

Metode Pemahaman Hadis Jaringan Islam Liberal

Husaen Pinang

(Dosen Hadis Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar Sulawesi Barat)

ABSTRAK

The liberal Islamic Network is known as rasonalism community because considering a common sense as a main priority in understanding religious text. Hierarchically common sense is at the first position followed by Quran in the second, *hadith* in the third and *ijma* in the fourth, of course this positioning is entirely opposite to the growing insight that puts common sense under the Quran and *hadith*. This because they perceive that common sense has a plot to the truth and every religious text must be approached by common sense. Therefore everything including the Quran and the *hadith* can not be contradicted with common sense and if there is a conflict the common sense must be won.

For Liberal Islamic Network there are many text of Quran and *hadith* that require reinterpretation because some text is no longer applicable in the present context. The reason for the impossibility of applying the religious text in contrary to the three thing, the first is human reason, the second is historical fact and the third is contemporary sosial condition. That is the three cases that guide this community in understanding the Quran and the *hadith* which then stretched to every text produced by the scholars.

In this case the author explores the “littered” writings of Liberal Islamic Network leaders which is mixed in a more adequate presentation into a single unit. Considering the method of understanding this community against the *hadith* is not found in one of the works but dispersed and is segmentatif. By this writing it will examine form various books accompanied by several interviews, then certainly the author will complete the writing with various *hadith* an an example of the study.

Key word: Liberal, Islam, JIL, Common Sense.

I. PENDAHULUAN

Upaya memahami hadis merupakan hal yang sangat menarik untuk dikedepankan. Persoalan ini berakar dari kenyataan bahwa hadis merupakan sumber kedua setelah Alquran dalam penetapan hukum Islam (*istimbat al-hukum*),¹ dengan asumsi dasar bahwa Nabi Muhammad saw. diyakini selain penerima wahyu Alquran juga dipandang tentulah yang lebih memahami isi kandungannya.

Namun kenyataannya menjadi dilematis karena keadaan hadis dalam berbagai dimensinya berbeda dengan Alquran. Pengkodifikasian² Alquran relatif lebih dekat pada masa hidup Nabi

¹Lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Cet. I, : Dar al-Fikr, 1958). Pada bagian *fihris* buku ini ditemukan secara hirarkis tata urutan sumber pengambilan hukum Islam yaitu: 1. *Alquran*, 2. *al-Sunnah*, 3. *al-Ijma'*, 4. *fatwa s}aha>bat*, 5. *al-Qiya>s* (analogi), 6. *al-Istih}sa>n*, 7. *al-'Urf*, 8. *al-Mas}a>lih} al-Mursal*, 9. *al-Z}ara>'i*, 10. *al-Istis}h}a>b*, dan 11. *Syar'u Man Qablana>*. Lihat juga penjelasan Prof. DR. Hamka Haq, dalam *Falsafat Ushul Fiqhi*, (Cet. I; Makassar: Yayasan al-Ahkam, 2000), h. 6-9.

²Penulisan Alquran sudah dilakukan ketika Rasulullah saw. masih hidup. Dikisahkan oleh Hisyam, ketika Sa'ad dan istrinya sedang membaca surah Tha>ha yang ditulis di selembaran kulit, Umar Ibn al-Khattab datang yang diliputi kemarahan amat sangat karena adiknya telah masuk Islam. Namun ketika ia membaca rangkaian kata dalam surah tersebut,

Muhammad saw. (w. 632 M) sebagai penuturnya, periwayatannya diyakini sebagai *mutawa>tir*,³ dan dari segi kesumberannya disebut *qat}'i> al-wuru>d*, terjaga orisinalitasnya oleh Allah swt. dan Alquran tetaplah mendapat perhatian dan penerimaan utama di hati kaum muslimin. Sementara hadis tidaklah demikian, karena pada hadis dilihat dari segi kuantitas periwayatnya umumnya ternilai *aha>d* dan sebagian kecilnya *mutawa>tir*, serta dari segi kualitasnya dibagi kepada hadis *s}ah}i>h*, hadis *h}asan*, dan hadis *d{a'i>f*, sementara dari segi kesumberan dan ke-*h}ujjah*-annya secara umum *z{anniy al-wuru>d* dan *z}anniy al-dila>lah*.⁴

Belum selesai masalah ini, persoalan bertambah dengan munculnya problem eksternal berupa aksi pemikiran baik dari kalangan orientalis maupun kalangan cendekiawan muslim sendiri yang mempermasalahkan hadis terutama ditinjau dari segi kesumberan dan ke-*hujjah*-annya. Pergulatan aksi pemikiran mengenai hadis mengalami dinamika yang cukup signifikan karena senantiasa menjadi kajian problematik bagi para ilmuwan baik yang mengkajinya sebagai pembela (*na>s}ir al-sunnah*) maupun sebagai penentangannya (*ingka>r al-sunnah* atau *al-munkir al-sunnah*)⁵ kaitannya masalah verifikasi otentisitas dan validitas hadis sebagai teks keagamaan fundamental Islam.

Munkir al-sunnah menilai bahwa *sunnah* Nabi saw. pada dasarnya adalah kesinambungan dari adat istiadat pra-Islam ditambah dengan aktivitas pemikiran bebas para pakar hukum Islam masa awal. Sedangkan hadis hanyalah merupakan produk kreasi kaum muslimin belakangan (*projected back*), hal ini dipersepsi karena penulisan dan kodifikasi hadis baru dilakukan seratusan tahun lebih setelah meninggalnya Nabi Muhammad saw. (W. 632 M).⁶

yakni ayat ke-14 hatinya yang keras luluh terkena siraman hidayah Allah, begitu indah ia rasakan. Disebutkan, bahwa saat itu penulisan Alquran tidak dilakukan secara kolektif, sehingga ayat-ayat Alquran ditemukan terserak dan tersebar di tangan para sahabat. Lihat: Emsoe Abdurrahman, Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories Of Alquran Sejarah Yang Harus Dibaca*, (Cet. I; Bandung: Salamadani, 2002), h. 35-38.

³Term *Mutawa>tir* diambil dari kata *tawa>tur* berarti berturut-turut. Yang dimaksud adalah sebuah hadis yang diriwayatkan sejumlah besar perawi disetiap generasi. Terdapat ragam pendapat mengenai jumlah yang harus dipenuhi, ada ulama menetapkan sampai tujuh puluh, ada empat puluh, dan ada yang dua belas, bahkan ada ulama mengatakan cukup empat saja (pada setiap *T}{abaqa>t*). '*Ada>lah* dan *D}{abt}* riwayat hadis *Mutawa>tir* tidak harus dibuktikan agar dapat diterima riwayatnya karena mustahil mereka sepakat membuat kedustaan. Sebuah hadis berstatus *Mutawa>tir*, menurut ulama hadis, hanya untuk dipraktikkan, sedangkan historisitasnya tidak perlu didiskusikan lagi. Lihat: Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Cet. I, Bandung: Hikmah PT. Mizan Publika, 2009), h. 44-45.

⁴Istilah *z{anniy* terdiri atas dua bagian, yaitu kaitan kesumberan (*s}ubu>t*) dan kaitan kandungan (*al-dala>lah*). Tidak didapati perbedaan ulama mengenai kebenaran kesumberan Alquran. Semua sepakat meyakini bahwa redaksi Alquran yang ada sekarang sama persis dengan yang diterima Nabi Muhammad saw. dari Allah SWT. melalui malaikat Jibril. Lihat: M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet. XXV; Bandung: Mizan, 2003), h. 137. Sementara hadis oleh mayoritas ulama menyetujui dua macam yaitu *mutawa>tir* dan *a>had*. Yang disebut terakhir inilah kemudian dikategorikan sebagai *z}{anni> al-wuru>d*, kesumberannya tidak meyakinkan.

⁵Istilah Ingkar Sunnah bagi Nurchalis Madjid tidaklah tepat, karena ingkar Sunnah dalam arti penolakan pada sunnah Nabi saw. adalah mustahil bagi seorang muslim. Tapi baginya, mereka ini lebih tepat disebut golongan *Ingka>r al-Hadi>s*. Nurcholis Madjid, *Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya Dalam Pengembangan Syariah*, dalam Budhy Munawar Rachman (Ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 208-210. Keterangan memadai tentang sejarah lahirnya pengingkar sunnah dapat ditemukan dalam karya M. Syuhudi Ismail berjudul *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 14-15.

⁶Lihat: Ulil Abshar-Abdalla: *Sekali lagi Soal Kedudukan Hadis*, Sumber: Islamlib@yahoo.com. Ulil menyatakan bahwa pandangan-pandangan yang menempatkan hadis dalam posisi begitu "suci" adalah perkembangan terakhir yang tidak ada pada masa sahabat dan ta>biin, karena sikap para sahabat dan tabiin begitu takut untuk menuliskan hadis karena khawatir akan menyaingi kedudukan Alquran. Ulil Abshar mengutip keterangan Rasyid Ridha dalam tafsir al-

Penolakan hadis kalangan pemikir Islam sendiri mengemuka seperti dari Kassim Ahmad, Taufiq Sidqiy, Isma'il Adham, dan Ahmad Amin.⁷ Penolakan mereka terhadap eksistensi hadis ini dilatarbelakangi pemikiran bahwa Alquran telah cukup memadai dalam menjelaskan segala sesuatu,⁸ sedangkan hadis walaupun terlihat lebih rinci dalam penjelasannya namun masih diragukan otentisitasnya terutama ditinjau dari akurasi kritik sanad dan *matan*.⁹

Kassim Ahmad menulis buku *Hadis a Re-evaluation* yang sangat kontroversial, dimana Kassim mendasarkan pemikirannya atas paradigma bahwa Alquran adalah satu-satunya pedoman keberagamaan dalam Islam. Bagi Kassim, Alquran itu telah komplit, sempurna, dan menjelaskan dirinya sendiri, ia tidak membutuhkan penjelasan dari luar dirinya termasuk hadis.¹⁰ Sementara Taufiq Shidqiy,¹¹ pemikir berkebangsaan Mesir berkata bahwa sunnah hanya untuk umat Islam pada masa Nabi saw. dan bangsa Arab saja. Bagi bangsa lain yang ingin memahaminya harus mempelajari bahasa Arab, kondisi, sejarah, dan istilah-istilah bahasa Arab. Menurutnya lagi, sunnah tertolak karena dalam praktiknya banyak hal disebutkan di dalamnya melampaui petunjuk Alquran, sebagai misal hukuman bunuh bagi orang murtad adalah jelas melampaui Alquran.

Belakangan ini muncul sebuah pemahaman yang bukan menolak keberadaan hadis tetapi juga bukan menerimanya secara tekstual hadis melainkan menyeruak kepada upaya kontekstualisasi,¹²

Manar, bahwa hadis yang paling otoritatif berkenaan dengan larangan untuk menuliskan hadis adalah riwayat Ahmad, Muslim dan Ibn Abd al-Barr dari sahabat Abi Sa'id al-Khudri, bahwa Nabi saw. bersabda "La taktubu 'anni syai'an illa al-qur'ana, fa man kataba ghair al-qur'ana fa al-yamh{uh}u"; Janganlah kalian menulis sesuatupun dariku selain Al-Qur'an, barangsiapa telah menulis selain Al-Qur'an maka hendaklah ia menghapusnya.

⁷Cendekiawan Muslim yang mempersoalkan ke-hujjah-an hadis tersebar di berbagai Negara, yaitu: dari Mesir Taufiq Shidqiy, Mahmud Abu Rayyah, Ahmad Amin, Rasyad Khalifah, Ahmad Subh{an} Mansur, dan Musthafa Mahmud; dari Indonesia Ircham Sutarto, Abdurrahman, Dalimi Lubis, Nazwar Syamsu, As'ad ibn Ali Baisa, dan Endi Suradi; dari Malaysia Kassim Ahmad; dan dari India Ahmad Khan dan Ciragh Ali.

⁸Mustafa al-Siba'i mengemukakan alasan pengingkar *sunnah* adalah: a. keseluruhan ajaran Islam cukup bersumberkan Alquran saja karena ia telah memuat segala sesuatu, b. Allah swt. menjamin terpeliharanya Alquran, sedangkan hadis tidak demikian, c. Nabi saw. pernah melarang penulisan hadis tapi menyuruh menulis Alquran, d. Nabi saw. menegaskan agar orang yang menerima hadis hanya yang benar-benar sesuai dengan Alquran dan menolak yang lain. Lihat Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Maka'natuhu fi al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Maktab al-Islam, 1985), h. 53.

⁹Ada empat kriteria hadis dapat diautentifikasi yaitu: a. sejalan dengan Alquran, b. tidak bertolak belakang dengan hadis yang lebih kuat dan sejarah Nabi saw, c. tidak bertentangan dengan akal sehat, d. bentuk kalimatnya searah dengan sabda kenabian. Kriteria ini oleh Salih al-Din al-Adl{ab}i disebutkan *ma'ayir naqd al-matn*. Lihat Salah al-Din al-Adl{ab}i, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda Ulama' al-H{adi}s al-Nabawi*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1403-1983), h. 238.

