

METODE KONTEKSTUAL DALAM MEMAHAMI HADIS
(Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana Strata (S-1)

Program Studi Ilmu Hadis



Oleh:

Denny Setiawan (E75218039)

PROGRAM STUDI ILMU HADIS

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UINIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Naman : Denny Setiawan
NIM : E75218039
Program Studi : Ilmu Hadis
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Institusi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Judul Skripsi : Metode Kontekstual Dalam Memahami Hadis (Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi yang dibuat adalah benar-benar karya asli penelitian saya sendiri, kecuali kutipan yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 05 Agustus 2022

Yang menyatakan



Denny Setiawan

E75218039

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “Metode Kontekstual dalam Memahami Hadis (Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)” yang ditulis oleh Denny Setiawan ini telah disetujui pada tanggal

Surabaya, 05 Agustus 2022

Pembimbing

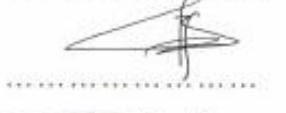


Atho'illah Umar, MA
NIP. 197909142009011005

PENGESAHAN SKRIPSI

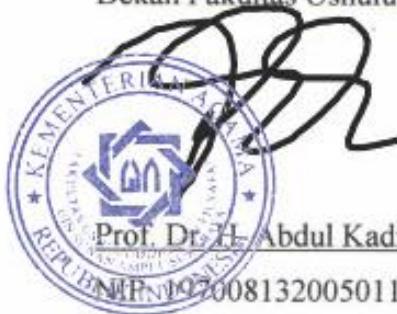
Skripsi berjudul “Metode Kontekstual dalam Memahami Hadis (Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qarađāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)” yang ditulis oleh Denny Setiawan ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 9 Agustus 2022

Tim Penguji:

- | | | |
|--|--------------|---|
| a. H. Atho'illah Umar, MA | (Ketua) |  |
| b. Dr. H. Khotib, M.Ag | (Sekretaris) |  |
| c. Dr. H. Mohammad Hadi Sucipto, LC, MHI | (Penguji I) |  |
| d. Dr. H. Budi Ichwayudi, M.Fil.I | (Penguji II) |  |

Surabaya, 11 Agustus 2022

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat





KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jalan Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax. 031-841330
Email: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : DENNY SETIAWAN
NIM : E75218039
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Hadis
E-mail/Address : denychiku@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

METODE KONTEKSTUAL DALAM MEMAHAMI HADIS

(Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qarādāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)

Beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non- Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 12 Agustus 2022

Penulis

Denny Setiawan

ABSTRAK

Denny Setiawan, *Metode Kontekstualisasi dalam Memahami Hadis (Studi Komparatif Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail)*

Tipologi pemahaman hadis tidak hanya terpusat pada pemahaman normatif-tekstual belaka, namun terdapat pula metode pemahaman lain yakni pemahaman kontekstual-historis. Fokus dalam penelitian ini diarahkan pada pemahaman kontekstualisasi hadis yang dianut oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail. Konstruksi problema yang membangun penelitian ini terdiri dari 1) Pondasi pemahaman kontekstual dalam ranah kajian hadis; 2) Diferensiasi teori pemahaman kontekstual dan kontribusi pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam kajian hadis.

Penelitian ini didasarkan pada metode kualitatif dengan menggunakan pendekatan studi kepustakaan. Sumber data diambil melalui sumber primer dan sekunder yang tercakup dalam literatur-literatur tentang pemahaman hadis kontekstual. Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab *Kayfa Nata ’āmal Ma ’a al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Hadis Tekstual dan Kontekstual (Telaah Maanil Hadis Nabi yang Universal, Temporal, dan Lokal).

Dengan mengacu pada sumber-sumber primer dan sekunder, penulis menemukan data-data terkait yang memenuhi kriteria penelitian. Kesimpulan hasil yang dicapai oleh penelitian ini adalah; (1) Pemahaman kontekstual bukanlah sesuatu yang asing atau baru muncul di masa modern, melainkan dapat dilacak eksistensinya sejak masa Nabi. Secara konstruksi teori, pemahaman kontekstual dibangun berdasarkan pendekatan sosio-historis yang mengacu pada kemampuan *episteme bayānī*. (2) Distingsi yang menyekat pemikiran kontekstualisasi Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail terlihat dari pengkajian mereka pada tahapan penerapan dalam memahami beberapa aspek teori. Misal, dalam mengomentari hadis tentang kepemimpinan suku Qurays, al-Qaraḍāwī cenderung berhati-hati dalam menggunakan teori kontekstual, dengan lebih memahaminya secara tekstual. Adapun Syuhudi cenderung sepenuhnya memaknai hadis tersebut dengan pendekatan kontekstual.

Kata Kunci: Kontekstualisasi Hadis, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Muhammad Syuhudi Ismail

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	v
ABSTRAK	vi
DAFTAR ISI.....	vii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah.....	12
D. Tujuan Penelitian.....	12
E. Kegunaan Penelitian.....	12
F. Kerangka Teoritik.....	13
G. Telaah Pustaka.....	15
H. Metodologi Penelitian.....	19
I. Sistematika Pembahasan.....	23

BAB II TINJAUAN TEORI

A. Metode Pemahaman Hadis	25
1. Fiqh al-Hadīth	26
2. Sharḥ al-Hadīth	27
3. Gharīb al-Hadīth	28
B. Metode Ragam Pemahaman Hadis	29
1. Pemahaman Tekstual	30
2. Pemahaman Kontekstual.....	34
C. Profil Yūsuf al-Qaradāwī.....	40
1. Kehidupan Sebelum Dewasa dan Sanak Famili	40

2. Latar Edukasi dan Pondasi Intelektual.....	44
3. Karya-karya Intelektual	51
D. Profil Muhammad Syuhudi Ismail.....	54

BAB III METODE KONTEKSTUALISASI HADIS TOKOH

A. Metode Pemahaman Hadis Yūsuf al-Qarađāwī.....	62
1. Fahm al-Sunnah fī Ḥadīth al-Qur’ān al-Karīm	65
2. Jam’u al-Āḥadīth wa al-Wāridah fī al-Mawdū’ al-Āḥadīth.....	67
3. Al-Jam’u aw al-Tarjīh bayn Mukhtalif al-Āḥadīth.....	68
4. Fahm al-Āḥadīth fī Ḥadīth Asbābihā wa Mulābisatihā	70
5. Al-Tamyīz bayn al-Waṣīlah al-Mutaghayyirah	70
6. Al-Tafrīq bayn al-Haqīqah wa al-Majāz fī Fahm al-Āḥadīth	72
7. Al-Tafrīq bayn al-Ghayb wa al-Shahādah	76
8. Al-Taakud min Maḍlūlat Alfāz al-Āḥadīth.....	78
B. Metode Pemahaman Hadis Muhammad Syuhudi Ismail	78
1. Pendekatan Analisis Teks dalam Memahami Hadis	81
2. Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Hadis	87

BAB IV PENERAPAN KONTEKSTUALISASI TOKOH

A. Sampel Ragam Hadis	95
1. Hadis tentang Kepemimpinan Suku Qurays	95
2. Hadis tentang Urusan Dunia	98
3. Hadis tentang Zakat Fitrah.....	102
4. Hadis tentang Memelihara Jenggot.....	105
5. Hadis tentang Pelukis yang Disiksa.....	107
B. Kontribusi Yūsuf al-Qarađāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail	110

BAB V KESIMPULAN

A. Kesimpulan.....	115
B. Saran.....	116
DAFTAR PUSTAKA.....	118



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam perspektif George Tharabisi, hadis merupakan “mercusuar pandangan dunia” dalam peradaban Islam. Melalui hadis, hukum-hukum *mujmal* yang termuat dalam Alquran mendapatkan perinciannya. Begitu pula dengan kandungan ayat Alquran yang bersifat ‘*am* kemudian mendapatkan *takhsis*-nya ketika dimaknai dengan hadis. Signifikansi peran hadis sebagai penjelas bagi Alquran membuat substansinya menjadi begitu penting dalam tatanan kehidupan orang-orang Islam. Seiring dengan posisi hadis sebagai *bayan* bagi Alquran maka urgensi untuk memahaminya menjadi semakin penting sekaligus terasa kompleks. Argumentasi demikian berpijak pada perkembangan pemahaman hadis di era modern yang mendapatkan banyak problema-problema anyar nan segar. Memahami hadis di tengah hiruk-pikuk masyarakat modern jelas memiliki perbedaan mencolok dibandingkan dengan proses memahami hadis di masa sahabat atau tabi'in. Generasi sahabat diberikan keleluasaan untuk mengajukan berbagai macam pertanyaan dari masalah mereka kepada Nabi Muhammad sehingga pertanyaan-pertanyaan yang diajukan menemukan jawabannya dan berbagai permasalahan yang ada menemukan titik penyelesaiannya. Realitas tersebut jelas memberikan kemudahan bagi generasi sahabat menyelesaikan berbagai persoalan agama, sosial, ekonomi, budaya, dan persoalan lain dalam kehidupan mereka.¹

¹Waryono Abdu'l Gafur, “Epistemologi Ilmu Hadis”, dalam *Bunga Rampai Wacana Studi Hadis Kontemporer*, ed. Hamim Ilyas et. al (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 11.

Demikian pula pada generasi tabi'in yang juga masih menemui kemudahan dalam memahami hadis-hadis Nabi. Kemudahan itu diperoleh karena periode kehidupan mereka tidak terlalu jauh dari zaman Nabi serta didukung pula oleh adanya warisan sejarah dan tradisi yang telah dibentuk para sahabat di masa sebelumnya. Faktor lain yang turut menjadi pembeda adalah problema kehidupan antara periode sahabat dan tabi'in dengan periode kehidupan modern saat ini. Distingsi yang kentara terlihat manakala dilakukan komparasi terkait permasalahan kehidupan antara kedua periode tersebut. Periode modern menghadirkan permasalahan yang kompleks dalam segala ranah kehidupan sehingga menuntut adanya *problem solving* yang mampu memecah berbagai permasalahan yang ada. Manifestasi ruh dari hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam yang mendapat predikat *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* sangat dibutuhkan untuk menghadapi realitas ini. Arus perubahan zaman beserta tantangan permasalahan yang diproduksinya telah melecut *ghirah* para cendekiawan muslim untuk menyelaraskan pesan-pesan ajaran Islam yang termuat dalam Alquran dan Hadis dengan perkembangan zaman melalui rumusan metode yang berguna untuk mengurai tuntunan kedua sumber ajaran primer dalam Islam tersebut bagi kemaslahatan hidup umat manusia.²

Hadis sendiri dalam perkembangannya telah mengalami perubahan dari sebuah tradisi yang hidup (*living tradition*) selama masa kenabian yang berlangsung dalam kurun waktu 23 tahun, menjadi sebuah tradisi tertulis (*literary*

²Liliek Channa AW, "Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual", *Jurnal Ulumuna*, Vol. 15, No. 2 (Desember, 2011), 393.

tradition) ketika proses awal kanonisasi hadis mulai diberlakukan pada abad kedua hingga ketiga hijriah.³ Fazlur Rahman menjabarkan fase-fase perkembangan hadis dan perubahan bentuk pemahamannya menjadi tiga fase, yakni fase informal, semiformal, dan formal. Dalam masa informal, hadis terikat dengan realitas sosial di saat Nabi masih hidup di tengah-tengah umat. *Sirah Nabi* disaksikan langsung oleh para sahabat sehingga mereka dengan mudah melihat realitas sosok Nabi yang meliputi perkataan, perbuatan, ketetapan atau keputusan serta keteladanan sifat beliau. Secara faktual, proses periyawatan hadis yang ketika itu masih dilakukan secara verbal tidak berorientasi pragmatis.

Setelah Nabi wafat, orientasi transmisi hadis beralih menjadi sesuatu yang lebih pragmatis. Fenomena ini dalam istilah Rahman disebut fase semiformal, yakni sebuah fase yang terjadi pada masa para sahabat dan generasi awal tabi'in. Periyawatan hadis menjadi sesuatu yang pragmatis sebab memiliki tujuan tertentu, yakni sebagai pondasi bagi praktik keseharian, ibadah, maupun tradisi dari umat Islam yang dikenal dalam istilah Rahman sebagai *living tradition*. Uniknya, fenomena *living tradition* tersebut tidak hanya terjadi di Mekkah atau Madinah saja, namun juga merambah berbagai wilayah-wilayah lain, di mana setiap wilayah tersebut memiliki corak yang berbeda dalam praktik *living tradition* tadi.

Interpretasi yang lentur dan dinamis dalam fase semiformal kemudian beranjak menuju fase formal yang lebih ketat dan sistematis. Fase ini menandai pula adanya perubahan pemahaman terhadap sunnah, sebab mulai digencarkannya

³Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), 31-32.

proses penyeragaman di seluruh wilayah Islam. Sunnah atau hadis yang sebelumnya luwes dan dinamis dalam ketentuan interpretasinya kemudian berganti menjadi baku-kaku sebab telah terstandarisasi dengan corak yang seragam. Akibatnya hadis diasumsikan sebagai sesuatu yang telah selesai. Semuanya demi mewujudkan penyeragaman yang serentak dan penetapan standarisasi yang komprehensif guna menjangkau seluruh wilayah Islam. Kampanye standarisasi tersebut dicetuskan oleh al-Shafi'i yang membawa misi membasmi sumber-sumber hadis palsu serta memelihara stabilitas hukum di seantero wilayah Islam agar tidak terpecah-belah satu sama lain.⁴ Menurut Rahman, pergeseran hadis dari *living tradition* menuju *literary tradition* telah membawa efek beku, statis, dan ajek pada pembacaan terhadap hadis itu sendiri. Keluwesan hadis untuk merasuk dalam setiap fenomena kehidupan umat menjadi terbatas dalam kurun tersebut. Maka diperlukan gagasan baru yang mampu mendobrak batasan tersebut, sekaligus meniupkan kembali eksistensi hadis-hadis Nabi ke dalam amaliah kehidupan umat Islam di era modern.

Adapun konstelasi pemahaman hadis berkutat pada dua kutub pemahaman, yakni tekstual dan kontekstual. Kedua corak pemahaman tersebut telah hadir semenjak masa awal perkembangan Islam sendiri. Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H), polarisasi pemahaman tekstualis dan kontekstualis telah terlihat semenjak masa sahabat Nabi. Timbulnya polarisasi pemahaman tersebut dibangun dari kondisi individu masing-masing sahabat yang tidak sama satu dengan lainnya. Ada perbedaan di antara mereka perihal kemampuan daya pikir dalam

⁴Nasrullah, "Rekonstruksi Definisi...", 17.

menginterpretasi hadis-hadis Nabi. Akibatnya, fenomena tersebut menjadi embrio bagi terbentuknya dua kutub pemahaman teks dalam tradisi Islam yang begitu kuat hingga mampu menancapkan akar pengaruhnya, yakni kelompok *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y*.⁵

Variasi pemahaman hadis kemudian berkembang seiring dengan perubahan kondisi sosial masyarakat muslim. Perubahan tersebut dimulai pada abad kedua hijriah ketika Islam mulai memperluas dominasinya ke berbagai penjuru wilayah. Imbasnya, kondisi demografi pemeluk Islam kala itu tidak lagi didominasi oleh orang Arab semata, namun juga mulai berhasil merangkul orang non-Arab di luar jazirah Arab untuk memeluk Islam. Bahkan di masa berikutnya jumlah penduduk non-Arab yang memeluk Islam lebih banyak ketimbang orang Arab sendiri. Fenomena tersebut kemudian membawa persoalan baru. Realitasnya, masyarakat non-Arab yang memeluk Islam tidak memiliki kecakapan yang sama dalam memahami bahasa Arab dibanding masyarakat asli Arab. Akibatnya, masyarakat non-Arab kesulitan dalam berinteraksi dengan teks-teks Alquran dan Hadis karena terhambat oleh keterbatasan dalam memahami bahasa Arab itu sendiri. Munculnya fenomena “hambatan bahasa” bagi masyarakat non-Arab tersebut merupakan problema yang pelik sebab menimbulkan berbagai kekeliruan dalam berbahasa.

Secara historis, masyarakat non-Arab secara tidak langsung terlibat dalam memberikan sumbangsih bagi perkembangan kajian hadis melalui fenomena *lahn*,

⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īm 'An Rabb al-'Ālamīn*, (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1463), jilid 2, 354.

yakni sebuah istilah untuk mendefinisikan keterbatasan bangsa non-Arab dalam berinteraksi dengan pesan-pesan yang dibawa oleh Alquran dan Hadis sehingga berujung pada beberapa kesalahan dalam memahami kedua sumber hukum Islam tersebut. Berawal dari problema *lahn*, banyak ditemukan kosakata asing (*gharib*) dalam hadis-hadis Nabi. Makna kosakata asing yang samar dan pelik untuk dipahami kemudian melahirkan perumusan metode untuk memecahkan masalah *gharib al-hadith*. Maka ulama hadis kemudian merumuskan formula untuk menjawab problema ini dengan mengemukakan teori-teori untuk menyikapi fenomena *gharib al-hadith*.⁶ Nama-nama seperti Mālik ibn Anas, Sufyān al-Thawrī, dan Shu’bah ibn al-Ḥajjaj adalah beberapa ulama yang pertama kali membahas persoalan *gharib al-hadith*.

Formulasi teori-teori *gharib al-hadith* kemudian berkembang pesat pada akhir abad kedua hijriah dan awal abad ketiga hijriah. Pada periode tersebut mulai bermunculan ulama yang menyusun berbagai kitab untuk membahas hadis-hadis *gharib*, seperti kitab *Gharib al-Hadith li al-Harawī* karangan al-Harawī (157-224 H), *Gharib al-Hadith* karangan Ibn Qutaybah (213-276 H), dan beberapa kitab *gharib al-hadith* lainnya.⁷ Kajian *gharib al-hadith* kemudian menjadi pondasi awal diformulasikannya metode interpretasi hadis yang lebih luas, yakni *sharh al-hadith*. Kemunculan *sharh al-hadith* semakin menyeruak pada abad ketujuh hijriah. Latar sosio-historis saat itu terlihat lebih sempurna untuk menjadi wadah berkembangnya kajian *sharh al-hadith*. Prosesi pengumpulan dan pembukuan hadis telah selesai

⁶M. Khoirul Huda, “Paradigma Metode Pemahaman Hadis Klasik dan Modern: Perspektif Analisis Wacana”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 15, No. 1 (April, 2016), 30.

⁷Yasir bin Abdullah, “Penulisan Kitab Gharib al-Hadith Serta Pengaruhnya Pada Perkembangan Ilmu Hadis”, *Jurnal Tadabbur*, Vol. 2, No. 1 (April, 2020), 117.

dilakukan di masa sebelumnya sehingga para ulama hadis memiliki kesempatan untuk mengalihkan perhatian mereka pada perumusan kaidah pemaknaan hadis yang lebih komprehensif dan variatif.⁸

Merujuk pada fenomena lahirnya *gharīb al-hadīth*—yang menjadi embrio kemunculan *shārh al-hadīth* sebagai rumusan kaidah memahami hadis Nabi—telah memberikan gambaran bahwa fenomena perubahan sosial memiliki dampak signifikan terhadap perkembangan kajian pemahaman hadis. Ulama-ulama hadis klasik berusaha melakukan sinergi dengan fenomena perubahan zaman agar spirit keselarasan Islam dengan setiap waktu dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*) dapat terus relevan, sehingga formulasi ajaran-ajaran Islam tidak terbelenggu dalam keketatan dankekakuan melainkan dapat terus memperlihatkan fleksibilitas dan elastitas ajarannya sesuai dengan arus perubahan zaman.⁹

Maka dari itu ranah pemahaman hadis tidak dapat didominasi secara mutlak *cum* tunggal belaka oleh pemahaman textual, melainkan juga mesti memberikan ruang terhadap pemahaman kontekstual sebagai sarana pemahaman alternatif untuk menyikapi permasalahan-permasalahan di kehidupan modern. Sebab ajaran Islam tidak hanya berlaku bagi orang-orang terdahulu saja, melainkan juga telah ditakdirkan Allah untuk menjadi pedoman bagi kehidupan manusia di masa-masa selanjutnya, sehingga ajaran Islam yang progresif perlu untuk

⁸Nyayu Siti Zahrah, “Gharib al-Hadits Sebagai Embriologi Syarah Hadist dan Transformasinya”, *Jurnal El-Afkār*, Vol. 9, No. 1 (Januari-Juni, 2020), 134-135.

⁹N. Kholis Hauqola, “Hermeneutika Hadis: Upaya Memecah Kebekuan Teks”, *Jurnal Teologia*, Vol. 24, No. 1 (Januari-Juni, 2013), 3.

ditampilkan sembari tidak meninggalkan pijakan-pijakan dasar yang telah disepakati agar tidak terkesan menjadi ajaran yang regresif atau terbelakang.¹⁰

Dikedepankannya wacana kontekstualisasi hadis di zaman modern tentu tidak berangkat dari ruang hampa atau hanya sekadar wacana kosong belaka, namun seyogyanya memang suatu keniscayaan untuk mulai mengaplikasikannya dengan melihat beberapa pertimbangan sebagai berikut: (1) adanya situasi dan kondisi yang genting; (2) kondisi sosial dari masa Nabi yang bertransformasi menuju masa modern; (3) adanya upaya untuk mengedepankan kemaslahatan bersama; (4) adanya upaya untuk menghindari kemudaratan; (5) adanya distingsi adat istiadat dan tradisi yang berlaku; (6) adanya perbedaan dan perubahan tempat dan waktu.¹¹

Sejarah penggunaan kontekstualisasi hadis sebenarnya telah terlihat di era Nabi dalam kaidah yang sederhana. Beberapa kali Nabi menjawab pertanyaan sahabat dengan variasi jawaban yang berbeda kendati berasal dari satu pertanyaan yang sama. Misal dalam pertanyaan “Islam seperti apakah yang terbaik?”, Nabi memiliki dua jawaban atas pertanyaan ini; (1) Islam yang memberikan rasa aman bagi orang lain dari gangguan pemeluknya;¹² (2) Islam yang membuat seseorang berjihad *fit sabillah* dengan dirinya dan hartanya. Nabi juga terkadang memperlakukan sahabatnya sesuai dengan keadaan diri mereka, seperti saat Nabi memberi tahu Mu’ādh ibn Jabal bahwa orang yang mati akan masuk surga dengan

¹⁰Muhammadiyah Amin, “Kontekstualisasi Pemahaman Hadīth dan Rekonstruksi Epistemologi Ikhtilaf dalam Fiqh al-Hadīth”, *Jurnal Islamica*, Vol. 5, No. 2 (Maret, 2011), 256.

¹¹Jawiah Dakir, et al., “A Contextual Approach in Understanding The Prophet’s Hadīth: An Analysis”, *Journal of Applied Sciences Research*, Vol. 8, No. 7 (2012), 3176-3184.

¹²Muhammad Ismā’īl al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣahīḥ*, Vol. 5 (t.tp: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), 4.

hanya membawa imannya saja, namun Nabi melarang Mu'ādh untuk menceritakannya kepada orang lain agar mereka tidak menganggap remeh aktivitas ibadah. Nabi pun terkadang memberikan fatwa larangan dan perintah sesuai dengan konteks para sahabatnya, seperti larangan ziarah kubur yang berdasarkan pada kekhawatiran Nabi terhadap masuknya ajaran Pagan dan ke dalam keyakinan para sahabatnya pada masa awal Islam. Namun kemudian ziarah kubur dibolehkan setelah Nabi tidak lagi merasa khawatir akan perkara tersebut. Fakta-fakta tersebut mengindikasikan bahwasannya Nabi memperhatikan konteks yang melekat pada diri setiap sahabatnya sehingga menghasilkan nasihat yang tidak tunggal sebagai jawaban atas pertanyaan mereka atau tidak anti terhadap suatu perubahan.¹³

Berdasarkan landasan problema tersebut, penulis memutuskan untuk menggali metode pemahaman kontekstualisasi hadis melalui pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail. Keduanya dikenal sebagai ulama yang memproduksi pemahaman kontekstual dalam berinteraksi dengan hadis-hadis Nabi. Yūsuf al-Qarāḍawī melalui kitabnya, *Kayf Nata 'āmal Ma'a al-Sunnah* berusaha menjawab tantangan zaman dimana kelompok tekstualis terlalu ekstrem dalam memahami hadis dari sisi harfiyahnya sehingga menolak ragam pemahaman yang lain. ¹⁴ al-Qarāḍawī lantas berusaha menguraikan perspektifnya mengenai

¹³ Amrulloh, "Kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis", *Jurnal Mutawātir*, Vol. 7, No. 1 (Juni, 2017), 78-79.

¹⁴ Yūsuf al-Qarāḍawī, *Kayf Nata 'āmal Ma'a al-Sunnah*, Terj. Bahrun Abu Bakar (t.tp: Trigenda Karya, 1996), 18.

fenomena tersebut dengan menawarkan bentuk pemahaman hadis secara kontekstual.

Realitas yang sama juga menjadi alasan seorang Muhammad Syuhudi Ismail dalam menulis karyanya yang berjudul *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. Dalam buku tersebut Syuhudi berkomentar bahwa tipologi pemahaman hadis Nabi yang terbagi menjadi tekstual dan kontekstual harus disikapi dengan bijak. Adakalanya suatu hadis memang hanya bisa dan lebih tepat dimaknai secara tekstual, dan adakalanya pula suatu hadis lebih tepat dimaknai dengan pemahaman kontekstual.¹⁵ Argumen tersebut dikemukakan oleh Syuhudi dengan merujuk banyak faktor yang melingkupi diri Nabi sendiri, terutama yang berkaitan dengan posisi beliau saat mengemukakan sabdanya.

Pemikiran Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail menarik untuk diteliti melalui pendekatan sosio-historis untuk melacak konsepsi pemahaman kontekstualisasi hadis mereka. Maka penulis mengambil tiga rumusan masalah utama sebagai titik mula penelitian ini, yakni (1) Bagaimana konstruksi pemahaman kontekstualisasi hadis mereka dibentuk? (2) Apakah terdapat distinsi yang mencolok dari pemahaman kontekstualisasi hadis di antara keduanya? (3) Sejauh mana konsepsi pemahaman kontekstualisasi mereka berkontribusi pada perkembangan kajian hadis? Melalui sejumlah pernyataan tersebut, penulis

¹⁵Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 6.

kemudian mengangkat judul “Metode Kontekstualisasi Pemahaman Hadis (Studi Komparatif Pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail)”.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, penulis melakukan identifikasi dan pembatasan masalah agar penelitian ini dapat lebih terarah dan tidak melebar keluar dari koridor dan batasan masalahnya. Adapun penelitian ini berusaha mengidentifikasi masalah-masalah berikut:

1. Latar sosio-historis *ma'anī al-hadīth* dalam sejarah kajian hadis.
2. Urgensi keberadaan metode kontekstual dalam memahami hadis
3. Latar sosio-historis yang membentuk pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail.
4. Konsepsi kontekstualisasi hadis dalam perspektif Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail serta distingsi di antara pemikiran mereka.
5. Signifikansi dan kontribusi metode kontekstualisasi hadis Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam konstruksi kajian hadis.

Adapun batasan masalah pada penelitian ini mencakup pada dua hal:

1. Konsepsi kontekstualisasi hadis menurut Yūsuf al-Qarāḍawī dalam *Kayf Nata' āmal Ma'a al-Sunnah* dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*.
2. Kontribusi konsepsi kontekstualisasi hadis Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam perkembangan kajian hadis

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana konstruksi kontekstualisasi pemahaman hadis dalam perkembangan kajian hadis?
2. Bagaimana distingsi konsep kontekstualisasi pemahaman hadis dalam perspektif Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail?

D. Tujuan Penelitian

Konstruksi problema di atas akan menjadi acuan yang mengantarkan penelitian ini menemukan tujuannya:

1. Untuk mengetahui konstruksi pemahaman kontekstual dalam kajian hadis.
2. Untuk mengetahui distingsi konsep kontekstualisasi pemahaman hadis antara perspektif Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail.
3. Untuk mengetahui kontribusi metode kontekstualisasi hadis Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam konstruksi kajian hadis.

E. Kegunaan Penelitian

1. Secara Teoritis

Dalam ranah teoritis, penelitian ini diharapkan mampu mengidentifikasi pola pemahaman kontekstual terhadap hadis-hadis Nabi yang bersumber dari pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail, serta mengidentifikasi pengaruh dan kontribusi mereka perkembangan kajian hadis, khususnya dalam ranah kontekstualisasi pemahaman hadis. Selanjutnya, diharapkan penelitian ini mampu berdaya guna dalam menjelaskan hadis-hadis Nabi yang dipahami secara kontekstual sehingga memunculkan pemaknaan

hadis yang lebih dialektis dan solutif terhadap permasalahan sosial-keagamaan umat Islam di era modern.

