memiliki pesantren. Banyak mendapat bimbingan dari ulama Muhammad ibn Sallim al-Khalili. Pada tahun 1927, ia melanjutkan studinya di al-Irsyad Surabaya. Pada tahun 1928, ia dipercaya untuk memimpin al-Irsyad di Lho’Semawe. Pada tahun 1930, ia menjadi Kepala Sekolah di Krung Mane, mengajar di HIS dan Mulo Muhammadiyah, Ketua Yong Islamiyeten Bond di Aceh Utara. Tahun 1940-1942, menjadi Direktur Darul Mualim Muhammadiyah Kotaraja, membuka Akademi Bahasa Arab. Pada zaman pendudukan Jepang Ash-Shiddiqie menjadi anggota Konstituante dan tahun 1968 menjadi utusan Collagium Islam Internasional di

5. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
6. TM. Hasbi Ash-Siddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
7. Barmawie Umarie, *Status Hadis Sebagai Dasar Tasyri'*, Salatiga: Siti Sjamsiyah, 1965.
8. Mahmud Yunus dan H. Ahmad Aziz, *Ilmu Musthalah Hadis*, Jakarta: Djaja Murni, 1972.
9. Fatchurrahman,⁵²*Iktisar Musthalahul Hadis*, Bandung: al-Ma'arif, 1981.
10. Husen Bahreisy, *Himpunan Hadis Pilihan: Hadis Shahih Bukhari*, Surabaya: al-Ikhlas, 1980.
11. Mustaghfiri Asror, *123 Hadis Pembina Iman dan Akhlaq*, Semarang: Wicaksana, 1984.
12. Salim Bahresy, *Tarjamah Riyadbus Shalibin*, Bandung: al-Ma'arif, 1985.
13. Fachruddin HS, *Terjemah Hadis Shahih Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
14. M. Fudloli, *Kentamaan Budi dalam Islam: Ihya Sunatullah wa Rasulih*, Surabaya: al-Ikhlas, t.t.
15. Fatchurrahman, *Hadis-Hadis tentang Peradilan Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
16. AN Firdaus, *Jalan ke Surga: 325 Hadis Qudsi Pilihan*, Jakarta: Yayasan al-Amin, 1984.

Lahore, Pakistan. Karirnya di bidang pendidikan antara lain Dekan Fakultas Syari'ah al-Raniri Aceh, Dekan pada Fakultas Syari'ah di Universitas Sultan Agung Semarang, menjadi Guru Besar dan Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta dan Rektor Universitas al-Irsyad Solo. Pada tahun 1963-1968, ia pernah menjadi Wakil Ketua Lembaga Penerjemahan dan Penafsiran al-Qur'an Departemen Agama, Ketua Lembaga Fikih Islam Indonesia (LEFISI), anggota Majelis Ifta' wa Tarjih DPP al-Irsyad. Pada tanggal 22 Maret 1975 ia mendapat gelar *Honoris Causa* dalam ilmu syari'at dari Universitas Islam Bandung.

Hasby wafat pada tanggal 9 Desember 1975 dalam usia 71 tahun di Jakarta. Aktivitas Hasby dalam menulis telah dimulai sejak tahun 1930-an. tulisan yang pertama diterbitkan berupa sebuah booklet yang berjudul "Penctoep Moeloet" dan terakhir adalah Pedoman Haji pada tahun 1975. Seluruh karya tulisannya berjumlah 73 judul buku, terdiri dari 6 tafsir, 8 hadis, 36 fiqh, 5 tauhid/kalam, 17 tahun umum dan lebih dari 49 artikel dibaca kaum muslimin penduduk wilayah Asean yang berbahasa Melayu. Biografi Hasbi dapat dibaca di *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1993), Vol II, 767-771; *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Vol.II, 94-96; Daud Rasyid Harun, *Jubud Ulama* (Jakarta: Pustazet, 1988), 183-184.