¹⁰Lihat: Kassim Ahmad, *Hadis A Re-Evaluation*, yang dialihbahasakan oleh Asyraf Syarifuddin dengan judul *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*, (Cet. I; ttp, Penerbit Trotoar, 1997), h. xxxix. Dia mengajukan hipotesis bahwa umat Islam generasi awal dapat mencapai kesuksesan karena mereka memegang teguh dan menjalankan ideologi Islam yang kuat dan dinamis sebagaimana yang diajarkan dalam Alquran, mereka mengesampingkan pengetahuan yang lain, baik yang lokal maupun dari luar untuk membedakannya dari Alquran. Kassim juga menulis artikel berjudul *Hadis satu penilaian semula* terbit pada tahun 1986, yang berintikan penolakannya terhadap hadis sebagai sumber hukum setelah Alquran dengan alasan bahwa hadis bukanlah ajaran Nabi saw. tetapi rekaan dan buatan para imam periwayat hadis.

¹¹Taufiq Shidqiy lahir di Mesir, 24 Syawal 1298 H/19 September 1881. Ia banyak menulis artikel ilmiah dan berwawasan di berbagai majalah dan Koran harian di Mesir, seperti di *al-Manar*, *al-Mu'ayyad*, *al-Liwa*, *al-Sya'ab*, dan *al-'Ilm*. Di antara artikelnnya yang cukup kontroversial adalah *al-Islam Huwa Alquran wahdahu*, berislam cukup Alquran saja.

¹²Secara etimologi berasal dari akar kata *teks* yang berarti naskah berbentuk kata-kata asli dari pengarang, kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran, dan bahan tertulis untuk dasar memberikan pelajaran. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (edisi III, Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 1159.

yang tidak dimaksudkan untuk menuruti keinginan rendah manusia tetapi untuk mendapatkan ajaran yang orisinal dan memadai dengan fluktuasi yang dihadapi. Dasar pemikiran konsep kontekstualisasi ini antara lain bahwa baik Alquran maupun hadis merupakan sumber ajaran Islam yang telah tertutup, tidak bisa ditambah dan dikurangi untuk keperluan modifikasi. Sementara kehidupan tidak mungkin diputar ke belakang menjadi sama dengan kehidupan nabi Muhammad SAW dan dalam batas tertentu menuntut penyesuaian dengan dan dari kedua sumber itu.¹³

Kelompok ini adalah Jaringan Islam Liberal (JIL) yang membuat dua kategorisasi penalaran dalam memahami setiap teks hadis, yaitu pertama disebut teks *us}u>l* yang bersifat melintasi, universal, dan kedua disebut teks *fusu>l* yang banyak berbicara secara teknis rincian dan berlaku secara lokal temporal bersifat terbatas (dan ini dapat berubah setiap saat alasan kondisional).

Judul penelitian ialah *Metode Pemahaman Hadis Jaringan Islam Liberal*, yang sesuai dengan judulnya maka penulis hanya mengangkat pembahasan mengenai bagaimana metode penelitian hadis yang dikembangkan oleh Jaringan Islam Liberal?

II. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Penelitian

Saat berhadapan dengan teks keagamaan komunitas ini mengembangkan pola pemahaman yang mereka namakan semangat *religio-etik*, yaitu semangat terfokus kepada *maqasid al-syariah* maksud diundangkannya. JIL memiliki kecenderungan metode pemahaman tematik,¹⁴ dengan menggunakan pendekatan sosio-historis, dan pola teknik interpretasi kontekstual.¹⁵

Oleh karena itu pada bagian ini penulis akan kemukakan poin-poin penting metode penelitian dan pemahaman hadis oleh JIL menyangkut tiga hal yaitu kritik kesahihan *sanad*, kritik kesahihan *matan*, dan pemahaman hadis. Obyek penelitian menunjukkan bahwa mayoritas tokoh JIL

Kontekstualisasi adalah upaya untuk melihat kesesuaian antara keadaan sosial dan perubahan zaman dengan teks. Yang dimaksudkan dengan kontekstualisasi di sini adalah suatu upaya penyesuaian dengan keadaan dari Alquran dan hadis untuk mendapatkan pandangan sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan atau atas kenyataan yang dihadapi. Ini bermakna bahwa kontekstualisasi sejatinya tidak dilakukan untuk menyesuaikan perkembangan dengan teks keagamaan atau sebaliknya, melainkan dilakukan dengan dialog atau saling mengisi di antara keduanya. Penyesuaian perkembangan kini dengan teks menjadi penutupan doktrin yang mengabaikan sejarah.

¹³Secara etimologi berasal dari kata *teks* yang berarti naskah berbentuk kata-kata asli dari pengarang, kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran, dan bahan tertulis untuk dasar memberikan pelajaran. Lihat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (edisi III, Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 1159. Kontekstualisasi adalah upaya untuk melihat kesesuaian antara keadaan sosial dan perubahan zaman dengan teks.

¹⁴Metode *maud}u>iy* adalah suatu metode yang berusaha mencari jawaban (Alquran dan hadis) tentang tema tertentu dengan menghimpun seluruh hadis yang berhubungan dengan tema, kemudian menganalisisnya dengan ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan masalah yang dibahas hingga melahirkan konsep yang utuh tentang tema tersebut. Lihat: 'Abd al-H}ayy al-Farma>wiy, *Bida>yah ft> al-tafsi>r al-Maud}u>iy, dira>sah manhajiyah maud}u>'iyyah* yang diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah dengan judul *Metode tafsir maudhu'iy sebuah pengantar*, (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 36-37.

¹⁵Teknik interpretasi kontekstual adalah teknik pemahaman hadis yang mendasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, antropologi yang berlaku dan berkembang ketika hadis itu disabdakan oleh Nabi saw. Lihat: Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Filsafat Ilmu Hadis*, h. 190. Bandingkan dengan pemaparan M. Syuhudi Ismail tentang makna tekstual dan kontekstual dalam M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'a>ni al-H}adi>s Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 6.

menganggap bahwa upaya verifikasi hadis yang terpenting dan pertama dilakukan ialah dengan menuju ke penelitian *matan* hadis, lalu disusul kepada penelitian *sanad*-nya.

1. Kriteria Kesahihan *Matan* Hadis

Dalam penentuan kaedah kesahihan *matan* oleh ulama hadis berbeda-beda sesuai paradigma yang dibangun; misalnya al-Khatib al-Baghdadiy merumuskan enam kriteria, Salah al-Din Ahmad al-Adlabiy¹⁶ dengan empat kriteria dan M. Syuhudi Ismail¹⁷ dengan tiga kriteria namun dapat dikatakan bahwa yang satu dengan lainnya saling melingkupi dan melengkapi.

Pada bagian ini mengungkap pandangan JIL mengenai kriteria kesahihan *matan* yang dapat dikatakan berbeda dengan yang dikembangkan ulama hadis. Perbedaan dimaksud terletak dari hirarkis penyaringan *matan* yang dapat dikategorikan *matan* sahih, yaitu:¹⁸ (1) akal sehat (2) hadis bersesuaian Alquran (3) hadis bersesuaian riwayat lain yang lebih sahih, (4) sesuai fakta sejarah, dan (5) sesuai dengan fakta sosial. Berikut akan dijelaskan masing-masing kriteria tersebut:

a. Bersesuaian dengan akal sehat.

Nabi Muhammad saw. dengan sifat *al-fat}anahnya* tidak mungkin mengucapkan selain bersesuaian akal sehat sehingga mestinya segala yang diucapkan tentulah suatu kebenaran. Namun menurut Ulil Abshar, tidak sedikit *matan* bertentangan dengan akal sehat- yang karenanya harus ditinggalkan mengingat bahwa keberadaan hadis tidak dapat dilepaskan dari peruntutannya yaitu kemashlahatan manusia, dan dengan akal sehat manusia dapat menilai suatu hadis secara tepat apakah layak diamalkan atau mesti ditinggalkan.

Lewat wawancara, Ulil Abshar menjelaskan bahwa dengan akal sehat siapapun dapat memahami hadis secara sederhana dan seseorang tidak perlu menjadi seorang ahli hadis untuk memahaminya.¹⁹ Beliau mengungkap contoh hadis antara lain *من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية* “termasuk *fitrah* ialah memotong kumis dan membiarkan jenggot”, hadis ini menurutnya mesti dipahami lewat akal sehat yakni ukuran kelaki-lakian dan pria idaman di masyarakat Arab adalah disimbolkan dengan jenggot. Bagi Ulil Abshar jika hadis ini diterapkan disemua tempat, maka bertentangan akal sehat misalnya di Indonesia yang secara kultural kelaki-lakian disimbolkan dengan pedang atau keris, misalnya bugis-jawa dan atau samurai bagi non-pri. Tetapi makna mendalam dari hadis ini menurut Ulil Abshar ialah dengan memandangnya sebagai simbol setiap orang memegang tanggungjawab, harga diri, amanah, pemberani, dan tidak *walking awere*- lari dari masalah.²⁰

Hadis lain yang dicontohkan Ulil Abshar *لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة* *tidak akan baik suatu kaum jika dipimpin perempuan*. Riwayat ini menurut Ulil Abshar tidak berbicara tentang perempuan *an sich*, melainkan berbicara tentang kompetensi. Kepemimpinan masa Nabi saw. -bahkan masa

¹⁶Lihat: S}ala>h} al-Di>n Ibn Ah}mad al-Adlabiy, *Manhaj Naqd al-Matan*, (Beirut: Da>r al-Afla>q al-Jadi>dah, 1983), h. 238.

¹⁷ Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 3.

¹⁸Bandingkan dengan pandangan ulama hadis lainnya yang menetapkan secara hirarkis tolok ukur kesahihan *matan* hadis yaitu: Alquran diposisi pertama, menyusul hadis yang sahih diposisi kedua, akal sehat diposisi ketiga, sejarah diposisi keempat, dan kesesuaian dengan sabda kenabian diposisi kelima.

¹⁹Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

²⁰Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

sebelum Islampun- diamanahkan kepada laki-laki sedangkan perempuan tidak sebab yang disebut terakhir ini ketika itu masih tertinggal. Ini karena laki-laki lebih bebas mengakses pendidikan dan pengalaman, sementara perempuan lebih banyak diposisikan sebagai pelayan suami dan menjaga anak sehingga mereka lebih banyak tinggal di rumah saja. Hadis ini tidak dapat diberlakukan lagi zaman sekarang, sebab perempuan sebagaimana laki-laki telah memperoleh kesempatan yang sama untuk meraih pendidikan, menambah skill, berkiprah di segala sendi kehidupan, maka siapa saja yang berkompeten dialah yang berhak memimpin. Apalagi dengan sistim demokratis yang dianut, maka posisi kepemimpinan ditentukan oleh proses demokratis yaitu pemungutan suara lewat pemilihan umum langsung atau tidak langsung.²¹

Patut dikemukakan di sini bahwa Ulil Abshar dalam tatapan barunya juga “menilai Alquran” berdasarkan kriteria akal sehat. Beliau mencontohkan konsep poligami dan nikah siri –tak terdaftar– yang secara teks tertera dalam Alquran bahwa hal itu dibolehkan. Ulil Abshar mengatakan:

Sekarang ini kita sedang mengikuti perdebatan soal poligami dan nikah siri, yakni nikah-bawah-tangan yang tak tercatat. Sungguh menarik sekali bahwa sebagian besar kaum laki-laki dari kalangan elit agama (anda bisa menyebutnya ulama, kiai, atau ustad) cenderung setuju pada praktek poligami dan nikah siri. Alasan “formal” yang kerap dikemukakan adalah bahwa keduanya secara eksplisit diperbolehkan oleh hukum agama yakni Alquran dan hadis. Pertanyaan kita adalah: apakah hukum semacam itu harus kita terima sekarang ini, apakah pengalaman perempuan tidak diperhitungkan dalam perumusan hukum ini? Kenapa hukum agama harus dimenangkan “*at all cost*” seraya mengabaikan pengalaman manusia sebagai subjek yang “*kari>m*” yang mulia dan berkehendak.²²

Untuk lebih jelasnya mengenai otoritas akal sehat dalam mengkritisi Alquran dan hadis dalam tatapan Ulil Abshar dan JIL-nya dapat terbaca pada penegasannya (yang didukung oleh hadis itu sendiri) bahwa:

Inti pemahaman keagamaan yang diajukan oleh kaum khalafis, oleh para pemikir Muslim Liberal dan progresif dimana-mana, sebetulnya adalah sederhana: yaitu pemahaman keagamaan yang masuk akal. Akal sehat adalah modal utama bagi semua orang–bagi kalangan spesialis atau awam– untuk menilai sesuatu. Sabda Nabi Muhammad yang terkenal adalah “*istafii qalbaka*” mintalah fatwa pada hati nuranimu, pada akal sehatmu. Sebelum ditunjang oleh ayat, hadis dan argumen yang bertakik-takik dan njlimet, kita bisa menilai apakah sebuah “fatwa” atau pandangan keagamaan tertentu masuk akal atau tidak.²³

Sedikit berbeda dengan Ulil Abshar, tokoh JIL lain yang lebih kental dengan pandangan pluralismenya Abdul Moqsith Ghazali melihatnya sebagai dua hal yang saling mengafirmasi–memprasyarati bahwa wahyu dan akal mestinya saling mempersyaratkan. Yang satu tak menegasi

²¹Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

²²Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, *Pidato Kebudayaan Sejumlah Refleksi tentang Kehidupan Sosial-Keagamaan Kita saat Ini*, disampaikan di Graha Bhakti Budaya, Taman Ismail Marzuki, Jakarta: 2 Maret 2010. Sumber tulisan: http://www.facebook.com/note.php?note_jd=367137660765 (27 Januari 2011).