2. *Secara Praktis*

Dalam wilayah praktis, penelitian ini memiliki intensi untuk berkontribusi dalam mengkategorisasi hadis-hadis yang dimaknai secara kontekstual melalui pemikiran Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail. Upaya tersebut diharapkan mampu memberikan gambaran praktis terhadap pemahaman dan pengamalan nilai-nilai hadis yang universal dan tidak terfokus pada makna literalnya saja.

F. Kerangka Teoritik

Dalam sebuah penelitian diperlukan kerangka teoritik untuk memberikan penjelasan yang sistematis terhadap setiap konsep atau teori yang dimuat dalam suatu penelitian. Penelitian ini erat kaitannya dengan teori *ma'anī al-hadīth* (metode pemahaman hadis), yakni jenis pemahaman hadis secara kontekstual sebagai objek kajian utamanya dengan merujuk kepada pemikiran Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail. Keduanya merupakan cendekiawan muslim kontemporer yang memiliki peran besar dalam mencitrakan pemahaman ajaran Islam yang progresif, dinamis, dan universal di era modern. Stigma tersebut layak disematkan pada al-Qarādawī dan Syuhudi dengan melihat rekam jejak keduanya dalam ranah kajian hadis yang dapat ditelusuri melalui pemikiran kontekstualisasi hadis yang mereka formulasikan.

Aplikasi teori kontekstual terhadap pemaknaan hadis sebenarnya bersumber dari Ilmu Semantik yang termasuk dalam rumpun kajian linguistik. Semantik

dipahami sebagai ilmu yang berkaitan dengan makna atau arti dari bahasa itu sendiri. Adapun hadis Nabi merupakan produk sejarah dari masa lampau yang menjadi bagian dari suatu bahasa. Dalam perkembangannya, hadis-hadis Nabi lantas diabadikan lewat tulisan dalam berbagai kitab hadis yang melalui proses panjang dari abad kedua hingga ketujuh hijriah. Penulisan hadis-hadis Nabi ke dalam berbagai kitab mengakibatkan tulisan atau teks (matan) suatu hadis akan lepas dari konteks yang melekatinya, sehingga proses memaknainya akan terasa sukar dan cenderung bias manakala tidak dirujukkan kembali pada konteks awal tercetusnya teks tersebut. Dalam hal inilah penggunaan teori kontekstual dalam memahami hadis menemui titik korelasinya. Sebab suatu matan hadis merupakan produk sejarah dan bahasa yang melekat pada diri Nabi lewat perkataan, perbuatan, ketetapan atau melalui pewartaan para sahabatnya yang berbentuk lisan maupun tulisan, sehingga upaya pemahamannya perlu dirujukkan pada konteks makna bahasanya saat itu.¹⁶ Urgensi kontekstualisasi hadis amat diperlukan untuk menyongsong perkembangan zaman beserta segala problematika kehidupan di dalamnya. Selain itu, urgensi kontekstualisasi hadis muncul ke permukaan untuk menghindarkan teks-teks hadis menjadi sesuatu yang “beku” sehingga sulit untuk diaplikasikan dalam memecah persoalan zaman.

Dalam penelitian ini digunakan pendekatan aspek kesejarahan atau sosio-historis dalam menganalisa pemikiran Yūsuf al-Qarāđawī dan Muhammad Syuhudi Ismail terhadap wacana kontekstualisasi hadis. Integrasi ilmu sosial dalam

¹⁶Nawir Yuslem, “Kontekstualisasi Pemahaman Hadis”, *Jurnal Miqot*, Vol. 34, No. 1 (Januari-Juni 2010), 3.

memahami hadis-hadis Nabi dilakukan untuk mengungkap makna-makna yang terkandung di dalamnya, karena memang kondisi sosial Nabi memiliki perbedaan jika dibandingkan dengan kondisi sosial di masa sekarang. Maksud dari penggunaan aspek kesejarahan untuk memahami hadis dilakukan agar mampu meneropong jauh ke masa dimana latar belakang kemunculan suatu hadis sehingga mampu diambil pemahaman yang tepat dan selaras dengan masa modern.¹⁷

G. Telaah Pustaka

Pembahasan mengenai pemahaman hadis Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail telah ditemukan dalam beberapa penelitian berikut:

1. Taufan Anggoro, Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail dalam Memahami Hadis, Artikel dalam Jurnal Diroyah, Volume 3, Nomor 2, Maret 2019. Dalam penelitian tersebut, penulis berusaha menganalisis pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail dalam memahami hadis-hadis Nabi. Anggoro menyebutkan bahwa pemikiran Syuhudi Ismail telah menonjolkan aspek-aspek hermeneutika hadis modern. Konsepsi hermeneutika modern yang terkonstruksi dalam pemikiran Syuhudi Ismail tidak dapat dilepaskan dari pengaruh wacana pemikiran tokoh-tokoh intelektual lain seperti, Fazlurrahman, al-Qarāfī, dan al-Dahlawī. Penelitian tersebut juga menyinggung mengenai konsep sunnah menurut Muhammad Syuhudi Ismail yang ditinjau dari tiga pokok yaitu, segi subjek yang menjadi sumber asalnya, segi kualitas amaliyah dan periyawatannya, dan dari segi kekuatan hukumnya.

¹⁷Benny Afwadzi, “Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku Rethinking Karya Daniel Brown”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2 (Juli, 2014), 238.

2. Amrulloh, Kontribusi M. Syuhudi Ismail Dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis, Artikel dalam Jurnal Mutawatir, Volume 7, Nomor 1, Juni 2017.
- Penelitian tersebut mengambil tema pembahasan yang hampir serupa dengan penelitian sebelumnya, yakni mengenai pemikiran Syuhudi Ismail dalam ranah kajian hadis. Namun yang membedakannya dari penelitian sebelumnya terletak pada topik utama yang dikajinya. Amrulloh menelaah kontribusi Syuhudi Ismail dalam konstruksi kontekstualisasi pemahaman hadis di Indonesia. Melalui bukunya yang berjudul *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universial, Temporal, dan Lokal*, Syuhudi menelurkan konsepnya mengenai kontekstualisasi hadis. Buku tersebut juga menggambarkan sosok Syuhudi sebagai cendekiawan muslim kontemporer yang dinamis, progresif, dan universal dalam menyikapi wacana-wacana kajian hadis. Penelitian ini secara lebih dalam mengungkapkan analisis Syuhudi mengenai hadis-hadis Nabi yang terkласifikasi berdasarkan peran Nabi ketika suatu hadis sedang disabdakan. Akibat dari analisa tersebut, Syuhudi secara gamblang merekontekstualisasi gagasan makna hadis dalam beberapa cakupan, yakni universal, lokal, dan temporal.
3. Novita Fitriana, Metode Pemahaman Hadis Nabi Perspektif Yūsuf al-Qarādawī (Studi Analisis Kitab Kaifa Nata’āmal Ma’ā al-Sunnah al-Nabawiyyah), Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Antasari Banjarmasin, 2019.
- Penelitian tersebut secara garis besar menelaah pemikiran Yūsuf al-Qarādawī dalam kitabnya, *Kayfa Nata’āmal Ma’ā al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kitab

tersebut menguraikan tiga pembahasan utama, yakni kedudukan hadis atau sunnah dalam Islam, kewajiban umat Islam terhadap sunnah, dan metode dalam berinteraksi dengan hadis atau sunnah. Selain mengurai isi kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, penulis juga menjabarkan latar belakang pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī, terutama mengenai konstruksi pemikirannya yang tidak lepas dari pengaruh Hasan al-Bannā, pengagas dan pemimpin gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Lewat pengaruh Hasan al-Bannā pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī yang moderat dibentuk.

4. Sholihin, Hermeneutika As-Sunnah Yūsuf Qardhawi, Jurnal Ilmiah Al-Nuur, Volume 11, Nomor 1, 2021. Penelitian tersebut didasari oleh dua problema, yakni dasar pemahaman *al-sunnah* Yūsuf al-Qarāḍawī dan metode pemahaman hadis Yūsuf al-Qarāḍawī. Berangkat dari dua problema di atas, sang penulis menelusuri cara-cara Yūsuf al-Qarāḍawī dalam berinteraksi dengan *al-sunnah* sehingga menghasilkan produk pemikiran yang mampu menghadirkan *problem solving* bagi umat. Sama halnya dengan penelitian Novita Fitriani, penelitian ini juga menjadikan kitab Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah sebagai rujukan utama untuk mengorek dasar-dasar pemikiran hadis Yūsuf al-Qarāḍawī. Dalam penjabaran lebih lanjut, penulis menjabarkan pemahaman hadis Yūsuf al-Qarāḍawī dalam sembilan cara. *Pertama*, menjadikan Alquran sebagai koridor utama dalam memahami hadis. *Kedua*, mengumpulkan hadis-hadis sesuai dengan kesamaan materinya. *Ketiga*, hadis-hadis yang bertentangan diselesaikan dengan opsi *jamī* atau *tarjih*. *Keempat*, menjadikan aspek sosio-

historis berupa *background* peristiwa, keadaan dan situasi yang terjadi, serta tujuan yang ingin dicapai. *Kelima*, membedakan antara sarana yang berubah dan tujuan yang tetap. *Keenam*, membedakan antara yang hakikat dan *majaz*. *Ketujuh*, membedakan yang ghaib dan nyata. *Kedelapan*, memastikan makna kata-kata dalam hadis. *Kesembilan*, membagi *al-sunnah* menjadi kategori *tasyr'i* dan *ghair tasyri'*.

5. Muhammad Idris dan Taufiqurrahman Nur Siagian, Metode Pemahaman Hadis Ulama Kontemporer Non-Ahli Hadis (Studi Komparatif Antara Persepsi Muhammad al-Ghazalī dan Pendapat Yūsuf al-Qarāḍawī, Artikel dalam Jurnal Transformatif, Volume 2, Nomor 2, Juli-Desember 2018. Penulis menggunakan analisis komparatif dalam membedah pemikiran Muhammad al-Ghazalī dan Yūsuf al-Qarāḍawī. Dalam penelitian tersebut kedua cendekiawan muslim kontemporer itu diposisikan sebagai ulama non-ahli hadis. Penulis mengupas latar belakang munculnya pemikiran Muhammad al-Ghazalī terhadap hadis-hadis Nabi yang bersumber dari tuntutan perubahan zaman modern. Dalam analisisnya, penulis menggambarkan bahwa Muhammad al-Ghazalī memiliki lima kriteria untuk menilai status keabsahan (ke-*sahīh-an*) suatu hadis, tiga kriterianya berhubungan dengan aspek sanad, dan dua kriteria lainnya terletak pada aspek matan. Sementara mengenai Yūsuf al-Qarāḍawī, penulis juga menjabarkan pokok-pokok pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dalam memahami hadis Nabi yang tercakup dalam tiga hal. *Pertama*, menggunakan aspek ke-*sahīh-an* hadis sebagai acuan untuk mempercayai suatu hadis. *Kedua*, menggunakan perangkat-perangkat keilmuan lain untuk memahami sunnah atau

hadis Nabi. *Ketiga*, memerhatikan indikator relevansi sunnah atau hadis dengan ketentuan hukum yang lebih kuat.

Berdasarkan telaah pustaka terhadap penelitian-penelitian di atas, penulis menilai bahwa topik tentang komparasi pemahaman kontekstualisasi hadis antara Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail belum terjamah sehingga layak untuk diangkat menjadi tema penelitian.

H. Metodologi Penelitian

Rancangan metode penelitian yang menjadi landasan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang dipilih adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang tergolong penelitian non-lapangan (*non-field research*) sehingga proses pengumpulan datanya tidak dilakukan di lapangan atau lokasi, melainkan dilakukan dengan menelaah karya-karya tulis yang sesuai dengan konsepsi penelitian. Menurut Young, penelitian kepustakaan adalah penelitian yang kontennya dirujuk dari satu atau beberapa sumber materi pustaka, yang terdiri dari sumber primer maupun sekunder.¹⁸

2. Model Penelitian

Dalam penelitian ini penulis menggunakan model penelitian kualitatif, yakni sebuah model penelitian yang condong pada interpretasi data yang

¹⁸Heartsil Young, *ALA Glossary of Library and Information Sciences* (Chicago: American Library Association, 1983), 188.

ditemukan selama proses penelitian berlangsung.¹⁹ Secara metodik, penelitian kualitatif memang lebih mengedepankan analisis yang deskriptif terhadap data-data yang ditemukan sehingga analisis yang mendalam terhadap data penelitian mutlak untuk dilakukan agar proses deskripsi data dapat dilakukan dengan baik dan sesuai dengan tujuan penelitian.

3. **Sumber Data**

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, penelitian kepustakaan memerlukan sumber primer dan sekunder untuk mendukung proses pencarian dan pengolahan data penelitian. Dalam penelitian ini digunakan data dari berbagai literatur yang tercakup dalam sumber primer dan sumber sekunder sebagai landasan penelitian, yaitu:

a. Sumber data primer

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan karya yang ditulis oleh Yūsuf al-Qarādawī dan Muhammad Syuhudi Ismail sebagai sumber data utama penelitian, yakni kitab *Kayf Nata 'āmal Ma'a al-Sunnah* karya Yūsuf al-Qarādawī, di dalamnya terkandung intisari pemikiran al-Qarādawī soal pemahaman hadis. Intisari pemikirannya tercakup dalam beberapa masalah yakni, kriteria dan kaidah-kaidah umum dalam memaknai sunnah secara tepat, uraian tentang cara menghindari pemaknaan sunnah yang hanya mengacu pada makna literalnya, serta penjabaran mengenai korelasi pemahaman sunnah secara tunggal-teksualis dengan timbulnya paham radikalisme dan

¹⁹Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, dan R & D* (Bandung: Alfabeta 2013), 7-8.

ekstrimisme dalam Islam. Sumber primer yang kedua adalah buku *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'an al-Hadīth Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, karya Muhammad Syuhudi Ismail, dalam buku tersebut, Syuhudi menjabarkan pemikirannya perihal pemahaman hadis secara kontekstual beserta karakteristik yang melingkupinya.

b. Sumber data sekunder

Selain merujuk pada sumber data utama, penelitian ini juga merujuk pada sumber data pendukung guna melengkapi proses pengumpulan data. Sumber data pendukung yang digunakan adalah berbagai kitab-kitab hadis yang *mu'tabar* seperti *al-kutūb al-tis'ah*, dan jika dibutuhkan akan dirujuk pula kepada kitab-kitab hadis sekunder seperti *Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq*, *Muṣannaf Abī Shaibah*, *Mustadrak ‘ala al-Šāhīhain*, *Sunan al-Daruqutnī*, dan *Sunan al-Kubrā li al-Baihaqī*. Untuk memperluas sumber rujukan, digunakan pula kitab-kitab *sharḥ al-hadīth* sebagai alat penjelas berbagai hadis yang akan diangkat sebagai sampel data. Kitab-kitab seperti *Sharḥ al-Nawāwī*, *Fath al-Bārī*, dan beberapa kitab *sharḥ* lainnya. Kemudian digunakan pula sumber rujukan pendukung untuk memperkuat penjabaran teori *ma'an al-hadīth*—yang menjadi kerangka teoritik dalam penelitian ini—seperti kitab *Takwil Mukhtalif al-Hadīth* karya Ibn Qutaibah, *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatan* karya Nizar Ali, *Takhrij dan Metode Memahami Hadis* karya Abdul Majid Khon, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl* karya Jamal al-Dīn Abī al-Hajjaj Yūsuf al-Mizzī, dan *Metodologi*

Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer; Potret Konstruksi Metodologi Syarah Hadis karya Muhammad Alfatih Suryadilaga.

4. Teknik Pengumpulan Data

Suatu penelitian tidak dapat berjalan jika tidak melibatkan proses pengumpulan data di dalamnya. Sebab tujuan utama dari suatu penelitian adalah untuk mengumpulkan berbagai macam data yang sesuai dengan konsepsi penelitian.²⁰ Penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi untuk mengumpulkan data-data terkait dengan menghimpun berbagai sumber literatur yang sesuai baik berbentuk buku, jurnal, artikel, atau essai.

5. Teknik Analisis Data

Proses analisis dilakukan dengan mengambil pendekatan kajian isi (*content analysis*), yakni suatu teknik analisis yang digunakan untuk mengurai isi suatu konten atau teks yang termuat dalam berbagai rujukan yang digunakan dalam penelitian—terlebih rujukan utama, yang kemudian dilakukan penarikan kesimpulan secara objektif dan sistematis untuk menemukan makna dari konten atau teks tersebut. Dalam penelitian ini penulis menggunakan analisis isi secara kualitatif terhadap dua sumber data utama, yakni kitab *Kayf Nata ’āmal Ma’ā al-*

Sunnah karya Yūsuf al-Qarāḍawī, dan buku *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ān al-Hadīth Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, karya Muhammad Syuhudi Ismail untuk mengidentifikasi serta menguraikan pemahaman keduanya dalam masalah kontekstualisasi

²⁰Sugiyono, *Metode Penelitian....*, 224-225.

pemahaman hadis yang disajikan secara deskriptif analitis untuk menghasilkan penjabaran yang komprehensif. *Nata 'āmal*

I. Sistematika Pembahasan

Bab satu adalah bagian pendahuluan berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, fokus masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab dua merupakan penjabaran kerangka teoritik yang memuat metode pemahaman hadis, tipologi pemahaman hadis yang tekstual dan kontekstual, serta rekam jejak historis metode pemahaman hadis masa ke masa.

Bab tiga berisi mengenai pemikiran Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail mengenai kontekstualisasi hadis dalam karya keduanya, yakni kitab *Kayf Nata 'āmal Ma'a al-Sunnah* dan buku *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'an al-Hadīth Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*.

Bab empat adalah bagian analisis data terhadap pandangan Yūsuf al-Qarāḍawī dan Muhammad Syuhudi Ismail mengenai kontekstualisasi hadis, serta penjabaran signifikansi dan kontribusi keduanya dalam khazanah perkembangan kajian hadis.

Bab lima penutup yang memuat kesimpulan dan saran.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

TINJAUAN TEORI

A. Metode Pemahaman Hadis

Merujuk pada asal-usul kata, diksi “metode” bersumber dari bahasa Yunani yakni kata *methodos* yang berarti cara atau jalan. Makna yang nyaris sejenis juga ditemukan dalam berbagai bahasa lainnya. Dalam bahasa Arab kata “*tariqat*” dan “*manhāj*” merupakan terjemahan kata metode, sedangkan dalam bahasa Inggris kata tersebut diterjemahkan sebagai “*method*”. Menurut kamus bahasa Indonesia, kata metode dimaknai sebagai cara teratur berdasarkan pemikiran yang matang untuk mencapai maksud yang dikehendaki.²¹

Kata pemahaman bermakna proses, perbuatan, cara memahami atau memahamkan. Kata “*fahm*”, dan “*fiqh*” adalah redaksi kata pemahaman dalam bahasa Arab yang memiliki arti memahami, mengerti atau mengetahui. Maka jika berbicara mengenai metode pemahaman hadis dapat dijabarkan bahwa upaya memahami hadis tidak dapat dilepaskan dari cara atau jalan yang memiliki kontribusi vital bagi produk pemahaman yang dilahirkannya. Selain itu, metode pemahaman hadis juga mengandung langkah yang sistematis dan teratur dalam memahami hadis Nabi. Dapat disimpulkan bahwa metode pemahaman hadis merupakan sarana atau rumpun keilmuan yang memuat kerangka serta kaidah untuk memahami, mengurai, dan menjabarkan makna-makna hadis Nabi.²²

²¹Dendi Sugono, et al., *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1022.

²²Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: SUKA Press, 2012), 47.

Topik pemahaman hadis telah menjadi sesuatu yang lazim dibicarakan dalam berbagai diskursus kajian hadis, baik dalam lingkup akar rumput seperti pondok pesantren, maupun lingkup akademik dalam ranah perguruan tinggi.²³ Dalam ‘*ulūm al-hadīth* sendiri telah digunakan berbagai istilah yang merujuk pada istilah pemahaman hadis, yakni *fiqh al-hadīth*, *sharh al-hadīth*, dan *ma’ānī al-hadīth*. Istilah-istilah tersebut memiliki pengertian yang berbeda antara satu dengan yang lain.

1. *Fiqh al-Hadīth*

Secara konseptual, formulasi awal pemahaman hadis terbentuk dalam kajian *fiqh al-hadīth* yang juga menjadi embrio awal bagi perumusan *sharh al-hadīth*. Jika dilihat dari pengertian secara bahasa, maka *fiqh al-hadīth* terdiri dari dua kata, yakni *fiqh* dan *hadīth*. *fiqh* secara bahasa berasal dari kata *faqiha – yafqahu – fiqhan* yang bermakna *al-`ilmu bi al-shay’i wa al-fahm lahu* (mengetahui sesuatu dan memahaminya). Al-Fairuz Abadi dalam karyanya *al-Qamūs al-Muhi>t* memberikan penjelasan mengenai makna di atas sebagai *al-`ilmu bi al-shay’i wa al-fahm lahu wa al-faṣanat wa ghalib ‘ala al-di>n li sharfih* (mengetahui sesuatu dan memahaminya, kecerdasan, dan memuliakan agama).²⁴ Pemaknaan istilah *fiqh al-hadīth* dalam kajian ilmu hadis tidak dimaknai sebagaimana yang dijelaskan oleh para *fuqaha* dalam kajian ilmu fiqh atau *usūl al-fiqh*. Abū Yasir Ḥasān al-Ilmi menjelaskan pengertian *fiqh al-hadīth* sebagai ilmu untuk memahami maksud dari perkataan Nabi Muhammad saw. Tambahan

²³Benny Afwadzi, “Hadis Man Baddala Dīnahū Faqtulūhū: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis”, *Jurnal Esensia*, Vol. 16, No. 2 (Okttober 2015), 125.

²⁴Fauji, “Pergeseran Metode...”, 21-22.

cakupan definisinya menjadi lebih luas dengan memaknai *fiqh al-hadīth* sebagai suatu ilmu untuk memahami serta menjabarkan makna yang terkandung di dalamnya.²⁵

2. *Sharḥ al-Hadīth*

Istilah berikutnya adalah *sharḥ al-hadīth* yang akar katanya berasal dari bahasa Arab yakni *sharaḥa*, *yashruḥu*, *sharḥan* yang memiliki arti membeberkan, menafsirkan, menerangkan, memperluas atau mengulas. Kemunculan *sharḥ al-hadīth* terkait erat dengan keperluan untuk memahami isi pesan yang terkandung dalam hadis-hadis Nabi, terlebih jika dikaitkan dengan hadis-hadis yang tergolong sebagai *jawāmi’ al-kalim*, yakni suatu kemampuan yang dilekatkan kepada diri Muhammad saw. sebagai seorang Rasul. Kemampuan tersebut membuat Nabi dapat menuturkan suatu hal secara ringkas dan padat namun tetap mengandung keluasan makna yang begitu dalam. Cara retorika yang demikian telah menjadi suatu kekhususan dari Allah kepada Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya dalam menyampaikan risalah agama Allah kepada umat manusia.²⁶

Bermula dari *fiqh al-hadīth* kemudian berkembang menjadi *sharḥ al-hadīth*, rumusan konsepsi pemahaman hadis kemudian diformulasikan secara lebih konkret melalui karya tulis dalam berbagai kitab yang menjabarkan ulasan para ulama mengenai pemahaman mereka pada sebuah teks hadis.²⁷ Beberapa

²⁵Ibid., 23.

²⁶Akhmad Sagir, “Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam”, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9, No. 2 (Juli, 2010), 130-131.

²⁷Inayatul Lailiyah, “Pemahaman Hadis Tekstual dan Implikasinya Terhadap Radikalisme Beragama (*al-Tatarruf al-Dīn*) Perspektif Yūsuf al-Qardawī” (Tesis—tidak diterbitkan, UIN Sunan Ampel)

ulama yang mengawali periode penulisan kitab *sharḥ al-hadīth* dimulai sekitar akhir abad kedua dan awal abad ketiga. Mulanya kajian *sharḥ al-hadīth* berawal dari diskusi mengenai *gharīb al-hadīth* dan *ikhtilāf al-hadīth*. Penjabaran dalam periode ini masih berkutat pada pemaknaan secara ta’wil yang menyasar makna kosakata belaka, belum menuju pada pembahasan yang komprehensif. Periode setelahnya mulai memunculkan banyak karya-karya baru yang semakin memperkaya khazanah pensyarahan hadis-hadis Nabi, seperti *Ma’ālim al-Sunan* karya al-Khaṭṭabī (w. 388 H), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya ‘Alī ibn Khalf ibn Baṭṭal (w. 499 H), *Ikmāl al-Mu’allim fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya al-Qadī ‘Iyād (w. 544 H), dan *Ikmāl al-Mu’allim fī al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya al-Nawāwī (w. 676 H).²⁸

3. *Gharib al-Hadīth*

Istilah *ma’ānī al-hadīth* sendiri merupakan term yang lebih populer digunakan di masa kontemporer untuk menjabarkan diskursus pemaknaan hadis yang mencakup berbagai metodologi di dalamnya. Dalam pembahasannya, *ma’ānī al-hadīth* mengulas susunan bahasa sebuah teks, rangkaian konteks yang meliputinya (*asbāb al-wurūd*). Diskursus dalam *ma’ānī al-hadīth* kemudian berkembang dengan mengaitkan pembahasan seputar kapasitas dan posisi Nabi saat menyabdakan hadis-hadisnya. al-Qarāfi mengungkapkan bahwa pembagian hadis Nabi dapat dikategorisasikan berdasarkan kedudukan Nabi sebagai rasul, mufti, *qādi*, dan imam. Melalui kategorisasi tersebut upaya untuk memahami hadis-hadis Nabi dapat dilakukan dengan mengidentifikasi terlebih dahulu

²⁸Ibid., 140-141.

situasi dan kondisi yang sedang terjadi saat itu.²⁹ Adapun sasaran fokus kajian *ma'ānī al-hadīth* berkisar pada penyingkapan makna hadis secara individual dan tematika, dan bukan hadis-hadis yang terangkum dalam kitab tertentu.

Meskipun berbeda secara istilah, makna di antara *fiqh al-hadīth*, *sharah al-hadīth*, dan *ma'ānī al-hadīth* sejatinya tidak melahirkan jurang perbedaan yang lebar. Ketiganya saling memiliki keterkaitan secara substansial dan telah menjadi sumber untuk segala rujukan dalam kaidah memahami hadis.

B. Metode Ragam Pemahaman Hadis

Corak kajian hadis secara garis besar berpusat pada dua warna, yakni kajian tentang kemurnian riwayat hadis (kritik sanad dan kritik matan) dan kajian tentang pemahaman hadis.³⁰ Situasi dan kondisi di era modern yang melahirkan berbagai macam isu baru telah menjadi dasar bergesernya paradigma kajian hadis itu sendiri. Adanya pergeseran paradigma keilmuan hadis yang mulanya berada dalam tatanan paradigma klasik menuju paradigma modern merupakan salah satu bentuk dari *shifting paradigm*, sebuah teori yang dipopulerkan oleh filsuf Amerika Serikat, Thomas Samuel Kuhn. Mengutip pendapat Kuhn (w. 1996 M), zaman yang terus bergeser dari waktu ke waktu merupakan fenomena yang berdampak pada pergeseran keilmuan beserta berbagai konsepsi di dalamnya. Selain itu faktor lain yang berpengaruh dalam proses *shifting paradigm* adalah faktor konteks situasional tertentu dalam masalah sosial, budaya, dan politik.³¹ Keadaan yang demikian telah

²⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 96.

³⁰Adriansyah NZ, "Shifting Paradigm" Pemahaman Hadis Di Indonesia (Studi Interpretasi Kontekstual Ali Mustafa Ya'qub terhadap Hadis-Hadis Hubungan dengan Non-Muslim), *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 20, No. 20 (Desember, 2019), 205.

³¹Nasrullah, "Rekonstruksi Definisi Sunnah sebagai Pijakan Kontekstualitas Pemahaman Hadis", *Ulul Albab*, Vol. 15, No. 1 (2014), 16.

menghantarkan proses *redefining* terhadap literatur keagamaan Islam, khususnya dalam menganalisis hadis-hadis Nabi.³²

Perbedaan paradigma dalam memahami hadis merupakan antisipasi dari keberagaman redaksi yang termuat dalam hadis-hadis Nabi. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad Syuhudi Ismail, matan hadis Nabi saw. terdiri dari berbagai ragam bentuk, yakni berupa *jamī’ al-kalīm* (ungkapan ringkas sarat makna), *tamthīl* (perumpamaan), *ramzī* (bahasa simbolik), *qiyasī* (analogi), dan yang berbentuk dialog. Implikasi dari muatan redaksi hadis yang variatif berdampak pada bentuk pemahaman yang juga variatif.³³ Adapun paradigma pemahaman hadis secara umum dikotomikan dalam dua jenis, yakni 1) Pemahaman tekstual; 2) Pemahaman kontekstual.