⁵² Drs. Fatchur Rahman alumnus Fakultas Syari'ah IAIN Jogjakarta kemudian menjadi staf pengajar di Fakultas Tarbiyah IAIN Jogjakarta mengajar Ilmu *Musthalah al-Hadith*.

17. Mu'amal Hamidy, Imron AM dan Umar Fanary, *Terjemahan Nail al-Authar, Himpunan Hadis-Hadis Hukum*, Surabaya: Bina Ilmu, 1985.
18. Hamidy, *Shahih al-Bukhari*, Jakarta: Wijaya, 1983.
19. A. Hassan, *Tarjamah Bulug al-Maram ibn Hajar al-Asqalani*, Bandung: Diponegoro, 1984.
20. Umar Hasyim, *Hadis Arbain al-Navawiyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
21. AYQ Koho, *Himpunan Hadis-Hadis Lemah dan Palsu*, Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
22. AA. Masyhuri, *Mutiara Qur'an dan Hadis*, Surabaya: al-Ikhlas, 1980
23. MA Rathoni, *Shahih Bukhari*, Surabaya: al-Asriyah, 1981.
24. HA Razak dan H. Rais Lathief, *Terjemahan Hadis Shahih Muslim*, Jakarta: 1981.
25. M. Rofiq, *Sistim Sanad*, Bandung: al-Ma'arif, 1980.
26. Mahfulli Sahli, *Himpunan 405 Intisari Hadis, (Tarjamah Jamius Shagir Oleh Jalaludin al-Suyuthi)*, Surabaya: al-Ikhlas, 1978.
27. Muslich Shabir, *400 Hadis Pilihan tentang Akidah, Syari'ah dan Akhlak*, Bandung: al-Ma'arif, 1986.
28. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *2002 Mutiara Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
29. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*, Bandung: al-Ma'arf, 1981.
30. Muhammad Sjarief Sukandy, *Tarjamah Bulug al-Maram: Fiqh Berdasarkan Hadis*, Bandung: al-Ma'arif, 1984.
31. Abdul Mujid Tamim, *Terjemah Hadis Arba'in al-Navawi*, Surabaya: Sinar Wijaya, 1984.
32. M. Thalib, *Butir-Butir Pendidikan dalam Hadis*, Surabaya: al-Ikhlas, t.t.
33. M. Aloj Usman, A. Dahlan dan MD. Dahlan, *Hadis Qudsi: Pola Pembinaan Akhlak Muslim*, Bandung: Diponegoro, 1975.
34. Muhammad Zuhri, *Koleksi Hadis Qudsi*, Jakarta: Yulia Karya, t.t.
35. Dja'far Amir, *Bidang Studi al-Qur'an dan al-Hadis untuk Madrasah Ibtidayah*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1982.
36. Dja'far Amir, *Al-Qur'an dan al-Hadis untuk Madrasah Tsanawiyah*, Solo: Siti Syamsiyah, 1978.
37. Muslich Marzuki, *Al-Qur'an dan al-Hadis untuk Madrasah Aliyah/PGA*, Semarang: Thaha Putra, 1980.

38. Utang Ranuwijaya,⁵³ *Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996.

Karakteristik dari karya-karya hadis di Indonesia lebih banyak bersifat pengantar dari pada pembahasan, apalagi yang bersifat analisa. Hal tersebut dapat ditunjukkan dengan sedikitnya informasi ketika menjelaskan hal-hal pokok yang berkaitan dengan hadis. Kecenderungan untuk mengkaji kajian sejarah lebih dominan daripada kajian hadis yang sesungguhnya, sehingga sekalipun masuk pada kategori karya dengan karakteristik pembahasan, kajian sejarah masih dominan daripada kajian hadis.⁵⁴