²³Lihat: Ulil Abshar Abdalla, *Pidato Kebudayaan Sejumlah Refleksi*, h. 24.

yang lain bahkan saling mengafirmasi, akal akan turut memperkaya wawasan etik wahyu sementara wahyu potensial mengafirmasi temuan kebenaran dari akal.²⁴

Pandangan Moqsith ini tampak menghindari pertentangan yang dapat saja muncul soal posisi akal sehat manusia mungkin juga untuk menampung pandangan mainstream bahwa Alquran merupakan sumber pertama penetapan hukum Islam. Sementara tokoh muda JIL Asrar Maburr membawa pandangan moderat; di mana dia mengadakan pemetaan posisi akal sehat terhadap Alquran yang *mant'u>q* dan yang *gayr mant'u>q*, terbaca dan yang tersirat. Asrar Maburr menyatakan:

Akal bisa menjadi penafsir atas Alqur'an dan hadis. Harus dicermati, term "hukum" di sini bisa diartikan penetapan. Jika kita hendak menetapkan sesuatu yang secara *mant'u>q* dalam Alquran atau hadis, maka akal bisa berfungsi sebagai alat penetap hukum; sedangkan jika kita ingin menetapkan sesuatu yang *gayr mant'u>q* (tak terucap) dalam Alquran dan hadis, maka akal menjadi sumber, bukan lagi sebagai alat.²⁵

Dari pernyataan Asrar Maburr terbaca bahwa tatkala suatu persoalan secara *mant'u>q* maktub, maka akal sehat manusia berfungsi sebagai alat penetap hukum (semacam *mentaqri>r*), namun jika *gayr mant'u>q*, maka akal sehat manusia bukan lagi sebagai *mentaqri>r* melainkan sebagai sumber hukum itu sendiri. Beliau kemudian menyimpulkan bahwa akal sehat bisa menjadi sebagai penafsir/pembaca terhadap Alquran dan hadis. Pembacaan akal sehat terhadap teks-teks agama bisa pada posisi penetap, pembantah, pengoreksi, penguat, atau bahkan pendebat.²⁶

b. Teks/*matan* hadis bersesuaian dengan Alquran.²⁷

Menurut JIL, apabila *matan* hadis bertentangan dengan Alquran maka yang disebut pertama harus ditinggalkan, dan tidak menerima pendapat bahwa hadis boleh *menspesifikasikan* apalagi menghapuskan Alquran. Dalam pandangannya, pendiri JIL Ulil Abshar mengklaim bahwa terdapat banyak *matan* hadis yang bertentangan dengan.²⁸ Bahkan menurutnya kontradiksi terjadi bukan saja antara makna hadis dengan nilai-nilai Alquran *an sich* melainkan juga secara lafaznya bertentangan.

Menarik diungkap pandangan Abdul Moqsith Ghazali yaitu kritiknya mengenai metodologi pemahaman teks terhadap Alquran maupun hadis yang menurutnya terlalu rumit. Moqsith menawarkan metodologi sederhana dalam menafsirkan teks Alquran atau hadis sehingga bisa dilakukan banyak orang. Teks suci itu dibaginya dalam dua kelompok besar yaitu, *pertama* teks

²⁴Lihat: Abdul Moqsith Ghazali, *Pidato Pembaruan Islam Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, disampaikan pada Jumat, 8 Juli 2011 di Graha Bhakti Budaya Taman Ismail Marzuki, h. 24-25. Sumber: <http://islamlib.com/id/artikel/menegaskan-kembali-pembaruan-pemikiran-islam> (9 Juli 2011).

²⁵Hasil wawancara dengan Asrar Maburr Faza, 03/06/13 Alauddin.

²⁶Hasil wawancara dengan Asrar Maburr Faza, 03/06/13 Alauddin.

²⁷Umumnya pemikir Islam menyetujui bahwa tidak masuk akal bahwa hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi saw. akan berkebalikan dengan nilai dalam Alquran. Karena bagaimanapun juga hadis tidak boleh lain dari bagian pemahaman beliau terhadap Alquran, hal itu karena tugas utama nabi saw. adalah menyampaikan pesan wahyu, sedangkan peran Nabi saw. yang berkaitan dengan berbagai aktifitasnya baik sebagai pribadi, pemimpin, panglima perang, kepala rumah tangga, dan lain sebagainya adalah peran sekunder yang juga pada akhirnya memberi peran dan pesan atas tersebarnya Islam.

²⁸Bandingkan dengan pandangan Kassim Ahmad yang menegaskan bahwa hadis yang dikompilasikan oleh para ulama hadis terdiri dari riwayat tentang perkataan-perkataan dan pelbagai tindakan yang dituduhkan dari Nabi dan keasliannya tidak dapat dijamin pasti. Hadis-hadis yang sesuai dengan Alquran bisa diterima, sedangkan yang bertentangan dengannya secara otomatis ditolak. Kassim Ahmad *Hadis A Re-Evaluation*, h. 92.

fondasional, masuk kategori ini adalah teks yang berbicara tentang tauhid, cinta kasih, penegakan keadilan, dukungan terhadap pluralisme, perlindungan terhadap kelompok minoritas dan tertindas. Teks-teks semacam ini, menurutnya tidak boleh disuspendir dan dihapuskan, ia bersifat abadi dan melintas batas-batas etnis dan juga agama. Tak ada agama yang datang kecuali mengusung pokok-pokok ajaran fondasional itu.²⁹

Kedua, teks partikular. Masuk dalam kategori ini teks ibadah ritual, jilbab, aurat perempuan, waris, potong tangan, qisas dan lain-lain. Masalah ritual tentu berbeda-beda menurut berbedanya agama atau mazhab yang dianut, yang antara satu agama/mazhab memiliki identitas tersendiri. Yang menjadi perhatian kita, menurut Moqsith, mestinya adalah tujuan dan bukan untaian kalimat.³⁰

Berikut diberikan contoh hadis yang melampaui Alquran, yaitu hadis tentang hukum bunuh bagi seorang *murtad*, hadisnya berbunyi:

دَثْنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَنْبَلٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَحْرَقَ نَاسًا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَحْرَقَهُمْ بِالنَّارِ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-
قَالَ « تَعَذَّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ ». وَكُنْتُ قَاتِلَهُمْ بِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه
وسلم- قَالَ « مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ » (رواه ابو داود)³¹.

Artinya:

“. . . . Siapa yang mengganti agamanya, maka kalian harus membunuhnya”

Dengan sangat jelas hadis ini menunjukkan bahwa pindah agama merupakan tindakan terlarang, dan jika terjadi maka pelakunya mestilah dihukum bunuh. Pendapat ini umumnya diacukan pada bunyi teks hadis di atas, dan secara redaksional frasa yang digunakan adalah *fi'l amr* menunjukkan perintah dan bukannya *ikhbar* informatif.

Tokoh JIL Abdul Moqsith berpendapat bahwa hadis ini menunjukkan Islam seakan sebuah perangkat. Hal ini menurutnya bertentangan Alquran, karena Allah swt. tidak menyuruh membunuh orang pindah agama- juga tidak menentukan sanksi hukum bagi orang *murtad*. Hadis ini, menurutnya bertentangan dengan berbagai ayat antara lain QS. Al-Baqarah (256) “*Tidak ada paksaan dalam memeluk agama. Sungguh telah jelas kebenaran dan kesesatan*”, serta QS. Al-Kahfi (29) “*Dan Katakanlah kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin kafir biarlah ia kafir*”.³²

Sadar bahwa kebenaran bukan milik Islam saja, sehingga tidak perlu adanya hukum bunuh bagi *murtad*- Ulil Abshar-Abdalla menegaskan bahwa kebenaran itu juga ada di luar Islam, kebenaran

²⁹Lihat: Abdul Moqsith Ghazali, Pidato Pembaruan Islam *Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, h. 8-9. Jakarta: sumber <http://islamlib.com>.

³⁰Lihat: Abdul Moqsith Ghazali, *Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, h. 9.

³¹Lihat: Abu> Da>wu>d, *Sunan Abi> Da>wu>d. Ba>b al-hukm fi> man irtadda*, Juz 4 h. 222. Hadis di atas diwacanakan Abdul Moqsith Ghazali bertajuk *toleransi dan kebebasan beragama*. Menurutnya hadis ini terlihat Islam sebagai “pemerangkapan” sehingga tak boleh keluar dari Islam; selanjutnya Moqsith menilai bahwa pemerangkapan seperti ini bertentangan dengan ajaran Al-Qur’an. Lihat: Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen pluralism agama membangun toleransi berbasis Al-Qur’an*, h. 230-231

³²Selengkapnya lihat: Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*, (Cet. I; Depok: Kata Kita, 2009), h. 230-231. Dan wawancara 10 Mei 2013 di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah.

itu ada dimana-mana termasuk agama Zoroaster. Menurutnya, bahwa sekarang ini umat Islam perlu mengakui bahwa agama orang lain sama dengan agama kita, dan dalam konteks kenegaraan anggapan bahwa orang lain yang berbeda agama dengan kita sebagai agama salah atau sesat itu sudah tidak relevan lagi. Umat Islam sebenarnya tidak relevan membandingkan antara Islam dengan agama lain.³³

c. *Matan* hadis bersesuaian dengan riwayat yang lebih kuat.

Mengandaikan ada teks hadis yang kontradiktif secara substansial, maka keduanya patut dilakukan penelitian dari dua sisi yaitu *naqd sanad* dan *naqd matn*; saat terbukti satu diantaranya terindikasi lebih kuat, niscaya lebih diunggulkan. Contoh yang relevan untuk poin ini adalah hadis tentang puasa Asyura; penulis kutipkan kajian Jalaluddin Rakhmat³⁴ yang menemukan bahwa teks hadis yang lebih shahih tentang puasa Asyura telah dilakukan Nabi saw. sebelum peristiwa hijrahnya ke Madinah.³⁵ Riwayat yang berkisah tentang puasa Asyura (ketika Nabi hijrah) adalah:

عن ابن عباس قال قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم عاشوراء فقال ما هذا قالوا يوم صالح نجى الله فيه موسى وبني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى فقال أنا أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصيامه³⁶

Artinya:

Dari Ibn 'Abba>s ia ia berkata ketika Nabi saw. tiba di Madinah beliau melihat orang Yahudi berpuasa pada hari 'Asyura. Nabi saw. bertanya apakah ini? Orang Yahudi berkata ini hari yang baik, hari di mana Allah menyelamatkan Musa dan Bani Israil dari musuh mereka, maka Musa as. berpuasa pada hari itu. Nabi saw. bersabda: "Aku lebih berhak terhadap Musa daripada kalian." Maka Nabi berpuasa lalu menyuruh orang untuk berpuasa.

Kang Jalal sapaan akrabnya- menyimpulkan bahwa tidak ada sangkutpautnya puasa Asyura tersebut dengan peristiwa *hijrat al-rasul*, karena hadis yang berbicara tentang puasa Asyura saat hijrah adalah sebagai imbas konflik kepentingan politik antara pendukung Mu'awiyah Ibn Abiy Sufya>n dengan pendukung Ali Ibn Abi T}a>lib. Sebab, menurutnya telaah lebih jauh bahwa puasa 'A>syu>ra dapat ditemukan riwayat yang menegaskan bahwa puasa ini sudah dikenal sebelum peristiwa hijrah, antara lain riwayat dari 'A>isyah Binti Abiy Bakr dan Ibn 'Umar berkata:

كان عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وأمر الناس بصيامه فلما افترض رمضان كان رمضان هو الفريضة وترك عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء ترك

37

³³Keterangan selengkapnya lihat: Zuly Qadir, *Islam Liberal Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia*, h. 205. Dimana penulis buku ini telah mewawancarai Ulil Abshar-Abdalla pada tanggal 30 Juni 2004 di Kantor Freedom Institut Jakarta.

³⁴Jalaluddin Rakhmat yang dikenal Kang Jalal diidentifikasi oleh Budi Handrianto sebagai pelopor dan senior Islam Liberal di Indonesia selain itu beliau lebih dikenal sebagai pelopor paham Syi'ah. Penjelasan lebih jauh lihat: *Budi Handrianto, 50 tokoh Islam Liberal Indonesia*, (Jakarta Timur: Hujjah, 2007), h. 50.

³⁵Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1994), 166-167.