1. Pemahaman Tekstual

Pemaknaan secara normatif-literal terhadap hadis-hadis Nabi adalah pemaknaan yang paling murni menurut kelompok tekstualis. Imbasnya, mereka menolak bentuk pemahaman alternatif yang ditawarkan oleh kelompok lainnya. Secara saklek, pemaknaan yang keluar dari konotasi lahiriah teks akan dianggap sebagai pemaknaan yang tabu untuk dipedomani. Kaum tekstualis memilih berlepas diri dari hal-hal berbau konteks, terlebih jika berbicara tentang konteks sosio-kultural yang mereka tolak mentah-mentah untuk dipertimbangkan sebagai fragmen memaknai hadis. Dalam penelitiannya, Inayatul Lailiyah menyebutkan bahwa kelompok tekstualis meyakini jika hadis-hadis Nabi adalah

³²Ibid.

³³Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual...*, 9.

barang yang sudah pakem, tak perlu lagi diutak-atik lewat teropong hermeneutika apalagi interpretasi bernuansa *takwil*.³⁴

Interpretasi tekstual dalam pemaknaan hadis tentu bukan teori yang muncul dari ruang hampa. Jelas, dalam sejarah, praktikalisasinya telah berlaku bahkan rekam jejaknya telah ada semenjak masa Nabi. Beberapa peristiwa telah menjadi saksi jika interpretasi tekstual adalah pisau analisis yang telah digunakan para sahabat dalam memahami hadis. Nabi pernah mengirimkan utusannya untuk pergi ke pemukiman Bani Quraizah, yakni salah satu kabilah Yahudi. Dalam kisah tersebut lahir perbedaan pendapat antar dua pihak yang memiliki pemaknaan berbeda atas perintah Nabi yang berbunyi, “Janganlah seorang pun di antara kalian mengerjakan salat Asar kecuali di pemukiman Bani Quraizah.” Sebagian dari kelompok tersebut memahami perintah Nabi dengan pemahaman kontekstual, sehingga mereka tetap melaksanakan salat Asar ketika masuk waktunya, meskipun belum menginjak wilayah Bani Quraizah. Adapun sebagian yang lain tetap teguh memahami perintah Nabi sesuai petunjuk lahiriahnya, yakni tidak salat Asar biarpun telah masuk waktunya hingga sampai di daerah Bani Quraizah. Pemahaman yang demikian adalah bentuk pemahaman tekstualis.

Kasus yang lain disebutkan peristiwa di mana istri-istri Nabi saling mengukur ukuran tangan mereka masing-masing. Sebabnya adalah menjelang wafatnya, Nabi ditanya oleh keluarganya, “Di antara kami, siapa kah kiranya yang akan lebih dahulu menyusul engkau?” Lantas Nabi justru balik bertanya,

³⁴Lailiyah, “Pemahaman Hadis Tekstual…”, 35.

“Di antara kalian, siapa yang paling panjang tangannya?” Pemahaman istri-istri Nabi kala itu adalah bentuk pemahaman tekstualis sebab mereka berpegang mutlak pada lafal teks tanpa mempertimbangkan makna lain yang tersirat di baliknya. Namun, diketahui bahwa ungkapan tangan yang panjang dalam hadis tersebut adalah makna lain dari kedermawanan, yang mana sifat tersebut adalah sifat istri Nabi yang bernama Zaynab bint Jahsh, yang semasa hidupnya rajin berderma.³⁵

Selain generasi sahabat, para ulama klasik juga tidak sedikit yang terkenal dengan corak tekstualisasi pemahamannya. Nama Ahmad ibn Hanbal (w. 240 H) yang juga dikenal sebagai salah seorang ahli hadis terkemuka dan sekaligus pendiri mazhab Hanbalī, adalah orang yang saklek dengan pemahaman normatif-tektstual. Membicarakan pemahaman tekstual tentu tidak mungkin tidak melibatkan nama Dawd ibn `Ālī al-Zāhirī, yang mana di belakang namanya telah tersemat gelar al-Zāhirī, sebagai penanda bahwa dirinya adalah orang yang sangat tekstualis. Pemikiran Dawd ibn `Ālī al-Zāhirī sendiri kemudian juga melahirkan mazhab tekstualis dalam sejarah hukum Islam. Dalam literatur sejarah Islam sendiri, konstruksi pemahaman tekstual dan kontekstual memang telah memiliki kiblatnya masing-masing sejak era klasik. Pemikiran tekstual yang kental dengan corak tradisionalis diwakili oleh kelompok Hijaz atau dikenal juga sebagai *Ahl al-Hadīth*, sedangkan pemikiran kontekstual dimanifestasikan melalui eksistensi kelompok Kufah atau *Ahl al-Ra'yī*.³⁶

³⁵Ibid.

³⁶Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar, “Rekonstruksi Teks-teks Hukum *Qat'ī* dan Teks-teks Hukum *Zanni'*”, *Asy-Syir'ah*, Vol. 49, No. 2 (2015), 243.

Distingsi yang mencolok antara pemahaman textual dan kontekstual adalah pemosision teks. Kelompok textualis memosisikan teks dalam tatanan hierarki yang lebih tinggi dibanding akal. Inferioritas akal begitu nampak dalam wujud pemahaman textual. Berbeda dengan textualis, kontekstualis cenderung meletakkan akal dalam tingkatan yang sama dengan teks itu sendiri, bahkan bisa melebihi eksistensi teks. Beberapa kelompok textualis-tradisionalis yang berkembang pesat di era modern adalah kelompok Salafi-Wahabi dan juga Jama'ah Tabligh. Kedua kelompok tersebut begitu anti pada pemahaman selain normatif-literal. Sebab dalam perspektif mereka, akal tak pantas bersanding sejajar dengan dalil-dalil agama, apalagi jika sampai mengangkangi dalil-dalil tersebut hanya untuk menemukan makna yang tersirat dari sebuah teks.³⁷

Namun dalam banyak pendapat lainnya, salah satunya yang diungkapkan pula oleh Muhammad Syuhudi Ismail, hadis-hadis Nabi memang tetap memerlukan pemahaman textual pada masalah-masalah yang sifatnya *mahdah*. Sebab jika ibadah-ibadah *mahdah* diinterpretasi memakai pendekatan kontekstual akan timbul interpretasi yang cacat dan menyeleweng dari yang semestinya. Selain itu, bilamana suatu hadis telah dikaji dari sudut konteks asal-usulnya, latar kesejarahan dan kulturnya, atau teori kontekstualisasi yang lain, namun tetap tidak dapat dipalingkan dari makna literalnya maka yang dipegangi adalah bentuk lahiriah teks. Artinya, hadis tersebut memang hanya bisa dipahami menggunakan pendekatan textual.³⁸

³⁷Benny Afwadzi, “Integrasi Ilmu-ilmu Alam dan Ilmu-ilmu Sosial dengan Pemahaman Hadis Nabi (Telaah atas Konsepsi, Implikasi, dan Aplikasi)”, *Theologia*, Vol. 28, No. 2 (2017), 357.

³⁸Ibid, 356.

2. Pemahaman Kontekstual Terhadap Hadis

Dalam penelitian yang ditulis oleh Ahmad Irfan Fauji, diuraikan jika pergeseran paradigma antara pemahaman hadis dari era klasik menuju era kontemporer memperlihatkan fleksibilitas dari kajian hadis itu sendiri. Menurut Fauji, fleksibilitas tersebut ditandai dengan pergeseran dari tataran idealis yang dirancang oleh para ulama klasik menuju tataran pragmatis yang ditawarkan oleh ulama kontemporer. Kajian hadis di era kontemporer menawarkan produk pemahaman yang lebih aplikatif dalam merespon problema-problema kehidupan di era modern, berbeda dengan kajian hadis di era klasik yang lebih condong pada kajian linguistik untuk menguraikan makna yang otentik dari sebuah hadis.³⁹

Pergeseran paradigma tersebut membawa kajian hadis di era modern berkembang menuju spektrum yang lebih luas.⁴⁰ Buktinya, kajian hadis tidak lagi berpusat pada ranah autentisitasnya saja, namun ranah pemaknaan mulai mendapat banyak perhatian dalam diskursus hadis di era kontemporer. Kajian autentisitas hadis yang berkisar pada pembahasan kritik sanad dan matan kini dilengkapi dengan pembahasan dari sisi pemaknaan yang melibatkan aspek-aspek kontekstual di dalamnya. Kajian mengenai aspek otoritas dan fungsi Nabi, latar sejarah, cakupan petunjuk matan, hingga klasifikasi bentuk matan dengan berbagai pendekatan metode telah dibahas oleh cendekiawan hadis di era kontemporer. Implikasi dari pembahasan hal-hal di atas adalah munculnya

³⁹Ahmad Irfan Fauji, “Pergeseran Metode Pemahaman Hadis Ulama Klasik Hingga Kontemporer”, Skripsi—tidak diterbitkan (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2018), ii.

⁴⁰Abdul Karim, “Pergulatan Hadis di Era Modern”, *Riwayah*, Vol. 3, No. 2 (2018), 171.

berbagai macam temuan hingga teori baru yang memperkaya khazanah kajian hadis itu sendiri. Di antaranya adalah diskursus pemahaman kontekstual terhadap hadis Nabi.

Menilik dari sisi istilahnya, kata kontekstual berakar dari kata konteks yang bermakna suatu penjelasan atau keterangan yang mengakomodasi kejelasan makna, selain itu kontekstual berarti keadaan yang berkait erat dengan persitiwa yang terjadi beserta ruang dan waktu yang melingkupinya. Dalam bahasa Arab sendiri, kata konteks sepadan maknanya dengan kata: 1] *al-qarīnah* (indikasi); 2] *siyāq al-kalām* (kaitan-kaitan, latar belakang “duduk perkara” suatu pernyataan); 3] *‘alāqah* (hubungan).

Dalam prosesnya, pemahaman kontekstual terhadap hadis selalu melibatkan aspek historis yang memuat peristiwa penting serta situasi yang terjadi ketika Nabi mensabdakan suatu hadis. Sebab itu aspek historis menjadi salah satu instrumen kunci dalam metode ini selain aspek redaksional yang juga tidak dapat dipungkiri. Sekilas aspek historis terlihat lebih dominan dalam membangun kerangka pemahaman kontekstual dibanding aspek redaksional, namun pengabaian terhadap aspek redaksional bisa berbuntut pada hilangnya unsur komunikatif pada hadis dan sempitnya proses penggalian maknanya.⁴¹

Keberadaan fragmen historisitas dalam kajian hadis terwakili oleh unsur *asbāb al-wurūd* yang memuat rangkaian konteks kesejarahan, berupa kejadian-kejadian tertentu atau pertanyaan-pertanyaan yang muncul ketika Nabi

⁴¹Liliek Channa AW, “Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual”, *Ulumuna*, Vol. 5, No. 2 (Desember, 2011), 306.

menyampaikan hadis-hadisnya. Merujuk pada pendapat al-Suyuti, istilah *asbāb al-wurūd* dalam kajian hadis merupakan suatu metode untuk menganalisis serta memastikan muatan makna dari suatu hadis, apakah bersifat umum atau khusus, *mutlak* atau *muqayyad*, dan menelusuri keberadaan riwayat *nasakh* (pembatalan) di dalamnya.⁴² Definisi yang diutarakan oleh al-Suyuti dapat dipandang sebagai fungsi praksis dari konsep *asbāb al-wurūd* itu sendiri, sehingga penting untuk menampilkan telaah dari sisi *asbāb al-wurūd* agar tercapai pemahaman yang komprehensif dalam menjabarkan suatu hadis.⁴³

Berbeda dengan al-Suyuti, M. Hasbie ash-Shiddieqy memberikan pandangan lain terkait definisi *asbāb al-wurūd*, baginya konsep *asbāb al-wurūd* merupakan konsep ilmu yang mengandung penjabaran terhadap ranah sebab dan masa dari suatu hadis yang dituturkan oleh Nabi. Sebab maksudnya adalah alasan atau latar belakang di balik pensabdaan suatu hadis oleh Nabi, dan masa berarti keterangan waktu yang menjadi penanda kapan Nabi mensabdakan hadisnya tersebut.⁴⁴ Mengelaborasi kedua definisi yang dikemukakan oleh al-Suyuti dan M. Hasbie ash-Shiddieqy, dapat dilihat bahwa konsep *asbāb al-wurūd* memiliki urgensi yang begitu penting dalam menganalisis suatu hadis, serta menjadi alat untuk mendapatkan pemaknaan yang tepat.

Dalam kajian tafsir Alquran juga telah dikenal gagasan mengenai tafsir kontekstual terhadap Alquran. Fazlur Rahman sebagai salah satu tokoh yang

⁴²Jalaludin al-Suyuti, *Asbāb al-Wurūd al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1984), 10.

⁴³Munawwir Muin, “Pemahaman Komprehensif Hadis Melalui *Asbāb al-Wurūd*”, *Addin*, Vol. 7, No. 2 (Agustus, 2013), 293-294.

⁴⁴M. Hasbie ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 1999), 142-143.

menginisiasi kemunculan tafsir kontekstual menganggap bahwa masih terdapat ruang kosong yang tidak mampu diisi oleh bentuk tafsir tekstual. Menurut Rahman, gagasan tafsir tekstual belum mampu mengakomodasi pemahaman terhadap kandungan Alquran secara komprehensif, sehingga terkesan menghasilkan pemahaman yang parsial. Sistematika penafsiran tekstual yang cenderung menginterpretasi teks lewat pemahaman ayat per ayat atau kata per kata dirasa kurang mampu melebur dalam ragam problematika kehidupan masyarakat modern.⁴⁵

Melihat rekam masa lalu, pemahaman kontekstual sejatinya telah diaplikasikan oleh beberapa ulama hadis. Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī (w. 204 H) mewujudkan pemahaman kontekstual dengan mencari titik temu antara hadis-hadis yang disinyalir saling berlawanan maknanya. Metode tersebut dijelaskan dalam kitabnya, *Ikhtilāf al-Hadīth*. Penjabaran al-Shāfi’ī dalam kitab tersebut menjadi solusi yang memecahkan keawaman orang-orang dalam memahami hadis, salah satunya kesalahan berfikir yang mengakibatkan timbulnya prasangka bahwa hadis-hadis Nabi kontra satu sama lainnya. Analisis kontekstual yang dipraktikkannya berpijak pada konsepsi *grammatical approach* (kajian bahasa) serta *historical approach* (kajian *sabāb wurūd*). Pendekatan kontekstual yang berbeda dipakai oleh Ibn Qutaybah (w. 276 H) dalam memahami hadis Nabi. Sekilas pendekatan yang digunakannya memang terlihat mirip dengan metode al-Shāfi’ī, namun Ibn Qutaybah di sini menambahkan *logical approach* (analisis rasional) sebagai komplementer

⁴⁵Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 42.

terhadap pendekatan historis dan kebahasaan untuk mengidentifikasi *mukhtalif al-hadīth*. Kitabnya, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Hadīth* menjadi referensi yang memuat banyak penjelasan tentang hadis-hadis Nabi yang terlihat kontradiktif.

Hakikatnya, pendekatan kontekstual dalam memahami hadis akan selalu terikat dengan konteks historis. Sebab itu kelompok kontekstualis digolongkan sebagai kolompok yang lekat dengan *historical approach* (pendekatan sejarah), berkebalikan dengan kelompok textualis yang dilabeli sebagai kelompok *a-historis* karena abai terhadap aspek historisitas terbentuknya ortodoksi hadis-hadis Nabi. Dalam hal ini, kontekstualisasi akan sangat memperhatikan aspek kesejarahan yang melingkupi diri Nabi. Pribadi Nabi yang hidup dalam kurun masa dan waktu yang berjauhan hanya bisa dijangkau dengan menelaah kembali dokumentasi sejarah tentang beliau. Inilah mengapa kajian hadis akan selalu bersinggungan dalam lingkaran yang sama dengan kajian sejarah, sebab sumber utama hadis adalah sifat dan perilaku Nabi yang terekam dalam *aqwāl* (perkataan), *af’āl* (perbuatan), dan *taqrīr* (ketetapan) beliau yang hanya dapat dilacak melalui fragmen-fragmen kesejarahan. Singgungan yang demikian erat tadi akan memberikan dampak yang kuat dalam mendukung kajian *asbāb al-wurūd*, sebaliknya pula jika alpa terhadap konten-konten sejarah tersebut akan memunculkan kesulitan untuk melacak *asbāb al-wurūd*.

Realitasnya, kalangan kontekstualis memberikan koridor yang tidak hanya teoritis, namun juga pragmatis dalam membaca hadis-hadis Nabi. Koridor tersebut menjadi panduan yang berfungsi sebagai rambu-rambu dalam praktik kontekstualisasi hadis. Suryadi misalnya, memberikan empat pedoman praktik

kontekstualisasi hadis dan cakupan yang boleh dijangkaunya. *Pertama*, respon kontekstual terhadap sarana yang sifatnya lokal atau kultural. Misalnya hal-hal yang terkait dengan Arabisme, seperti berbicara, berpakaian, atau bahkan dalam hal perilaku, bukanlah sesuatu yang wajib untuk mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari sebab yang demikian itu adalah produk budaya yang jangkauannya terbatas pada lokalitas tertentu. *Kedua*, unsur-unsur biologis atau *bashariyah*. Dalam contoh ini, Suryadi mengemukakan bahwa praktik keseharian Nabi yang sifatnya adalah ekspresi diri beliau sebagai manusia biasa tidak wajib untuk direplikasi. Contohnya, dalam ketentuan makan, di mana Nabi menggunakan tiga jari untuk makan, hal tersebut tidak wajib untuk dipraktikkan pula. Sebab, itu adalah bentuk kebiasaan manusiawi Nabi yang didukung oleh unsur sosial budaya setempat.

Ketiga, lingkup tatanan sosial yang di dalamnya memuat praktik interaksi antar sesama atau lingkungan adalah wilayah kontekstual. Interaksi Nabi dengan para sahabatnya dapat dimaknai secara kontekstual dengan melihat bagaimana aspek-aspek moral yang ditonjolkan dalam hal tersebut, seperti menjaga harkat martabat orang lain, tidak menyakiti raga maupun jasmani, serta turut menguatkan stabilitas dan persatuan antar umat. *Keempat*, aspek tatanan sosial, budaya, ekonomi, dan situasi politik di era Nabi bukan merupakan pedoman utama dalam mempraktikkan hal yang sama di kehidupan sekarang. Maksudnya ialah terkadang aspek-aspek di atas tidak dapat dilepaskan dari konteks yang

membersamainya, sehingga bisa saja konteks tersebut tidak lagi relevan jika diaktualisasikan di era sekarang.⁴⁶

C. Profil Yūsuf al-Qaraḍāwī

Rekam jejak al-Qaraḍāwī dalam dunia pemikiran Islam telah masyhur diketahui banyak orang. Namanya menjadi salah satu ulama yang banyak dibahas, akibat dari wawasan keilmuannya yang begitu luas. Perspektif pemikirannya banyak menjadi bahan diskusi, terutama dalam dunia akademik kampus. Beberapa karyanya telah menjadi referensi bagi penelitian-penelitian lain dalam riset ilmiah. Selain itu namanya juga dipandang dunia Barat sebagai ulama yang terkenal dengan corak pemikiran moderat. Maka tak heran jika di Barat dirinya mendapat sambutan yang cukup hangat, mengingat dunia Barat sempat mengalami gejala *islamophobia*. Di bawah ini akan dipaparkan ulasan biografi al-Qaraḍāwī untuk mengenal lebih dalam tentang sosoknya.

1. Kehidupan Sebelum Dewasa dan Sanak Famili

Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan intelektual muslim yang turut mewarnai perkembangan keilmuan Islam di era modern. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, dalam khazanah pemikiran Islam namanya tersohor sebagai pemikir muslim kontemporer yang moderat. Fakta seperti inilah yang membuatnya sering diundang menjadi pembicara dalam berbagai konferensi internasional antar para pemuka agama yang diadakan di Eropa maupun Amerika. Menampilkan citra Islam yang santun, ramah, dan moderat adalah salah satu metode al-Qaraḍāwī dalam berdakwah. Ulama yang memiliki nama

⁴⁶Lailiyah, “Pemahaman Hadis Tekstual...”, 42-44.

lengkap Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Ali ibn Yūsuf al-Qaraḍāwi ini dilahirkan di sebuah daerah bernama Şaft al-Turāb pada 9 September 1926. Şaft al-Turāb sendiri merupakan sebuah desa kecil yang terletak di pedalaman wilayah Provinsi Gharbia, salah satu dari dua puluh sembilan *govenorates*⁴⁷ di Mesir.

Adapun dirinya lebih sering disapa dengan panggilan al-Qaraḍāwi. Asal-usul panggilan tersebut didapatnya dari silsilah keluarga nenek moyang ayahnya yang dulu bermukim di sebuah daerah bernama al-Qaraḍah, sebab itulah panggilan al-Qaraḍāwi kemudian dilekatkan padanya. Sang kakek dari pihak ayah, yakni ‘Ali al-Qaraḍāwi adalah seorang pria dengan profesi sebagai pedagang yang dikenal cukup sukses di daerah Şaft al-Turāb. ‘Ali al-Qaraḍāwi memiliki enam orang anak laki-laki, yakni Muhammad, ‘Abd al-‘Azīz, Yūsuf, Ahmad, ‘Abdullah (ayah al-Qaraḍāwi), dan Sa’ad. Tidak semua dari keenam orang tersebut memiliki keturunan yang meneruskan silsilah keluarga al-Qaraḍāwi. Hanya ‘Abd al-‘Azīz, Ahmad, dan ‘Abdullah yang memiliki keturunan. ‘Abd al-‘Azīz memiliki dua orang anak bernama Muhammad dan Kamil, kemudian Ahmad memiliki tiga orang anak bernama ‘Ali, Ibrahim, dan Khadrah, sementara ‘Abdullah sendiri hanya memiliki satu orang anak yaitu Yūsuf al-Qaraḍāwi. Adapun ketiga saudara mereka yang lain yaitu Muhammad, Yūsuf, dan Sa’ad tidak memiliki anak.⁴⁸

⁴⁷ *Govenorates* atau jika diterjemahkan berarti Kegubenuran atau Keresidenan adalah tingkat teratas dalam tatanan hierarki yuridis di Mesir. Sebuah wilayah kegubenuran dipimpin oleh seorang gubernur yang ditunjuk langsung oleh presiden Mesir. Terdapat sekitar 29 wilayah kegubenuran di Mesir.

⁴⁸ Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yūsuf al-Qaradhawi* (Maguwoharjo: Ar-Ruzz Media, 2017), 36.

Sedari kecil hidup al-Qaradāwi sudah ditinggal wafat sang ayah saat umurnya baru beranjak dua tahun, usia yang masih sangat dini baginya untuk memupuk memori tentang ayah tercinta. Pasca kematian sang ayah, al-Qaradāwi tinggal bersama pamannya, Ahmād, satu-satunya paman yang tersisa dari keluarga ayahnya. Pamannya Ahmād berprofesi sebagai seorang petani yang menggarap tanah kecil miliknya sendiri. Tanah tersebut merupakan satu-satunya sumber mata pencaharian bagi keluarga pamannya. Meski hanya memiliki satu tanah yang digarap untuk bertani, keluarga pamannya senantiasa merasa *qana'ah* dengan apa yang mereka miliki serta peroleh darinya.

Secara finansial, kehidupan keluarga pamannya memang tidak dapat disebut sebagai kehidupan mewah yang bergelimang harta dan kenyamanan. Rumah pamannya tersebut menjadi tempat bernaung utama bagi al-Qaradāwi dan ibunya. Diceritakannya bahwa keluarga pamannya hidup dalam keseharian yang sederhana. Makanan yang mereka makan bukanlah makanan yang mewah, seperti daging kambing muda, melainkan hanya daging kerbau tua yang hanya disantap sekali dalam seminggu. Begitu pula dengan bentuk bangunan rumah pamannya yang tidak begitu besar dan tidak pula diisi dengan barang-barang mewah yang mahal harganya—seperti milik orang-orang kaya di sekitar mereka—melainkan hanya berisikan perabotan sederhana. Namun di balik hidup sederhana yang terkesan pas-pasan, al-Qaradāwi belajar banyak hal terkait nilai-nilai kehidupan yang nantinya berdampak pada pembentukan karakter dan pola hidupnya di masa dewasa.⁴⁹

⁴⁹Ibid., 37

Selain hidup di bawah pengasuhan sang paman dari keluarga ayahnya, al-Qarađāwi juga sering bersambang ke keluarga ibunya, keluarga al-Hajar, sebuah keluarga yang memiliki *background* sebagai pedagang dan memiliki kemampuan intelektual yang jenius. ‘Ali, kakek dari pihak ibunya berprofesi sebagai seorang pedagang yang berbisnis dalam bentuk grosir dan eceran. Setiap musim panas sang kakek menjual buah-buahan, kemudian ketika berganti menjadi musim dingin dirinya menjual biji-bijan, sebab kebanyakan buah-buahan banyak yang tidak dapat dipanen pada musim dingin. Dengan profesi sebagai seorang pedagang tersebut, sang kakek terbilang cukup mapan dalam masalah finansial. Keadaan ekonomi mereka tercukupi dan tergolong sebagai keluarga yang kaya. Hal tersebut berbeda dengan apa yang terjadi di keluarga paman dari pihak ayahnya, namun al-Qarađāwi tetap menyayangi kedua keluarganya dengan sepenuh hati tanpa bersikap meremehkan salah satunya.⁵⁰

Di tengah-tengah keluarga ibunya, al-Qarađāwi menemukan keakraban dalam menjalin silaturahmi dengan sepupu, bibi dan paman, serta kakek dan neneknya. Sebab keluarga ibunya memang tergolong keluarga besar yang sering berkumpul bersama dalam acara pertemuan keluarga. Menurut al-Qarađāwi sendiri, dirinya lebih akrab dengan para sepupu dari keluarga ibu sebab perbedaan rentang usia yang tidak terpaut jauh, sedangkan sepupu dari keluarga ayah memiliki rentang umur yang berbeda jauh dengan al-Qarađāwi sendiri sehingga menyulitkannya untuk berinteraksi dengan mereka.⁵¹

⁵⁰Ibid.

⁵¹Ibid., 38-39.

Sang kakek dan nenek dari pihak ibu pun memberikan kasih sayang yang luar biasa untuknya. Neneknya sering memberikannya makanan spesial manakala al-Qarađāwi bertandang ke rumah mereka. Lalu bibi-bibinya yang lain juga melimpahkan kasih sayang kepada al-Qarađāwi muda. Limpahan kasih sayang tersebut kian membesar saat al-Qarađāwi dirundung kesedihan lain, saat di mana ibunda tercintanya wafat menyusul sang ayah. Menginjak usia lima belas tahun, al-Qarađāwi telah menyandang status sebagai seorang yatim piatu. Maka bertambah pula dekapan cinta dan kasih yang diberikan keluarganya, baik dari pihak ayah maupun ibunya. Di bawah asuhan keluarga paman dari pihak ayah dan pihak ibu (kakek, nenek, dan bibi-bibinya), al-Qarađāwi bertumbuh melewati masa kecil hingga memasuki masa mudanya, dibesarkan dalam jalinan tali kasih yang begitu erat.⁵² Masa-masa tersebut akan menjadi titik awal bagi al-Qarađāwi untuk memupuk benih-benih pendidikannya, terutama dalam masalah agama. Dalam pembahasan berikutnya akan diuraikan tentang proses pendidikan al-Qarađāwi dan pengaruhnya pada kerangka berpikirnya sebagai seorang ulama di kemudian hari.

2. *Latar Edukasi dan Pondasi Intelektual*

Introduksi pertama al-Qarađāwi dengan ilmu pengetahuan, telah dimulai ketika berusia lima tahun. Umur yang terbilang sangat muda untuknya mulai menyentuh pengajaran dasar-dasar agama. Al-Qarađāwi sudah belajar Alquran di lembaga pengajaran Alquran bernama *al-Kuttab* yang terletak di desanya. Di *kuttab* tersebut al-Qarađāwi belajar Alquran di bawah bimbingan

⁵²Ibid.

Syaikh Hamid—tetangga dekat kakek dari pihak ibunya. Selama belajar di sana al-Qarađāwi memberikan impresi yang baik di mata Syaikh Hamid. Ketekunannya dalam belajar Alquran didukung dengan kecerdasan akalnya menghafal ayat dan kefasihan lidah dalam melantunkannya dengan baik dan benar.