Berbeda dengan model-model kajian di atas, tulisan ini mencoba untuk menelaah perkembangan kajian hadis di Indonesia sejak awal perkembangan hadis sampai sekarang. Telaah dimulai dengan melihat karakteristik kajian masa awal abad XX dimana kajian masih bersifat individual. Kemudian pada abad XXI dimulailah rekonstruksi ilmu hadis dalam bidang pemahaman hadis atau *fiqh al-hadith*.⁵⁵

⁵³ Ia lahir di Majalengka pada tanggal 19 Mei 1958. Menyelesaikan Pendidikan dasarnya di SDN Nagara Kembang pada tahun 1970, PGA PUI 4 tahun pada tahun 1976, PGA PUI 6 tahun pada tahun 1978/1979. Selain itu ia mengikuti pendidikan di Pesantren Riad Ulum Cikijing Majalengka. Kemudian menyelesaikan Sarjana Muda Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 1982, Sarjana Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1984, program S2 pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1992 dan program S3 pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1998 dengan judul disertasi *Hadits-Hadits pada Kitab al-Azhar Hamka (Analisis Sanad Hadis pada Ayat-Ayat Hukum Bidang Perkawinan)*. Pekerjaannya sebagai staf pengajar di STAIN Serang, Fakultas Tarbiyah Sekolah Tinggi Wasilatul Falah Rangkasbitung dan IAIMAN Pandeglang. Lihat daftar riwayat hidup penulis di akhir bukunya.

⁵⁴ Pengaruh *manhaj* modern disebabkan adanya kesamaan dalam bentuk tujuan pembukuan, yaitu sebagai dasar acuan untuk pembelajaran materi hadis, tetapi dari segi materi berbeda. Materi dari periode modern minimal sebagai buku bersifat pembahasan, bahkan banyak yang bersifat analisis, sedangkan di Indonesia lebih dominan pengantar dan bahkan mereduksi bagian-bagian kajian hadis itu sendiri. Muhammad Dede Rodliyana, "Pergeseran Pemikiran 'Ulum Hadith'", 135.

⁵⁵ Seiring dengan terjadinya modernisasi dalam pemikiran Islam, sejak awal abad ke-20 Masehi berkembang paham-paham yang menggugat eksistensi hadis Nabi, baik sebagiannya maupun keseluruhannya. Dengan demikian sejak saat itu sikap umat Islam terhadap hadis dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok. Pertama kaum tradisional, yang menerima hadis sesuai dengan konsep ulama salaf yang ortodoks, yaitu menjadikan hadis sebagai sumber ajaran Islam dan memahaminya dengan pendekatan normatif. Kelompok kedua kaum modernis, yang menerima hadis dengan prinsip modern yang dinamis dengan menitikberatkan kepada pemahaman kontekstual dengan pendekatan historis, sehingga cenderung menolak hadis. Lihat M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 41-50. dan Daniel Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2000), 54-55.

Para pengkaji hadis pada abad XXI ini diantaranya adalah Muhammad Syuhudi Ismail, Said Agil al-Munawar, Ali Musthafa Ya'qub, Lutfi Fathullah, Kamarudin Amin, Daniel Djuned, Edi Safri, Buchari M, Daud Rasyid Sitorus, Nizar Ali, dan lain-lain.

Seluruh karya yang ditulis oleh pemerhati hadis di Indonesia, dari awal sampai sekarang, baik yang bersifat utuh maupun yang berupa makalah-makalah yang sudah diterbitkan dan terjemahan-terjemahan, dapat dilihat secara jelas corak pemikiran mereka.