³⁶Lihat: al-Bukha>riy, Ibn Khuzaimah, Abu> Ya'la>, al-Baihaqy, dan Musnif Abd Razaq

³⁷ Lihat: Sunan al-Turmuzi, *ba>b al-rukhs}at fi> tark s}aumi yaumi 'A>syu>ra>*. Jilid III, h. 127. Hadis semakna diriwayatkan Ibn 'Umar lewat jalur Abu> Da>wud *ba>b fi> s}aumi yaumi 'A>syu>ra>*, Jilid II, h. 302. Dari Ibn 'Umar lewat jalur al-Da>rimi, *ba>b fi> s}aumi yaumi 'A>syu>ra>*, Jilid II, h. 36, 'A>isyah lewat jalur al-Bukha>riy, *ba>b wuju>b s}aumi ramad}a>n*, Jilid II, h. 670. 'A>isyah lewat jalur Muslim *ba>b s}aumi yaumi 'A>syu>ra>*, jilid III, h. 146. Ibn

Artinya:

Hari 'Asyura merupakan hari yang dipuasakan Quraisy pada masa jahiliyyah, dan Nabi saw. mempuasakannya. Ketika Nabi saw. tiba di Madinah beliauupun mempuasakannya lagi dan memerintahkan orang untuk berpuasa, namun tatkala turun perintah puasa Ramadhan, lalu terfokus pada kewajiban ramadhan saja lalu meninggalkan puasa 'Asyura (Nabi saw. bersabda): siapa yang mau [puasa 'Asyura] silakan, siapa yang tidak maka tinggalkan.

Kang Jalal menemukan beberapa hal yang janggal pada hadis pertama (puasa Asyura saat Nabi saw berhijrah). *Pertama*, sahabat yang meriwayatkan peristiwa ini adalah 'Abd Alla>h Ibn 'Abba>s. Menurut para penulis biografinya, Ibn 'Abba>s lahir tiga tahun sebelum hijrah. Ia hijrah ke Madinah pada tahun ketujuh hijrah; jadi ketika Nabi saw. tiba di Madinah, Ibn 'Abba>s masih di Makkah dan belum menyelesaikan masa balita-nya.³⁸

Kedua, pernyataan bahwa Nabi saw. menemukan orang Yahudi berpuasa Asyura ketika dia tiba di Madinah. Semua ahli sejarah sepakat Nabi saw. tiba di Madinah pada bulan Rabi>'ul Awal, bagaimana mungkin orang berpuasa 10 Muharram pada 12 Rabi>'ul Awal? Mungkinkah orang shalat jumat pada hari senin.? tegasnya³⁹ *Ketiga*, berdasarkan tinjauan historis, Kang Jalal mengatakan jika dilanjutkan lebih mendalam lagi maka akan ditemukan bahwa puasa Asyura adalah hasil rekayasa politik Bani 'Umayyah. Yazid Ibn Mu'awiyah berhasil membantai keluarga Rasulullah saw. (yaitu Husain Ibn Ali) di Karbela pada 10 Muharram. Bagi para pengikut keluarga Nabi saw, hari itu adalah hari duka cita, hari berkabung, bukan hari bersyukur. Bani 'Umayyah menjadikan hari itu sebagai hari bersyukur, yang salah satu ungkapan syukurnya ialah menjalankan puasa (Asyura-Sepuluh Muharram).⁴⁰

d. Mengembangkan Kritik historis

Pada bagian ini *matan* hadis disinergikan dengan fakta sejarah, karenanya jika suatu hadis bertentangan dengan fakta sejarah maka hadis dimaksud mesti dianulir. Masih merujuk kajian Kang Jalal; beliau mengangkat hadis tentang "*tuduhan kekafiran*" paman Rasulullah saw. Abu> T}a>lib. Dalam pandangannya hadis ini menyalahi sejarah, dan hadis ini buntut panjang sebagai akibat ketegangan politik keluarga Bani Umayyah dengan 'A>li Ibn Abi> T}a>lib saat perebutan kekuasaan.⁴¹ Bunyi hadisnya adalah:

أنه لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أمية بن المغيرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي طالب (يا عم قل □ إله □ الله كلمة أشهد لك بها عند الله) . فقال أبو جهل وعبد الله بن أمية يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرضها

'Umar lewat jalur Ahmad Ibn H}anbal, jilid II, h. 57.'A>isyah lewat jalur Muwat}t}a Ma>lik, ba>b s}iya>mu yaumi 'A>syu>ra>, Jilid III, h. 328.

³⁸Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 166.

³⁹Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 167.

⁴⁰Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 167.

⁴¹Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 168-169.

عليه ويعودان بتلك المقالة حتى قال أبو طالب آخر ما كلمهم هو على ملة عبد المطلب وأبى أن يقول □ إله □ الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك) . فأنزل الله تعالى فيه { ما كان للنبي { الآية⁴²

Artinya:

Bahwasanya tatkala menjelang kewafatan Abu> Thalib, Rasulullah saw. mendatanginya yang saat itu hadir juga Abu> Jahl Ibn Hisya>m dan ‘Abd Alla>h Ibn Umayyah Ibn al-Mughi>rah. Kepada Abu> Tha>lib, Rasul saw. berkata “wahai paman ucapkan La> Ila>ha Illa Alla>h, satu kalimat akan kujadikan saksi di sisi Tuhan.” (Tiba-tiba), Abu Jahl dan Abd Allah Ibn Umayyah berkata wahai Abu> Tha>lib apakah kamu akan meragukan/meninggalkan Agama Abd al-Mutthalib? Rasulullah saw. senantiasa memalingkan perhatian darinya [sambil mengulang-ulangi kalimat itu], (tapi) lalu Abu Thalib sebagai akhir ucapannya dia berkata bahwa dia tetap dalam millah (agama) ‘Abd al-Mutthalib dan enggan untuk mengucapkan La> Ila>ha illa Alla>h. Rasul berkata “demi Allah sungguh akan kumohonkan bagimu maaf dari Tuhan.” Lalu Allah menurunkan ayat *ma> ka>na li al-nabiyy*.

Berpedoman kepada hadis ini, masyarakat pada umumnya berkeyakinan bahwa paman Nabi saw. meninggal dalam keadaan di luar iman dan tetap dalam *millah* Abd al-Mutthalib ayahnya, sekalipun Nabi saw telah berupaya semaksimal mungkin untuk menuntunnya pada ketauhidan. Lalu, menurut teks hadis ini diturunkanlah ayat sekonyong-konyong sebagai teguran kepada Nabi saw. bahwa dirinya tidak pantas untuk mendoakan orang-orang musyrik, dan yang dimaksud adalah pamannya.

Tetapi saat dilakukan pendalaman ditemukan bahwa hadis ini terdapat kejanggalan, dan pendalaman dimaksud ialah berdasarkan kritik *fakta sejarah* dan kritik *rija>l* hadisnya. Menurut Kang Jalal, Abu> Sufya>n (ayah Mu’>wiyah) merupakan orang yang paling memusuhi Nabi saw. sementara Abu> T}>a>lib adalah pendukung dan pembela Nabi saw. dari setiap rintangan dakwahnya. Bahkan dalam sebuah kesempatan Abu T}>a>lib pernah berkata “*demi Tuhan kalian tidak akan dapat menyentuh Muhammad sebelum kalian menguburkanku.*”⁴³

Ketika terjadi fitnah, perebutan jabatan khilafah antara ‘A>li Ibn Abi> T}>a>lib dengan Mu’>wiyah Ibn Abi> Sufya>n, maka setiap kelompok membuat hadis yang mendukung kelompoknya dengan menampik kelompok lain. Hadis dibuat ia merupakan teks suci, dan karena hadis merupakan teks suci maka adalah senjata paling pamungkas dalam setiap perkara sebagai kata putus.⁴⁴

Dari segi *rija>l*nya, hadis ini terdapat periwayat yang bermasalah. Pada tingkatan sahabat, hadis ini diriwayatkan oleh Abu> Hurairah. Dirinya pernah mengalami gangguan kejiwaan karena menderita penyakit epilepsi, beliau juga meriwayatkan hadis tentang anjuran bekerja tetapi tidak mengamalkannya atau tunakarya. Pernah berlaku sombong di hadapan sahabat Nabi saw yang lainnya karena merasa superior dalam hal kekuatan daya hafal.⁴⁵ Periwayat ini juga menurut ahli *ta>rikkh*

⁴²Hadis ini setidaknya diriwayatkan oleh lima *mukharrij* yaitu al-Nasa>iy, Muslim, Ah}mad Ibn H}ambal, Ibn H}ibba>n, dan al-Bukha>riy.

⁴³Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 168.

⁴⁴Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, 168-169.

⁴⁵Lihat: Husaen Pinang, Disertasi berjudul *Hadis dalam perspektif Jaringan Islam Liberal telaah kritis metodologi penelitian dan kualitas hadis*, UIN Alauddin Makassar 2014, h. 196.

masuk Islam pada perang Khaibar tahun ketujuh hijrah.⁴⁶ Abu T}a>lib wafat pada satu atau dua tahun sebelum hijrah.⁴⁷ Pertanyaannya mana mungkin Abu Hurairah melihat peristiwa wafatnya paman Nabi saw. yang berbeda waktu sama sekali, sementara Abu Hurairah tidak menyebutkan dari mana dirinya mengambil riwayat ini sehingga pada riwayat bersangkutan juga terjadi *tadli>s* atau penyembunyian sanad.⁴⁸

Dari segi sebab *nuzu>l* ayat juga problematik, sebab pada riwayat di atas disebutkan bahwa Nabi saw. sangat sedih dan ingin memohonkan ampunan bagi Abu T}a>lib- pamannya, lalu Allah swt menurunkan QS. al-Taubah/9: 113⁴⁹ yang melarang Nabi saw. melakukan hal tersebut. Disebutkan pula (sebagai sebab *nuzu>l* ayat) bahwa Nabi saw. sangat ingin pamannya itu mendapat petunjuk, tetapi Allah swt. menegurnya dengan menurunkan QS al-Qas}as}/28: 56⁵⁰ yang inti kedua ayat ini bertujuan menegur Nabi saw. untuk tidak mendoakan pamannya dalam *h}usn al-kha>timah* (baik di penghujung hayatnya).

Kata Kang Jalal kita patut untuk menolak secara tegas riwayat ini dan terutama pencantolan sebab *nuzu>l* ayat di atas, dengan beralasan pada kritik historis, sebab ayat 113 QS. Al-Taubah, menurut para ahli tafsir termasuk ayat yang terakhir turun di Madinah, sementara ayat 56 QS. Al-Qas}as} turun pada waktu perang Uhud bergejolak. Sekali lagi, kita ingatkan bahwa Abu T}a>lib meninggal di Makkah sebelum Nabi hijrah, jadi antara kematian Abu T}a>lib dengan turunnya kedua ayat tersebut terdapat jarak bertahun-tahun; begitu pula jarak bertahun-tahun antara kedua ayat dimaksud.⁵¹

Menurut Kang Jalal, jika dilakukan telaah mendalam sejarah Abu T}a>lib akan membawa kepada kesimpulan bahwa Abu T}a>lib *mukmin*. Lalu mengapa Abu T}a>lib menjadi kafir - menurut berbagaikalangan- sedangkan Abu Sufya>n menjadi *muslim*? Di sini kental aspek politisnya, bahwa karena Abu T}a>lib merupakan ayah 'A>li Ibn Abi> T}a>lib sedangkan Abu Sufya>n adalah ayah Mu'awiyah. Ketika kans Mu'awiyah berkuasa, dirinya berusaha mendiskreditkan 'A>li Ibn Abi> T}a>lib dan keluarganya. Para ulama disewa untuk memberikan fatwa yang menyudutkan keluarga Ali-lawan politiknya. Bagi ulama, tidak ada senjata yang paling ampuh dignakan selain hadis, maka lahirlah riwayat-riwayat di atas.⁵²

Memang, terdapat perbedaan antara hadis dengan sejarah ditinjau dari aspek otorisasinya secara umum. Sejarah merupakan pendapat yang direkonstruksi oleh orang yang boleh jadi tidak

⁴⁶Dalam pandangan ulama hadis, ditoleransi meriwayatkan (dalam arti menerima) hadis walaupun tidak beragama Islam, namun disyaratkan beragama Islam saat menyampaikan hadis tersebut. Jadi, dalam pandangan ulama hadis, riwayat ini tidak bermasalah, sementara bagi Kang Jalal (barangkali) karena faktor kesyi'ahannya tetap tidak dapat menerima riwayat ini.

⁴⁷Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h 168-169.

⁴⁸Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 168-170.

⁴⁹Terjemahnya: "Tiadalah sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampunan (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabat(nya)." Lihat: Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. h. 300.

⁵⁰Terjemahnya: "Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk" Lihat: Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, h. 619.

⁵¹Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 169.

⁵²Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*. h. 169.

sezaman dengan pelaku sejarah mengenai suatu bagian masa silam berdasarkan bukti-bukti yang ada, sedangkan hadis bukanlah hasil rekonstruksi melainkan laporan sezaman dalam arti laporan dibuat oleh orang yang langsung mengalami peristiwanya yang dialirkan dari generasi ke generasi secara apa adanya. Namun masalahnya adalah ketika hadis itu dilaporkan oleh orang-orang yang gemar berbuat kebohongan atau mengatasnamakan suatu peristiwa sebagai bersumber dari Nabi Muhammad saw. padahal sesungguhnya laporan palsu.

e. Hadis mempertimbangkan fakta sosial kekinian.