Kuttab Syaikh Hamid menggunakan metode hafalan dalam mengajarkan Alquran kepada murid-muridnya—termasuk al-Qarađāwi. Sebelum mulai menghafal biasanya para murid akan diminta untuk menuliskan ayat Alquran di media batu tulis yang sebelumnya telah diolesi minyak zaitun agar lebih mudah digores oleh tinta. Setiap harinya mereka diminta untuk menulis ayat-ayat Alquran sesuai dengan arahan Syaikh Hamid. Lantas ayat-ayat yang telah ditulis di atas batu tersebut kemudian diperiksa oleh Syaikh Hamid, jika tulisan sudah tepat maka para murid boleh membawa pulang tulisan ayat Alquran tadi untuk dihafal di rumah. Hari selanjutnya para murid akan mulai menyertorkan hafalan ayat yang telah mereka tulis kemarin kepada para murid senior di *kuttab*. Jika setoran hafalan harian tersebut berjalan lancar maka para murid akan diminta untuk mengulang hafalan-hafalan yang telah mereka hafal sebelumnya. Metode tersebut dinamakan dengan *al-Mādī*.⁵³

Setelah dirasa al-Qarađāwi mulai dapat mengimbangi ritme pembelajarannya di *kuttab*-nya, Syaikh Hamid mulai mengajarinya menghafal *Juz ‘Ammā*. Uniknya, beliau meminta al-Qarađāwi menghafal dari belakang, yakni dari Surah al-Nās, al-Falaq, al-Ikhlās hingga sampai pada Surah al-Nabā.

⁵³Ibid, 44.

Kemudian hafalannya beranjak menuju *Juz Tabarāka*, lalu *Juz Qad Sami'a*.

Pasca menghafal tiga *juz* dalam Alquran, al-Qaraḍāwi diperintahkan oleh Syaikh Hamid untuk menghafal *Juz al-Dhāriyāt* sampai pada Surah al-Najm. Menariknya, Syaikh Hamid tidak meminta al-Qaraḍāwi melanjutkan hafalannya dari Surah al-Najm ke dari Surah al-Ṭūr, melainkan langsung lompat ke Surah al-An'ām. Kemudian berlanjut ke Surah al-Mā'idah, al-Nisā, 'Ālī 'Imrān, dan al-Baqarah.

Sampai pada Surah al-Baqarah, Syaikh Hamid mengadakan syukuran kecil di *kuttab*, bentuk apresiasi terhadap ketekunan al-Qaraḍāwi dalam menghafal Alquran. Syaikh Hamid kemudian memerintahkan al-Qaraḍāwi untuk menghafal dengan urutan yang benar, tidak lagi terbalik seperti sebelumnya. Dimulai dari Surah al-A'rāf, al-Anfāl, al-Tawbah, dan seterusnya sampai pertengahan Alquran, yakni di bagian awal Juz 16. Proses hafalan kemudian berhenti sementara di bagian itu, dan al-Qaraḍāwi *muraja'ah* kembali hafalan-hafalan yang telah dihafal sebelumnya. Proses pengulangan tersebut berlangsung selama satu bulan. Setiap harinya al-Qaraḍāwi menyetorkan hafalan sebanyak setengah juz. Karena kecerdasan dan kekuatan memori hafalannya, al-Qaraḍāwi berhasil menyelesaikan setengah Alquran yang lain hanya dalam kurun waktu tiga bulan. Sempurnalah hafalan Alquran yang terekam dalam kepalanya ketika dirinya berusia sembilan tahun lebih beberapa bulan.

Tidak hanya diberkahi kecerdasan dalam menghafal, al-Qaraḍāwi juga mempunya lantunan suara yang fasih dan indah saat membaca Alquran sehingga dirinya sering diminta menjadi imam salat berjama'ah pada salat maghrib, isya'

dan subuh.⁵⁴ Selain belajar Alquran, dirinya juga mempelajari pelajaran-pelajaran umum seperti sejarah, ilmu pengetahuan alam, ilmu kesehatan, matematika, dan ilmu pengetahuan sosial di sebuah sekolah bernama *al-Izlamiyah*, sebuah institusi pendidikan yang berada langsung di bawah naungan Departemen Pendidikan Mesir. Baginya, menempuh pendidikan di sekolah yang dimiliki pemerintah adalah sebuah keniscayaan. Ilmu yang didapatnya di *kuttab*, akan semakin luas dan lebih lengkap bila ia juga menuntut ilmu di sekolah formal. Pengajaran yang didapatkannya di dua lembaga pendidikan tersebut telah menjadi pondasi yang kokoh bagi konstruksi keilmuannya di masa mendatang, terlebih menyiapkannya untuk masuk ke lembaga pendidikan idamannya, yakni Universitas al-Azhar.

Sebelum pergi ke al-Azhar, al-Qarađāwi melanjutkan studinya di sebuah lembaga pendidikan cabang dari al-Azhar yang terletak di Kota Ṭanṭa, yakni Ma'had al-Dīnī. Usianya menginjak empat belas tahun kala itu. Selama belajar di Ma'had al-Dīnī, tepatnya pada tahun pertamanya, al-Qarađāwi menuturkan jika dirinya mengalami dua peristiwa penting ketika menuntut ilmu di sana. Pertama, al-Qarađāwi bertemu sosok yang menjadi inspirator besar dalam proses berpikirnya. Sosok tersebut adalah Ḥasan al-Bannā, pentolan sekaligus pendiri Ikhwān al-Muslimīn. Kala itu, al-Qarađāwi menjumpai al-Bannā sedang berceramah dalam sebuah acara menjelang tahun baru Islam. Dirinya langsung melihat sosok al-Bannā sebagai pribadi yang mengagumkan.

⁵⁴Ali Akbar, “Metode Ijtihad Yūsuf al-Qarāđawī dalam Fatawa Mu'aṣirah”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 18, No. 1 (Januari 2012), 2.

Alhasil, dirinya mulai mengikuti kajian-kajian yang diisi oleh al-Bannā. Dalam beberapa tulisannya, al-Qaraḍāwi pernah mengutarakan keagumannya pada sosok al-Bannā, sekaligus menjelaskan kepada khayal luas bahwa al-Bannā adalah salah seorang dari banyak tokoh yang sangat berpengaruh pada corak pemikirannya.⁵⁵

Peristiwa penting kedua yang dialami oleh al-Qaraḍāwi adalah wafatnya sang ibunda ketika al-Qaraḍāwi berusia lima belas tahun. Peristiwa tersebut meninggalkan kesedihan yang mendalam baginya. Namun, beruntung orang-orang terdekat seperti para bibi dari pihak ibunya memberikan dukungan yang luar biasa padanya di masa-masa sulit tersebut. Salah seorang bibinya yang bernama Ummu ‘Abdah merawatnya selama dirinya bersekolah di Ṭanṭa. Selain itu, pada jenjang pendidikan ‘ibtida’iyyah ini, al-Qaraḍāwī mulai tertarik pada bacaan keilmuan lain seperti sastra yang sekaligus membukakan pintu untuknya merambah bacaan-bacaan lain. Kegemaran al-Qaraḍāwi menelusuri buku-buku sastra dimulai setelah dirinya lulus dari sekolah menengah pertama. Buku *al-Nazārat* karya Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī (w. 1343 H) dan buku *Al-`Aqd al-Farīd* karya Ibn ‘Abd Rabbih (860-940 M) adalah bacaan yang membangkitkan gairahnya menelaah dunia sastra.⁵⁶

⁵⁵Jakfar, *Otoritas Sunnah...*

⁵⁶Ibn ‘Abd Rabbih merupakan seorang penyair dan penulis yang berasal dari al-Andalus. Dirinya dibesarkan di tengah keluarga non-Arab (*mawālī*). Latar belakang pendidikannya lebih menjurus pada bidang hadis dan fikih yang dipelajarinya dari para ulama masyhur al-Andalus seperti, Baqī al-Makhlaḍ (816-889 M), dan seorang cendekiawan bernama Muḥammad ibn Waddah (815-899 M), dan Muḥammad ibn ‘Abd al-Salām al-Khushānī (833- 899 M) yang telah memperkenalkan syair, *akhbār*, dan *adab* dari peradaban Islam di Timur ke Andalusia.

Lulus mengenyam pendidikan di tingkat *ibtida'iyyah*, al-Qarađāwi lalu meneruskan pendidikannya ke jenjang *thanawī* di lembaga yang sama. Selama kurun waktu tersebut—lebih tepatnya lima tahun masa pembelajaran—dirinya melahap berbagai macam ilmu, serta aktif pula dalam kegiatan dakwah dan berorganisasi. Dakwahnya mencakup ke daerahnya sendiri dan beberapa daerah lain. Adapun kegiatan organisasinya merepresentasikan identitas Ikhwan al-Muslimīn. Pada masa ini pula al-Qarađāwi harus mendekam di penjara sebab ditangkap oleh Pemerintah Mesir, buah dari pelarangan Ikhwan al-Muslimīn. Pada tanggal 8 Desember 1948, organisasi tersebut akhirnya resmi dibubarkan oleh pemerintah. Beruntung bagi al-Qarađāwi, dirinya sempat menyelesaikan ujian akhir *thanawiyah* selama masa-masa penangkapan tersebut. Meskipun dilingkupi dengan situasi dan kondisi yang pelik, al-Qarađāwi berhasil lulus dengan predikat terbaik kedua dari seluruh peserta ujian *thanawiyah* di Kota Mesir.

Pasca lulus dari pendidikan tingkat *thanawiyah*, al-Qarađāwi sebenarnya memiliki opsi selain melanjutkan pendidikan ke al-Azhar. Kawan-kawannya menyarankan al-Qarađāwi untuk memilih Universitas Fu'ad I, cikal bakal Universitas Kairo. Salah satu fakultas yang disarankan oleh sejawatnya adalah Dār al-'Ulūm, fakultas yang menyediakan peluang beasiswa bagi lulusan al-Azhar yang memiliki *track record* prestasi mumpuni. Namun, saran-saran yang berdatangan tersebut tidak sedikit pun menggoyahkan keteguhan al-Qarađāwi untuk memilih al-Azhar, yang kemudian dirinya berhasil diterima di sana. Masuk ke al-Azhar, al-Qarađāwi memilih Fakultas Ushuluddin dengan

konsentrasi studi dalam bidang Alquran dan Sunnah. Sebuah objek studi yang telah digemarinya sejak lama.

Pilihan al-Qarađāwi terhadap Fakultas Ushuluddin didasari oleh luasnya cakupan ilmu-ilmu keislaman dan umum yang diajarkan di sana. Selain mempelajari tauhid, akidah, fikih, tafsir, dan hadis, di fakultas tersebut juga diajarkan filsafat, mantik, psikologi, dan ilmu sejarah. Pengajaran tidak hanya berpusat pada ilmu *naqliyah* (naş) belaka, namun juga ilmu ‘*aqliyah* (nalar). Imbasnya, selain piawai dalam ranah keislaman, al-Qarađāwi juga punya wawasan yang mumpuni dalam ranah keilmuan umum. Tidak hanya tekun dalam kegiatan akademik, al-Qarađāwi juga memiliki minat tinggi pada aktivitas non-akademik, seperti berorganisasi. Hal tersebut dibuktikan oleh rekam jejaknya yang pernah menjadi salah satu dalang di balik terbentuknya senat Fakultas Ushuluddin di al-Azhar, bisa dikatakan bahwa itu adalah organisasi senat pertama di kampus tersebut. Salah satu pentolan sekaligus mantan ketua senat adalah Manna’ al-Qaṭṭān, pengarang kitab *Mabāḥith fī al-‘Ulūm al-Qur’ān*.

al-Qarađāwi menyelesaikan pendidikannya di strata satu pada tahun 1952/1953 dengan predikat terbaik. Jenjang pendidikannya kemudian berlanjut ke Jurusan Bahasa Arab yang ditempuhnya dalam waktu dua tahun. Dirinya kembali meraih predikat sebagai lulusan terbaik dari 500 mahasiswa. Pasca lulus, al-Qarađāwi menimba ilmu lagi di Lembaga Tinggi Riset dan Penelitian Masalah-masalah Islam dan Perkembangannya yang ditempuh dalam kurun waktu tiga tahun. Dirinya kembali lagi ke al-Azhar pada tahun 1960 untuk

bersekolah di Pascasarjana al-Azhar dengan memilih Jurusan Tafsir dan Hadis. Jenjang pendidikan magister tersebut diselesaikannya dengan baik, dan di antara sejawatnya yang lain, hanya dirinya yang berhasil lulus di ujian akhir. Aktivitas Pendidikan al-Qarađāwi terus berlanjut hingga jenjang doktoral di tempat yang sama juga, Universitas al-Azhar.

Pendidikan doktoralnya diselesaikan dalam kurun lima tahun. Mulanya al-Qarađāwi berencana menempuhnya hanya dalam waktu dua tahun saja, namun karena beberapa keadaan yang darurat, masa studinya terlambat tiga tahun lebih. Keadaan darurat yang dimaksud adalah penjeblosan dirinya ke penjara oleh Pemerintah Mesir pada tahun 1968-1970. Lalu terjadi pula beberapa tahun kemudian, tepatnya tahun 1973, konflik politik yang terjadi antara negara-negara Arab dan Israel. Pasca konflik mereda, al-Qarađāwi kemudian mengajukan disertasi yang berjudul *al-Zakāh wa Atharuhā fī Hall al-Mashākil al-Ijtima'iyyah*. Disertasi tersebut dapat dipertahankannya dengan baik dan mengantarkannya meraih gelar doktor dalam ilmu tafsir dan hadis dengan predikat yang sangat baik.

3. Karya-karya Intelektual

Dalam penulisan karya, al-Qarađāwi adalah ulama yang prolifik. Berbagai karya tulisnya tersebar dalam banyak bidang kajian keislaman. Di bawah ini akan disebutkan berbagai karya yang pernah ditulis al-Qarađāwi untuk melacak seberapa jauh wawasan intelektualnya.

a) Bidang fikih dan *usūl al-fiqh*

1) *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*

- 2) *Fatawā Mu'āshirah*
- 3) *Tayṣīr al-Fiqh: Fiqh al-Siyām*
- 4) *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
- 5) *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
- 6) *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām*
- 7) *Taysīr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āṣir*
- 8) *al-Fatāwā bayn al-Indibāt wa al-Tasayyub*
- 9) *'Awāmil al-Sā'ah wa al-Murūnah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*
- 10) *al-Fiqh al-Islāmī bayn al-Aṣālah wa al-Tajdīd*
- 11) *al-Ijtihad al-Mu'āṣir bayna al-Indibāt wa al-Insīrāt*
- 12) *Ziwāj al-Misyār*
- 13) *al-Dawābiṭ al-Shar'iyyah lī Binā al-Masājid*
- 14) *al-Ghinā` wa al-Mūsiqī fī Daw'i al-Kitāb wa al-Sunnah*
- b) Bidang ekonomi Islam
- 1) *Fiqh al-Zakāh*
- 2) *Mushkilat al-Faqr wa Kayfa 'Alajaha al-Islām*
- 3) *Bai' al-Murābahah li al-'Āmir wa al-Shirā'*
- 4) *Fawā'id al-Bunūk hiya al-Ribā al-Harām*
- 5) *Dawr al-Qiyām wa al-Akhlāq fī al-Iqtisad al-Islāmī*
- c) Bidang ilmu Alquran dan Sunnah
- 1) *al-Šabr wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*
- 2) *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*
- 3) *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*

- 4) *Kayfa Nata 'āmal ma 'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*
- 5) *Tafsīr Surah al-Ra'd*
- 6) *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah*
- 7) *al-Muntaqā fī al-Taghrīb wa al-Tarḥīb*
- 8) *al-Sunnah Maṣdaran li al-Ma'rifah wa a;-Haḍārah*
- 9) *Nahw al-Mawsū'ah li al-Hadīth al-Nabawī*
- 10) *Quṭūf Daniyyah li al-Qur'ān al-Karīm*
- d) Bidang akidah
- 1) *al-Īmān wa al-Ḥayāh*
 - 2) *Mawqif al-Islāmī min Kufr al-Yahūd wa al-Naṣārā*
 - 3) *al-Īmān bi al-Qadr*
 - 4) *Haqqāt al-Tawhīd*
- e) Bidang dakwah dan tarbiyah
- 1) *Thaqāfah al-Dā'iyyah*
 - 2) *al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Madrasah Hasan al-Bannā*
 - 3) *al-Ikhwān al-Muslimūn: 70 'Āman fī al-Da'wah wa al-Tarbiyah*
 - 4) *al-Rasūl wa al-'Ilm*
 - 5) *Risālah al-Azhar bayn al-Ams wa al-Yawm wa al-Ghad*
- f) Bidang sastra
- 1) *Nafahāt wa Lafahāt*
 - 2) *al-Muslimūn Qādimūn*
 - 3) *Yūsuf al-Siddiq*
 - 4) *'Ālim wa Ṭāghiyah*

Konstruksi pemahaman al-Qarađāwi dalam bidang fikih dibangun lewat pembelajaran mendalam terhadap berbagai mazhab dalam khazanah fikih klasik. Dirinya memilih untuk tidak memiliki berafiliasi secara mutlak kepada sebuah mazhab fikih, meskipun rekam jejak pendidikannya menunjukkan bahwa al-Qarađāwi mempelajari fikih mazhab Hanafi secara formal.

D. Profil Muhammad Syuhudi Ismail

Menelaah pemikiran suatu tokoh tidak akan lengkap jika tidak diawali dengan penelaahan terhadap latar historis kehidupan sang tokoh, demikian pula terhadap sosok Muhammad Syuhudi Ismail, seorang cendekiawan yang dianggap sebagai tokoh penting dalam perkembangan kajian hadis di tanah Nusantara. Peranan Syuhudi dalam ranah diskursus hadis di Nusantara dapat dilihat dari berbagai karya-karya yang telah dituliskannya—yang hampir keseluruhannya berorientasi dalam bidang ilmu hadis. Aspek lain yang juga dapat digunakan untuk membuktikan besarnya nama Muhammad Syuhudi Ismail dalam kajian hadis adalah munculnya banyak diskusi ilmiah terhadap karya-karya intelektualnya. Mengacu pada kedua aspek tersebut, maka dapat dilihat bahwa eksistensi dan pengaruh Syuhudi dalam perkembangan kajian hadis di Nusantara memang tidak dapat disisihkan apalagi dilupakan begitu saja. Dedikasi dan sumbangsihnya terhadap kajian hadis membuat namanya dikategorikan sebagai pelopor yang meletakkan dasar-dasar metode pemahaman hadis Nabi yang sistematis dan juga progresif kala itu.⁵⁷

⁵⁷ Amrulloh, “Kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis”, *Mutawatir*, Vol. 7, No. 1 (Juni, 2017), 78.

Muhammad Syuhudi Ismail dilahirkan di Desa Rowokangkung— sebuah desa seluas 10,63 m² dengan kondisi demografisnya mayoritas beragama Islam—yang terletak di Kabupaten Lumajang, Provinsi Jawa Timur, pada tanggal 23 April 1943.⁵⁸ Berasal dari keluarga saudagar yang memiliki ikatan kuat dengan agama memberikan dampak yang besar terhadap sisi intelektualitas dan spiritualitas Syuhudi. Tidak heran jika kemudian jenjang pendidikan yang didalaminya kental dengan unsur-unsur keagamaan. Jenjang pendidikan pertama yang ditempuhnya adalah Sekolah Rakyat Negeri⁵⁹ yang berada di Desa Sidorejo, wilayah yang masih tergolong dalam bagian Kabupaten Lumajang. Kala itu Syuhudi berusia 12 tahun saat menempuh Pendidikan di Sekolah Rakyat Negeri. Selepas menamatkan pendidikannya di Sekolah Rakyat Negeri, *rihlah* keilmuannya berlanjut ke jenjang yang lebih tinggi, yakni di Pendidikan Guru Agama Negeri⁶⁰ (PGAN) yang berlokasi di Kota Malang, Jawa Timur. Selama empat tahun Syuhudi menimba ilmu di sana hingga kemudian lulus pada tahun 1959.

Selepas lulus dari PGAN, Syuhudi kemudian melanjutkan studinya ke Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) yang terletak di Kota Yogyakarta. Selama empat tahun dirinya menimba ilmu di sana dan kemudian resmi dinyatakan lulus pada tahun 1961.⁶¹ Tidak berhenti sampai di situ, Syuhudi kemudian meneruskan pendidikannya di luar Pulau Jawa, tepatnya di kampus

⁵⁸Muhammad Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1991), iii.

⁵⁹Penjelasan tentang Sekolah Rakyat

⁶⁰Penjelasan tentang PGAN

⁶¹Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 269.

IAIN Sunan Kalijaga cabang Kota Makassar, yang di kemudian hari akan beralih menjadi institusi perguruan tinggi keagamaan yang independen bernama IAIN Alauddin Makassar—sekarang UIN Alauddin Makassar. Syuhudi memilih Fakultas Syariah sebagai wadah untuk membentuk kerangka intelektualitasnya dalam mendalami rumpun-rumpun keilmuan Islam. Masa-masa menimba ilmu di Fakultas Syariah tersebut merupakan tahapan penting yang menghubungkan Syuhudi dengan kajian-kajian hadis. Empat tahun berselang, yakni pada tahun 1965, Syuhudi dinyatakan lulus dan resmi menyandang predikat Sarjana Muda.⁶² Selain mendapatkan predikat gelar Sarjana Muda, Syuhudi juga berhasil meraih gelar Sarjana di institusi yang sama pada tahun 1973.⁶³

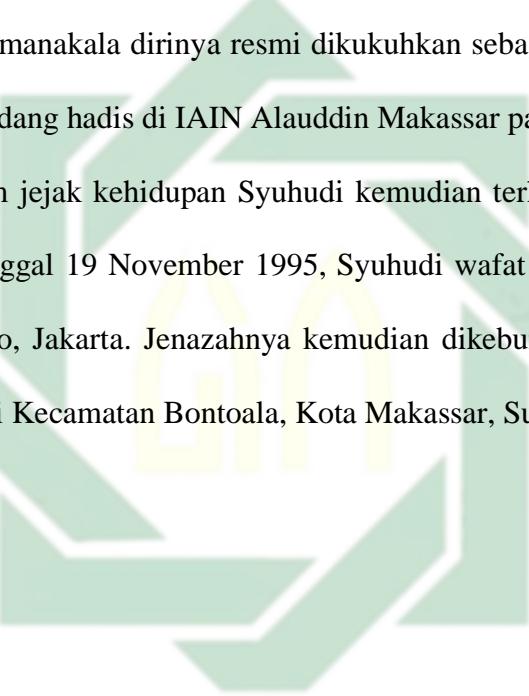
Gairah yang tinggi dan ketekunan yang besar dalam menuntut ilmu mendorong Syuhudi untuk melanjutkan *rihlah* keilmuannya. Periode tahun 1978-1979, Syuhudi resmi menyelesaikan program Studi Purna Sarjana (SPS) di Yogyakarta. Enam tahun berselang, yakni pada tahun 1985, dirinya berhasil menyelesaikan Program Magister (S2) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Keberhasilannya menempuh pendidikan hingga tingkatan magister semakin melecut semangatnya untuk mengenyam pendidikan di strata yang lebih tinggi. Maka pada tahun 1987 dirinya resmi menyandang gelar Doktor setelah menyelesaikan Program Doktoral (S3) di IAIN Syarif Hidayatullah. Disertasi yang ditulis Syuhudi saat menyelesaikan Studi Doktoral bertajuk *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dengan Pendekatan Ilmu Sejarah.*

⁶²Ibid, 270.

⁶³Perbedaan gelar Sarjana Muda dan Sarjana pada lembaga IAIN

Sebuah karya yang kemudian menasbihkannya sebagai salah satu cendikiawan terkemuka dalam bidang hadis pada kurun waktu tersebut. Disertasi Syuhudi mendapat banyak apresiasi di kalangan akademisi kampus yang kemudian bermuara pada diterbitkannya disertasi tersebut menjadi sebuah buku oleh Penerbit Bulan Bintang dengan judul yang sama. Prestasi akademik Syuhudi kian gemilang manakala dirinya resmi dikukuhkan sebagai Profesor atau Guru Besar dalam bidang hadis di IAIN Alauddin Makassar pada tahun 1993.⁶⁴

Rekam jejak kehidupan Syuhudi kemudian terhenti di usia 52 tahun. Tepat pada tanggal 19 November 1995, Syuhudi wafat di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo, Jakarta. Jenazahnya kemudian dikebumikan di Pesara Islam yang terletak di Kecamatan Bontoala, Kota Makassar, Sulawesi Selatan.⁶⁵



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

⁶⁴Taufan Anggoro, “Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail dalam Memahami Hadis”, *Diroyah*, Vol. 3, No. 2 (Maret, 2019), 94.

⁶⁵Fithriahdy Ilyas dan Ishaq bin Hj. Sulaiman, “Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1945): Tokoh Hadis Proliflik, Ensiklopedik, dan Ijtihad”, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 17, No. 1 (Agustus, 2017), 7.

BAB III

METODE KONTEKSTUALISASI HADIS YŪSUF AL-QARADĀWĪ DAN MUHAMMAD SYUHUDI ISMAIL

A. Metode Pemahaman Hadis Yūsuf al-Qaradāwi

Terkenal sebagai ulama kontemporer yang produktif dalam menulis, karya al-Qaradāwi tersebar dalam berbagai topik keilmuan Islam. Buah pemikirannya dituangkan dalam berbagai karya ilmiah berbentuk artikel majalah hingga buku yang di dalamnya mencakup pembahasan fikih, akidah, akhlak, tauhid, dan hadis. Salah satu *magnum opus* yang ditelurkan dari pemikirannya dalam bidang hadis adalah kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'ā al-Sunnah*. Pembahasan mengenai hadis dan 'ulūm al-hadīth dijabarkan secara mendalam di kitab tersebut. Penyusunan kitab tersebut didasari oleh permintaan dari dua lembaga pengkajian Islam, yakni *al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī*—sebuah lembaga internasional kajian pemikiran Islam yang bertempat di kota Washington, Amerika Serikat—and *al-Majma' al-Malakī li Buḥuṣ al-Hadārah al-Islāmiyyah*—sebuah akademi yang bergerak di bidang diskursus kebudayaan Islam milik Kerajaan Yordania. Melalui dukungan dua lembaga tersebut, al-Qaradāwi menuangkan kegelisahannya terhadap miskonsepsi pemahaman hadis yang melanda masyarakat Islam.

Secara ringkas terdapat tiga poin pembahasan yang ingin dijabarkan al-Qaradāwi kepada para pembacanya. Poin pertama adalah perihal otoritas, posisi, dan urgensi sunnah, obligasi yang dipikul umat Islam dalam memahami sunnah,

dan tata cara dalam berinteraksi dengan sunnah itu sendiri. Deskripsi al-Qarađāwi mengenai masalah-masalah di atas banyak menyorot aspek miskonsepsi dalam memaknai hadis yang diperlihatkan oleh beberapa golongan. Keadaan yang demikian adalah buah dari kekeliruan dalam praktik memahami sunnah, yang menurut al-Qarađāwi keluar dari metode pemahaman hadis yang telah diajarkan oleh Nabi. Sunnah sendiri merupakan sebuah buku panduan kedua setelah Alquran, yang berfungsi untuk melengkapi pemahaman serta pengamalan terhadap ajaran Islam. Bentuk peneladanan terbaik kepada Nabi semestinya dilakukan dengan memaknai dan memahami warisan sunnahnya secara benar dan bijak.⁶⁶

Menurut al-Qarađāwi, sunnah mencerminkan tiga metode yang tepat dalam memahami ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. *Pertama*, metode yang ekstensif, yakni sunnah mengajarkan kepada umat Islam berbagai hal dalam ranah kehidupan mereka melalui cakupan petunjuknya yang begitu luas. Urusan yang menghubungkan manusia dengan petunjuk Allah dan Rasul, hubungan dengan manusia lainnya, bahkan dengan hewan dan tumbuhan pun telah dijabarkan dalam sunnah. Pada dasarnya, sunnah menjadi komplementer terbaik bagi pesan-pesan ketuhanan yang termaktub dalam Alquran. Ajaran kehidupan yang Allah perintahkan dalam kitab-Nya tersebut kemudian dimanifestasikan dengan lebih rinci oleh Sunnah Nabawi untuk memberikan kemudahan bagi setiap manusia.

Selain menjadi metode yang ekstensif, sunnah juga mencerminkan metode yang *tawasut* (moderat) dan *tawazun* (seimbang) yang memberikan keselarasan dan

⁶⁶Yūsuf al-Qarađāwī, *Kayfa Nata 'āmal Ma 'ā al-Sunnah* terj. Bahrun Abubakar (Bandung: Trigenda Karya, 1995), 11.

keseimbangan dalam memahami ajaran Islam. Nabi sendiri telah memberikan contoh bagaimana menjadi pribadi yang moderat melalui nasihat-nasihatnya kepada para sahabat. Di antaranya adalah hadis yang menceritakan tentang tiga orang yang sangat mencintai amaliyah ibadah sehingga melupakan urusan duniawi mereka. Satu orang di antaranya bertekad puasa setahun penuh, kemudian yang lainnya memilih tidak tidur sepanjang malam agar fokus melaksanakan solat sunnah di malam hari, sedangkan yang terakhir memilih membujang seumur hidup agar tidak terganggu oleh wanita. Menyikapi perilaku ketiga orang tersebut, Nabi kemudian bersabda, “Ingatlah, aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah di antara kalian dan yang paling takut kepada-Nya. Namun, aku menjalankan puasa dan berbuka, melaksanakan solat malam dan tetap tidur, serta aku pun menikahi wanita. Maka, barang siapa yang tidak senang dengan sunnahku, dia bukan termasuk golonganku”.