Penutup

Dilihat dari gen kajian hadis di Indonesia nampak adanya hubungan yang signifikan antara pengkaji hadis dari abad ke VII sampai sekarang, ini dapat dilihat dari corak penelitian dan karya yang sama dan beberapa pengembangan kajian hadis di karya mereka yang senantiasa mengacu kepada penelitian terdahulu di Indonesia, dan pengembangan tersebut mengarah kepada kajian terhadap konteks hadis. Dan patut di apresiasi kepada pengkaji hadis di Indonesia yang banyak meneliti dan membuat karya mengenai pemahaman terhadap matan hadis, karena jika kita menalaah terhadap karya-karya Tokoh hadis di Timur Tengah, sedikit sekali mereka mengkaji terhadap permasalahan matan dan pemahaman terhadap matan hadis, kebanyakan mereka hanya berkuat pada sanad hadis, dan ini bisa kita lihat dari beberapa karya tokoh hadis di Timur Tengah seperti Muhammad 'Ajaj al-Khatib, Imam Suyuthi, dan lain-lain. Berbeda halnya dengan pengkaji hadis di Indonesia yang awalnya meneliti tentang sanad hadis kemudian berkembang terhadap penelitian tentang ilmu hadis, dan terakhir mereka meneliti tentang pemahaman hadis, seperti karya Said Agil al-Munawar, Ali Mustafa Ya'qub, dan lain-lain.[]

Daftar Pustaka

Buku

- Ali, Nizar. *Hadis Versus Sains (Memahami Hadis-hadis Masyhur)*, Yogyakarta: Teras, 2008.
- Arifin, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fiqh "Tradisi" Pola Mazhab*, Jakarta: elSAQ Press, 2010.
- Azami, M.M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 2004.
- Brown, Daniel. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2000.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ismā‘īl ibn al-Mughīrāt ibn Bardizbat. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Djuned, Daniel. *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis*, Aceh: Citra Karya, 2002.
- Faucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Geertz, *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glencoe, 1960.
- al-Ghazali, Muhammad. *Studi Kritik atas Hadis Nabi SAW. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Judul Asli: *Al-Sunnat al-Nabawiyat; Baina Abl al-Fiqh wa al-Hadith*, Penerjemah: Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1993.
- Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Premier of Historical Method*, New York: Alfred A. Knopf, 1964.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi yang Teksstual yang Kontekstual: (Telah Ma'ani al-Hadis yang Universal, Temporal, dan Lokal)*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Ḥadīth*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1979.
- Idris, Abdul Fatah. *Hadis-hadis Prediktif dan Teknis (Studi Pemikiran Fazlur Rahman)*, Semarang: Putaka Rizki Putra, 2012.
- al-Khatib, Muḥammad ‘Ajaj. *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989
- M, Buchari. *Metode Pemahaman Hadis (Sebuah Kajian Hermeneutik)*, Jakarta: Nuansa Madani, 1999.
- al-Mishrī, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Mandhūr al-Afriqī. *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Fikr, 1990.
- Piaget, Jean. *Strukturalisme*, penerjemah Hermoyo, judul asli “*Le Structuralisme*”, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- R., Roolvink, *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, t.th.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Rodliyana, Muhammad Dede. “Pergeseran Pemikiran ‘Ulum al-Hadith dan Pengaruhnya Terhadap Pemikiran ‘Ulum al-Hadith di Indonesia”, Tesis: UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*, Leiden: E.J Brill, 1968.
- Safri, Edi. *al-Imam al-Shafī’i; Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalif*, Padang: IAIN IB Press, 1999.
- Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Jurnal dan Artikel

- Feener, R. Michael. Indonesian Movements for the Creation of a 'National Madhhab'. *Journal of Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 1 (2002).

Gleave, Robert. Between Ḥadīth and Fiqh: The "Canonical" Imāmī Collections of Akhbār, *Journal of Islamic Law and Society*, Vol. 8, No. 3 (2001).

Hasan, Ahmad. *The Sunnah-Its Early Concept and Development*, Journal Islamic Studies, Vol. 7, No.1, (1968), 47. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.

Lenz, Claudia. Genealogy and Archeology: Analyzing Generational Positioning in Historical Narratives, *Journal of Comparative Family Studies*, 2001.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Hadith and Violence*, Istituto per l'Oriente Journal of Hadith in Modern Islam 21 (2002).