Terdapat tinjauan salafisme mengenai terdapat *term* semangat untuk kembali secara konsisten kepada Alquran dan hadis. Namun yang dimaksudkannya ialah kembali ke Alquran dan hadis secara tekstual, dengan asumsi bahwa ajaran masa lampau seluruhnya masih memadai untuk menjawab masalah yang dihadapi oleh masyarakat saat ini. Semangat ini dipertajam pemikiran bahwa generasi awal merupakan generasi pilihan dan terbaik, karena mereka berada pada pusaran Nabi saw sebagai *problem solver* umat; yang pemikiran ini dirujuk kepada *hadis* yang menjelaskan kemuliaan secara hirarkis manusia ditentukan oleh kesezaman Nabi saw, kemudian zaman berikutnya, kemudian zaman berikutnya.

Menanggapi pemikiran semacam di atas, Ulil Abshar berpandangan bahwa pada pernyataan ini terdapat kelemahan karena sama sekali kurang menyadari adanya kaitan yang tak terelakkan antara teks dan konteks yang membentuknya, bahwa suatu teks selalu hadir untuk menjawab konteks tertentu. Saat konteks itu berubah, sementara teks sudah tidak turun lagi- maka dengan sendirinya teks itu juga harus dipahami ulang.⁵³

Kaitan pemahaman itulah, sebenarnya Ulil Abshar melebarkan cakupannya pada teks Alquran dan hadis (*matan* hadis). Bahwa berkaitan dengan *matan* mesti bersesuaian dengan konteks sosial atau *al-ka>in al-ijtima'iy wa al-wa>qi' al-ijtima>'iy*. Apabila suatu keadaan terdapat pertentangan antara teks hadis dengan fakta sosial maka yang disebut pertama mesti tunduk kepada yang disebut terakhir.⁵⁴ Pandangan Ulil Abshar tentang hal ini dapat dilihat dalam *democracy project* tulisannya:

Dalam hukum fikih, fakta sosial jelas bisa menjadi dasar penetapan hukum. Karena itulah ada kaidah terkenal, “*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminati wa al-amka>n*” hukum berubah sesuai dengan waktu dan tempat. Perbedaan mazhab dalam Islam jelas terkait dengan perbedaan konteks sosial di mana pendiri mazhab itu hidup. Kenapa mazhab Abu Hanifah sering disebut sebagai mazhab *ahl al-ra'y*, pendapat yang cenderung rasional; karena mereka hidup di Kufah, kota tempat persilangan budaya, kota di mana kita jumpai warisan dari banyak peradaban besar sebelum Islam.⁵⁵

Lebih lanjut Ulil Abshar berkata:

Sudah tentu, fakta sosial semata-mata memang tak cukup untuk menetapkan sebuah hukum dalam pandangan teori hukum Islam klasik. Fakta sosial tetap harus ditimbang berdasarkan

⁵³Lihat selengkapnya: Ulil Abshar-Abdalla, *Pidato Kebudayaan Sejumlah Refleksi tentang kehidupan sosial keagamaan kita saat ini.*, h. 9-10. Jakarta: sumber <http://www.facebook.com/note.php?noteid=367137660765>, 2011.

⁵⁴Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

⁵⁵Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, *Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, Kritik Atas Argumen Aktivis Hizbut Tahrir*, Edisi 051, Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012, h. 8.

teks. Tetapi teks saja juga tak cukup, karena teks juga dipahami berdasarkan perubahan-perubahan lingkungan sosial yang ada. Dengan kata lain, ada hubungan simbiosis antara teks dan konteks sosial.⁵⁶

Hadis yang menarik untuk diangkat sebagai contoh ialah yang bercerita tentang suku Quraisy, berbunyi *الْأَيْمَةُ مِنَ قُرَيْشٍ*, *Kepemimpinan itu hak suku Quraisy*. Terang hadis ini bersifat *ikhbaar* informatif dan bukannya *amr* perintah, bahwa secara faktual kepemimpinan saat itu dan tentu di Arab (khususnya) diselenggarakan oleh suku Quraisy. Menurut Ulil Abshar ini erat kaitannya dengan konteks sosial atau *al-wa>qi' al-ijtima>'iy*, bahwa di masa Nabi saw. kepemimpinan memang di tangan suku Quraisy. Kondisi demikian karena suku Quraisy memiliki keunggulan historis, pemberani, suku terdidik, memiliki keluhuran budi bila dibandingkan dengan suku-suku yang lain masa itu.

Menurut Ulil Abshar, ini tidak mungkin diperlakukan pada semua tempat, bagaimana mungkin kepemimpinan dipaksakan dipegang suku Quraisy di tengah bangsa non-Quraisy;⁵⁷ dan bagaimana mungkin memaksakan kepemimpinan pada golongan tertentu yang tidak berkapasitas. Karena itulah, hadis ini menurutnya ingin menekankan aspek kapabilitas dan kualitas seseorang - bukannya pada keunggulan suku tertentu, dengan kata lain kepemimpinan tidak bisa didasarkan kepada primordialisme, berdasarkan ras, suku, etnik, dan agama. Alasannya ialah, karena kepemimpinan berkaitan dengan hajat hidup orang banyak bukan orang perorang atau suku.

Begitu pula mengenai kesetaraan gender, bahwa baik Alquran maupun hadis yang secara harfiahnya mengunggulkan laki-laki dibanding perempuan, maka teks-teks semacam ini mestilah ditafsirkan ulang menyesuaikan fakta sosial di mana sekarang ini mencuat dengan derasnya persamaan hak sesama manusia yang tidak membedakan jenis kelamin. Kenyataan ini merupakan hukum besi sosial yang tidak ada satu kekuatan pun dapat meruntuhkannya termasuk teks suci sekalipun.

Ulil Abshar menegaskan bahwa hadis sebagaimana Alquran menjadi pondasi keberagamaan seorang muslim, jelas tidak bisa disanggah. Kita semua sebagai anggota dari komunitas beriman yang disebut *ummah* tunduk pada kedua sumber ajaran itu sebagai sumber otoritatif. Masalahnya bukan di sana, karena sumber otoritatif itu bisa dipahami dengan cara yang berbeda-beda dan tidak tunggal sebagai bentukan konteks ruang dan waktu.⁵⁸

2. Pemahaman hadis (*Fahm al-Hadis*).

Memperhatikan metodologi penelitian hadis yang telah disebutkan, penulis melihat bahwa JIL memiliki pemaknaan yang unik terhadap hadis Nabi saw. Disebut demikian karena hadis diposisikan sama dengan pendapat biasa saja, tidak ada perbedaan dengan pendapat manusia. Ungkapan ini karena penulis menemukan beberapa penggunaan hadis oleh komunitas ini tidak berbeda dengan pendapat tokoh-tokoh ternama yang bukan orang “suci” sekelas Nabi. Singkatnya,

⁵⁶Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, h. 8-9.

⁵⁷Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/0513. Di TUK Jakarta Timur.

⁵⁸Lihat: Ulil Abshar Abdalla, *Pidato Kebudayaan Sejumlah Refleksi*, h. 10.

hadis bagi komunitas ini merupakan pendapat manusia biasa saja, tidak ada keistimewaan dan sakralitas atasnya.

Tampak pula bahwa JIL ingin membedakan posisi kenabian Muhammad saw sebagai *rasu>l Alla>h*- utusan Tuhan dengan posisi beliau sebagai *basyarun mis}lukum* manusia biasa.⁵⁹ Posisi Muhammad saw sebagai yang disebutkan terakhir inilah yang dimaksudkan dalam kaitannya dengan ujaran yang keluar dari dirinya. Bahwa hadis dengan demikian tidak berbeda dengan sebuah pendapat biasa saja, yang boleh diterima atau ditinggalkan dengan pertimbangan-pertimbangan akal sehat dan fakta sosial. Karena ia (baca: hadis) adalah sebuah pendapat yang hadir tidak dalam ruang hampa, melainkan tentu menyesuaikan dengan kondisi lokal bersifat sementara.

3. Kritik JIL atas kriteria kesahihan sanad hadis

Hal-hal yang masuk wilayah kritik JIL terhadap hasil karya *muh}addisi}n* ada dua hal yaitu kritik kesahihan sanad hadis dan posisi hadis di sisi Alquran. Untuk kritik kesahihan sanad hadis meliputi tiga titik yaitu *ittis}a>l al-sanad*, *'ada>lah al-ruwa>h*, dan *d}awa>bit} al-s}ah}a>bat*, serta sisanya menyoal kembali posisi hadis Nabi saw. di sisi Alquran. Sehubungan dengan itu, untuk tujuan sistematisasi penulisan berikut ini penulis utarakan secara lebih lengkap.

Sebagaimana telah maklum mengenai urgensi *sanad*, terbaca bahwa tujuan utama dilambungkannya kaedah kesahihan *sanad* ialah untuk menetapkan sahih-tidaknya suatu *sanad* hadis. Ulama hadis kemudian menciptakan kaedah-kaedah kesahihan *sanad* tersebut, yang oleh M. Syuhudi Ismail secara terperinci disusun dalam kaedah mayor dan minornya. Kaedah mayor kesahihan sanad hadis ialah (1) *ittis}a>l al-sanad*, (2) periwayat bersifat adil (minornya: Islam, mukallaf, taat agama, dan memelihara *muru>'ah*) (3) periwayat bersifat *d}a>bit}*, (4) terhindar dari *syuz}uz>z* (kejanggalan)}, dan (5) terhindar dari *'illat* (kecacatan).

Yang berkaitan dengan kritik sanad, tokoh JIL menekankan kritiknya kepada ulama hadis dalam tiga hal yaitu *ittis}a>l al-sanad*, *'ada>lah al-ruwa>h*, dan *d}awa>bit} al-s}ah}a>bah*, dengan uraian berikut:

a. Masalah *ittis}a>l al-sanad*.⁶⁰

Umumnya *muhaddisi}n* klasik berpandangan bahwa *matan* hadis akan memiliki arti penting dan memungkinkan untuk dilakukan penelitian hanyalah jika dari segi *sanad* sudah dibuktikan kesahihannya.⁶¹ Pandangan seperti ini –dapat dikatakan- menempatkan *isna>d* sedemikian penting

⁵⁹Dalam konsep Abdul Moqsih diistilahkan dengan Muhammad saw. sebagai *basyarun mis}lukum*, dan Muhammad saw sebagai *basyarun la> ka al-basyar*. Hasil wawancara, UIN Syarif Hidayatullah- pada hari jumat 10 Mei 2013.

⁶⁰Untuk mengetahui bersambung tidaknya suatu hadis, umumnya ulama menempuh tiga tata-kerja penelitian, yaitu: a. mencatat seluruh periwayat dalam suatu sanad yang diteliti, b. mempelajari profil hidup setiap periwayat, c. meneliti lambang-lambang periwayatan sebagai penghubung antarperiwayat terdekat dalam sanad. Suatu sanad hadis barulah dapat dinyatakan bersambung jika: a. seluruh periwayat dalam sanad itu benar-benar *s}iqah*, dan b. antarperiwayat terdekat dalam sanad benar-benar terjadi hugungan periwayatan hadis secara sah menurut *tah}ammul wa ada' al-h}adi>s*. keterangan selengkapnya lihat: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 112-113.

⁶¹*Sanad* berstatus sahih menurut al-Bukhari dan Muslim adalah jika: (1) rangkaian periwayat dalam sanad hadis bersambung (*ittis}a>l*), (2) periwayatnya harus *s}iqah* dalam arti 'adil dan *d}a>bit}*, (3) terhindar dari *syuz}uz>z* dan *'illat*, dan (4) antara murid dengan guru harus sezaman. Pada poin keempat terdapat perbedaan antara keduanya yakni bahwa bagi al-Bukha>ri selain sezaman juga mesti *liqa>* yakni terjadi pertemuan walau hanya sekali, sementara bagi Muslim yang

yang berarti bahwa *matan* hadis merupakan persoalan kedua setelah *sanad*, dengan kredo yang sangat terkenal “*Lau la> al-isna>d la qa>la man sya>,a ma> sya>,a*” jika tanpa *sanad* (ada dan sah tidaknya) maka setiap orang akan berujar apa saja yang dikehendakinya.⁶²

Pernyataan ini dikritisi Ulil Abshar dengan menegaskan bahwa ini menunjukkan kedudukan luar biasa terhadap hasil kerja ulama dalam menyusun kriteria kesahihan *sanad* hadis. Akibatnya, walaupun *matan* hadis tampaknya sah ditinjau dari berbagai dimensinya maka tetap tidak penting jika *sanad*-nya diindikasikan *da’i>f*, namun sebaliknya walaupun *matan* tidak sah dan terindikasi kuat “problematis” tetap saja dipandang penting jika *sanad*-nya ternilai sah.⁶³

Lebih jauh Ulil Abshar berasumsi bahwa masalah *ittis’a>l al-sanad* sesungguhnya tidak signifikan dan relatif dianggap telah selesai. Tidak signifikan karena dalam tatapannya terhadap suatu teks yang terpenting adalah nilai yang dikandungnya dengan tanpa mempersoalkan kualitas *sanad*-nya apakah *muttas’il* atau *munqat’i* terputus, dan apakah sah atau *da’i>f*. Karena bagaimanapun sistem *isna>d* adalah hasil ijtihad manusia yang sifatnya tidak mutlak, melainkan subyektif dan relatif. Ini dapat dibuktikan dari penilaian kritikus hadis terhadap seorang periwayat yang dinilai ganda; seorang periwayat dinilai sebagai *s’iqah*; sementara dilain tempat dinilai sebagai *mungkarah, su>, al-h’ifz* dan *la> yuh’tajj bih*.⁶⁴

Tentang posisi penelitian *sanad* hadis, Ulil Abshar menegaskan bahwa hasil kerja *muh’addis’i>n* atas *isna>d* patut diapresiasi sebagai khazanah keislaman, dan itu mestinya sudah cukup, maka tugas intelektual muslim sekarang- khususnya pegiat hadis ini bukan pada penelitian *sanad* hadis lagi, sebab hal itu telah dilakukan oleh ulama terdahulu sejak lama, juga bukan menemukan apakah suatu hadis bernilai sah atau tidak sah.⁶⁵ Menurut Ulil Abshar tugas yang diemban pegiat hadis sekarang ini melahirkan “pemahaman terhadap *matan* hadis” dan tugas ini terus berubah bersesuaian dengan tuntutan zaman dan kebutuhan.⁶⁶

penting sezaman dan tidak mesti terjadi *liqa>*. Penjelasan detail lihat: Ah}mad Ibn ‘Ali> Ibn H}ajar al-‘Asqala>ni>, *Had-y al-Sariy Muqaddimah Fath} al-Ba>ri>*, Jilid XIV, (T.tp. Da>r al-Fikr, t.th.) h. 8-12.