Berdasarkan hadis tersebut Nabi menekankan bahwa ketaatan dalam beribadah semestinya dilaksanakan dalam praktik yang seimbang, tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan. Sebab berlebihan dalam beribadah akan mengundang hal-hal yang tidak baik dan berpotensi melalaikan kepada hak dan kewajiban lain yang semestinya tidak luput mendapat perhatian. Argumen ini diperkuat dengan nasihat yang disampaikan Nabi kepada sahabat ‘Abdullah ibn ‘Amr yang sungguh condong mengamalkan ibadah puasa. Semangat yang ditunjukkan oleh ‘Abdullah ibn ‘Amr dalam berpuasa kemudian dilihat Nabi menuju pada arah yang berlebihan sehingga keluar lah teguran beliau dalam sabdanya, “Sesungguhnya badanmu mempunyai hak atas dirimu (memerlukan istirahat), kedua matamu mempunyai hak

atas dirimu (memerlukan tidur), keluargamu mempunyai hak atas dirimu (memerlukan kesenangan dan kasih sayang), dan tetanggamu mempunyai hak atas dirimu (hidup bermasyarakat dan saling menghormati)”. Pesan Nabi menjadi pengingat bagi ‘Abdullah ibn ‘Amr bahwa dalam beribadah juga harus merangkul prinsip keadilan terhadap diri sendiri dan orang lain, serta menjauhi hal-hal yang bersifat ekstrem.⁶⁷

Metode terakhir—dalam klasifikasi al-Qarađāwi—yang digariskan oleh sunnah Nabi dalam memahami ajaran Islam adalah metode dengan prinsip toleran yang condong pada kemudahan.⁶⁸ Sesuai dengan pesan yang disampaikan Allah dalam Surah al-Anbiyā ayat 107, disebutkan bahwa kedatangan Nabi merupakan rahmat bagi keseluruhan alam. Rahmat yang dalam definisi Nabi sendiri merupakan hadiah bagi manusia seluruh alam dalam bentuk pribadi beliau yang jauh dari sifat memberatkan, apalagi sewenang-wenang, namun justru membawa sesuatu yang memudahkan.⁶⁹ Nabi sendiri berpesan hal yang serupa kepada beberapa sahabatnya, misal sahabat Mu’adz ibn Jabbal dan Abū Mūsā al-Ash’arī—ketika keduanya hendak ditugaskan berdakwah ke wilayah Yaman—diamanahi Nabi untuk mengedepankan kemudahan dalam menebarkan dakwah Islam di sana. Lebih jauh lagi Nabi menekankan kepada keduanya agar mempertebal rasa simpati kepada masyarakat Yaman yang masih memasuki fase awal dalam mengenal Islam.⁷⁰

⁶⁷Ibid, 12-13.

⁶⁸Ibid, 13-15.

⁶⁹Dalam sebuah riwayat yang dimuat oleh Muslim dalam kitab *Sahīḥ Muslim*, terdapat redaksi hadis yang berbunyi, “Sesungguhnya Allah mengutusku sebagai orang yang memberatkan dan bukan pula sebagai orang yang berlaku sewenang-wenang, tetapi Dia mengutusku sebagai seorang pengajar, lagi memudahkan”.

⁷⁰Sabda Nabi tersebut dimuat dalam riwayat *Sahīḥayn* dengan redaksi matan, “Bersikap mudahlah dan janganlah kamu berdua bersikap mempersulit; berlaku simpatilah dan janganlah kamu berdua

1. *Fahm al-Sunnah fī Daw'I al-Qur'ān al-Karīm*

Dalam kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'ā al-Sunnah*, al-Qaraḍāwi menekankan pentingnya kedudukan sunnah atau hadis terhadap kehidupan umat Islam. Kedudukan sunnah sebagai rujukan utama dalam menafsirkan Alquran seyogianya disikapi umat Islam dengan memberikan perhatian yang besar dalam upaya memahami kandungan maknanya. Tindak tanduk Nabi Muhammad terekam jelas lewat perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang dikandung dalam hadis-hadisnya, sehingga tidak mungkin rasanya umat Islam mampu meneladani dengan baik ajaran Nabi Muhammad jika luput mengejawantahkan sunnahnya.⁷¹

Menurut al-Qaraḍāwi, sunnah mencerminkan tiga metode yang tepat dalam memahami ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. *Pertama*, metode yang ekstensif, yakni sunnah mengajarkan kepada umat Islam berbagai hal dalam ranah kehidupan mereka melalui cakupan petunjuknya yang begitu luas. Urusan yang menghubungkan manusia dengan petunjuk Allah dan Rasul, hubungan dengan manusia lainnya, bahkan dengan hewan dan tumbuhan pun telah dijabarkan dalam sunnah. Pada dasarnya, sunnah menjadi komplementer terbaik bagi pesan-pesan ketuhanan yang termaktub dalam Alquran. Ajaran kehidupan yang Allah perintahkan dalam kitab-Nya tersebut kemudian dimanifestasikan dengan lebih rinci oleh Sunnah Nabawi untuk memberikan kemudahan bagi setiap manusia.

bersikap antipasti; dan tolong-menolong dan bahu-membahu kamu berdua, dan janganlah kamu berdua saling berselisih.

⁷¹Dalam menguatkan argumennya, al-Qaraḍāwī mengutip cerita ‘Āishah *radiyallahu 'anhā* tentang wujud implementasi kandungan Alquran dalam budi pekerti Nabi Muhammad yang terkutip dalam redaksi hadis *Kāna khuluquh al-Qur'ān*. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim, al-Bukhārī, Ahmad, dan Abū Dawud.

Selain menjadi metode yang ekstensif, sunnah juga mencerminkan metode yang *tawasut* (moderat) dan *tawazun* (seimbang) yang memberikan keselarasan dan keseimbangan dalam memahami ajaran Islam. Nabi sendiri telah memberikan contoh bagaimana menjadi pribadi yang moderat melalui nasihat-nasihatnya kepada para sahabat. Di antaranya adalah hadis yang menceritakan tentang tiga orang yang sangat mencintai amaliyah ibadah sehingga melupakan urusan duniawi mereka. Satu orang di antaranya bertekad puasa setahun penuh, kemudian yang lainnya memilih tidak tidur sepanjang malam agar fokus melaksanakan solat sunnah di malam hari, sedangkan yang terakhir memilih membujang seumur hidup agar tidak terganggu oleh wanita. Menyikapi perilaku ketiga orang tersebut, Nabi kemudian bersabda, “Ingatlah, aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah di antara kalian dan yang paling takut kepada-Nya. Namun, aku menjalankan puasa dan berbuka, melaksanakan solat malam dan tetap tidur, serta aku pun menikahi wanita. Maka, barang siapa yang tidak senang dengan sunnahku, dia bukan termasuk golonganku”.

Berdasarkan hadis tersebut Nabi menekankan bahwa ketiaatan dalam beribadah semestinya dilaksanakan dalam praktik yang seimbang, tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan. Sebab berlebihan dalam beribadah akan mengundang hal-hal yang tidak baik dan berpotensi melalaikan kepada hak dan kewajiban lain yang semestinya tidak luput mendapat perhatian. Argumen ini diperkuat dengan nasihat yang disampaikan Nabi kepada sahabat ‘Abdullah ibn ‘Amr yang sungguh condong mengamalkan ibadah puasa. Semangat yang ditunjukkan oleh ‘Abdullah ibn ‘Amr dalam berpuasa kemudian dilihat Nabi

menuju pada arah yang berlebihan sehingga keluarlah teguran beliau dalam sabdanya, “Sesungguhnya badanmu mempunyai hak atas dirimu (memerlukan istirahat), kedua matamu mempunyai hak atas dirimu (memerlukan tidur), keluargamu mempunyai hak atas dirimu (memerlukan kesenangan dan kasih sayang), dan tetanggamu mempunyai hak atas dirimu (hidup bermasyarakat dan saling menghormati)”. Pesan Nabi menjadi pengingat bagi ‘Abdullah ibn ‘Amr bahwa dalam beribadah juga harus merangkul prinsip keadilan terhadap diri sendiri dan orang lain, serta menjauhi hal-hal yang bersifat ekstrem.⁷²

Metode terakhir—dalam klasifikasi al-Qarađāwi—yang digariskan oleh sunnah Nabi dalam memahami ajaran Islam adalah metode dengan prinsip toleran yang condong pada kemudahan.⁷³ Sesuai dengan pesan yang disampaikan Allah dalam Surah al-Anbiyā ayat 107, disebutkan bahwa kedatangan Nabi merupakan rahmat bagi keseluruhan alam. Rahmat yang dalam definisi Nabi sendiri merupakan hadiah bagi manusia seluruh alam dalam bentuk pribadi beliau yang jauh dari sifat memberatkan, apalagi sewenang-wenang, namun justru membawa sesuatu yang memudahkan.⁷⁴ Nabi sendiri berpesan hal yang serupa kepada beberapa sahabatnya, misal sahabat Mu’adz ibn Jabbal dan Abū Mūsā al-Ash’arī—ketika keduanya hendak ditugaskan berdakwah ke wilayah Yaman—diamanahi Nabi untuk mengedepankan kemudahan dalam menebarkan dakwah Islam di sana. Lebih jauh lagi Nabi menekankan kepada

⁷²Ibid, 12-13.

⁷³Ibid, 13-15.

⁷⁴Dalam sebuah riwayat yang dimuat oleh Muslim dalam kitab *Šaḥīḥ Muslim*, terdapat redaksi hadis yang berbunyi, “Sesungguhnya Allah mengutusku bukan sebagai orang yang memberatkan dan bukan pula sebagai orang yang berlaku sewenang-wenang, tetapi Dia mengutusku sebagai seorang pengajar, lagi memudahkan”.

keduanya agar mempertebal rasa simpati kepada masyarakat Yaman yang masih memasuki fase awal dalam mengenal Islam.⁷⁵

Melalui pembacaan terhadap karakteristik yang dimiliki oleh sunnah, al-Qarađāwi ingin menunjukkan bahwa sunnah secara praktikal akan terlaksana dengan baik apabila telah ditopang dengan pemahaman yang komprehensif, seimbang, dan toleran. Sebab melalui pemahaman yang benar terhadap hadis akan timbul perilaku hidup yang mencerminkan kebaikan-kebaikan spiritual dan sosial dengan *output* menghasilkan kemaslahatan bagi diri sendiri dan orang-orang di sekitarnya.⁷⁶

2. *Jam'u al-Aḥādīth al-Wāridah fī al-Mawdū' al-Wāhid*

Kerangka pemikiran al-Qarađāwi terhadap sunnah tidak dapat dilepaskan dari rumusan teori yang telah ditetapkan oleh ulama terdahulu. Misal dalam menganalisis sunnah, al-Qarađāwi mengutip poin-poin pokok yang menjadi pintu awal bagi siapapun dalam memahami sunnah Nabi—dalam bahasa al-Qarađāwī disebut sebagai “berinteraksi dengan sunnah”. Ragam poin tersebut diklasifikasikan oleh al-Qarađāwi dalam tiga langkah. *Pertama*, menelaah validitas sunnah dan kadar kesahihannya dengan merujuk pada kaidah para ulama hadis era klasik, yakni mengkaji kadar kesahihan sanad dan keabsahan redaksi matan. Menurut al-Qarađāwī, siapapun tidak akan dapat

⁷⁵Sabda Nabi tersebut dimuat dalam riwayat *Sahīhayn* dengan redaksi matan, “Bersikap mudahlah dan janganlah kamu berdua bersikap mempersulit; berlaku simpatilah dan janganlah kamu berdua bersikap antipasti; dan tolong-menolong dan bahu-membahuolah kamu berdua, dan janganlah kamu berdua saling berselisih.

⁷⁶al-Qarađāwī, *Kayfa Nata'āmal ...*, 11.

berlepas diri dari rumusan teori para ulama klasik yang telah menghabiskan waktu dan umurnya untuk mempelajari hadis-hadis Nabi.

Setelah mengambil referensi dari prinsip-prinsip tersebut, al-Qarađāwī mengungkapkan poin kedua dalam berinteraksi dengan hadis Nabi, yakni memahami teks sunnah dengan baik. Pemahaman yang baik tersebut diperoleh melalui pemahaman yang benar akan makna bahasa, *background* peristiwa dari suatu hadis, korelasinya dengan kandungan Alquran, serta keselarasannya dengan hadis-hadis Nabi yang lain. Pada poin ini al-Qarađāwī mulai memperlihatkan bagaimana kerangka kontekstualisasi sunnah yang dianutnya—yang akan penulis uraikan lebih rinci dalam pembahasan berikutnya—terutama dalam hal menghubungkan makna sunnah dengan pesan yang dikandung oleh sunnah itu sendiri. Ringkasnya, al-Qarađāwī berusaha membawa pembaca pada titik pemahaman di mana sunnah itu memiliki kategorisasi sebagai sunnah yang mengandung landasan hukum (*sunnah tashri'iyyah*) dan sunnah yang tidak mengandung landasan hukum (*sunnah ghayr tashri'iyyah*).⁷⁷

Poin ketiga yang ditekankan oleh al-Qarađāwī adalah mengkaji aspek keselarasan antara suatu sunnah dengan ayat Alquran atau sunnah lain yang kedudukannya lebih kuat—dalam ranah ‘*Ulūm al-Hadīth* dikenal cabang ilmu *mukhtalif al-hadīth*. Indikator lebih kuat di sini maknanya tidak hanya berikut

⁷⁷ Lebih lanjut al-Qarađāwī menynggung pentingnya memahami kategorisasi sunnah tersebut. Sebab ketidakmampuan dalam mengenali mana sunnah yang mengandung syariat dan mana yang tidak akan memunculkan kerancuan dalam mendudukkan dan mengamlalkan sunnah itu sendiri. Ditekankan lebih jelas oleh al-Qarađāwī bahwa kesalahan tersebut adalah seburuk-buruknya cara dalam memahami hadis Nabi

pada aspek penilaian sanad saja, seperti kadar kesahihan, namun juga mencakup pada aspek makna dan hikmah yang sesuai dengan aturan-aturan syariat.⁷⁸

3. *Al-Jam'u aw al-Tarjih bayn Mukhtalif al-Hadith*

Dalam uraian sebelumnya, penulis menyenggung perihal inisiatif al-Qarađāwī membahas masalah *mukhtalif al-hadīth*. Rumusan perspektif al-Qarađāwī dalam hal tersebut jelas masih terikat dengan rumusan teori yang telah dibangun dan digunakan oleh para ulama sebelumnya. Sosok seperti Ibn Ṣalāḥ (w. 1245 M) dan Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 1449 M) telah membahas mengenai *mukhtalif al-hadīth* dan keduanya menggunakan beberapa metode dalam menyelesaikan ketidakselarasan dalam hadis-hadis Nabi. Di antara metode yang mereka pakai adalah metode *al-jam'u*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, dan *al-tarjīh*, yang mana ketiga metode tersebut juga digunakan oleh al-Qarađāwī.

Metode *al-jam'u* bagi al-Qarađāwī adalah metode terbaik yang harus diutamakan dalam membahas kontradiksi di antara hadis Nabi. Metode tersebut dianggap terbaik sebab masih berusaha untuk mengkompromikan kedua hadis yang secara lahiriah nampak saling berlawanan. Berbeda dari *al-nāsikh wa al-mansūkh* dan *al-tarjīh* yang berujung pada pengabaian salah satu hadisnya, *al-jam'u* muncul sebagai metode yang memungkinkan kedua hadis yang saling berlawanan dapat diamalkan dengan keadaan dan konteksnya masing-masing. Hadis-hadis Nabi tidak mungkin mengandung unsur friksi antara satu dengan yang lainnya. Kemungkinan yang ada justru pemahaman manusia lah yang keliru memaknai hadis-hadis Nabi, sehingga karena keilmuan yang rendah

⁷⁸al-Qarađāwī, *Kayfa Nata'āmal ...*, 22-23.

muncul konklusi dalam pikiran mereka bahwa hadis-hadis Nabi seperti benang kusut yang saling tumpeng-tindih satu sama lain.

4. *Fahm al-Aḥādīth fī Daw’I Asbābihā wa Mulābisātihā wa Maqāṣidihā*

Eksistensi suatu hadis menurut al-Qaraḍāwī dapat memiliki spektrum yang lebih luas jika dipandang melalui latar belakang, kondisi, serta maksud kemunculannya. Perspektif yang demikian memberi tanda bahwa al-Qaraḍāwī tidak luput memperhatikan unsur kontekstual dalam mengkaji hadis. Baginya, konteks kejadian yang bersifat khusus pada suatu hadis atau korelasinya dengan *illat* (motif, alasan) tertentu dapat dikaji secara langsung melalui redaksi hadis yang bersangkutan atau melalui peristiwa yang terjadi di sekitarnya. Eksistensi kandungan suatu hadis terkadang memuat pencegahan terhadap suatu mudarat, menetapkan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan syariat, dan dapat pula menjadi *problem solving* bagi masalah yang muncul ketika itu.⁷⁹

Dengan demikian suatu hadis memuat kandungan hukum yang cakupannya umum dan berlaku secara universal, tapi jika ditelaah secara mendalam akan ditemukan bahwa cakupan hukum tersebut bertaut-kelindan dengan motif ('*illat*) tertentu. Pemahamannya yakni cakupan hukum suatu hadis dapat dibatalkan apabila motif yang melingkupinya telah sirna, namun di lainsisi cakupan hukum tersebut masih tetap lestari jika motifnya tidak sirna.⁸⁰ Hal serupa berlaku pula terhadap hadis-hadis yang berisi kebiasaan di masa Nabi yang cakupan hukumnya bersifat sementara, lalu kebiasaan tersebut mengalami

⁷⁹al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata ’āmal ...*, 143.

⁸⁰Ibid.

pergeseran motif dan kasus di zaman sekarang. Pemahaman terhadapnya dapat dicukupkan sampai pada ranah makna *maqāṣid* yang dikandungnya tanpa berpegang pada definisi tekstualnya.⁸¹ Mengidentifikasi motif yang mendasari munculnya suatu hadis bukanlah tugas mudah, sebab diperlukan ketekunan dan kecermatan yang ditopang pula oleh keluasan wawasan dalam ranah ‘*ulūm al-hadīth* untuk mengurai *maqāṣid al-shari’ah* dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.⁸²

Dalam penjelasan lebih lanjut, al-Qaraḍāwī menganalogikan urgensi *setting historic* sebuah hadis dengan korelasi makna antara ayat Alquran dengan panduan *setting historic*-nya, yakni *asbāb al-nuzūl*. Sebab sebagian kelompok Islam seperti Khawarij lalai dalam memahami Alquran karena mengabaikan konteks *asbāb al-nuzūl* yang melingkupi turunnya ayat tentang kaum musyrik. Khawarij justru melemparkan sasaran hukum dari ayat tersebut—yang seharusnya diturunkan kepada orang-orang musyrik—kepada kaum muslimin sehingga melahirkan pemahaman ekstrem yang salah kaprah. Sahabat Ibn ‘Umār mencela kaum Khawarij sebagai golongan orang yang paling jahat dalam memahami Alquran, sebab mereka membelokkan makna firman Allah dari makna asli yang dikandungnya.⁸³

Al-Qaraḍāwī menyimpulkan analogi tersebut dengan mengatakan bahwa jika *asbāb al-nuzūl* memiliki peranan penting dalam menginterpretasikan makna dari ayat-ayat Alquran, maka *asbāb al-wurūd* memiliki peranan yang

⁸¹Suryadi, “Pentingnya Memahami Hadis dengan Mempertimbangkan *Setting Historis* Perspektif Yūsuf al-Qaraḍāwī”, *Living Hadis*, Vol. 1, No. 1 (Mei, 2016), 43-45.

⁸²Ibid, 144.

⁸³Ibid.

jauh lebih penting. Argumentasinya adalah ayat-ayat Alquran mengandung makna yang bersifat umum dan tetap, sehingga pembahasan yang termaktub dalam Alquran tidak menyinggung masalah yang detail hingga menyentuh problema yang kecil, serta yang berhubungan dengan kurun zaman tertentu. Adapun sunnah atau hadis Nabi berhadapan dengan problema-problema yang bersifat temporer, rinci dan memiliki relevansi dengan zona dan masa tertentu. Maka dari itu sunnah atau hadis mengandung kekhususan dan rincian yang tidak dikandung oleh Alquran, sehingga diperlukan kemampuan untuk menganalisis konteks, keadaan, dan motif di balik suatu hadis agar dapat mampu memilah mana yang memiliki indikator khusus dan yang indikator umum, yang bersifat tentatif dan ajek, dan antara yang bersifat partikular dan menyeluruh.⁸⁴

5. *Al-Tamyīz bayn al-Wasiṭah al-Mutaghayyirah wa al-Hadf al-Thabit li al-Hadīth*

Melaksanakan sunnah tidak hanya sebatas mereplikasi sarana atau alat yang digunakan Nabi pada masa itu, namun juga penting untuk mengidentifikasi *main message* yang tersirat di dalamnya. Sebagaimana diuraikan oleh al-Qaraḍāwī, banyak umat Islam di zaman sekarang lebih condong fokus pada alat dan sarana dalam suatu sunnah ketimbang tujuan dari sunnah itu sendiri. Fakta demikian bagi al-Qaraḍāwī merupakan suatu bentuk kekeliruan yang nampak fatal jika melihat pada dampak yang ditimbulkannya. Salah satunya adalah munculnya kebekuan dalam mempraktikkan sunnah

⁸⁴Ibid.

sehingga menganggap siapapun telah meningkari sunnah apabila tidak mengerjakannya berdasarkan sarana atau alat yang dipakai Nabi.

Realitas tersebut ditangkap oleh al-Qarađāwī sebagai salah satu fenomena yang seharusnya dapat diselesaikan jika sunnah atau hadis dipahami secara kontekstual, yakni dengan memahami bahwa sarana atau alat yang terkandung di dalamnya bukanlah sesuatu yang sifatnya tetap. Dalam ranah pengobatan misalnya, al-Qarađāwī menyoroti fenomena *tibb al-nabāwī* (pengobatan dengan metode Nabi) yang digelorakan oleh sebagian umat Islam di era modern. Menurutnya, fenomena tersebut akan berdampak negatif jika dilaksanakan secara saklek. Sebab, jika hanya berpegang pada bentuk literal teks belaka, dan lalai memahami tujuan yang terkandung di dalamnya, maka yang timbul kemudian justru lebih dekat pada mudarat ketimbang maslahat.

Sorotan al-Qarađāwī terhadap fenomena *tibb al-nabāwī* terletak pada kesalahan dalam melihat pesan utama yang ingin ditekankan oleh Nabi. Berbagai jenis obat yang termuat dalam hadis *tibb al-nabāwī* semestinya tidak dipahami sebagai sesuatu yang pakem sehingga menimbulkan penolakan terhadap obat-obatan medis di zaman modern.⁸⁵ Sebab, obat-obatan tersebut adalah sarana atau alat yang digunakan pada zaman Nabi, sesuatu yang sebenarnya dapat pula berubah sesuai dengan perkembangan zaman, bahkan sudah semestinya akan berubah. Maknanya pemahaman terhadap hadis *tibb al-nabāwī* seharusnya lebih condong pada tujuan yang dikandungnya ketimbang

⁸⁵Jenis obat yang digunakan dalam *Tibb al-Nabāwī* di antaranya seperti madu, minyak zaitun, jintan hitam, kayu cendana, *qusṭ al-bahr*, *itsmid*, dan jenis obat lainnya. Adapun beberapa metode pengobatannya antara lain seperti bekam dan rukiah.

sarana atau alat yang digunakan. Tujuan dari hadis-hadis *tibb al-nabāwī* tersebut adalah penjabaran tentang perintah atau anjuran Nabi kepada umatnya untuk menjaga kesehatan badan, bukan perintah untuk mengikuti secara saklek sarana obat-obatan yang beliau gunakan.

Perihal seperti inilah yang membuat al-Qaradāwī menekankan pentingnya pemahaman kontekstual terhadap sunnah atau hadis Nabi. Kontekstualisasi sunnah atau hadis dengan memahami sarana atau alat yang terkandung di dalamnya lebih membawa kemaslahatan dan menghindarkan umat Islam dari pemikiran yang *jumud*. Memilih pengobatan dengan metode *tibb al-nabāwī* boleh saja dilakukan, namun tidak boleh dipahami sebagai satu-satunya metode untuk memperoleh kesembuhan. Sebaliknya, jika pengobatan medis modern dirasa lebih mendekatkan pada kesembuhan maka lebih baik menggunakanya karena sejalan dengan tujuan dari hadis-hadis tentang *tibb al-nabāwī* sendiri, yaitu menjaga kesehatan dan mencari jalan atau perantara untuk menghilangkan penyakit.⁸⁶

6. Al-Tafrīq bayn al-Haqīqah wa al-Majāz fī Fahm al-Hadīth

Nabi Muhammad menuturkan hadis-hadisnya melalui bahasa Arab, begitu pula dengan penulisan hadis yang menggunakan bahasa Arab. Dalam adat istiadat orang Arab, kalimat yang diungkapkan dalam bentuk *majaz* lebih mudah menarik perhatian lawan bicara ketimbang diungkapkan dalam makna hakiki (asli). Begitu pula dalam mensabdakan hadisnya, Nabi seringkali menggunakan ungkapan berbentuk *majaz*. Dalam berbagai bentuknya, hadis-hadis Nabi

⁸⁶Ibid, 162-164.

tersusun dari kalimat-kalimat yang mengandung unsur *majaz*, namun terkadang unsur *majaz* tersebut tidak dapat diidentifikasi dengan baik. Memaknai ungkapan *majaz* dengan benar akan melahirkan pemahaman yang akurat terhadap keseluruhan hadis. Namun bila gagal menangkap makna *majazī* dari suatu hadis, maka akan timbul pemahaman yang keliru terhadap keseluruhan hadis.

Berangkat dari keadaan tersebut, al-Qaraḍāwī menekankan pentingnya mengidentifikasi makna hakiki dan *majazī* dalam hadis-hadis Nabi. Ungkapan *majaz* yang terkandung dalam hadis Nabi berkisar pada *majaz lughawi*, ‘*aqli*, *isti’arah*, *kinayah*, dan *isti’arah tamtsiliyah*. Urgensi memahami ungkapan *majaz* dalam redaksi hadis dicontohkan langsung oleh istri-istri Nabi. Sebelum wafat, Nabi pernah mengatakan kepada keluarganya, “Orang yang paling cepat menyusulku di antara kalian adalah orang yang paling panjang tangannya”. Dituturkan oleh ‘Āishah bahwa istri-istri Nabi mengukur tangan mereka masing-masing dan membandingkan siapa yang tangannya paling panjang di antara mereka, bahkan dalam suatu riwayat para istri Nabi mengukur tangannya dengan sebatang kayu. Para istri Nabi mengira bahwa makna panjang dalam pesan Nabi adalah makna hakiki, padahal makna yang lebih tepat adalah makna kiasan *majazī*. Kiasan tangan panjang tersebut merujuk pada sikap dermawan yang ditunjukkan oleh istri Nabi bernama Zaynab bint Jahsy, yang gemar mendermakan uang hasil penjualan barang kerajinan yang dibuatnya. Terbukti kemudian bahwa orang pertama yang menyusul Nabi adalah Zaynab bint Jahsy.

Dalam riwayat hadis lain, al-Qarađāwī memberi contoh kesalahpahaman golongan Mu'tazilah dalam menangkap ungkapan *majaz* pada hadis Nabi yang berbunyi, "Jika hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku satu jengkal, maka Aku mendekat kepadanya satu hasta. Jika dia mendekat kepadaku satu hasta, maka Aku mendekat kepadanya satu depa dan jika dia datang kepadaku dengan berjalan, maka Aku datang kepadanya dengan berlari kecil".⁸⁷ Mu'tazilah mencela para ahli hadis yang telah meriwayatkan hadis Qudsi tersebut. Menurut Mu'tazilah, hadis tersebut menggambarkan penyerupaan sifat Allah dengan sifat makhluk—yakni perihal berjalan dan berlari—yang seharusnya tidak layak disematkan kepada kesempurnaan Allah.

Sebagai respon terhadap pandangan Mu'tazilah di atas, Ibnu Qutaybah telah menjelaskan dalam kitabnya *Ta'wil Mukhtalif al-Hadīth*, bahwa maksud kalimat Allah berlari kecil mendekati hamba-Nya dalam hadis di atas adalah bagian dari ungkapan *majaz*, yakni bentuk *tamsil* dan *tashbih*. Dalam hadis Qudsi tersebut, Allah menyeru kepada hamba-Nya bahwa barang siapa yang bersegera mendatangi Allah dengan ketaatan terbaiknya, maka Allah akan membalaunya dengan pahala yang lebih cepat daripada ketaatan hamba-Nya tadi.⁸⁸

7. Al-Tafrīq bayn al-Ghayb wa al-Shahādah

Pembahasan yang diutarakan oleh al-Qarađāwī dalam bab ini menggambarkan karakteristik kandungan sunnah yang memuat hal-hal ghaib.

⁸⁷Lihat riwayat al-Bukhārī, *Jamī al-Šahīḥ*, Vol. 9, Nomor 7405, 121; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, Nomor 2338, 596, Vol. 5, Nomor 3603, 581.

⁸⁸Ibid, 185-189.

Cerita mengenai alam barzakh, `arash, al-kursīy, lawḥ mahfūz, al-qalam, dan hal-hal ghaib lainnya. Sunnah melengkapi apa yang telah Alquran ceritakan tentang alam ghaib yang sebagiannya menyangkut kehidupan akhirat. Namun al-Qaraḍāwī menekankan bahwasannya kriteria sunnah yang membahas tentang alam ghaib terkadang tidak semuanya sampai pada derajat yang sahih, sehingga tidak dapat dijadikan *hujjah*. Maka al-Qaraḍāwī hanya mengutip hadis-hadis sahih belaka terkait masalah-masalah yang ghaib tadi.

Dengan hadis-hadis sahih tersebut, al-Qaraḍāwī memberikan sinyal bahwa wajib hukumnya seorang muslim untuk menerima pembahasan mengenai hal-hal ghaib meskipun terlihat bertentangan dengan realitas. Sebab, kerangka berpikir akal manusia tidak akan bertentangan dengan dalil naqli yang sahih. Asumsi bahwa dalil naqli berlawanan dengan dalil aqli adalah sesuatu asumsi yang keliru. Faktornya dapat ditimbulkan karena dalil naqli yang digunakan tidak sahih atau akal yang tidak mempunyai kapabilitas untuk menjangkau dalil tersebut. Konklusinya adalah dalil naqli yang dianggap sebagai bagian dari agama pada dasarnya bukanlah bagian dari agama, atau rasionalitas yang dipegangi pada dasarnya bukan hal yang ilmiah atau berlawanan dengan rasionalitas itu sendiri.

Sorotan yang besar diberikan al-Qaraḍāwī terhadap kelompok-kelompok yang senantiasa mengedepankan akal rasionalya sehingga menolak beberapa dalil naqli tentang hal-hal ghaib. Kelompok yang paling terkenal dalam penggunaan akal rasio adalah kelompok Mu'tazilah. Hadis-hadis yang bertengangan dengan akal rasio mereka ditolak dan dipinggirkan sebagai *hujjah*.

Implikasinya adalah hadis-hadis tentang pertanyaan dua malaikat di dalam kubur, *sirāt*, timbangan amal perbuatan, telaga, dan melihat Allah di akhirat adalah hadis-hadis yang tidak masuk akal sehingga harus ditolak. Golongan seperti Mu'tazilah inilah yang termasuk dalam golongan ahli bid'ah. Sebab mereka menolak hadis-hadis yang tidak sejalan dengan tujuan dan aliran mereka.

Menyikapi kelompok yang demikian, al-Qaraḍāwī memberikan tuntunan agar menjauhi pemahaman mereka dan kembali pada kriteria yang sesuai dalam menyikapi hal-hal ghaib yang termuat dalam Alquran dan Sunnah. Mengimani dan membenarkan adalah cara terbaik untuk menanggapi hal-hal ghaib yang disampaikan oleh agama. Sebagaimana sikap terhadap perintah agama yang bersifat *ta'abbud* (ibadah), seorang muslim diwajibkan untuk mendengar dan menaatinya.⁸⁹

8. *Al-Taakud min Madlūlāt Alfāz al-Hadīth*

Prosedur terakhir yang menjadi metode al-Qaraḍāwī terhadap sunnah adalah *al-Taakud min Madlūlāt Alfāz al-Hadīth*. Dalam langkah ini al-Qaraḍāwī menekankan pentingnya memahami sunnah dengan terlebih dahulu memastikan makna-makna yang ditunjukkan oleh lafazh-lafazh hadis. Sebab lafazh-lafazh memiliki keterikatan dengan masa dan tempatnya, sehingga perubahan terhadapnya adalah suatu keniscayaan. Perbendaharaan istilah dalam ilmu-ilmu keislaman akan kian bertambah seiring dengan perkembangan zaman. Istilah-istilah yang telah digunakan di dalam Alquran dan Sunnah pada masa lampau terkadang menimbulkan kerancuan jika digunakan pada masa kini dengan

⁸⁹al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal ...*, 216.

pembaruan istilah. Adanya pembaruan istilah tersebut menjadi rancu karena kesalahan dalam mengelaborasikannya.

Dalam penjelasannya, al-Qarađāwī mengutip pendapat al-Ghazālī (w. 505 H) yang menyebutkan bahwa pencampuradukkan antara ilmu syariat dengan ilmu yang tercela diakibatkan adanya penyimpangan konotasi nama-nama yang terpuji dan menggantikannya dengan konotasi lain. Maka muncul pengertian yang berlainan dari pengertian ulama-ulama terdahulu. Istilah-istilah dalam ilmu fikih, sains, tauhid, tadzkir, dan hikmah merupakan contoh ilmu yang banyak diartikan dengan keliru pada zaman sekarang. Bahkan, orang-orang yang menekuni ilmu-ilmu tersebut mendapatkan celaan sebab kesalahpahaman yang terjadi.

Misal dalam hadis-hadis saih tentang azab yang Allah berikan kepada orang-orang yang berprofesi sebagai *taṣwīr* (melukis, menggambar). Menurut al-Qarađāwī ada kesalahan dalam mengidentifikasi cakupan makna *taṣwīr*. Beberapa orang yang mengkaji ilmu hadis dan ilmu fikih di era sekarang memperluas cakupan makna *taṣwīr* hingga mencakup pekerjaan memotret gambar di dalamnya. Sebab menurut mereka pekerjaan tersebut juga menciptakan gambar, namun menggunakan alat yang bernama kamera, dan hasil gambar yang diambil disebut dengan foto. Dalam penjelasannya, al-Qarađāwī menyebutkan bahwa pemaknaan kata *taṣwīr* atau *musawwirūn* kepada profesi fotografer adalah sesuatu yang rancu. Sebab istilah fotografer baru dimasukkan ke dalamnya oleh orang-orang pada masa sekarang. Artinya, orang-orang terdahulu yang telah menuturkan bahasa Arab tidak pernah memikirkan bahwa

istilah *taṣwīr* atau *musawwirūn* juga akan mencakup pekerjaan fotografer.

Konklusinya menurut al-Qaraḍāwī, kata *taṣwīr* sebaiknya dimaknai sesuai dengan pengertian *lughawi* dan syariat, yakni tertuju pada pencipta patung.

B. Metode Pemahaman Hadis Muhammad Syuhudi Ismail

Prosedur yang diwariskan Syuhudi dalam ranah pemahaman hadis dapat ditelusuri lewat berbagai karya yang cukup banyak jumlahnya. Syuhudi sendiri memang seorang cendekiawan yang prolific sebab butir-butir pemikirannya tertuang jelas dalam kumpulan esai, artikel, makalah, dan buku. Berbagai judul bukunya yang banyak dijadikan rujukan dan diskusi umum oleh para pelajar hadis di perguruan tinggi adalah; (1) *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1991); (2) *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998); (3) *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998); (4) *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995); dan (5) *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'anil Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994). Adapun beberapa judul artikel ilmiah yang juga sempat ditulisnya semasa hidup di antaranya; 1) *Syihab ad-Din Suhrawadi al-Maqtul* (1979), *Syah Waliyullah ad-Dahlawi, Pembaharu Pemikiran Islam di India* (1979), *Ijtihad di Masa Lalu dan Kemungkinannya di Masa Kini* (1982), *George Wilhelm Friedrich Hegel* (1985), dan beberapa judul lainnya.⁹⁰

⁹⁰Ismail, *Pengantar Ilmu...*, iii-iv.

Melacak metode pemahaman hadis Muhammad Syuhudi Ismail dapat dilakukan dengan melihat terlebih dahulu cara pandangnya terhadap konsep hadis dan sunnah, yakni kedua hal yang dipandang berbeda oleh kalangan ahli hadis era klasik. Pandangan Syuhudi sendiri tentang konsep hadis dan sunnah nampaknya tidak berbeda jauh dengan pandangan ulama hadis *mutaqaddimīn*. Baginya, sunnah adalah hal-hal yang datang dari Nabi dengan sifat yang lebih umum, sedangkan hadis adalah hal-hal yang datang dari Nabi dengan sifat yang lebih khusus.⁹¹

Lebih jauh, Syuhudi menegaskan batasan yang memperjelas sekat antara konsep sunnah dan hadis melalui tiga hal. *Pertama*, aspek subjek yang menjadi pangkal dari suatu sunnah. *Kedua*, aspek kualitas dari sunnah yang dijadikan amaliyah beserta validitas transmisi periyawatannya. *Ketiga*, aspek kekuatan hukum yang menaungi suatu amalan sunnah. Melalui sekat-sekat yang dirumuskan oleh Syuhudi, dapat dilihat bahwa dirinya meyakini sunnah merupakan perbuatan yang dilestarikan secara turun temurun dari masa Nabi, sahabat, tabi'in hingga generasi-generasi berikutnya. Cakupan amalan sunnah tidak hanya berpusat pada tindakan fisik Nabi semata, namun juga mencakup keteladanan moral yang dapat direplikasi terus-menerus tanpa terhalang oleh perkembangan zaman atau terjebak dalam konteks lokal.⁹²

Bagi Syuhudi sendiri sunnah bukan hanya sekadar pesan masa lalu yang jumud dan final, sehingga Syuhudi condong untuk mendukung konsep “*sunnah yang hidup*”, sebuah konsep yang terlebih dahulu digelorakan oleh beberapa

⁹¹Ibid, 15-16.

⁹²Anggoro, “Analisis Pemikiran...”, 95.

cendekiawan muslim kontemporer sebagai respon terhadap kebekuan aplikasi sunnah di masyarakat muslim modern. Pemahaman yang final terhadap sunnah menjadikannya sebagai barang yang terjebak di masa lalu. Dampaknya sunnah kemudian menjadi sesuatu yang saklek, sehingga sulit untuk diadaptasikan dengan konteks zaman dan lokasi yang berbeda dari masa Nabi dan para sahabat. Lantas akibat dari metode pemahaman sunnah yang demikian, timbul gesekan dan friksi di antara komunitas muslim, yakni antara kelompok yang menolak konsepsi “*sunnah yang hidup*” *vis a vis* dengan kelompok yang mengusung konsepsi “*sunnah yang hidup*”.⁹³

Permasalahan tersebut kemudian diangkat oleh Syuhudi dalam pidato Pengukuhan Guru Besar (Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 78455/A2/.IV.1/c/1993) yang dipaparkannya di Rapat Senat Terbuka Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang pada tanggal 26 Maret 1994. Syuhudi membahas masalah tersebut dengan menarasikan sebuah pidato berjudul *Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual (Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal)*. Khalayak yang hadir memberikan respon positif dan mengapresiasi pidato yang dipaparkan Syuhudi, tak sedikit pula yang menyarankannya untuk menerbitkan pidato tersebut menjadi sebuah buku.

Menyambut apresiasi yang ditujukan kepadanya, Syuhudi kemudian mengkaji lebih lanjut uraian pidatonya. Lewat berbagai diskusi ilmiah, Syuhudi sampai pada kesimpulan bahwa pemaparan yang disampaikannya di prosesi

⁹³Ibid.

Pengukuhan Guru Besar tersebut dapat mendatangkan kemaslahatan, terutama bagi keberlangsungan diskursus pemahaman hadis di perguruan tinggi. Setelah melalui proses pengkajian dan penambahan beberapa uraian di Bab Pendahuluan, Bab V, dan kesimpulan, akhirnya naskah pidato tersebut resmi diterbitkan dengan judul *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual (Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal)*.⁹⁴ Pemikiran Syuhudi dalam ranah pemahaman hadis dapat ditelusuri melalui buku tersebut. Beberapa di antaranya akan penulis uraikan sebagai berikut:

1. Pendekatan Analisis Teks dalam Memahami Matan

Perihal memahami hadis secara utuh dan tepat tidak hanya dilakukan dengan meninjau aspek sanadnya belaka, namun penting pula untuk meninjau aspek matan yang menjadi inti pesan dari hadis itu sendiri.⁹⁵ Dalam uraian yang dikemukakan oleh Syuhudi di buku *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual (Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal)*, dirinya berusaha mengklasifikasikan secara gamblang pembagian hadis-hadis Nabi berdasarkan ragam bentuk matannya.⁹⁶ Langkah tersebut dilakukan Syuhudi dengan maksud untuk menunjukkan aspek khusus yang melekat pada hadis-hadis Nabi.

Uraian klasifikasinya terhadap matan hadis dipetakan menjadi lima macam, yakni matan hadis berupa *jamī’ al-kalīm* (ungkapan ringkas sarat makna), matan hadis berupa *tamsīl* (perumpamaan), matan hadis berupa *ramzī*

⁹⁴Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), v.

⁹⁵Definisi matan

⁹⁶Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 9.

(bahasa simbolik), matan hadis berupa bahasa percakapan, dan matan hadis berupa *qiyasī* (analogi). Secara pragmatis dapat dilihat bahwa uraian tersebut menjadi langkah awal untuk mengidentifikasi kandungan pesan yang dimuat oleh hadis-hadis Nabi. Menurut Syuhudi, rekognisi muatan pesan tersebut dapat menjadi tolak ukur untuk menentukan apakah suatu hadis dipahami secara tekstual atau kontekstual.⁹⁷

Dalam praktiknya, Syuhudi kemudian memberikan beberapa hadis sebagai contoh untuk ragam bentuk matan yang telah diklasifikasikannya. Misal dalam bentuk matan berupa *jamī’ al-kalīm*, Syuhudi mengutip sabda Nabi yang berbunyi “Perang itu siasat”.⁹⁸ Ungkapan Nabi tersebut begitu singkat dan padat—yang menjadi salah satu contoh keutamaan Nabi dalam beretorika—sehingga beliau tidak memerlukan ungkapan yang panjang lebar untuk menekankan betapa pentingnya siasat dalam berperang. Kemudian diperoleh pula pemahaman bahwa hadis tersebut bersifat universal, menyeluruh, dan tidak terikat dengan ruang dan zaman tertentu. Sebab dimana pun dan kapan pun perang terjadi, pasti diperlukan taktik dan siasat yang akurat agar terhindar dari kekalahan.⁹⁹

Selanjutnya untuk bentuk matan berupa *tamsil*, Syuhudi mengambil contoh dari sabda Nabi tentang perumpamaan jalinan persaudaran antar sesama muslim. Dalam hadis tersebut Nabi menyatakan bahwa, “Orang yang beriman dengan orang beriman yang lain ibarat bangunan; bagian yang satu

⁹⁷Amrulloh, “Kontribusi M. Syuhudi Ismail...”, 84.

⁹⁸Lihat riwayat al-Bukhārī dalam *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, Nomor 456, 64.

⁹⁹Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 11.

memperkokoh bagian yang lainnya”.¹⁰⁰ Ibarat yang dikemukakan oleh Nabi dalam sabdanya tersebut adalah kiasan yang masuk akal, sebab rangka bangunan yang kokoh terdiri dari setiap bagian yang solid satu sama lainnya. Sabda Nabi tersebut juga membawa muatan pesan yang universal karena dalam kondisi dan keadaan apapun, umat Islam akan memiliki kekuatan yang kokoh jika setiap muslim saling menguatkan satu sama lain laiknya sebuah bangunan kokoh yang ditopang oleh komponen-komponen di dalamnya.¹⁰¹

Kategori bentuk matan selanjutnya adalah matan yang memuat ungkapan simbolik (*ramzī*). Tidak hanya dalam hadis, ungkapan simbolik juga termuat dalam Alquran. Adakalanya ungkapan simbolik yang termuat dalam hadis mengundang perbedaan pendapat di antara para ahli hadis. Perbedaan tersebut terjadi karena adanya perbedaan dalam landasan metode pemahaman hadis. Kelompok yang menggunakan landasan textual dalam memahami hadis cenderung berpendapat bahwa suatu hadis tidak memiliki ungkapan simbolik. Namun bagi kelompok yang berlandaskan pemahaman kontekstual ungkapan simbolik disinyalir termuat dalam berbagai hadis Nabi.¹⁰²

Syuhudi mengungkapkan beberapa contoh dalam menguraikan penjelasan mengenai permasalahan tersebut. Salah satu hadis yang dikutipnya adalah sabda Nabi tentang distingsi usus orang mukmin dan orang kafir. Dalam sabdanya Nabi berkata, “Orang yang beriman itu makan dengan satu usus sedang

¹⁰⁰Lihat al-Bukhārī, *Jamī al-Saḥīḥ*, Vol. 1, Nomor 481, 103, Vol. 3, Nomor 2446, 129, Vol. 8, Nomor 6026, 12; al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, Vol. 5, Nomor 2560, 79; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, Nomor 1928, 325.

¹⁰¹Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 14.

¹⁰²Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 18.

orang kafir makan dengan tujuh usus".¹⁰³ Menurut Syuhudi hadis tersebut harus dipahami secara kontekstual, sebaliknya jika dipahami secara tekstual akan menimbulkan kesalahpahaman. Secara tekstual hadis tersebut mengatakan bahwa orang mukmin dan orang kafir memiliki perbedaan bagian tubuh, yakni bagian usus. Namun jika ditinjau dari ilmu medis, perbedaan anatomi tubuh manusia tidak ditentukan oleh status agamanya. Maka hadis tersebut jelas memuat pernyataan simbolik yang seharusnya dipahami secara kontekstual.

Matan hadis tersebut menyiratkan pesan bahwa perbedaan usus antara orang mukmin dan kafir dipahami sebagai perbedaan cara pandang di antara keduanya dalam memaknai anugrah Allah, terkhusus dalam urusan menyantap makanan.¹⁰⁴ Orang mukmin memiliki perspektif bahwa makanan sebagai salah satu sarana penguatan dalam menyembah Allah, yakni penunjang dalam melakukan aktivitas peribadatan serta menjalani kehidupan dunia, namun tidak terbersit dalam pikiran mereka untuk menjadikannya sebagai tujuan utama dalam kehidupan. Sebaliknya bagi orang kafir, banyak di antara mereka memaknai makanan sebagai salah satu komponen utama dalam hidupnya. Berdasar hal tersebut, orang mukmin tidak selalu menjadikan unsur kelezatan sebagai syarat utama dalam memilih makanan, sebaliknya orang kafir begitu mencintai unsur kelezatan dalam memilih makanan.¹⁰⁵

¹⁰³Lihat al-Bukhārī, *Jamī al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 7, Nomor 5393, 5394, Halaman 71 dan Nomor 5396, Halaman 72; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, Nomor 1818, Halaman 266 dan Nomor 1819, Halaman 267; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, Nomor 3256, 3257, Halaman 1084 dan Nomor 3258, Halaman 1085.

¹⁰⁴Dalam ilmu anatomi, usus (usus kecil) merupakan bagian tubuh yang berfungsi sebagai saluran pencernaan yang menyerap zat gizi dari makanan.

¹⁰⁵Syuhudi, "Hadis Nabi yang Tekstual...", 21.

Bentuk matan berikutnya yang dijabarkan oleh Syuhudi adalah matan yang berisi percakapan antara Nabi dengan para sahabat atau orang-orang lain yang bertanya pada beliau. Hadis yang redaksinya memuat percakapan (dialog) lazim muncul karena faktor keberadaan Nabi di tengah-tengah masyarakat yang dibinanya. Beliau menjadi sumber rujukan utama dalam memahami wahyu tuhan, sekaligus sumber yang paling solutif dalam menghadapi persoalan kehidupan. Dalam banyak contohnya, Syuhudi mencantumkan hadis-hadis yang membahas masalah *afdal al-‘amal* (amalan yang utama).

Salah satunya adalah hadis yang mengisahkan percakapan antara Nabi dengan seorang *rajul* (laki-laki) yang bertanya pada beliau tentang perbuatan terbaik dalam mengamalkan ajaran Islam, “Amalan Islam manakah yang lebih baik?” Nabi menjawab: “Kamu memberi makan orang yang menghajatkannya; dan kamu menyebarkan salam kepada orang yang kamu kenal dan yang tidak kamu kenal”.¹⁰⁶ Nabi menyebutkan dua amalan yang jika dilakukan maka perbuatan tersebut telah mewakili kebaikan Islam yaitu memberi makan orang yang membutuhkannya dan menyebarkan salam. Kedua amaliah tersebut merupakan salah satu dari ragam ajaran Islam yang mengandung esensi universalitas. Maknanya dapat dipraktikkan di zona waktu dan tempat manapun di muka bumi. Namun, Syuhudi memberikan penekanan pada term “amal yang lebih baik”, sebab di dalamnya juga mengandung unsur temporal (sementara). Hadis tentang “amal yang lebih baik” memiliki banyak versi yang menceritakan

¹⁰⁶al-Bukhārī, *Jamī al-Šaḥīḥ*, Vol. 1, Nomor 12, 12, Vol. 1, Nomor 28, 15, Vol. 8, Nomor 6236, 52; Muslim, *Šaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, Nomor 63, 65; Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4, Nomor 5194, 350.

Nabi menjawab pertanyaan yang sama dengan jawaban yang berbeda. Fakta tersebut menjadi indikator tambahan untuk menilai apakah hadis tersebut bersifat universal atau temporal.¹⁰⁷

Syuhudi mengidentifikasi bahwa terdapat satu lagi bentuk matan yaitu Bentuk matan terakhir yang diuraikan oleh Syuhudi adalah matan berupa ungkapan analogi (*qiyasī*). Dalam praktiknya, Nabi menggunakan beberapa analogi yakni meyangkut hubungan suami istri. Dijelaskan oleh beliau bahwasannya menyalurkan hasrat seksual kepada wanita yang halal adalah sedekah. Seorang sahabat kemudian bertanya kepada beliau, “Apakah menyalurkan hasrat seksual kami (kepada istri-istri kami) mendapat pahala?”. Pertanyaan tersebut kemudian dijawab oleh Nabi, “Bagaimanakah pendapatmu sekiranya hasrat seksual (seseorang) disalurkannya di jalan haram, apakah (dia) menanggung dosa? Maka demikianlah, bila hasrat seksual disalurkan ke jalan yang halal, dia mendapat pahala.”¹⁰⁸

Jangkauan petunjuk hadis tersebut lebih condong dimaknai sebagai cakupan yang universal. Sebab berlakunya hukuman dan dosa terhadap orang-orang yang menyalurkan penyaluran hasrat seksual secara haram telah jelas ketentuan dosanya, begitu pula jika disalurkan secara halal maka bernilai pahala. Dalam masalah ini, Syuhudi lebih condong mengambil pemahaman tekstual dalam menganalisis hadis tersebut. Sebabnya adalah makna yang dikandung

¹⁰⁷ Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 23.

¹⁰⁸ Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, Nomor 53, 697.

hadis tersebut sudah sangat eksplisit, dengan demikian maka pemaknaan secara kontekstual diurungkan.¹⁰⁹.

Content analysis diperlukan dalam kajian hadis. Lantas kemudian Syuhudi melakukan praktik analisis konten yang dipraktikkannya dalam mengurai makna dari sebuah hadis. Langkah paling awal ialah dengan melakukan kategorisasi varian matan. Pasca kategorisasi tersebut, Syuhudi melakukan pemeriksaan terhadap cakupan petunjuk yang termuat dalam hadis tersebut. Setelahnya akan terlihat semakin jelas bahwa pemahaman hadis lebih mudah untuk ditelaah pasca rampungnya urusan kategorisasi dan pemeriksaan tersebut. Redaksi matan akan terpetakan cakupannya menjadi universal, lokal atau temporal.

2. Pendekatan Kontekstual dalam Memahami Hadis

Sebagai sebuah bagian dari bahasa, kelahiran hadis melibatkan berbagai macam konteks kultural dan ekologis di dalamnya, seperti realitas budaya, politik, ekonomi, dan sistem sosial yang diwariskan secara turun temurun dalam suatu masyarakat.¹¹⁰ Mengacu pada argumentasi tersebut, pemahaman terhadap suatu hadis juga harus melihat unsur konteks yang melingkupinya. Tujuannya tidak lain adalah untuk menghindari pemahaman yang bias. Hal semacam ini pula yang dipahami oleh Syuhudi dan kemudian digunakannya sebagai gagasan dalam berinteraksi dengan hadis Nabi. Terdapat dua tahapan yang dilakukan Syuhudi dalam mengaplikasikan pendekatan

¹⁰⁹Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 30-31.

¹¹⁰Nawir Yuslem, “Kontekstualisasi Pemahaman Hadis”, *Miqot*, Vol. 34, No. 1 (Januari-Juni, 2010), 3.

kontekstual saat membaca hadis Nabi. *Pertama*, mengidentifikasi posisi dan fungsi Nabi. *Kedua*, menghubungkan suatu hadis dengan konteks situasi dan kondisi yang berada di sekitarnya.

a) Tipologi Peran Nabi

Diskursus tentang posisi dan fungsi Nabi telah disinggung oleh para ulama sebelum Syuhudi. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 1285 M) telah membagi hadis-hadis Nabi menjadi empat macam sesuai dengan posisi dan fungsi Nabi, yakni sebagai rasul, mufti, hakim, dan imam.¹¹¹ Konsepsi al-Qarāfī kemudian diteruskan oleh al-Dahlawī (w. 1768 M)¹¹² yang mengembangkannya menjadi konsepsi *sunnah tashri'iyyah* dan *sunnah ghair tashri'iyyah*.¹¹³ Kedua tokoh tersebut menjadi menjadi inspirator bagi Syuhudi untuk mengulik kategorisasi terhadap posisi dan fungsi yang melekat pada Nabi Muhammad dan implikasinya dalam pemahaman terhadap hadis.

Adapun konsepsi yang dibangun oleh Syuhudi terkait dengan posisi dan fungsi Nabi saat mensabdakan hadisnya di antaranya, rasul, kepala negara, panglima perang, pemimpin masyarakat, *qādī*, kepala rumah tangga, dan personal. Identifikasi peran yang diemban Nabi dapat memberi kemudahan untuk menentukan jangkauan dan implikasi hukum dari hadis-hadisnya. Misal dalam peranannya sebagai pemimpin masyarakat, hadis-hadis yang

¹¹¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 96.

¹¹²Nama lengkapnya adalah Qutbuddīn Ahmad ibn 'Abd al-Rahīm ibn Wajīh al-Dīn al-Shāhid ibn Mu'azzam ibn Mañṣūr ibn Aḥmad ibn Maḥmūd ibn Qiwām al-Dīn al-Dahlawī. Lebih masyhur dikenal dengan gelar Syah Waliyullah al-Dahlawī. Dirinya dilahirkan di Kota Phulat pada 21 Februari 1702 M. Pemikiran progresifnya dalam ranah hadis adalah pembagian hadis berdasarkan mutuan hukumnya, yakni *sunnah tashri'iyyah* dan *sunnah ghair tashri'iyyah*.

¹¹³Johar Arifin dan M. Ridwan Hasbi, "Klasifikasi Sunnah Tasyri'iyyah dan Ghairu Tasyri'iyyah Perspektif Pemikiran Ahmad Syah Waliyullah al-Dahlawī", *An-Nida'*, Vol. 43, No. 1 (Januari-Juni, 2019), 18-19.

disampaikan Nabi, menurut Syuhudi, lebih bersifat temporal dibanding universal. Landasan yang mewadahi pendapat tersebut adalah indikator hadis-hadis yang disampaikan Nabi sebagai seorang pemimpin masyarakat cenderung menguatkan status Kabilah Quraysh. Salah satunya adalah hadis yang memuat redaksi matan sebagai berikut: “Senantiasa urusan (khalifah atau pemerintahan) ini ada di tangan suku Quraysh sekalipun tinggal dua orang dari mereka”.¹¹⁴

Dalam menyikapi hadis-hadis Nabi yang bertema kepemimpinan, Syuhudi condong memaknai kandungannya secara temporal serta tidak saklek berpegang pada keterangan teks saja. Terlebih pada hadis-hadis yang di dalamnya menyorot keutamaan Kabilah Quraysh dalam masalah kepemimpinan. Syuhudi mengutarakan bahwa hadis-hadis yang condong pada primodialisme tidak dapat dimaknai secara absolut sebagai sesuatu yang universal. Pemaknaan secara kontekstual dirasa lebih tepat dibanding pemaknaan tekstual yang rawan memicu kontradiksi dengan hadis-hadis Nabi yang lain.¹¹⁵

Contoh lain yang disodorkan Syuhudi dalam bukunya adalah hadis tentang cara berbaring Nabi. Hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *fi 'liyah* yang dilaporkan oleh sahabat ‘Abdullah ibn Zayd. Nabi kala itu sedang berbaring di dalam masjid sambil meletakkan kaki yang satu di atas

¹¹⁴Lihat al-Bukhari, *Jamī al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, Nomor 3501, 179, Vol. 9, Nomor 7140, 62; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 3, Nomor 4, 1452; Ahmad, *Musnad Ahmad*, Vol. 8, Nomor 4832, 446, Vol. 9, Nomor 5567, 489 Vol. 8, Nomor 4832, 446, Vol. 9, Nomor 5567, 489.