⁶²Kredo ini antara lain dikemukakan oleh ‘Abd Rahman Ibn Abi> Bakr al-Suyutiy, *Tadri>b al-Ra>wi fi> Syarh} Taqri>b al-Nawawi>*, Juz II (Riya>d}: Maktabah al-Riya>d} al-H}adis’iyyah, t.th.), h. 160.

⁶³Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur. Bandingkan kritikan Ulil Abshar di atas dengan pandangan ulama yang mengatakan bahwa kritik *matan* hanya boleh dilakukan setelah dinyatakan *sanad*-nya sah. Jika dinyatakan *sanad*-nya lemah, kritik *matan* tidak perlu dilakukan lagi karena sama dengan mengkritik sesuatu yang tidak jelas dari mana sumber beritanya. Dalam arti kata, setiap *matan* hadis mutlak memerlukan *sanad*. Lihat: Abustani Ilyas dan La Ode Ismail Ahmad, *Filsafat Ilmu Hadis*, h. 148.

⁶⁴Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

⁶⁵Poin penting dari ini ada dua hal, 1. Penelitian *sanad* sudah dilakukan, karenanya patut dihargai. Melakukan penelitian ulang pada *sanad* berarti penolakan terhadap hasil kerja, 2. Mempersoalkan sah tidaknya *sanad* akan menguras waktu- karena penilaian ulama terhadap seorang periwayat tidak jarang dinilai ganda.

⁶⁶Tulisan ini hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu, 11/05/13 di TUK Jakarta Timur. Ulil Abshar mengatakan “*Sudah bukan saatnya lagi, dan cenderung membuang waktu untuk berlarut-larut dalam meneliti sanad hadis, cukuplah menjadi urusan ulama hadis terdahulu, karena bagaimanapun juga yang ditengok kemudian adalah matan hadisnya yang menuntut untuk dilakukan penafsiran, dan dimodifikasi.*” Saat penulis menanyakan apakah anda meragukan sistem *Isnad*? Ulil Abshar memberikan komentar _apologetik- bahwa yang terpenting adalah pemahaman terhadap hadis yang disebutnya sebagai dirayah “tugas kita berada pada ilmu dirayah dan bukan ilmu riwayat, yang disebut terakhir ini telah dilakukan oleh generasi sebelum kita dan itu sudah cukup.” tegasnya.

Kalau diringkas, maka inti kritik Ulil Abshar mengenai penelitian sanad ialah sudah tak signifikan lagi dan relatif dianggap selesai dengan tiga alasan: (1) dalam kritik *rija>l h}adi>s* terdapat inkonsistensi, yakni kaedah diterapkan hanya pada periwayat sesudah sahabat, dengan kredo *al-}sah}a>bat kulluhum 'udu>l* bahwa sahabat semuanya adil, demikian pula aspek *ked}a>bit}* lainnya tak perlu dilakukan,⁶⁷ (2) relatifitas dan subjektifitas penilaian terhadap seorang periwayat di mana terkadang dinilai ganda sebagai *s}iqah, s}adu>q* namun di sisi lainnya dinilai sebagai *min al-ra>fid}ah, su>' al-h}ifz}* dan *la>yuh}tajju bih*. Dalam penerapannya *jarh}* dan *ta'di>l* pun demikian, sebagian memandang *al-ta'di>l muqaddam 'ala> al-tajri>h}* dan yang selainnya memandang *al-tajri>h} muqaddam 'ala> al-ta'di>l*. (3) Dalam pada itu dari segi persambungan sanad tidak dapat dihindari bahwa seorang peneliti kerap menyatakan hasil penelitiannya terhadap suatu hadis sebagai *muttas}il al-sanad*, sementara peneliti lainnya mengemukakan kesimpulan berbeda.⁶⁸

Dari tiga alasan yang dikemukakan di atas, tampaknya Ulil Abshar mengarahkan pembacaannya kepada efektifitas dalam konteks kekinian, itu sebabnya beliau mengatakan bahwa untuk tujuan mengamalkan suatu hadis “*seseorang tidak perlu menjadi ahli*” sebab bagaimanapun keadaannya hadis (baca: kualitas hadis) itu relatif adanya tergantung kepada siapa menilai bagaimana. Dengan tegas Ulil Abshar mengatakan posisi itu “membuang-buang waktu untuk meneliti sanad” apabila berlarut-larut hanya mempersoalkan sahah tidaknya suatu sanad.⁶⁹ Beliau menyatakan:

Verifikasi hadis hanya dengan metode *sanad* atau mata rantai transmisi sebagaimana selama ini ditempuh oleh kesarjanaan Islam tradisional sama sekali tak memadai. Metode proyeksi kebelakang (*projected back*) akan membantu kita untuk menemukan verifikasi dengan metode non-sanad. Kritik sanad sudah dikembangkan dengan canggih oleh sarjana Islam, tetapi kritik *matan* kurang banyak dicoba. Metode proyeksi (ke belakang) bisa masuk dalam kritik *matan* itu.⁷⁰

Sedikit berbeda dengan Ulil Abshar, tokoh muda JIL Asrar Mabur justeru berpandangan bahwa baik *sanad* maupun *matan* sebaiknya tidak boleh luput dari kerja kita sebagai komunitas yang gemar terhadap pembacaan ulang atas teks-teks keagamaan seperti hadis. Asrar Mabur menyatakan bahwa:

Pandangan saya: 1. Sikap “*kari>m*”/ liberalis itu suka terhadap penafsiran-penafsiran/pembacaan-pembacaan ulang terhadap teks keagamaan seperti “hadis” menyangkut sanad dan *matan*-nya sekaligus, 2. Hadis (sanad-matan) tidak “imun” dari kritikan logis dan historis, maka saya beranggapan bahwa kedua aspek ini (sanad-matan) sama-sama penting untuk “dibaca” ulang dan dikritisi.⁷¹

⁶⁷Asrar Mabur Faza dalam tulisannya www.islamlib.com sebenarnya juga mencantumkan kritikan serupa, walaupun dirinya tidak menafikan kepentingan meneliti sanad hadis dalam proses seleksi kesahihan sanad suatu hadis. Perbedaan keduanya terletak pada penerapan kredo *al-s}ah}a>bat kulluhum 'udu>l*; yang disasar Asrar adalah inkonsistensi kredo ini sebab kenyataannya bahwa banyak sahabat yang menyalahi, sementara yang ditekankan Ulil Abshar ialah tingkat intelektualisme periwayat yang luar biasa baik sahabat maupun selainnya.

⁶⁸Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11 Mei 2013 di Theater Utan Kayu Jakarta Timur.

⁶⁹Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla, sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur

⁷⁰Ulil Abshar-Abdalla. net/2008/09/09/teori-proyeksi-dalam-studi-hadis-kritik-atas-hizbut-tahrir/ dimuat senin, 07 April 2014.

⁷¹Wawancara dengan Asrar Mabur Faza, Jumat 04/06/13 Alauddin.

Pandangan Asrar Maburr ini ditekankan pada dua hal (1) bagaimanapun, penelitian atas sanad telah menjadi tradisi dalam pengkajian hadis karenanya menjadi warisan intelektual, (2) penelitian terhadap pribadi dan keabsahan persambungan riwayat dapat dikatakan hanya ada dalam pengkajian hadis; hal ini berbeda dengan pendapat “tokoh” yang bagi seorang peneliti tidak mempersoalkan darimana sumber dan bagaimana keadaan penyampai beritanya.

b. Penelitian *keadilan* periwayat.

Dalam pengkajian ilmu hadis, istilah *adil* dapat dipahami sebagai seorang periwayat berkualifikasi: (1) beragama Islam, (2) status *Mukallaf*, (3) taat dalam melaksanakan agama, dan (4) memelihara *murū>’ah*.⁷² Prosedur penentuan *keadilan* seseorang yang diusung ulama hadis ditempuh dalam tiga cara, *pertama* popularitas keutamaan periwayat secara apa adanya, *kedua* penilaian kritikus hadis yang meng*adilkannya*, dan *ketiga* penerapan kaedah *al-jarh} wa al-ta’di>l* secara ketat.⁷³

Sebagaimana disebutkan di atas, mengikuti pembahasan *muhaddisin* tentang urgennya penentuan kualitas periwayat - tokoh JIL yang lain berpendirian bahwa jika penelitian sanad mesti diterapkan, maka sebaiknya setiap periwayat yang terlibat dalam proses periwayatan mesti dilakukan secara konsisten dan menyeluruh. Ini dapat terbaca dari dua pandangan tokoh JIL, Abd Moqsih Ghazali dan Asrar Maburr Faza (hal ini tampak berbeda dengan Ulil Abshar-Abdalla). Berikut Abdul Moqsih menyatakan bahwa:

Kaedah ini mestinya konsisten (maksudnya: penelitian *’ada>lah* periwayat), tapi realitasnya berbeda, sebab sifat *ta’at agama* dan *murū>’ah* adalah sulit untuk diyakini kalau seluruh periwayat tingkat pertama (baca: sahabat) seluruhnya bersih. Sebagai sahabat, tentu ada sahabat saya yang tingkat kualitas ketaatannya tinggi, ada yang sedang, dan ada yang biasa-biasa saja; jadi tidak bijak apabila memperlakukan semua sahabat sebagai *adil*.⁷⁴

Dalam tinjauan lain, Asrar Maburr mengoreksi dan selanjutnya menolak kredo *al-s}aha>bat kulluhum ’udu>l* (bahwa semua sahabat bersifat adil).⁷⁵ Kaitan dengan istilah ini Asrar Maburr menyatakan tidak semua sahabat adil, tapi sebagian saja dan tak ada seorang periwayatpun yang *superbody* kebal kritikan. Jika sahabat saja yang berada dekat dengan pusaran kenabian tidak dapat dinilai sebagai seluruhnya *’adil*, apalagi yang bukan sahabat.⁷⁶ Berikut ini ulasan Asrar Maburr lebih lanjut:

Sebagaimana aspek *ked}a>bitan*, kaidah *keadilan ra>wi* pun tidak diterapkan secara konsisten oleh peneliti hadis pada semua *ra>wi*, yaitu pada sahabat Nabi. Sesuai dengan kredo: *al-s}aha>bah kulluhum ’udu>l* (seluruh sahabat Nabi bersifat adil). Ibn Shalah mengakui bahwa *keadilan* seluruh sahabat adalah merupakan kesepakatan umat Islam, meskipun sahabat

⁷² Keterangan lebih rinci dapat dilihat dalam: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 117-119.

⁷³Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, h. 119.

⁷⁴Hasil wawancara dengan Abdul Moqsih Ghazali, 10 Mei 2013 di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

⁷⁵Kredo *’ada>lah s}ah}a>bah* ini antara lain dikemukakan oleh Muh}ammad Na>s}ir al-Di>n al-Alba>ni>, *Irwa’ al-Gali>l fi> Takhri>j al-H}adi>s\ Mana>r al-Sabi>l*, Juz I, (Beirut: al-Maktabah al-Isla>mi>, 1985), h. 127.

⁷⁶Hasil wawancara dengan Asrar Maburr Faza, 20 Mei 2013 malam. Bertempat kediamannya Sultan Alauddin Makassar.

tersebut pernah terlibat dalam perang saudara (*al-fitan*). Al-Alu>siy bahkan “berani” memastikan bahwa para sahabat Nabi tersebut ikhlas dalam beramal ibadah. Al-Gazali juga menambahkan, bahwa keadilan merupakan bagian dari “keimanan.”⁷⁷

Jika diperhatikan argumen-argumen di atas, lanjut Asrar Mabur- berbanding terbalik dengan realitasnya. Sebagai contoh Al-Wali>d bin ‘Uqbah misalnya adalah sahabat yang pernah berbohong kepada Nabi saw, mabuk dalam memimpin salat subuh, serta disebut fasik dalam Alquran Surat al-Hujurat (49) ayat 6.⁷⁸ Al-Asy’at Ibn Qays al-Kindi pernah murtad dan kembali lagi masuk Islam. Bujair Ibn ‘Abd Alla>h Ibn Murrah Ibn ‘Abd Alla>h Ibn Sa’ab pernah dilaporkan telah mencuri tas kulit Nabi saw. Abu> Darda>’ pernah dinilai berdusta. Abu> Hurairah pernah mengalami gangguan kejiwaan karena menderita epilepsi. Periwat terakhir ini meriwayatkan hadis tentang anjuran bekerja tetapi tidak mengamalkannya, “alias” tunakarya. Pernah sombong di hadapan sahabat Nabi saw yang lainnya, karena merasa superior dalam hal kekuatan daya hafalan. Padahal kita tahu, sikap “*kibriya*” hanya pantas dimiliki oleh Allah—tidak Muhammad, apalagi seorang Abu> Hurairah.⁷⁹

Masih menurut Asrar Mabur, dengan demikian tampaknya “kredo” di atas termasuk ke dalam bagian yang tidak rasional dalam kritik sanad, dan bisa dirumuskan kaidah tandingan. Bagi peneliti hadis yang sulit mendustakan “kredo” lama di atas, bisa menggunakannya dalam hal-hal yang bersifat teologis saja sedangkan untuk kepentingan riset hadis, digunakan kaidah tandingan ini *As}sa}ah}a>ba}ba}d}uhum} ‘udu>l.*⁸⁰

Dengan penjelasan di atas, tampak bahwa terdapat upaya sekularisasi *sanad* hadis, dalam pengertian untuk otentisitas hadis perlu mengusung teori rasional faktual dan bukannya dogma, di mana baik Moqsith maupun Asrar melihat bahwa kritik terhadap sahabat tetap perlu dilakukan sama perlunya kepada selain sahabat. Tentang hal ini Asrar mengatakan:

Hal ini bisa dimaklumi, bukan hanya karena ketidakkonsistenan aplikasinya tetapi juga karena telah bercampur antara keyakinan dogmatis agama (*ta’abbudiy*) dengan penelitian ilmu-ilmu agama (*ta’aqquliy*). Sejatinya, dalam ranah penelitian ilmiah, seorang peneliti harus bersikap sekular, yaitu mampu memisahkan dirinya dari keyakinan dogmatis yang dianutnya. Sebab peneliti bisa saja mengalami kebuntuan, sehingga tidak lagi bersikap objektif.⁸¹

c. Penelitian ke-*d}a>bit}*-an periwayat.

Dalam aplikasinya, ke-*d}a>bit}*-an menyangkut kekuatan daya hafal periwayat sebagai salah satu kriteria keshahihan hadis. Periwayat yang *dhabit* diasumsikan kepada tiga tolok ukur, yaitu mampu menghafal hadisnya dengan baik, mampu menyampaikan hadis tersebut dengan baik pada

⁷⁷Lihat: Asrar Mabur Faza, *Pembacaan Baru Terhadap Hadis*, di situs resmi JIL, www.islamlib.com.

⁷⁸Terjemahnya: “Wahai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu. Lihat: Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 846.

⁷⁹Hasil wawancara dengan Asrar Mabur Faza, 20 Mei 2013.

⁸⁰Hasil wawancara dengan Asrar Mabur Faza, 20 Mei 2013.

⁸¹Lihat: Asrar Mabur Faza, *Pembacaan Baru Terhadap Hadis*, www.islamlib.com.

saat diinginkan kapanpun, dan mampu memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya tersebut.⁸²

Mencermati pandangan di atas, Asrar Mabur berpandangan bahwa tolok ukur ketiga tidak disepakati oleh para sarjana hadis, mungkin dengan dugaan bahwa *ra>wi* yang telah menghafal hadis dengan baik otomatis memahami hadis yang dihafalnya, atau bahwa yang terpenting adalah menghafal hadis bukan memahaminya. Akan tetapi faktanya –sebagaimana akan dijelaskan– bahwa tidak semua *ra>wi* yang hafal dengan baik bisa memahami hadis yang dihafalnya.⁸³

Asrar Mabur menegaskan bahwa dalam mengaplikasikan teori ini tampaknya berlaku secara diskriminatif terhadap *ra>wi* hadis, perkataan hanya diterapkan pada *ra>wi* selain sahabat Nabi saw. yaitu *ta>bi'in*, *atba' al-ta>bi'in* dan seterusnya sampai kepada *mukharrij* hadis. Aspek *ked>a>bit*an para sahabat Nabi menjadi tidak tersentuh padahal ada sahabat yang dinilai negatif, misalnya Ibn 'Umar yang dinilai tidak menghafal hadis dengan baik, Ja>bir Ibn 'Abd Alla>h dinilai melakukan kesalahan (*akht'a'a*) dalam menyebutkan hadisnya, 'Abd Alla>h Ibn Mas'u>d yang tidak sempurna hafalan hadisnya, dan Abu> Hurairah yang tidak mampu memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya.⁸⁴

Seiring dengan pengungkapan Asrar Mabur, kordinator pertama JIL Ulil Abshar mengkritisi kemampuan periwayat hadis -termasuk sahabat- yang luar biasa dan tanpa cacat. Dalam pandangannya, kemampuan menghafal tanpa cacat adalah sesuatu yang mustahil. Ulil Abshar menulis:

Ada juga anggapan diam-diam yang lain bahwa para perawi hadis itu adalah orang-orang yang hafalannya spesialis, fotografik, luar biasa sehingga tak mungkin ada distorsi dalam periwayatan hadis. Saya, dulu kerap mendapatkan pelajaran bahwa seorang pengumpul hadis bisa menghafal ratusan ribu hadis di luar kepala. Menurut saya ini tidak mungkin, ini hanya mitos yang sengaja dikembangkan untuk melegitimasi otoritas para pengumpul hadis. Dulu dan sekarang sama saja, ada sejumlah orang yang ingatannya baik ada yang buruk, tetapi menghafal ratusan ribu hadis tanpa kekeliruan sedikitpun jelas merupakan hal yang mustahil.⁸⁵

Kedua tokoh JIL ini sejatinya berpandangan bahwa mesti diterapkan kritik *ked>a>bitan* periwayat termasuk para sahabat Nabi saw. Menurut mereka, selama ini belum banyak dilakukan penelitian terhadap *ked>abit*an para sahabat, bahkan tertolak kecenderungan mayoritas pegiat hadis yang beranggapan bahwa sahabat memiliki tingkat *ked>abit*an tinggi yang ditandai dengan kemampuan fantastis menghafal ribuan hadis tanpa cacat. Bagi mereka anggapan seperti ini sebagai suatu yang berlebih-lebihan dan sesuatu yang mustahil sebab dalam penilaiannya manusia di manapun dan kapanpun ada yang baik ada pula yang jelek hafalannya.

Ulil Abshar menegaskan bahwa di antara sahabat Nabi saw. itu ada yang bagus daya hafalnya, ada yang sedang, dan ada yang buruk atau kacau. Bahwa menghafal ribuan hadis yang berlimpah

⁸²Lihat: M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis Dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu sejarah*, (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 120. Syuhudi dalam bukunya berusaha menggabungkan pandangan al-'Asqalani, al-Jurjani, dan S>ubh>i S>a>lih> mengenai kriteria *ked>a>bit*an.

⁸³Lihat: Asrar Mabur Faza, *Pembacaan Baru Terhadap Hadis*, dimuat dalam website JIL, www.islamlib.com.

⁸⁴Lihat: Asrar Mabur Faza, *Pembacaan Baru Terhadap Hadis*, www.islamlib.com.

⁸⁵Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, *Sekali Lagi Soal Kedudukan Hadis (1)*, sumber tulisan: islamlibyahogroups.com. 5 April 2005.

tanpa cacat dalam waktu lama itu tidak mungkin, dan bahkan Nabi saw. saja dalam penghafalannya terhadap Alquran dimungkinkan cacat terbukti dengan datangnya Malaikat Jibril as. mendaraskan dan memantapkan hapalannya pada setiap bulan Ramadhan. (catatan: penulisan/pembukuan hadis dilakukan di atas seratus tahun setelah wafatnya Nabi saw. ini menjadi alasan sebagian orang meragukan otentisitas hadis).

B. Analisis metode pemahaman hadis JIL

Hadis sebagai teks suci merupakan produk sejarah yang kehadirannya adalah dalam rangka menyapa proses sosial yang sedang berkembang di tengah masyarakat sebagai peruntukannya; di samping itu hadis merupakan tafsiran terhadap konteks sosial yang sedang berkembang saat itu. Karena sifatnya yang demikian maka mau tidak mau hadis mesti bersifat lokal, relatif dan temporal, tetapi karena keberadaan teks yang tidak dimaksudkan hanya untuk golongan tertentu (baca: Arab saja), maka teks inipun kemudian bersifat universal selain bersifat lokal.

Hadis telah final dalam pengertian secara tekstual tidak akan mengalami penambahan maupun pengurangan. Di sini perlu ditegaskan bahwa hadis bersifat absolut, tetapi pemahaman terhadapnya berkembang dan mengalami perubahan dari satu zaman ke zaman berikutnya. Jadi di sini terdapat dua hal yang mesti dibedakan yaitu yang pertama *teks* dan kedua pemahaman terhadap *teks*, yang disebut pertama bersifat tetap, sedangkan yang disebut terakhir bersifat *fleksibel* dan akan berubah.

Berkaitan pemahaman *teks* yang bersinggungan dengan konteks biasanya akan mengalami kerumitan, karena perbedaan pola pandang yang digunakan setiap orang untuk mengkompromikannya. Kerumitan dimaksud sesungguhnya dapat dihindari jika membuka peluang untuk saling mawas diri dan *welcome* terhadap perbedaan yang timbul sebagai akibat dari perbedaan paradigma pendekatan yang digunakan tersebut.

JIL hadir memberikan warna dalam bentuk penafsiran terhadap teks hadis termasuk juga Alquran. Komunitas ini sadar bahwa Islam senantiasa didekati dengan berbagai bentuk penafsiran dalam satu dan lain cara, sebagai cerminan dari kebutuhan seorang penafsir di suatu masa yang terus berubah-ubah. Oleh karena itu komunitas ini mengembangkan pendekatan dengan membuka pintu ijtihad seluas-luasnya dalam semua dimensi Islam lalu menolak pendapat penutupan pintu ijtihad.

JIL berpandangan bahwa penggunaan akal sehat dalam memahami seluruh hadis sebenarnya dapat dilakukan oleh siapapun, dan menyarankan untuk membebaskan diri dari sabda Nabi saw yang tampak menakut-nakuti penggunaan akal sehat. Yang dimaksud ialah hadis tentang ancaman bagi orang yang menafsirkan Alquran berdasarkan penalaran akal sehat, yaitu:

من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار⁸⁶

Artinya:

Barangsiapa yang menafsirkan Alquran berdasarkan akalnya maka hendaklah bersiap masuk neraka.

⁸⁶Lihat: al-Maktabah al-Sya>milah, *Ahwa>l Ahl al-Sunnah*, juz I, h. 61.

Menurut Ulil Abshar, dengan ancaman seperti ini melahirkan sikap kehati-hatian berlebihan untuk menafsirkan teks suci itu, dan ini menurutnya berakibat kepada kejumudan dalam khazanah Islam padahal semua tafsir Alquran dan syarah hadis yang beraneka ragam sesungguhnya tidak terlepas dari proses penggunaan akal sehat dari penafsirnya.⁸⁷

Ijtihad yang dikembangkan oleh JIL adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat *religio-etik*, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Menurut mereka, penafsiran yang literal teks akan melemahkan Islam dari dalam, sebaliknya dengan penafsiran yang berdasarkan semangat *religio-etik* Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal.

JIL berpendirian bahwa hadis tidak boleh lain dari tafsiran dan pemahaman Nabi Muhammad saw atas proses sosial dan konteks peradaban yang dihadapinya ketika itu sebab kehadiran beliau tidak berada dalam ruang yang hampa. Argumen yang selalu dikemukakan oleh umumnya kalangan umat Islam adalah bahwa tanpa hadis, maka banyak hal yang tak dapat diketahui dengan lengkap hanya semata-mata bergantung kepada Alquran. Sebagai misal ibadah shalat selalu disebut bahwa Alquran tidak menyebutkan tata cara shalat dengan rinci melainkan secara globalnya saja, dan di sinilah hadis dibutuhkan.

Tentang hal ini Ulil Abshar berkomentar bahwa banyak hal yang tidak disebutkan dalam Alquran secara rinci. Bahwa sesungguhnya selain shalat, zakat, masalah nikah, haji, dan banyak hal lagi yang hadis (juga) hanya sedikit sekali memerinci hal-hal yang hanya disebutkan secara global dalam Alquran.⁸⁸ Pendapat Ulil Abshar ini dimaksudkan bahwa jika sesuatu tidak disebutkan dalam Alquran, bukanlah hadis sebagai satu-satunya rujukan sebagai pemerinci, melainkan ada rujukan lain yakni akal sehat, ijma dan qiyas.