¹¹⁵Anggoro, “Analisis Pemikiran...”, 97.

kaki yang lain.¹¹⁶ Deskripsi posisi Nabi ketika berbaring yang tercantum dalam hadis di atas merupakan penjabaran sisi personal Nabi. Menurut Syuhudi, posisi berbaring seperti itu memberikan kenyamanan bagi diri Nabi. Konklusinya adalah tidak diharuskan untuk mengikuti cara berbaring Nabi, sehingga boleh memilih cara lain yang sekiranya dirasa lebih nyaman untuk dilakukan.¹¹⁷

Tinjauan terhadap tipologi peran yang melekat pada Nabi dalam ranah kajian hadis dianggap Syuhudi dapat memudahkan umat memahami hadis secara akurat dan bijak. Dengan meninjau konteks peran yang diemban Nabi saat mensabdakan suatu hadis akan terlihat pula konteks situasi dan kondisi yang sedang terjadi kala itu. Kesimpulannya, konteks suatu hadis yang dikaitkan dengan tipologi kapasitas dan peran Nabi akan mempengaruhi cakupan hukum yang dikandungnya. Saat sedang menyampaikan risalah Allah sebagai seorang Rasul, maka hadis-hadis yang disampaikan Nabi berlaku secara universal dan wajib untuk dijalankan. Namun apabila sedang menjalankan perannya selain sebagai seorang Rasul, maka cakupan hukumnya bisa saja berlaku secara temporal atau lokal.¹¹⁸

b) Relevansi antara Hadis dan Latar Belakang Kemunculannya

Selain melakukan analisis teks dalam mengejawantahkan pendekatan kontekstual dalam memahami hadis, Syuhudi juga melakukan telaah terhadap sebab-sebab yang menjadi latar munculnya suatu hadis. Latar

¹¹⁶Lihat al-Bukhārī, *Jamī al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 1, Nomor 475, 102; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 3, Nomor 75, 1662; Ahmad, *Musnād Ahmad*, Vol. 26, Nomor 16444, 372.

¹¹⁷Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 46-47.

¹¹⁸Anggoro, “Analisis Pemikiran...”, 98.

belakang yang melingkupi suatu hadis dibaginya menjadi dua bagian, yakni latar belakang yang bersifat khusus dan latar belakang yang bersifat umum.

1) Realitas bersifat khusus

Dalam kategori ini, Syuhudi memberikan beberapa contoh hadis, yang paling menarik dan menunjukkan praktik kontekstualisasi secara konkret adalah hadis tentang syair, nanah, dan hikmah. Ketiga masalah tersebut dibahas dalam dua hadis yang sekilas nampak kontradiktif. Hadis pertama menyebutkan larangan bersyair, sedangkan hadis kedua berisi penjelasan tentang keutamaan bersyair.

Riwayat hadis yang pertama memiliki redaksi, “Lebih baik perutmu diisi nanah daripada diisi syair (puisi)”.¹¹⁹ Nampak rasa tidak suka Nabi terhadap syair diungkapkan dalam redaksi hadis yang pertama. Tentu jika dipahami secara tekstual maka hukum dari bersyair adalah haram. Namun dalam menguraikan hadis tersebut, Syuhudi menggunakan pendekatan kontekstual dengan merujuk *sabab wurūd* yang membawa kembali latar belakang di balik turunnya hadis tersebut, yakni sebuah peristiwa khusus ketika Nabi sedang melakukan *rihlah* di kota al-‘Arj, yang berada sekitar 78 mil dari kota Madinah. Pada masa tersebut, kota al-‘Arj merupakan wilayah dengan kultur budaya yang beragam, dan salah satu bentuk keragaman tersebut diwakili oleh banyaknya penyair yang saling berlomba membuat syair. Dalam *sabab wurūd* hadis di atas, seorang

¹¹⁹Lihat al-Bukharī, *Jamī al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 8, Nomor 6154, 6155, 36; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4, Nomor 7, 8, 9, 1769; Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, Nomor 3759, 3760, 1236.

penyair melantunkan syairnya di depan Nabi secara langsung. Mendengar syair tersebut Nabi kemudian mensabdakan redaksi hadis di atas. Al-Nawāwī (w. 1277 M) mengungkapkan bahwa syair yang dibacakan di hadapan Nabi tersebut mungkin saja berisi hal-hal yang buruk (asusila), atau mungkin saja dibacakan oleh orang kafir sehingga menimbulkan celaan dari Nabi.¹²⁰

Namun dalam riwayat lain disebutkan bahwa dalam syair terkandung hikmah di mana Nabi bersabda, “Sesungguhnya sebagian dari syair itu adalah hikmah”.¹²¹ Dengan bunyi redaksi yang demikian, maka hadis yang sebelumnya memerlukan pendekatan kontekstual agar pemahaman yang muncul tidak salah kaprah dan setengah-setengah. Cakupan hukum yang melekat pada hadis pelarangan syair bersifat sementara, sebab pada hadis berikutnya disebutkan keutamaan syair itu sendiri. Maknanya, selama syair yang dilantunkan tidak mengandung unsur-unsur keburukan yang melanggar syariat Islam maka bersyair hukumnya mubah.¹²²

2) Realitas bersifat umum

Sebagian besar hadis Nabi muncul dalam latar belakang yang bersifat *general*, dalam artian tidak banyak hadis Nabi yang didasari oleh kejadian bersifat khusus dan spesifik. Salah satu hadis yang dijadikan contoh oleh Syuhudi adalah hadis tentang status pezina, pencuri, dan

¹²⁰Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 61.

¹²¹Lihat al-Bukhari, *Jamī al-Šaḥīḥ*, Vol. 8, Nomor 6145, 34; Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, Nomor 3755, 1235; Abi Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4, Nomor 5010, 303.

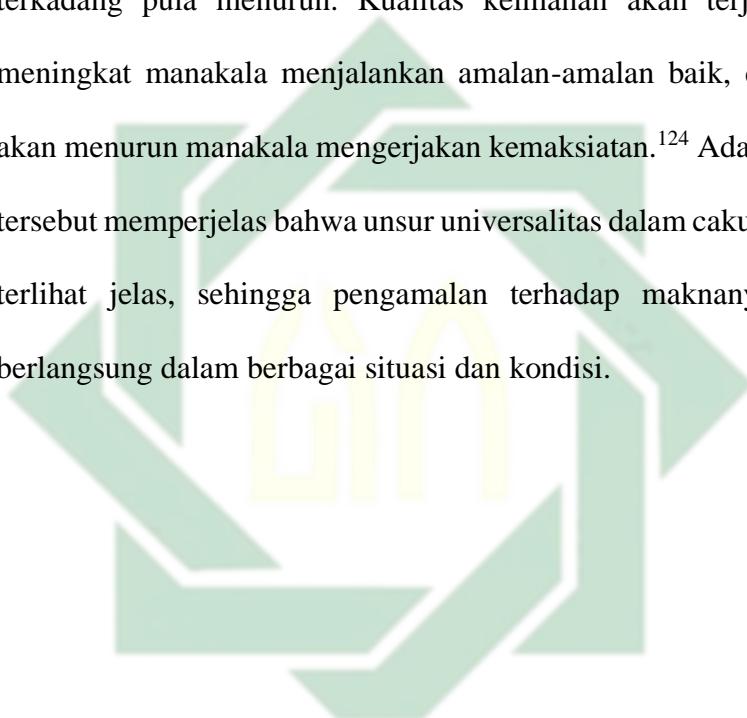
¹²²Ibid.

pemabuk. Nabi bersabda dalam hadis tersebut, “Pezina tidak akan berzina tatkala ia berzina dalam keadaan beriman; Pencuri tidak akan mencuri tatkala dia mencuri dalam keadaan beriman; dan peminum khamar tidak akan minum khamar tatkala dia minum dalam keadaan beriman”.¹²³

Riwayat tersebut tidak memiliki latar belakang kejadian yang spesifik. Pemaknaan secara tekstualnya mengindikasikan bahwa perilaku-perilaku buruk yang disebutkan di atas mengakibatkan pelakunya lepas dalam ikatan keimanan. Adapun implikasi perbuatan maksiat terhadap status keimanan seorang muslim menjadi perdebatan dalam berbagai kelompok ilmu kalam. Beberapa pendapat dalam kelompok Khawarij menyebutkan bahwa zina adalah dosa besar yang membuat pelakunya berstatus kafir sehingga kehilangan identitas keimanannya. Pendapat berbeda dijelaskan dalam kelompok Murjiah yang tidak sampai memvonis pezina sebagai orang mukmin yang menjadi kafir. Murjiah menyerahkan sepenuhnya kepada Allah terkait vonis bagi pelaku dosa besar. Selama orang tersebut masih mengakui keesaan Allah dan kerasulan Muhammad maka dirinya masih berstatus sebagai mukmin. Sementara dalam pendapat Mu'tazilah, orang yang melakukan dosa besar seperti berzina kehilangan status sebagai seorang mukmin, namun tidak sampai membuatnya dilabeli kafir, akan tetapi hanya dilabeli sebagai fasik.

¹²³Lihat al-Bukhāri, *Jamī al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3, Nomor 2475, 136, Vol. 7, Nomor 5578, 104, Vol. 8, Nomor 6672, 6782, 6810, 159; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, Nomor 100, 104, 76-77; Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4, Nomor 4689, 221.

Syuhudi menambahkan uraian tentang dosa besar yang diungkapkan kelompok *mutakallimīn* di atas dengan penjelasan Alquran dalam Surat al-Anfal ayat 2 dan Surat al-Tawbah ayat 124 yang menyatakan bahwa keimanan seseorang terkadang meningkat dan terkadang pula menurun. Kualitas keimanan akan terjaga dan terus meningkat manakala menjalankan amalan-amalan baik, dan sebaliknya akan menurun manakala mengerjakan kemaksiatan.¹²⁴ Adapun penjelasan tersebut memperjelas bahwa unsur universalitas dalam cakupan hukumnya terlihat jelas, sehingga pengamalan terhadap maknanya akan terus berlangsung dalam berbagai situasi dan kondisi.



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

¹²⁴Syuhudi, “Hadis Nabi yang Tekstual...”, 51.

BAB IV

KONTEKSTUALISASI PEMAHAMAN HADIS YŪSUF AL-QARĀḌĀWĪ DAN MUHAMMAD SYUHUDI ISMAIL

A. Sampel Ragam Hadis

Penulis telah merangkum beberapa hadis sebagai sampel untuk melakukan komparasi terhadap pemikiran kontekstual Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail. Terdapat sekitar lima hadis yang akan dianalisis untuk mengidentifikasi letak kontekstualisasi kedua tokoh di atas serta di mana titik distingsi di antara keduanya dalam melakukan praktik kontekstualisasi hadis.

1. *Hadis tentang Kepemimpinan Suku Qurays*

Diriwayatkan dari al-Bukhārī dalam *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, Volume 4, Halaman 179

3501 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدُ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا يَرَأُلُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرْبَشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ¹²⁵

Telah meriwayatkan kepada kami Abū al-Walīd, telah meriwayatkan kepada kami ‘Āṣim ibn Muḥammad, dia berkata: Aku mendengar dari ayahku, dari Ibnu ‘Umar *rađiyallāh ‘anhuma*, dari Nabi *sallā allāh ‘alaih wa sallam* bersabda:
Dalam urusan (beragama, bermasyarakat, dan bernegara) ini, orang

¹²⁵ Muhammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4 (Beirut: Dār Tūq al-Najāh), 1836.

Qurays selalu (menjadi pemimpinnya) selama mereka masih ada walaupun tinggal dua orang saja.

Memandang hadis tersebut, Yūsuf al-Qaraḍāwī sepakat pada penjabaran yang diungkapkan oleh Ibn Khaldūn (w. 808 H). Di balik pengkhususan yang ditujukan pada orang-orang Qurays di atas terbersit alasan lain yang sebenarnya menjadi poin utama dalam hadis tersebut. Pada masa tersebut orang-orang Qurays lekat dengan rasa ‘aṣābiyyah yang tinggi. Persatuan dan konsolidasi antar suku berhasil dijaga dengan baik sehingga memberikan pondasi yang kokoh bagi kekuasaan kaum muslimin. Maka tepat bilamana Nabi kala itu memilih mereka untuk memegang panji kepemimpinan umat. Menurut al-Qaraḍāwī, itulah dasar yang melandasi *hujjah* untuk memilih pemahaman kontekstual dalam memaknai hadis di atas. Kesimpulannya, selama sebuah kaum memiliki rasa solidaritas dan persatuan yang kuat maka mereka layak untuk dipertimbangkan sebagai pemimpin umat di masa depan.

Adapun dalam perspektif Muhammad Syuhudi Ismail, dirinya melihat pola interpretasi ulama klasik terhadap hadis di atas memang cenderung tekstual. Belum lagi berbagai bacaan yang bertema fikih politik menyebutkan orang-orang Qurays memang berhak dan sudah seharusnya menempati hierarki tertinggi dalam masalah ‘imāmat. Menyikapi hal tersebut, Syuhudi menjelaskan bahwa titik ukur kepantasan dalam memimpin umat Islam tidak mengacu pada aspek kesukuan, yang mana dalam hadis di atas merujuk pada Suku Qurays. Titik ukur yang lebih objektif adalah aspek kapasitas dan kekuatan yang melekat pada diri sectoring. Maka secara kontekstual, hadis di atas seharusnya dibaca

dengan melihat konteks sosio-historisnya. Zaman di mana hadis tersebut muncul adalah zaman di mana orang-orang Qurays begitu dominan dalam masalah kepemimpinan. Kecakapan mereka dalam memimpin tidak lagi diragukan, baik dalam mengorganisir pasukan perang atau menjadi pemimpin masyarakat. Sebab itu kemudian Nabi bersabda bahwa tumpuk kepemimpinan harus diserahkan kepada orang-orang Qurays.

Dalam penjabarannya, Syuhudi mengemukakan pendapat bahwa pemahaman hadis di atas perlu disandingkan dengan tipologi otoritas dan peran Nabi, yakni Nabi kala bersabda tentang hadis tersebut sedang memegang otoritas sebagai seorang pemimpin umat. Wajar kemudian jika beliau mengutarakan sesuatu yang etnik-sentris—kepada Suku Qurays. Imbuhan Syuhudi pula bahwa hadis di atas jika disandingkan dengan ayat Alquran terlihat tidak selaras. Sebab dalam Surah al-Hujurāt ayat 13 disebutkan bahwa manusia yang paling utama di hadapan Tuhan adalah manusia yang paling baik takwanya. Kemudian Syuhudi juga mengutip hadis yang menyatakan bahwa siapapun yang memegang peranan sebagai pemimpin wajib mendapatkan penghormatan. Adapun jangkauan hukum yang dimiliki oleh hadis di atas adalah temporal. Artinya tidak memungkinkan untuk dimaknai melewati tapal lintas waktu dan zaman di luar konteks historisnya. Sebab dalam perkembangan zaman mungkin saja akan lahir generasi pemimpin brilian dari etnis selain Qurays. Dalam konklusinya Syuhudi mengutip sebuah hadis yang bersifat universal dengan tema bahasan seputar kepimpinan pula, yakni hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī:

7142 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَّسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسْمَعُوهَا وَأَطِيعُوهَا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْنِكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَانَ رَأْسَهُ زَبَبَةً¹²⁶

Telah meriwayatkan kepada kami Musaddad, telah meriwayatkan kepada kami Yaḥyā ibn Sa’id, dari Shu’bah, dari Abī al-Tayyāḥ, dari Anas ibn Mālik *raḍiyallāh ‘anhu* dia berkata, Rasulullah *ṣallā allāh ‘alaih wa sallam* bersabda: “Dengarlah dan patuhlah kamu sekalian (kepada pejabat yang saya angkat) walaupun pejabat yang saya angkat untuk mengurus kepentingan kamu sekalian itu adalah hamba sahaya dari Habsyi yang (rambut) di kepalanya menyerupai gandum.

Syuhudi memberikan contoh hadis yang memiliki jangkauan universal dari sisi pemaknaannya untuk melengkapi penjelasan terhadap hadis yang memiliki jangkauan pemaknaan bersifat temporal sebelumnya—hadis tentang kepemimpinan dari Suku Qurays. Nabi bahkan tidak keberatan untuk memilih orang Habsy sekalipun untuk menjadi pemimpin. Hal tersebut menandakan bahwa Nabi menolak adanya segregasi yang secara tidak langsung menggugurkan kekhususan orang-orang Qurays dalam ranah kepemimpinan. Melalui penjabaran di atas terlihat bahwa antara Syuhudi dan al-Qaraḍāwī tidak memiliki distingsi yang mencolok dalam memahami hadis di atas. Keduanya sama-sama menumpukan perspektifnya pada ranah kontekstual yang condong mengikuti perspektif Ibnu Khaldūn.

2. *Hadis tentang Urusan Dunia*

Diriwayatkan dari Muslim dalam *Sahīh Muslim*, Volume 4, Halaman 1836

¹²⁶al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Vol. 9, 62

(2363) - 141 حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَمِّرُو النَّاقِدُ، كِلَاهُمَا عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: أَبُو بَكْرٍ، حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، وَعَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِيُونَ، فَقَالَ: لَوْلَمْ تَفْعُلُوا لَصَلْحًا» قَالَ: فَخَرَجَ شِيشَانًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَحْلِكُمْ؟ قَالُوا: فُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

Telah meriwayatkan kepada kami Abū Bakr ibn Abī Shaybah, dan Amrū al-Nāfid, keduanya meriwayatkan dari al-Aswad ibn ‘Āmir, dia berkata: Abū Bakr, telah meriwayatkan kepada kami Aswad ibn ‘Āmir, telah meriwayatkan kepada kami Ḥammād ibn Salamah, dari Hishām ibn ‘Urwah, dari ayahnya, dari ‘Āishah, dan dari Thābit, dari Anās bahwasannya Rasulullah *sallā allāh ‘alaih wa sallam* pernah melewati suatu kaum yang sedang mengawinkan pohon kurma lalu beliau bersabda: “Sekiranya mereka tidak melakukannya, kurma itu akan (tetap) baik. Namun kemudian kurma tersebut tumbuh dalam keadaan rusak. Hingga suatu saat Nabi *sallā allāh ‘alaih wa sallam* melewati mereka lagi dan melihat hal itu dan bertanya: ‘Ada apa dengan pohon kurma kalian? Mereka menjawab; Bukankah anda telah mengatakan hal ini dan hal itu? Beliau lalu bersabda: Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian.”¹²⁷

Asbāb al-wurūd adalah salah satu komponen penting yang tidak boleh diabaikan dalam memahami hadis di atas. Menurut al-Qaraḍāwī, akan sangat berbahaya jika hadis tersebut dipahami secara literal alias abai terhadap tinjauan konteks historis-sosialnya. Dampaknya akan muncul pemahaman sekuler yang memisahkan urusan dunia dari koridor pengawasan syariat. Dalam riwayat *asbāb al-wurūd*-nya sendiri, Nabi menyaksikan para sahabat sedang melakukan

¹²⁷Suryadi, “Pentingnya Memahami Hadis dengan Mempertimbangkan *Setting* Historis Perspektif Yūsuf al-Qaraḍāwī”, *Living Hadis*, Vol. 1, No. 1 (Mei, 2016), 45-46.

aktivitas polinasi pada tumbuhan kurma yang mereka miliki. Menyaksikannya, Nabi kemudian berkomentar perihal proses polinasi tersebut dan memberikan saran agar para sahabat tidak melakukannya.¹²⁸ Mengira bahwa saran Nabi tersebut merupakan wahyu Allah, para sahabat segera menghentikan aktivitas polinasi pohon kurma mereka. Namun saat panen berlangsung pohon-pohon kurma yang tidak dipolinasi malah menghasilkan buah yang kurang bagus. Lalu Nabi menyaksikannya kembali dan mengatakan kepada mereka agar tidak mengindahkan saran beliau terkait penyerbukan kurma, sebab menurut Nabi mereka tersebut lebih mengetahui urusan tersebut dibanding Nabi sendiri.

Frasa *antum a'lam bi 'amri dunyākum* harus dipahami terbatas pada konteks hadis di atas. Pemahamannya berarti tidak semua hadis Nabi harus dilepaskan fungsinya sebagai salah satu pemandu, selain Alquran, dalam menjalankan urusan dunia. Sebab dalam berbagai ayat dan hadis lain disebutkan bahwa urusan dunia juga memerlukan panduan agar terlaksana dengan benar dan menghasilkan maslahat. Sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Hadīd ayat 25 yang membahas bahwa Allah mengutus para rasul untuk membawa bukti-bukti yang nyata sekaligus menjadi hakim yang menegakkan keadilan-Nya di muka bumi. Maka mustahil urusan dunia akan terlepas dari penilaian syariat.¹²⁹

¹²⁸Secara detail al-Qaraḍāwī mengatakan bahwa saran yang dikemukakan Nabi bersifat tidak pasti dan fakta bahwa beliau juga bukan seorang pakar dalam urusan pertanian. Kemudian setelah mengetahui bahwa buah kurma yang dipanen berkualitas buruk, Nabi berujar, “Sesungguhnya aku komentar tersebut berasal dari *ra'yu* pribadiku. Maka janganlah kalian menyalahkanku, sebab aku bukanlah pakar dalam masalah tersebut.

¹²⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata 'āmal Ma'ā al-Sunnah* terj. Bahrūn Abubakar (Bandung: Trigenda Karya, 1995), 146.

Beralih pada perspektif Syuhudi, secara komparatif pemikiran Syuhudi dan al-Qarađāwī terhadap hadis di atas tidak memiliki perbedaan yang terlalu mencolok. Namun tetap terlihat sedikit perbedaan antara penjelasan al-Qarađāwī dan Syuhudi. Perbedaan tersebut terlihat lewat uraian Syuhudi yang lebih detail dan menyinggung beberapa hal lain yang tidak disinggung oleh al-Qarađāwī. Syuhudi menjabarkan bahwa beberapa pihak memahami hadis tersebut secara tekstual sehingga lahir asumsi yang menyorot ketidakmampuan Nabi mengurus urusan dunia lalu meneruskan urusan dunia kepada sahabatnya. Kemudian muncul pula kelompok yang memahami bahwa hadis di atas telah mendikotomi urusan dunia dan urusan agama. Pemikiran tersebut melahirkan kelompok sekuler dalam tubuh Islam.

Syuhudi menolak dua kelompok di atas, pendapatnya pada hadis tersebut selaras dengan al-Qarađāwī yang menyatakan bahwa pemahaman kontekstual adalah pendekatan yang paling tepat untuk memaknainya secara akurat. Syuhudi lantas menyinggung makna dunia yang tercatut dalam matan. Menurutnya diksi dunia haruslah dipahami sebagai suatu profesi, bukan suatu unsur kehidupan yang kompleks. Maknanya, dalam hadis tersebut Nabi merupakan seorang yang tidak memiliki kapabilitas dalam urusan pertanian. Dengan menggunakan pemahaman kontekstual akan dipahami bahwa menyerahkan urusan pada ahlinya akan lebih maslahat dibanding meminta pendapat dari yang bukan ahlinya. Sebab, Nabi menunjukkan apresiasi yang begitu besar terhadap profesi petani dengan mengatakan frasa *antum a'lam bi 'amri dunyākum*. Hal tersebut bisa dipahami pula bahwa setiap keahlian memiliki keunggulan dalam

bidangnya masing-masing. Petani lebih kompeten mengurus sawah dibanding mereka yang tidak memiliki keahlian dalam bidang pertanian. Begitu pula dokter lebih ahli dalam bidang medis dibanding pebisnis, lalu ulama lebih *fāqih* perihal agama dibanding petani. Pasca dipahami secara kontekstual, petunjuk hadis di atas memiliki cakupan yang universal.¹³⁰

3. *Hadis tentang Zakat Fitrah*

Diriwayatkan dari al-Bukhārī dalam *Sahīh al-Bukhārī*, Volume 2,

Halaman 130

1503 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ السَّكَنِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَهْضَمٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: فَرِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةً الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْمُرْسِ، وَالذَّكَرِ وَالأنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ

Telah meriwayatkan kepada kami Yahyā ibn Muḥammad ibn al-Sakan, telah meriwayatkan kepada kami Muḥammad ibn Jahḍam, telah meriwayatkan kepada kami Ismā'īl ibn Ja'far, dari 'Umar ibn Nāfi', dari ayahnya, dari Ibn 'Umar dia berkata: Rasulullah *sallā allāh 'alaih wa sallam* mewajibkan untuk mengeluarkan zakat fitrah (sebesar) satu *ṣa'* kurma atau gandum atas hamba sahaya, orang merdeka, laki-laki, perempuan, anak-anak, dan orang dewasa yang beragama Islam. Beliau menyuruh agar zakat fitrah ditunaikan sebelum orang-orang pergi melaksanakan salat ('Id al-Fiṭr).

Perihal masalah zakat fitrah yang disebutkan dalam hadis di atas, al-Qaraḍāwī memahaminya sebagai suatu kebiasaan di zaman Nabi yang sifatnya

¹³⁰ Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), 45-46.

tentatif. Dalam penjabarannya, al-Qaraḍāwī menyebutkan bahwa perintah menunaikan zakat fitrah di antara waktu salat subuh hingga sebelum pelaksanaan salat ‘Id adalah sesuatu yang memungkinkan dilakukan pada masa Nabi, namun terlalu sulit untuk diterapkan di zaman modern. Dalam kurun waktu tersebut, zakat fitrah dapat dibagikan secara menyeluruh ke seluruh kaum muslimin sebab populasinya yang masih terbatas. Jarak antar rumah umat Islam ketika itu pun masih dapat dijangkau dengan mudah.

Namun kemudian keadaan berubah manakal kaum muslimin mulai melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah lain dan terjadilah perluasan wilayah ke berbagai daerah di luar Madinah. Wilayah Islam yang mulai meluas di masa sahabat tidak lagi memungkinkan untuk membagi zakat fitrah dalam kurun waktu seperti yang termaktub dalam hadis di atas. Maka pada masa sahabat, mereka melaksanakan ijtihad dan menunaikan zakat fitrah dalam kurun sehari atau dua hari sebelum salat hari raya. Pada era tabi’in keadaan geografi dan demografi kaum muslimin berkembang jauh dengan keadaan pada masa sahabat. Islam telah menjangkau wilayah-wilayah lain yang lebih jauh. Hasilnya, muncul ijtihad hukum baru tentang zakat fitrah. Misal menurut Aḥmad ibn Ḥanbal pelaksanaan zakat fitrah dapat ditunaikan mulai dari pertengahan bulan Ramadhan. Jarak waktu yang lebih longgar bahkan divalidasi oleh Muḥammad ibn Idrīs al-Shafi’ī, di mana beliau berijtihad bahwa orang Islam boleh berzakat fitrah mulai awal bulan Ramadhan.