Pendapat Ulil Abshar ini hampir senada dengan pandangan Kassim Ahmad- seorang pemikir berkebangsaan Malaysia.⁸⁹ Kassim dalam bukunya *Hadis A Re-Evaluation* mengatakan bahwa satu-satunya misi Nabi Muhammad saw. adalah membawa pesan Tuhan, yaitu Alquran. Dia adalah tentu saja juga seorang pemimpin yang patut dicontoh dan seorang guru, tetapi peran ini adalah peran sekunder. Kewajiban-kewajiban religius seperti salat wajib, puasa, zakat, dan menunaikan haji tidaklah diturunkan melalui hadis, tetapi adalah praktek religius yang diturunkan melalui beberapa generasi sejak zaman Nabi Ibrahim as.⁹⁰

Pada pandangannya di atas, tampak bahwa Ulil Abshar bermaksud untuk memosisikan secara sama segala bentuk peribadatan dalam Islam kepada Tuhan, atau boleh jadi Ulil Abshar tidak menyetujui polarisasi ibadah yang dikenal selama ini yaitu *ibadah mahd'jah* dan *ibadah ghairu*

⁸⁷Hasil wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

⁸⁸Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, *JIL Sekali Lagi Soal Kedudukan Hadis (1)*, sumber: www.Islamliberalyahogroups.com, 2005.

⁸⁹Kassim Ahmad adalah intelektual Muslim Malaysia, seorang sarjana bahasa dan sastra Melayu. Kassim mengusulkan untuk melakukan re-evaluasi terhadap hadis-hadis Nabi Muhammad, dan menyerukan untuk kembali kepada Alquran saja. Kassim mendasarkan bukunya yang berjudul "*Hadis A Re-Evaluation*" di atas paradigma bahwa Alquran adalah dasar satu-satunya keberagaman dalam Islam. Bahwa Alquran itu komplit, sempurna, dan menjelaskan dirinya sendiri; dan karena sudah sempurna, maka ia tidak membutuhkan penjelasan dari luar, termasuk hadis Nabi saw.

⁹⁰Lihat: Kassim Ahmad, *Hadis A Re-Evaluation*, yang dialihbahasakan oleh Asyrof Syarifuddin dengan judul *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-Evaluasi Mendasar Atas hadis*, (Cet. I; ttp. Trotoar, 2006), h. 92.

mahd}ah. Shalat dan haji sering disebut sebagai *ibadah mahd}ah* yang pelaksanaannya hanya mengambil contohnya dari Nabi saw. sementara yang selainnya sebut saja nikah dan zakat termasuk *ibadah ghayr mah}d}}ah* yang memerlukan penjelasan tambahan dari *qaul ulama*, ijma, dan qiyas.

Masih kaitan dengan di atas, Ulil Abshar menegaskan bahwa jika terdapat suatu keadaan yang Alquran tidak menyebutkan status hukumnya secara jelas, maka mesti dimengerti bahwa manusia diberikan kelonggaran atasnya. Ulil Abshar mencontohkan bahwa Alquran sama sekali tidak menyinggung apakah perempuan boleh menjadi imam dalam salat atau tidak. Oleh karena itu, menurutnya soal status boleh tidaknya perempuan menjadi imam shalat adalah kembali kepada kaidah asal yaitu *al-iba>h}ah}* atau *al jawa>z* bahwa segala sesuatu mempunyai status hukum boleh selama tak ada ketentuan yang jelas dalam Alquran.⁹¹

Ulil Abshar memandang bahwa dalam kaitan dengan status hukum shalat landasannya adalah Alquran, sementara Alquran tidak menyebutkan secara tegas soal siapa yang berhak menjadi imam shalat, apakah perempuan juga boleh menjadi imam shalat sebagaimana laki-laki. Dalam konteks ini Ulil Abshar mengisyaratkan kebolehan perempuan menjadi imam shalat, sebab walaupun tidak dirujuk dalam Alquran, ternyata dapat ditelusuri dalam kita-kitab hadis mengenai hal ini. Bahwa adalah seorang perempuan bernama Ummu Waraqah Binti Naufal al-Ans}ariyyah pernah mengimami dalam shalat keluarganya yang mana di keluarganya itu terdapat laki-laki sebagai *makmum*-nya. Hadis itu berbunyi:

ان النبي صلى الله عليه وسلم امرها ان تؤم أهل دارها⁹²

Artinya:

Bahwasanya Nabi saw. menyuruhnya (Ummu Waraqah Binti Naufal al-Anshariyyah) untuk berdiri mengimami keluarganya.

Menurut penulis kitab ini, bahwa hadis bersangkutan sebagai “*Dali>lun ‘ala> s}ih}h}ati ima>mi al-mar’ati ahla da>riha> wa in ka>na fi>him al-rajulu, fa innahu> ka>na laha> muaz}zinun wa ka>na syaikhan kama> fi> al-riwa>yah. Wa al-z}a>hiru annaha> ka>nat ta,ummuhu> wa gula>muha> wa ja>riyatuha>*” merupakan pedoman yang jelas mengenai sah-nya seorang perempuan untuk menjadi Imam dalam shalat sekalipun di antaranya terdapat laki-laki. Sebab terdapat *muaz}zin* yang sudah sepuh, anak laki-laki dan pembantu. Pada kenyataannya perempuan ini mengimami anak laki-lakinya dan pembantu-pembantunya.⁹³

IV. PENUTUP

Dari penjelasan di atas, penulis dapat menarik beberapa kesimpulan yaitu:

1. JIL merupakan komunitas yang menjadikan akal sehat manusia sebagai poros menilai teks *hadis* untuk diamalkan atau ditinggalkan. Fakta sejarah yang melatarbelakangi hadirnya hadis

⁹¹Lihat: Ulil Abshar-Abdalla, *JIL Sekali Lagi Soal Kedudukan Hadis (1)*, sumber islamliberalyahooogroups.com. 2005.

⁹²Lihat: al-Sayyid al-Ima>m Muh}ammad Ibn Ismail al-Kahla>ni, *Subul al-Salam Syarah> Bulu>gh al-Mara>m, Min Jam’i Adillati al-Ah}ka>m*, Juz II, (Bandung: Dahlan, 1059), h. 34-35.

⁹³Lihat: al-Sayyid al-Imam Muhammad Ibn Ismail al-Kahla>ni>, *Subul al-Sala>m Syarah Bulu>gh al-Mara>m, Min Jam’i Adillati al-Ahka>m*, h. 34-35.

- (*asbab wurud*) dan konteks sosial kekinian menjadi parameter fundamental untuk memahami hadis, dan sejatinya ini merupakan penjabaran dari akal sehat itu sendiri.
2. Bagi JIL, Nabi Muhammad saw diyakini sebagai yang paling faham isi Alquran dan tentulah hadis yang disabdakannya itu merupakan penjabaran darinya. Tetapi keberadaan hadis tidak boleh disejajarkan dengan Alquran pada semua sisinya- dan oleh karenanya hadis tidak untuk menspesifikasi apalagi menghapus (*nasakh*) Alquran.
 3. Bagi JIL, kreatifitas *Muhaddisin* dalam merumuskan metode verifikasi hadis yang demikian ketat perlu diapresiasi sebagai karya monumental, walaupun terdapat juga inkonsistensi. Namun keadaan itu dipandang sudah final, karena kritik *sanad* yang sangat menyita waktu itu sejatinya relatif sudah cukup, sehingga tugas pegiat hadis sekarang dan kedepannya adalah mengarahkan pandangan kepada pembacaan *matan*-nya. Hadis hanyalah salah satu –bukan satu-satunya- sumber referensi untuk menentukan status hukum segala hal yang tak disebutkan dalam Alquran.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama RI. 2000. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2007. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III, Cet. IV. Jakarta: Balai Pustaka.
- Abd al-H}ayy al-Farma>wiy, *Bida>yah fi>al-tafsi>r al-Maud}u>iy, dira>sah manhajiyyah maud}u>'iyyah* . Terjemahkan. Suryan A. Jamrah. 1996. *Metode tafsir maudhu'iy sebuah pengantar*, Cet. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Al-Adlabiy, S}ala>h} al-Di>n Ibn Ah}mad, *Manhaj Naqd al-Matan*, Beirut: Da>r al-Afla>q al-Jadi>dah, 1983
- Al-Asqalaniy, Ah}mad Ibn 'Ali> Ibn H}ajar, *Had-y al-Sariy Muqaddimah Fath} al-Ba>ri>*, Jilid XIV, T.tp. Da>r al-Fikr, t.th.
- Al-Suyuti, 'Abd Rahma>n Ibn Abi> Bakr, *Tadri>b al-Ra>wi fi> Syarh} Taqri>b al-Nawawi>*, Juz II, Riya>d}: Maktabah al-Riya>d} al-H}adis'iyyah, t.th.
- Al-Albaniy. Muh}ammad Na>s}ir al-Di>n, *Irwa' al-Gali>l fi> Takhri>j al-H}adi>s\ Mana>r al-Sabi>l*, Juz I, Beirut: al-Maktabah al-Isla>mi>, 1985
- Al-Kahlaniy, al-Sayyid al-Ima>m Muh}ammad Ibn Ismail, *Subul al-Salam Syarah> Bulu>gh al-Mara>m, Min Jam'I Adillati al-Ah}ka>m*, Juz II, Bandung: Dahlan, 1059.
- Abdalla, Ulil Abshar, net/2008/09/09/teori-proyeksi-dalam-studi-hadis-kritik-atas-hizbut-tahrir/ dimuat senin, 07 April 2014.
- Abdalla, Ulil Abshar, *Sekali Lagi Soal Kedudukan Hadis (1)*, sumber tulisan: islamlibyahoogroups.com. 5 April 2005.
- Abdalla, Ulil Abshar, *Pidato Kebudayaan Sejumlah Refleksi tentang kehidupan sosial keagamaan kita saat ini.*, h. 9-10. Jakarta: sumber <http://www.facebook.com/note.php?noteid=367137660765,2011>.
- Abdalla, Ulil Abshar, Hasil wawancara penulis dengan Ulil Abshar-Abdalla, pada hari sabtu 11/05/13 di TUK Jakarta Timur.

- Abdalla, Ulil Abshar. 2012. *Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, Kritik Atas Argumen Aktivistis Hizbut Tahrir*, Edisi 051. Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi.
- Ahmad, Kassim. 1997. *Hadis A Re-Evaluation*. Dialihbahasakan. Asyrof Syarifuddin. *Hadis Ditelanjangi Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*, Cet. I. Penerbit Trotoar.
- Amin, Kamaruddin. 2009. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Cet. I, Bandung: Hikmah PT. Mizan Publika.
- Emsoe Abdurrahman, Apriyanto Ranoedarsono. 2002. *The Amazing Stories Of Alquran Sejarah Yang Harus Dibaca*, Cet. I; Bandung: Salamadani.
- Faza, Asrar Mabruur, *Pembacaan Baru Terhadap Hadis*, dimuat dalam website JIL, www.islamlib.com. dan wawancara penulis di kediamannya Alauddin 2013
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Pidato Pembaruan Islam Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, disampaikan pada Jumat, 8 Juli 2011 di Graha Bhakti Budaya Taman Ismail Marzuki. Sumber: <http://islamlib.com/id/artikel/menegaskan-kembali-pembaruan-pemikiran-islam> (9 Juli 2011).
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Pidato Pembaruan Islam Menegaskan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam*, Jakarta: sumber <http://islamlib.com>.
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Argumen pluralism agama membangun toleransi berbasis Al-Qur'an*.
- Ghazali, Abd Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Alquran*, Cet. I; Depok: Kata Kita, 2009. Dan wawancara 10 Mei 2013 di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah.
- Handrianto, Budi. 2007. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*. Jakarta Timur: Hujjah.
- Hamka Haq. 2000. *Falsafat Ushul Fiqhi*, Cet. I; Makassar: Yayasan al-Ahkam.
- Ismail M. Syuhudi. 1994. *Hadis Nabi yang tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'a>ni al-H}adi>s Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, Cet. I, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ismail, M. Syuhudi. 1995. *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, Cet. I. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ismail, M. Syuhudi. 1992. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ismail, M. Syuhudi. 1988. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang.
- Madjid, Nurcholis. 1995 *Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya Dalam Pengembangan Syariah*, dalam Budhy Munawar Rachman (Ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* Cet. II. Jakarta: Paramadina.
- Mustafa al-Sibai, *al-Sunnah wa Maka>natuhu> fi> al-Tasyri' al-Isla>mi>*, Beirut: Maktab al-Islam, 1985.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1994. *Islam Aktual Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Cet. VI. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. 2003. *Membumikan Alquran Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. XXV. Bandung: Mizan.
- Salah al-Din al-Adla>bi, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda Ulama> al-H}adi>s al-Nabawi>*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1403-1983.

Shidqiy, Taufiq *al-Manar*, *al-Mu'ayyad*, *al-Liwa*, *al-Sya'ab*, dan *al-'Ilm*. Di antara artikelnya yang cukup kontroversial adalah *al-Islam Huwa Alquran wahdahu*, berislam cukup Alquran saja.

Zahrah, Muhammad Abu, *Usul al-Fiqh*, Cet. I, : Dar al-Fikr, 1958.

Zuly Qadir, *Islam Liberal Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia*.