Tidak hanya membahas soal waktu penunaian zakat fitrah, al-Qaraḍāwī juga merincikan penjelasan tentang ragam makanan pokok yang menjadi bahan

zakat fitrah. Beberapa pendapat dalam mazhab fikih menyebutkan jika makanan pokok berupa gandum atau kurma—yang disebutkan dalam hadis di atas—dapat digantikan oleh makanan pokok yang telah lazim dimakan oleh penduduk di suatu wilayah. Pendapat yang lebih berbeda dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah yang menyebutkan bahwa makanan pokok dapat disubstitusi dengan uang. Kebolehan berzakat dengan uang ini didasari hujjah bahwa dalam banyak kesempatan uang lebih diperlukan oleh sebagian fakir miskin dibanding makanan. Sebab uang dirasa lebih mendatangkan kecukupan bagi mereka. Dalam konklusinya, al-Qaraḍāwī condong mendukung pendapat Abū Ḥanīfah sebab uang nampaknya lebih mendatangkan maslahat dibanding makaanannya. Dalam istilah al-Qaraḍāwī penggantian zakat fitrah dengan uang dinilai lebih relevan dan selaras dengan muatan makna dari ayat Alquran atau hadis Nabi.¹³¹

Kemudian pendapat Syuhudi mengenai hadis di atas adalah pemahaman tekstual dapat diterapkan hanya untuk menekankan kewajiban menunaikan zakat fitrah. Selain itu, Syuhudi berpendapat bahwa pendekatan kontekstual lebih tepat digunakan, terlebih dalam memahami bahan yang akan digunakan untuk menunaikan kewajiban tersebut. Gandum dan kurma dalam perspektif Syuhudi lebih tepat dipahami sebagai bahan yang sifatnya lokal dalam pelaksanaan zakat fitrah, sebab makanan pokok masyarakat di daerah Nabi kala itu adalah gandum dan kurma. Dengan demikian, jika di suatu daerah mereka memakan sagu atau

¹³¹al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata 'āmal....*, 158-159.

beras sebagai makanan pokoknya, maka pelaksanaan zakat fitrahnya pun menggunakan jenis makanan pokok tersebut.¹³²

4. Hadis Memelihara Jenggot

Diriwayatkan dari al-Bukhārī dalam *Sahīh al-Bukhārī*, Volume 7, Halaman 160

5893 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ، أَخْبَرَنَا عَبْيُودُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْكُوا الشَّوَارِبَ، وَأَعْفُوا الْلِحْيَ

Telah meriwayatkan kepadaku Muhammad, telah mengabarkan kepada

kami ‘Abdah, telah mengabarkan kepada kami ‘Ubaydillah ibn ‘Umar, dari Nāfi’, dari Ibn ‘Umar *radiyallāh ‘anhumā* dia berkata, Rasulullah *ṣallā allāh ‘alaih wa sallam* bersabda: “Guntinglah kumis dan panjangkanlah jenggot.”

Pembahasan mengenai jenggot telah diterangkan oleh al-Qaraḍāwī dalam bukunya yang berjudul *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*. Corak buku tersebut kental dengan nuansa fikih, sehingga deskripsi materi yang dipaparkan al-Qaraḍāwī cenderung pada pemaparan yang bersifat komprehensif. Merujuk pada pandangan ulama-ulama klasik termasuk di dalamnya para ahli fikih, menjaga jenggot sendiri merupakan suatu bentuk kewajiban yang telah jelas perintahnya dalam hadis di atas. Dengan demikian haram hukumnya bilamana ada seorang muslim yang tidak menjaga dengan baik jenggotnya atau memotongnya ketika telah panjang. Terlebih dalam keterangan riwayat lain disebutkan bahwa memanjangkan jenggot dan mencukur kumis merupakan

¹³²Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual....*, 52-53.

perbuatan yang menjadi pembeda antara orang beriman dengan orang musyrik.¹³³

Pendapat lain yang lebih ringan menyebutkan bahwa memotong jenggot merupakan tindakan yang makruh. Namun jika motif memotong jenggot tersebut karena rishi atau merasa tidak nyaman dengan jenggot yang panjang maka hukumnya mubah. Kemudian pendapat yang ketiga, yakni pendapat yang moderat, mengatakan bahwa memotong jenggot hukumnya mubah. Argumentasi demikian bersumber dari anggapan bahwa perihal memelihara jenggot adalah perilaku *bashariyah* Nabi, bukan perilaku yang mengandung unsur syara'.¹³⁴

Syuhudi menerangkan bahwa hadis di atas sangat lekat dengan pemahaman tekstual. Implikasinya banyak lelaki muslim yang kemudian berlomba-lomba memanjangkan jenggot dan mencukur kumis untuk melaksanakan hadis tersebut yang kemudian mereka sebut sebagai bentuk pengamalan sunnah. Tidak berhenti sampai di situ, memanjangkan jenggot tersebut juga diyakini sebagai bagian dari kesempurnaan agama. Melihat fenomena tersebut, Syuhudi memandang bahwa hadis di atas akan relevan dengan orang-orang Arab yang didukung oleh faktor genetik di mana rambut mereka memang subur dan lebat. Namun bagi orang-orang Asia yang tidak dikaruniai faktor genetik seperti orang-orang Arab jelas akan kesulitan mengamalkan sunnah tersebut.

¹³³Orang musyrik dalam penjelasan di buku *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām* adalah orang-orang Majusi, yang mana lazim di antara mereka memotong jenggot.

¹³⁴Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, terj. Mua'ammal Hamidy (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), 125.

Dengan realitas tersebut, maka pemahaman kontekstual lebih tepat diaplikasikan untuk membaca petunjuk hadis di atas. Cakupan perintah memanjangkan jenggot dalam hadis tersebut sifatnya lokal, terikat dengan kondisi geografis dan faktor genetika wilayah tertentu. Maknanya, bagi mereka yang tidak memiliki keuntungan genetik berupa jenggot yang tebal dan subur, tidak dibebankan untuk menjalankan perintah Nabi tersebut.¹³⁵

5. Hadis tentang Pelukis yang Disiksa

Diriwayatkan dari al-Bukhārī dalam *Sahīh al-Bukhārī*, Volume 7, Halaman 167

5950 – حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ مُسْلِمٍ، قَالَ: كُنَّا مَعَ مَسْرُوقَ^١ فِي دَارِ يَسَارٍ بْنِ نُعِيرٍ، فَرَأَى فِي صُفَّتِهِ تَمَاثِيلَ، فَقَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمَصَوِّرُونَ

Telah meriwayatkan kepada kami al-Humaydī, telah meriwayatkan kepada kami Sufyān, telah menceritakan kepada kami al-A'mash, dari Muslim, dia berkata: “Suatu ketika kami bersama Masrūq berada di rumah Yasār ibn Gumayr, maka dia (Masrūq) melihat di halaman depan rumah Yasār terdapat patung-patung. Maka dia berkata, saya mendengar ‘Abdullah berkata: “Aku mendengar Rasulullah *sallā allāh ‘alaih wa sallam* bersabda: ‘Sesungguhnya orang yang paling keras siksa di sisi Allah adalah para pelukis.”

Berkenaan dengan hadis di atas, al-Qaraḍāwī cenderung mengelaborasi antara pemaknaan tekstual dan pemaknaan kontekstual untuk menetapkan

¹³⁵Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual....*, 68-69.

hukum bagi seorang pelukis atau pemahat patung, yakni dirinya menyepakati bahwa pelukis dan pemahat patung dikenai azab yang telah dicatat dalam redaksi hadis tersebut. Kemudian al-Qarađāwī tidak memberikan pandangan kontekstualisasinya terhadap masalah tersebut. Dirinya pernah menyinggung masalah ini dalam buku *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, namun dengan bahasan masalah yang sedikit berbeda. Dalam hadis tersebut yang menjadi objek adalah pekerjaan pelukis atau pemahat patung, lantas al-Qarađāwī memberikan komentarnya pada pekerjaan tukang potret (fotografer).

Bahasan terkait hukum seseorang yang bekerja sebagai juru potret dipertanyakan dengan adanya redaksi hadis yang melarang penciptaan gambar objek hidup. Pandangan al-Qarađāwī adalah hadis di atas tidak dapat digunakan untuk menjatuhkan vonis hukuman yang sama terhadap pekerjaan juru potret. Alasannya bahwa juru potret menghasilkan gambar dari sebuah alat, sedangkan pelukis dan pemahat patung membuat sendiri objek gambar mereka. Kemudian al-Qarađāwī juga menggunakan analogi dengan menjelaskan bahwa gambar-gambar yang diciptakan oleh para pelukis atau pemahat ditujukan untuk menandingi keesaan Allah, sedangkan para juru potret tidak melakukan hal yang demikian. Mengacu pada argument tersebut, al-Qarađāwī menyimpulkan bahwa distingsi motif (*'illat*) antara keduanya berarti melahirkan distingsi hukum pula. Konklusinya, profesi juru potret dalam perspektif al-Qarađāwī adalah sesuatu yang mubah, dengan catatan tidak terdapat motif yang sama dengan kasus pelukis dan pemahat yang disanksi berat oleh Allah.¹³⁶

¹³⁶al-Qarađāwī, *al-Halāl wa al-Harām...*, 113.

Dalam penjabaran tentang hadis siksaan terhadap *muṣawwirūn* di atas, Syuhudi terlebih dahulu menjelaskan pemahaman tekstual yang melingkupi hadis tersebut. Ibn Baṭṭāl (w. 449 H) memaparkan bahwa kadar siksaan yang Allah berikan kepada para *muṣawwirūn* di akhirat kelak lebih berat dibanding siksaan yang diterima Fir'aun. Gambaran-gambaran berupa objek yang hidup telah menjadi pemberat siksaan para *muṣawwirūn*. Penjelasan tambahan diungkapkan oleh al-Nawāwī yang menyatakan bahwa melukis suatu objek hidup hukumnya haram, tidak peduli bagaimana motif sang pelukis. Penjelasan dari para pen-*sharah* hadis yang lain pun senada dengan penjelasan Ibn Baṭṭāl dan al-Nawāwī di atas.

Berangkat dari pemahaman tekstual yang begitu marak terhadap hadis di atas, Syuhudi mencoba melakukan analisis kontekstual dengan menelaah ‘*illat al-hukm* (latar belakang) yang terjadi di sekitar pensabdaan hadis tersebut. Pertama, Syuhudi memandang bahwa hadis di atas dituturkan oleh Nabi dengan otoritas beliau sebagai seorang Rasul. Redaksi yang termuat di dalamnya mengandung pesan metafisik (*ghaib*) yang diperoleh Nabi dari wahyu Allah. Kemudian latar belakang masyarakat pada masa tersebut masih berpotensi jatuh pada kemusyrikan dengan adanya gambar dan patung yang dibuat menyerupai objek hidup. Sebagai seorang Nabi dan Rasul yang diperintahkan Allah untuk membimbing manusia menuju jalan tauhid, Muhammad Saw. mensabdakan larangan pembuatan lukisan atau patung.¹³⁷

¹³⁷Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual....*, 36-38.

Lantas Syuhudi menyimpulkan bahwa jika status ‘*illat al-hukm* yang mendasari hadis di atas menghilang, yakni ancaman kemosyikan karena lukisan dan patung telah sirna, maka melukis dan memahat patung hukumnya berganti menjadi mubah. Syuhudi membangun pendapatnya tersebut di atas kaidah dalam *uṣūl al-fiqh* yang berbunyi “hukum itu berkisar pada ‘*illat*-nya (latar belakangnya), keberadaan dan ketiadaannya. Dengan mengacu pada kaidah tersebut maka bila suatu saat keadaan kaum muslimin begitu rapuh pada simbol—simbol kemosyikan seperti lukisan atau patung, maka berbalik pula status keharaman dari menggambar lukisan atau memahat patung tersebut, sehingga pemahaman tekstual pun dapat diaplikasikan pada hadis tersebut.

B. Kontribusi Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail dalam Diskursus Hadis Era Kontemporer

Sebagaimana yang telah disebutkan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, kehadiran pemahaman kontekstual terhadap hadis muncul untuk memberikan alternatif selain pemahaman tekstual. Adanya perubahan paradigma hadis, eksistensi realitas sosial yang berkembang pesat, serta problema umat Islam pada era modern menjadi beberapa alasan yang menguatkan pentingnya pemahaman kontekstual. Begitu pula pandangan kedua tokoh yang penulis catut pemikirannya dalam tulisan ini. Kontekstualisasi hadis yang dirumuskan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail adalah respon dari realitas dan fenomena yang terjadi di sekitar mereka. Keduanya dihadapkan pada realitas yang dalam satu hal menuntut respon dan *problem solving*, sementara dalam hal lain

realitas tersebut menjadi wadah bagi keduanya untuk memberikan kemaslahatan lewat fatwa-fatwa keilmuan, yakni pemaknaan kontekstual.

Kontribusi terbesar yang diberikan oleh al-Qarađāwī dan Syuhudi adalah konsepsi pemikiran yang tercantum dalam buku *Kayfa Nata āmal Ma'a al-Sunnah* dan *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadīth tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. Ibarat sebuah *guidebook* yang tertera dalam setiap pembelian barang sebagai pedoman bagi pembelinya, maka kedua buku tersebut adalah *guidebook* bagi siapapun yang ingin memahami bagaimana rumusan pemikiran kontekstualisasi hadis dan aplikasinya dalam kehidupan.

Dalam bukunya al-Qarađāwī merincikan *kaifiyah* dalam berinteraksi dengan sunnah. Dijelaskan di dalamnya bahwa sikap seorang muslim terhadap sunnah harus dibangun dengan baik lewat dasar-dasar pemahaman yang valid agar tidak terjatuh dalam kubangan kesalahpahaman terhadapnya. Kemudian dijelaskannya pula peranan sunnah dalam ranah fikih dan syariat. Sebagai seorang cendekiawan muslim yang produktif, al-Qarađāwī memiliki banyak sekali tulisan dalam bidang fikih dan syariat. Buku-buku yang ditulisnya paling banyak menyasar topik fikih dan syariat. Menurutnya, sunnah sebagai sumber hukum kedua dalam Islam telah berperan besar dalam merancang bangunan hukum-hukum syariat yang dikelola oleh berbagai mazhab fikih. Setiap muslim yang memegang kitab-kitab fikih pasti akan menemukan kutipan hadis atau sunnah Nabi di dalamnya. Bentuk hadis dan sunnah yang dikutip bisa berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan yang diambil oleh Nabi.

Bagian relevansi sunnah dan fikih yang dipaparkan al-Qarađāwī juga menjelaskan relevansi antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y*. Pemahaman hadis antara kedua kelompok tersebut berbeda dalam beberapa konsep. Misal, pemahaman hadis yang diemban oleh *ahl al-hadīth* sangat kental dengan nuansa tekstual dan selalu menjadikan hadis sebagai sandaran terkuat. Kriteria ini juga dapat terlihat dalam diri Aḥmad ibn Ḥanbāl yang dalam komentarnya mengatakan, “hadis yang lemah kualitasnya (*da’if*) lebih baik ketimbang pendapat akal”. Sebaliknya kelompok *ahl al-ra'y* yang memberikan porsi sangat banyak terhadap penggunaan nalar dan akal yang didasari oleh Alquran, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Representasi sosok paling kuat dari kelompok ini adalah Abū Ḥanifah yang disebutkan lebih banyak menggunakan hadis-hadis *mursal* dan *munqati'*.¹³⁸

Penjabaran mengenai topik tersebut di satu sisi memperlihatkan kompetensi al-Qarađāwī dalam membahas hukum-hukum syariat, terkhusus pada konstruksi yang melingkupinya. Konklusi yang diambil al-Qarađāwī terkait diferensiasi metode dan pemahaman antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y* sebenarnya bertumpu pada titik temu yang sama. Kedua kelompok tersebut sama-sama menjadikan hadis atau sunnah sebagai barometer tambahan selain Alquran dalam merumuskan suatu hukum syariat. Golongan *ahl al-ra'y* tidak menyangsikan hadis atau sunnah jika di dalamnya mengandung isyarat-isyarat tentang suatu hukum. Adapun perbedaan yang terlihat dari keduanya adalah implikasi perincian konsep dan teori yang mengacu pada metode masing-masing.

¹³⁸ Hasanuddin, “Metode Pemahaman Hadis Ulama *Mutaqaddimin* (Tinjauan terhadap Metode Pemahaman Ahli Hadis dan Fuqaha), *Refleksi*, Vol. 18, No. 1 (April, 2019), 67-68.

Dalam lanjutan penjelasannya, al-Qarađāwī menekankan agar memadukan antara sunnah dan hadis. Konteksnya berkaitan dengan beberapa pengkaji atau pelajar fikih yang tidak memahami dengan baik ‘ulūm al-hadīth seperti masalah *jarḥ wa ta’dīl* untuk menentukan penilaian terhadap sebuah perawi yang menjadi penentu kualitas ke-*thiqah*-an seorang perawi. Dampaknya, banyak ahli fikih yang menggunakan hadis-hadis dengan riwayat yang lemah sebab ketidakpahaman mereka mengenai kritik sanad. Begitu pula dengan para pengkaji atau pelajar hadis yang banyak tidak memahami ilmu *uṣūl al-fiqh*, perbedaan pendapat para imam *madhāhib*, latar belakang pemikiran mereka, dan variasi ijtihad yang dihasilkan. Maka al-Qarađāwī menekankan bahwa orang-orang yang mempelajari fikih haruslah menguasai ilmu hadis karena sebagian sunnah ditetapkan hukumnya dari sebuah hadis, sama halnya dengan para pelajar hadis yang harus memiliki pemahaman kuat dalam masalah fikih agar hadis yang dihafalkannya tidak hanya sebatas riwayat kosong belaka.

Secara implisit, terlihat bahwa al-Qarađāwī dan Syuhudi berusaha merumuskan konsep-konsep kontekstualisasi hadis sesuai dengan latar belakang masing-masing. Argumentasi yang dibangun oleh keduanya menjadi respon terhadap suatu masalah, sekaligus memantik diskursus anyar yang memperkaya perspektif akan masalah tersebut. Buku *Kayfa Nata ’āmal Ma’ā al-Sunnah* yang ditulis oleh al-Qarađāwī sendiri ditujukan untuk menanggapi kaum literalis yang sangat saklek dalam memahami literatur dalil-dalil agama. Semangat mereka dalam melahap teks-teks keagamaan tidak diimbangi dengan kapabilitas keilmuan yang mumpuni serta kebijaksanaan dalam pelaksanaannya. Inkompotensi yang dimaksud

dalam hal ini adalah kegagalan mereka dalam membaca pesan moral yang dikandung sebuah teks agama serta dampaknya bagi kehidupan di sekitar mereka. Adapun perihal praktik yang tidak bijaksana diwakili oleh sikap sebagian kalangan literalis yang arogan dalam membela pendapatnya. Arogansi tersebut berubah pada *truth claim* yang menyangsikan kebenaran dari selain kelompoknya.

Sama halnya dengan apa yang dihadapi oleh Syuhudi ketika proses konstruksi pemikiran kontekstualnya. Pondasi-pondasi masalah berupa pengamalan hadis-hadis secara tekstual di Indonesia tanpa dibarengi pembacaan mendalam pada sisi konteksnya, akhirnya melahirkan percikan friksi di tengah umat Islam. Akibatnya bermunculan debat kusir perihal masalah-masalah *furu'* yang semakin memperlebar jurang pemisah antara kelompok yang memegang pemahaman tekstualis dengan kelompok yang berusaha mempertahankan argumentasinya. Tujuan utama Syuhudi untuk menyemai pemahaman kontekstual dalam kajian hadis di Indonesia adalah meminimalisir hal-hal tersebut. Konklusinya, kontribusi paling kentara yang dapat dicapai dengan membaca karya-karya al-Qaraḍāwī dan Syuhudi adalah memberikan wawasan bahwa kontekstualisasi hadis tidak dapat ditolak eksistensinya. Sebab terdapat berbagai kemaslahatan jika pemahaman kontekstual dipraktikkan untuk berinteraksi dengan hadis-hadis Nabi.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Mengacu pada pemaparan yang telah dijabarkan pada bab-bab terdahulu, dihasilkan temuan yang menjawab rumusan masalah pada bab satu, sekaligus menghasilkan konklusi sebagai berikut:

1. Pemahaman hadis kontekstual dibangun sebagai respon terhadap pemahaman hadis textual yang lambat laun menjadi api dalam sekam, yang kemudian memicu konflik pemahaman. Faktor sosio-historis dalam memahami hadis tidak dapat dikesampingkan begitu saja. Sebab beberapa hadis Nabi terikat pada ruang dan waktu sehingga jika diabaikan akan menghasilkan pemahaman yang rumpang jika diabaikan. Maka dari itu ranah pemahaman hadis tidak dapat didominasi secara mutlak *cum* tunggal belaka oleh pemahaman textual, melainkan juga mesti memberikan ruang terhadap pemahaman kontekstual sebagai sarana pemahaman alternatif untuk menyikapi permasalahan-permasalahan di kehidupan modern. Sebab ajaran Islam tidak hanya berlaku bagi orang-orang terdahulu saja, melainkan juga telah ditakdirkan Allah untuk menjadi pedoman bagi kehidupan manusia di masa-masa selanjutnya, sehingga ajaran Islam yang progresif perlu untuk ditampilkan sembari tidak meninggalkan pijakan-pijakan dasar yang telah disepakati agar tidak terkesan menjadi ajaran yang regresif atau terbelakang.
2. Distinsi dalam ranah konsepsi antara Yūsuf al-Qaradāwī dan Muhammad Syuhudi Ismail terlihat dalam dua aspek yang menjadi objek kajian penulis,

yakni aspek metode kontekstual dan penerapannya dalam menganalisis hadis.

Secara metodik, Yūsuf al-Qaraḍāwī menggunakan lebih banyak metode kontekstualisasi dalam memaknai hadis-hadis Nabi ketimbang Muḥammad Syuhudi Ismail. Terdapat delapan metode yang digunakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, berbanding empat metode yang digunakan oleh Muḥammad Syuhudi Ismail. Adapun kemiripan metode kajian kontekstualisasi mereka terlihat dalam beberapa konsep, yakni latar belakang dan motif suatu hadis, tipologi peran Nabi ketika mensabdakan hadisnya, identifikasi sarana yang berbeda dan tujuan yang tetap dari suatu hadis, dan pemaknaan terhadap bahasa yang memuat unsur *haqiqī* dan *majāzī*.

Kontribusi Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Muḥammad Syuhudi Ismail dalam konstelasi kajian hadis dapat ditelusuri dengan pasti melalui karya-karya ilmiahnya. Beberapa di antaranya sangat monumental dan menjadi bahan diskursus hadis pada zaman modern. Melalui karya-karya tersebut, keduanya berkontribusi dalam menyusun corak kajian hadis yang lebih sistematis dan komprehensif. Meskipun pemikiran keduanya juga terpengaruh oleh beberapa ulama terdahulu, namun tidak dapat disangkal bahwa keduanya juga menanamkan ciri khasnya masing-masing dalam proses penelaahan hadis-hadis Nabi.

B. Saran

Kajian kontekstualisasi hadis dalam yang penulis paparkan dalam tulisan ini masih memiliki beberapa kekurangan yang memerlukan kritik serta saran. Diharapkan pula penelitian ini mampu menjadi pemantik untuk penelitian

berikutnya, sehingga mampu melengkapi perspektif atau sudut pandang yang masih rumpang dalam penelitian ini.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah (ibn), Yasir. 2020. “Penulisan Kitab Gharīb al-Ḥadīth Serta Pengaruhnya Pada Perkembangan Ilmu Hadis”. *Jurnal Tadabbur*. (2)(1).
- Afwadzi, Benny. 2014. “Hadis di Mata Para Pemikir Modern: Telaah Buku Rethinking Karya Daniel Brown”. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, (15)(2).
- Afwadzi, Benny. 2015. “Hadis Man Baddala Dīnahū Faqtulūhū: Telaah Semiotika Komunikasi Hadis”. *Jurnal Esensia*. (16)(2).
- Afwadzi, Benny. 2017. “Integrasi Ilmu-ilmu Alam dan Ilmu-ilmu Sosial dengan Pemahaman Hadis Nabi (Telaah atas Konsepsi, Implikasi, dan Aplikasi)”. *Theologia*. (28)(2).
- Ahmad, Laode Ismail dan Syamsidar. 2015. “Rekonstruksi Teks-teks Hukum *Qat'ī* dan Teks-teks Hukum *Zanni'*”. *Asy-Syir'ah*. (49)(2).
- Akbar, Ali. 2012. “Metode Ijtihad Yūsuf al-Qarādawī dalam Fatawa Mu'ashirah”. *Jurnal Ushuluddin*. (18)(1).
- Amin, Muhammadiyah. 2011. “Kontekstualisasi Pemahaman Hadīth dan Rekonstruksi Epistemologi Ikhtilāf dalam Fiqh al-Ḥadīth”. *Jurnal Islamica*. (5)(2).
- Amrulloh. “Kontribusi M. Syuhudi Ismail dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis”. *Jurnal Mutawātir*. (7)(1).
- Anggoro, Taufan. “Analisis Pemikiran Syuhudi Ismail dalam Memahami Hadis”. *Jurnal Ilmu Hadis*. (3)(2).
- AW, Liliek Channa. 2011. “Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual”. *Ulumuna*, (5)(2).
- Bukhārī (al), Muḥammad Ismā'īl. 2001. *al-Jāmi' al-Sahīh*. t.tp: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Channa AW, Liliek. 2011. “Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual”, *Jurnal Ulumuna*. (15)(2).
- Dakir, Jawiah et al. 2012. “A Contextual Approach in Understanding the Prophet's Hadīth: An Analysis”. *Journal of Applied Sciences Research*. (8)(7).
- Fauji, Ahmad Irfan. 2018. “Pergeseran Metode Pemahaman Hadis Ulama Klasik Hingga Kontemporer”. Skripsi—tidak diterbitkan. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

- Gafur, Waryono Abdul. 2002. "Epistemologi Ilmu Hadis", dalam *Bunga Rampai Wacana Studi Hadis Kontemporer*. ed. Hamim Ilyas et. al. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hasanuddin. 2019. "Metode Pemahaman Hadis Ulama *Mutaqaddimin* (Tinjauan terhadap Metode Pemahaman Ahli Hadis dan Fuqaha). *Refleksi*. (18)(1).
- Hauqola, N. Kholis. 2013. "Hermeneutika Hadis: Upaya Memecah Kebekuan Teks". *Jurnal Teologia*. (24)(1).
- Huda, M. Khoirul. 2016. "Paradigma Metode Pemahaman Hadis Klasik dan Modern: Perspektif Analisis Wacana". *Jurnal Refleksi*. (15)(1).
- Ilyas, Fithriahdy dan Ishaq bin Hj. Sulaiman. 2017. "Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1945): Tokoh Hadis Prolifik, Ensiklopedik, dan Ijtihad". *Jurnal Ilmiah Islam Futura*. (17)(1).
- Ismail, Muhammad Syuhudi. 1984. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Jawziyyah (al), Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-'Ālamīn*. 1463. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī.
- Karim, Abdul. 2018. "Pergulatan Hadis di Era Modern". *Riwayah*. (3)(2).
- Lailiyah, Inayatul. 2020. "Pemahaman Hadis Tekstual dan Implikasinya Terhadap Radikalisme Beragama (*al-Tatarruf al-Dīn*) Perspektif Yūsuf al-Qardawī". Tesis—tidak diterbitkan. UIN Sunan Ampel.
- Muin, Munawwir. 2013. "Pemahaman Komprehensif Hadis Melalui *Asbāb al-Wurūd*". *Addin*. (7)(2).
- Nasrullah. 2014. "Rekonstruksi Definisi Sunnah sebagai Pijakan Kontekstualitas Pemahaman Hadis". *Ulul Albab*. (15)(1).
- NZ, Adriansyah. 2019. "Shifting Paradigm" Pemahaman Hadis Di Indonesia (Studi Interpretasi Kontekstual Ali Mustafa Ya'qub terhadap Hadis-Hadis Hubungan dengan Non-Muslim). *Jurnal Ilmu Agama*. (20)(20).
- Qarāḍawī (al), Yusūf. 1996. *Kayf Nata 'āmal Ma'a al-Sunnah*. Terj. Bahrun Abu Bakar t.tp: Trigenda Karya.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*. 1984. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Sagir, Akhmad. 2010. "Perkembangan Syarah Hadis dalam Tradisi Keilmuan Islam". *Jurnal Ilmu Ushuluddin*. (9)(2).

- Shiddieqy (ash), M. Hasbie. 1999. *Sejarah Pengantar Ilmu Hadis*. Semarang: Pustaka Rizqi Putra.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Sugiyono. 2013. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, dan R & D* Bandung: Alfabeta.
- Sugono, Dendi et al. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Suryadi. 2016. "Pentingnya Memahami Hadis dengan Mempertimbangkan *Setting Historis Perspektif Yūsuf al-Qaraḍāwī*". *Living Hadis*. (1)(1).
- Suryadilaga, Alfatih. 2012. *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: SUKA Press.
- Suyuti (al), Jalaludin. 1984. *Asbāb al-Wurūd al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1984), 10.
- Syafrudin. 2009. *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tirmidhī (al), Muhammad ibn `Isā. 1975. *Sunan al-Tirmidhī*. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭbu'ah Muṣṭafā
- Young, Heartsil. 1983. *ALA Glossary of Library and Information Sciences* Chicago: American Library Association.
- Yuslem, Nawir. 2010. "Kontekstualisasi Pemahaman Hadis". *Jurnal Miqot*. (34)(1).
- Zahrah, Nyayu Siti. 2020. "Gharib al-Hadits Sebagai Embriologi Syarah Hadist dan Transformasinya". *Jurnal El-Afkar*. (9)(1).